

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ



А К В И Л О Н

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY

RUSSIAN STATE UNIVERSITY
FOR THE HUMANITIES

CIVILIZATION CHALLENGES IN THE WORLD HISTORICAL PERSPECTIVE

General Editor —
Olga V. Vorobyova

AUTHORS

ALEXANDER BALEZIN, LEONID BORODKIN, ANATOLY BUDANOV,
VERA BUDANOVA, ANDREY BUEV, OLEG BUKHOVETS,
ALEXANDER GORDON, IGOR IONOV, ELENA KHARITONOVA,
ANDREY LINCHENKO, AIDA MOSEYKO, NAIMA NEFLYASHEVA,
VLADIMIR NIKISHIN, IGOR POBEREZHNIKOV, YAKOV SHEMYAKIN,
IGOR SLEDZEVSKY, SERGEY VASYUTIN,
NATALYA VELIKAYA, OLGA VOROBYOVA

Moscow 2018

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ ВО ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Под общей редакцией
О.В. Воробьевой

КОЛЛЕКТИВ АВТОРОВ

А.С. БАЛЕЗИН, Л.И. БОРОДКИН, А.В. БУДАНОВ,
В.П. БУДАНОВА, А.Л. БУЕВ, О.Г. БУХОВЕЦ,
С.А. ВАСЮТИН, Н.М. ВЕЛИКАЯ, О.В. ВОРОБЬЕВА,
А.В. ГОРДОН, И.Н. ИОНОВ, А.А. ЛИНЧЕНКО,
А.Н. МОСЕЙКО, Н.А. НЕФЛЯШЕВА, В.О. НИКИШИН,
И.В. ПОБЕРЕЖНИКОВ, И.В. СЛЕДЗЕВСКИЙ,
Е.В. ХАРИТОНОВА, Я.Г. ШЕМЯКИН

Москва 2018

УДК 930.85
ББК 63.3
Ц 57

Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе. Коллективная монография / Под общ. ред. О.В. Воробьевой. М.: Аквилон, 2018. — 680 с.

Коллективная монография освещает итоги реализации одноименного проекта, состоявшегося на базе Института всеобщей истории РАН. Дается обобщение четырех научным дискуссиям, посвященным вызовам глобализации, модернизации, миграции и варварства. Используя транснациональную перспективу и опираясь на теоретические новации в изучении и реконструкции цивилизаций, авторы монографии вскрывают механизмы порождения различных цивилизационных вызовов и результаты их противоречивого воздействия на отдельные локальные цивилизации и всемирно-исторический процесс в целом. Рассмотрение вызовов глобализации, модернизации, миграции и варварства в многоуровневой перспективе, позволяющей найти контуры сопряжения макро- и микроисторического анализа, в разных географических и темпоральных средах, одновременно в синхронном и диахронном срезах позволяет углубить понимание специфики отдельных цивилизаций, способов их взаимодействия, а также нынешней эпохи глобализации, которая в свою очередь является «зеркалом заднего видения» для великих цивилизаций прошлого.

Civilization challenges in the world historical perspective. The collective monograph / Ed. by Olga V. Vorobyova. Moscow: Aquilo, 2018. — 680 p.

The collective monograph covers the outcome of the implementation of the project of the same name, held on the basis of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. A summary of four scientific discussions devoted to the challenges of globalization, modernization, migration, and barbarism is presented. Using the transnational perspective and relying on theoretical innovations in the study and reconstruction of civilizations, the authors of the monograph reveal the mechanisms for generating various civilization challenges and the results of their contradictory effect on individual local civilizations and the world-historical process as a whole. Consideration of the challenges of globalization, modernization, migration and barbarism in a multilevel perspective, which allows finding the contours of linking macro- and micro-historical analysis in different geographic and temporal environments simultaneously in synchronic and diachronic sections allows to deepen the understanding of the specificity of individual civilizations, ways of their interaction as well as the current era of globalization, which in turn is a "rear-view mirror" for the great civilizations of the past.

© О.В. Воробьева, общая редакция, составление, 2018

© Коллектив авторов, 2018

© Институт всеобщей истории РАН, 2018

© Российский государственный гуманитарный университет, 2018

© Издательство «Аквилон», 2018

ISBN 978-5-906578-42-6

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается

ВВЕДЕНИЕ

Представляемая читателям коллективная монография «Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе» является результатом одноименного междисциплинарного научного проекта, запущенного в 2012 году Центром сравнительной истории и теории цивилизаций ИВИ РАН.

Замысел проекта возник под влиянием кардинальной трансформации, с одной стороны, современного мирового пространства, связанной с процессами глобализации, модернизации, массовых миграций, интенсификации коммуникаций, развитием информационных технологий и т.п., с другой — современного научного знания, в том числе экспансии цивилизационной проблематики в ранее неосвоенные области, равно как и новой проблематики — в проблемное поле цивилизационных исследований.

В первом случае речь идет об изменениях, которые создают совершенно иной контекст существования и взаимодействия цивилизаций, резко интенсифицирующий динамику межкультурных отношений и одновременно размывающий привычные цивилизационные границы, приводящий к тесному взаимодействию цивилизационного и постцивилизационного. Это становится своего рода вызовом существующим цивилизациям, их способности мобилизовать свой потенциал, свои ресурсы, в том числе (а возможно, и в первую очередь) нематериальные, для собственного выживания, их способности искать пути продуктивного сотрудничества и развития. Насущность этого вопроса становится очевидной в контексте постепенного «проявления» феномена глобализации — разнонаправленного процесса, включающего в себя одновременно процессы объединения и разделения, единства и увеличивающейся дифференциации, универсализации и партикуляризации, конвергенции и дивергенции, и являющегося своего рода «зеркалом заднего видения» для великих цивилизаций прошлого.

Во втором случае — о специфике современного научного знания, все больше напоминающего междисциплинарное по своей сути знание общенаучного типа, опирающегося на нелинейное и амбивалентное понимание исследуемых процессов, позволяющего найти контуры сопряжения макро- и микроисторического анализа, характеризующегося диалектической конфликтной синтезностью, в том числе как одного из факторов, влияющих на характер протекания цивилизационных вызовов. Отмеченные изменения сильно релятивизирует концепт цивилизации, делает его рабочим *только* в соотнесении с другими концептами,

отражающими современное устройство мира¹. «Цивилизация» сегодня — не самодостаточный, не всеобъясняющий и ни в коем случае не абсолютный конструкт теоретического мышления. Это конструкт условный, наводящий, способный взаимодействовать с другими конструктами и подходами по принципу дополнительности, если, конечно, найти органичные, а не механические пути такой комплементарности.

Целью проекта стал анализ разнообразных цивилизационных вызовов с точки зрения изучения механизмов их порождения и результатов воздействия на отдельные локальные цивилизации и всемирно-исторический процесс в целом. Основными задачами — выявление онтологических и гносеологических параметров разнообразных цивилизационных вызовов; анализ реакций цивилизаций на разные вызовы и выявление обусловленности этих реакций; рассмотрение комплекса проблем, связанных с возможностями конструктивного сотрудничества цивилизаций на фоне происходящих и предрекаемых конфликтов между ними в условиях различных вызовов. Последняя задача, связанная с тематикой межкультурного взаимодействия, — одна из самых важных в проекте. Взаимодействие цивилизаций проходит через всю историю человечества, но контекст глобализации ставит это взаимодействие в качественно новые условия, принося новые черты и задавая качественно новую ретроспективу. Поступающие отовсюду разнообразные цивилизационные вызовы могут стать и ареной ожесточенных цивилизационных столкновений, и «фронтами» конструктивного цивилизационного сотрудничества и взаимообогащения.

Качественно новый всемирно-исторический контекст рассмотрения цивилизационных вызовов диктуется не только современностью. Этот контекст формируется, с одной стороны, глубинами внутреннего развития самих цивилизаций, конкретных цивилизационных сред, в недрах которых вызревают некие сквозные человеческие смыслы, имеющие тенденцию к универсализации и глобализации; с другой — насыщенностью разнообразных связей современного мира, другими словами, *сложной диалектикой цивилизационного и постцивилизационного, перспективы и ретроспективы*. Вследствие этого разработка заявленной проблематики сопровождалась отказом от традиционного одностороннего рассмотрения проблемы цивилизационных вызовов как сугубо социально-политической проблемы, а также исключительно в рамках дисциплинарного знания (особенно политологии, социологии и экономики) и *обращением к междисциплинарному по своей сути зна-*

¹ Интересную мысль об этом можно найти у М.А. Чешкова. См.: Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта: по материалам научной конференции. М.: ИМЭМО РАН, 2009. С. 139.

нию общенаучного типа; опорой на нелинейное и амбивалентное понимание исследуемых процессов в рамках современного научного знания; пониманием специфики современного научного знания, характеризующего диалектической конфликтной синтезностью, в том числе как одного из факторов, влияющих на характер протекания анализируемых цивилизационных вызовов.

Принципиальная особенность рассмотрения цивилизационных вызовов заключается также в использовании многоуровневой перспективы, позволяющей найти контуры сопряжения макро- и микроисторического анализа, по-новому структурировать предмет и вопросы конкретно-исторических исследований и представить под новым углом зрения полученные ими результаты. Участники проекта, по существу, делают первый шаг к собственно историческому исследованию цивилизационных вызовов одновременно в синхронном и диахронном срезе, что даст возможность выявить разнообразные механизмы их порождения и динамики. Широкие географические рамки и разнообразие форм и структур изучаемых объектов стимулируют применение компаративного подхода.

Здесь уместно сослаться и на наше понимание специфики цивилизационного дискурса, обозначенное в ходе специального научного семинара² и с опорой на наработки другого проекта «Цивилизации в глобализирующемся мире»³, участники которого частично пересеклись с нашим. Цивилизационный дискурс, вслед за Е.Б. Рашковским, мыслится нами как особый способ организации научного мышления, научной речи, призванный анализировать и описывать целый пласт человеческой действительности (неотъемлемый и притом прямолинейно не сводимый к закономерностям географии, социальности и экономики, хотя и тесно связанный с ними), как способ анализа особого модуса человеческого существования в рамках больших и вместе с тем ограниченных во времени и пространстве исторических массивов⁴. В первую очередь этот модус связан с различными проявлениями человеческой субъектности, а именно с конкретными, господствующими в тех или иных пространственно-временных общностях особенностями человеческого мышления, понятиями, ценностями, объемлющими, пронизывающими и отчасти формирующими опыт цивилизаций, причем не только

² См. об этом: Цивилизации. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука, 2014. 267 с.; особенно: Воробьева О.В. История и теория цивилизаций: в поисках новых перспектив // Там же. С. 5–26.

³ Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта / отв. ред. В.Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2009. 62 с.

⁴ Рашковский Е.Б. И вновь о цивилизационном дискурсе: попытка объяснить // Мировая экономика и международные отношения. 2010. № 1. С. 99–100.

их внутреннюю целостность, но и внутренний плюрализм, их внутреннюю неоднородность. Кроме того, он тесно связан с институтами, как организационными формами реализации этих ценностей, причем не столько в их индивидуальном, сколько в групповом, осредненном преломлении⁵. Лишенные этого субъектного, если угодно, антропологического измерения, цивилизации превращаются в совокупность экономических, социальных и политических институтов, в некую жестко структурированную рамку, которая не позволяет понять причины приспособления, выживания (порой, вопреки (!): как тут не вспомнить центральный тезис постструктурализма «структуры не выходят на улицы»), динамики разных цивилизаций, их способности или, наоборот, неспособности адекватно отвечать на внешние вызовы.

Стало быть, цивилизационные вызовы, это, в первую очередь, те, которые затрагивают ключевые ценности и институты современного мира и отдельных цивилизаций. Перечень этих вызовов значителен и включает в себя целый спектр рисков, угроз, опасностей. Их обстоятельное изучение требует систематического и междисциплинарного осмысления, комбинированных исследовательских стратегий, организационных усилий. За пять лет реализации проекта состоялся ряд научных конференций и круглых столов, участниками которых стали представители академической и вузовской науки. Содержание научных дискуссий уже нашло отражение в отдельных публикациях, но особенно — на страницах тематических выпусков сборника «Цивилизации» и «Цивилизация и варварство». Данная монография — это лишь небольшая толика масштабной по своему объему исследовательской топки, которая нашла отражение в рамках проекта.

В книге, состоящей из четырех разделов, представлены статьи ведущих специалистов различных институтов Российской академии наук и отечественных университетов.

Центральное место во всей монографии и предметно — **в первом разделе** занимают проблемы глобализации — наиболее масштабного процесса последних десятилетий, влияющего на возникновение и/или протекание других вызовов. Однако по мере его разворачивания и при кажущейся очевидности он становится все менее определенным и многозначным. В главах раздела проводится анализ исторических и теоретических истоков политики *глобализации без гегемонизма и разнообразия без*

⁵ Рашковский Е.Б. Цивилизационная теория: познание истории — познание современности // Мировая экономика и международные отношения. 2008. С. 84. См. об этом также: Хорос В.Г. Модернизация в цивилизационном анализе // Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века М.: Наука, 2015. С. 9.

замкнутости и угроз, взаимодействия логик смысловой конвергенции и взаимополагания межкультурного единства мира — и культурной обособленности цивилизаций, движения от международной (на уровне мировых держав) — к подлинно глобальной intersубъективности. Раскрывается воплощение этих принципов в исторических исследованиях на базе перехода от универсализма к релятивизму, от объяснения к пониманию, соединения конструктивистского и идентификационного подходов, трансформации понятийного аппарата, акцентирующего роль онтологической и эпистемологической поликультурности.

Эта глобализационная и цивилизационная тематика разрабатывается в сборнике критически и рефлексивно, в стилистике перекрестной истории, исходя из разных познавательных перспектив, с разных идеологических и эпистемологических позиций, на междисциплинарной основе, с применением подходов истории, философии, религиоведения, политологии, социологии, лингвистики, психологии, географии.

Стержневым вопросом **второго раздела** является проблема социальной динамики. В центре внимания авторов находится трактовка и концептуализация самого понятия «модернизация», допускающего определенные двусмысленности в толковании его содержания, что в значительной степени обусловлено особенностями постановки вопросов в рамках европоцентристской версии истории, а также классического и неклассического типов рациональности. В основе рассмотрения проблемы лежит концепция множественности модернизаций, разнообразия ее путей и способов осуществления на примере разных цивилизаций, обществ и регионов, а также проблема соотношения мировой и региональной модернизаций, модернизации существующих в мире образов жизни, структур, систем и представлений. Основными вопросами здесь являются проблемы асинхронности разных сторон модернизации, множества ее неповторимых комбинаций, ловушек догоняющей и селективной модернизации и другие. Авторы монографии показывают уже найденные «точки опоры» для анализа модернизации и одновременно размышляют о перспективных направлениях этого анализа.

В **третьем разделе** происходит обращение к миграционному вызову мировой истории. Начиная с древнейших времен, миграции играли важную роль в социокультурной и цивилизационной динамике: благодаря миграциям заселялись земли, смешивались народы, приносились изменения и инновации в разные сферы жизни общества, распадалась или наоборот возникали новые государства и цивилизации.

Миграции, конечно, различаются по своим масштабам, а также по силе воздействия и результатам. Наиболее крупные миграции происходили в переходные эпохи, примером чему могут служить миграции

викингов, великое переселение народов или массовые переселения в эпоху великих географических открытий. Со второй половины двадцатого столетия миграционные процессы обрели поистине глобальные масштабы, охватив все континенты планеты, цивилизации, социальные слои и группы общества, различные сферы общественной деятельности. События второго десятилетия XXI века вообще оцениваются некоторыми экспертами как очередное великое переселение народов.

Особое внимание авторы раздела уделяют новым характеристикам, которые в конце XX – начале XXI века начали демонстрировать миграционные процессы в различных регионах земного шара. Отмечаются как межцивилизационные, так и внутрицивилизационные импульсы современного миграционного процесса, о чем свидетельствуют, например, волны массовой иммиграции в некоторых странах Евросоюза. Осмысливается место и специфика России в современных миграционных процессах: включенная после распада СССР и падения «железного занавеса» в систему международных миграций населения она заняла особое положение между глобальным «Востоком» и глобальным «Западом», тем самым став одной из наиболее вероятных зон прохождения мигрантов.

Четвертый раздел книги посвящен вызову варварства и его взаимодействию с цивилизацией. Само понятие «варварство» при его четкой заявленности не обладает достаточной научной разработанностью. В разных исторических моделях неизменным остается то, что «варварство» является «меткой непохожих на нас», формой коннотации социальной роли конкретного субъекта, которая отражает прежде всего несоответствии социальным и групповым идеалам и стандартам той или иной цивилизации. Составным элементом «метки непохожести» выступают такие паттерны варварства как невежество, жестокость, бесчеловечность, страсть к разрушению, агрессивность. Варварство – сквозное состояние в истории. Оно динамично и развивается вместе с развитием цивилизации как «тень цивилизации». Варварство внутрицивилизационное отражает противоречия и нерешенные проблемы цивилизации, является носителем общецивилизационной идеологии разрушения и стимулом варваризации цивилизации. В этой связи необъятная тема «цивилизация и варварство» при всей своей противоречивости обретает все большую актуальность. Основными площадками для обсуждения этих вопросов стали ежегодный круглый стол, проводимый Лабораторией по изучению цивилизации и варварства ИВИ РАН, и ежегодник «Цивилизация и варварство»⁶.

⁶ Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. I; Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством /

Авторский коллектив надеется, что представленные в монографии материалы помогут читателям разобраться в сложной проблематике различных цивилизационных вызовов и будут использованы для дальнейших исследований в этом направлении.

В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II; Цивилизация и варварство: механизмы, инструменты и субъекты взаимодействия / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2014. Вып. III; Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып. IV; Цивилизация и варварство: вызовы деструкции в лабиринте миграции варварства / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2016. Вып. V; Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 1) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2017. Вып. VI; Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК СИТУАЦИЯ И ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛАВА 1

ГЛОБАЛЬНОЕ, УНИВЕРСАЛЬНОЕ, ЛОКАЛЬНОЕ СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ И СООТНОШЕНИЕ РЕАЛЬНОСТЕЙ

На первый взгляд может показаться, что речь пойдет о вещах очевидных. Термины, вынесенные в заглавие данной главы, настолько часто повторяются и в научной, и в политической лексике, что зачастую проскальзывают мимо сознания. В результате создается иллюзия очевидности. Между тем, это тот самый случай, когда, говоря словами В. Кавелина, необходимо пробить «броню очевидности».

Начну с наиболее часто употребляемого в последние десятилетия понятия «глобальное» и его производного, которое обозначает реальность глобального в истории — глобализации. Первое, что можно в этой связи констатировать, — это наличие массы интерпретаций данных понятий. Одну из наиболее полных, на мой взгляд, подборок различных наличествующих в настоящее время концепций глобализации (и, соответственно, подходов к пониманию термина «глобальное») можно обнаружить в книге «Глобализация и глобальная история»¹. Здесь мы найдем, к примеру, работы авторов, которые говорят о глобализации в Древнем мире, в Древнем Египте и Месопотамии, в эпоху эллинизма, в Римской империи. Есть подходы, сторонники которых считают, что глобализация началась одновременно с процессом антропо- и социогенеза, утверждая тем самым, что человеческая история с самого начала, с момента появления «человека разумного» приобрела глобальный характер. К подобному мнению склоняется, например, такой видный ученый, как Д. Уилкинсон². Один из ведущих специалистов по теории цивилизаций в США, бывший одно время председателем Общества сравнительного изучения цивилизаций, Р.У. Вескот считал, что процесс глобализации начался около 8 000 лет

¹ Globalization and Global History. London and New York: Routledge, 2006.

² Wilkinson D. Globalization // Globalization and Global History. P. 68–78.

назад, определенно связывая его с неолитической революцией³. Можно выделить две основные позиции, к которым тяготеет все многообразие трактовок понятия (и феномена) глобализации. Наиболее известными их представителями являются И. Валлерстайн и А.Г. Франк. Для Валлерстайна единая мировая история начинается с XVI века⁴, для Франка же она насчитывает не менее 5 000 лет, причем она изначально структурирована и системно организована. В своей работе 1993 года Франк стремился обосновать точку зрения, в соответствии с которой единая мировая система впервые стала формироваться в эпоху бронзового века (приблизительно между 4 000 и 1 200 гг. до н.э.), возникнув в Юго-Западной Азии и охватив затем Азию, Европу и Северную Африку⁵. Хотя впоследствии, в ходе изучения последующей эпохи (ранний железный век, приблизительно 1200 г. до н.э. — 200 г. н.э.) А.Г. Франк в соавторстве с В.Р. Томпсоном уточнил и несколько изменил свою аргументацию, но его убежденность в том, что глобализация — это процесс, развертывавшийся на протяжении нескольких тысячелетий, а единая мировая система возникла с началом его развертывания, не претерпела изменений⁶.

Тема глобализации стала в последние десятилетия одной из центральных и для российских ученых, в дискуссиях которых можно обнаружить тот же широчайший спектр мнений с теми же двумя основными полюсами, к которым стягиваются все остальные интерпретации⁷. Не касаясь критического разбора всех этих концепций, отмечу лишь, что рассматриваемые понятия чрезвычайно перегружены различными значениями и интерпретациями. Возникает настоятельная необходимость определить, какое содержание вкладывается в них в данном случае.

* * *

По моему мнению, если быть логически последовательным, то говорить о глобализации можно лишь в том случае, если сформирова-

³ Wescott R.W. Comparing Civilizations. An Unconsensual View on Culture History. Atherton, 2000. P. 128.

⁴ Wallerstein I. Unthinking Social Sciences. London, 1995.

⁵ Frank A.G. The Bronze Age World System and its Cycles // Current Anthropology. 1993. № 34. P. 383–413.

⁶ Frank A.G., Thompson W.R. Bronze Age Economic Expansion and Contraction Revisited // Journal of World History. 2005. № 16 (2). P. 115–172; Globalization and Global History. P. 139–162.

⁷ Среди всего потока литературы, посвященной этой тематике, особо хотелось бы выделить труды Клуба ученых «Глобальный мир», 2001–2003 (вып. 1–28), а также совсем недавно увидевшую свет книгу И.Н. Ионова. См.: Ионов И.Н. Мировая история в глобальный век: Новое историческое сознание. М.: Аквилон, 2015.

лась система связей, которая реально охватывает весь мир (весь «земной шар»), а не какой-то определенный регион (пусть даже огромный по своим размерам). Известно, что связи между различными частями того пространства, которое после открытия Америки получило название «Старый Свет», в особенности Евразии, пусть слабые, часто и надолго прерывавшиеся, тем не менее поддерживались издавна. Существовали они уже тогда, когда волна новаций, перевернувшая весь уклад жизни первобытного человека, докатилась из первичного центра «неолитической революции», Ближнего Востока, до Китая. Взаимодействие различных человеческих миров было реальностью и в эпоху, когда, выйдя из пределов своей прародины, проносились на своих колесницах по степям и равнинам Евразии первые индоевропейцы — предки подавляющего большинства европейских и некоторых азиатских народов. Важнейшим связующим звеном между Востоком и Западом стал Великий шелковый путь, открытый во II в. до н.э. Чжан Цянем. В XIII–XIV вв. императоры и короли Западной Европы посылали послов к монгольским владыкам, велась довольно регулярная дипломатическая переписка, со временем становились все более интенсивными торговые связи. Но самое главное — со времен Сидхартхи Гаутамы, Пифагора и Конфуция можно проследить связь (пусть и часто прерывавшуюся, как правило, осуществлявшуюся через ряд опосредующих звеньев) главных философско-религиозных центров Старого Света.

Но ведь речь идет пока лишь о *части* мира! По подсчетам американских ученых из Тихоокеанского университета в Калифорнии (Стоктон) Артуро Хиральдеса и Денниса Флинна вплоть до путешествия Колумба относительно единой системой контактов была охвачена примерно треть общей площади поверхности планеты (и, соответственно, примерно треть территории, охваченной «миром людей», — к концу XV в. *homo sapiens* распространился уже почти повсеместно)⁸. Поэтому говорить о глобализации до открытия Америки вообще не приходится. После этого ключевого события наступает, по удачному определению К. Маркса, эпоха «эмпирической универсальности». Но это — только начало процесса глобализации, его самый первый этап. С включением Западного полушария («Нового Света») формирующаяся всеобщая система связей охватывает уже 2/3 пространства планеты. Но для того чтобы говорить о том, что система эта приобрела реально глобальный характер, необходимо было пройти оставшуюся треть пути. Первый шаг на этом пути сделал испанский конкистадор и первооткрыватель, Васко

⁸ Flynn D.O., Giraldez A. Globalization began in 1571 // Globalization and Global History. P. 235.

Нуньес де Бальбоа, когда 29 сентября 1513 г. вышел на берег необозримого водного пространства, которое он назвал «Южным морем». Это был Тихий океан. И здесь — начало заключительного этапа формирования мировой системы связей, основным содержанием которого стало включение в эту систему Азиатско-Тихоокеанского региона.

Статья А. Хиральдеса и Д. Флинна в уже упоминавшемся сборнике носит весьма характерное название: «Глобализация началась в 1571 г.»⁹ Какие основания были у американских ученых для столь точной (при всей ее подразумевавшейся, конечно, условности) датировки? Дело в том, что их позиция основывается на результатах многочисленных исследований, заставляющих пересмотреть господствовавшие до недавнего времени в науке представления о решающей роли включения западного полушария (и, прежде всего, вывоза драгоценных металлов из испанских владений в Новом Свете) в формирующуюся структуру мирового рынка, в генезисе капитализма и, соответственно, — в процессе глобализации¹⁰. М.С. Мейер¹¹ обратил в этой связи внимание на выявленный в ходе конкретных исследований интересный факт: серебро из Потоси не встречается в монетах Франции, Англии, Османской империи и Ирана. И тому была причина: главным потребителем американского серебра оказался минский Китай. По выражению историка С. Боксера, Китай XVI–XVII вв. напоминал «всасывающий насос, который поглощал серебро со всего света»¹², но главный поток, начиная с 70-х гг. XVI в. шел именно из Америки, а главным перевалочным пунктом на этом пути стала Манила — столица испанских Филиппин, основанная именно в 1571 г. Как правило, корабли, груженные мексиканским и перуанским серебром, отплывали из Акапулько на Западном побережье Мексики, а пунктом назначения была гавань Манилы, на филиппинском острове Лусон, где их уже поджидали китайские торговцы из южных провинций Гуандун и Фуцзянь, бывших центрами внешней торговли Китая. Небольшие штрихи, дополняющие картину и иллюстрирующие размах операций.

В 1571 г. в Маниле жило не более 40 китайцев, а к 1600 г. их насчитывалось уже более 15 тысяч (примерно треть тогдашнего населе-

⁹ Ibid. P. 232–247.

¹⁰ См. в особенности: *Pomeranz K. The Great Divergence: China, Europa, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000; *Мейер М.С. Долгий серебряный век Востока // Восток — Запад — Россия*. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 145–160.

¹¹ *Мейер М.С. Указ. соч.* С. 151.

¹² *Boxer Ch.R. Plata es Sangre. Sidelights on Drain of Spanish-American Silver in the Far East, 1550–1700 // Philippine Studies*. V. 18. P. 461.

ния города). В начале XVII в. через Филиппины в Китай поступало от 50 до 70 т. серебра (по другим данным до 140 т.). Тихоокеанский путь обеспечивал примерно такое же количество серебра, какое доставлялось в Восточную Азию из Европы португальцами, голландцами и англичанами¹³. Китай в XVII в. стал крупнейшим регулятором обменного курса драгоценных металлов, задействованных в денежном обращении. Тому были важные внутренние причины, связанные с особенностями исторической эволюции Китая, подробно изученные исследователями¹⁴. Не касаясь их, сосредоточу внимание на главном выводе, вытекающем из приведенных материалов: до возникновения системы связей, связавших две великие цивилизации — западную и китайскую — в рамках единой структуры мирового рынка, о глобализации в точном значении слова вряд ли может идти речь. Только после того, как в эту структуру в качестве важнейшей составляющей был включен Китай эпохи Мин, сформировалась действительно первая в истории система связей, реально охватывающая всю планету, весь «мир людей».

* * *

Теперь о соотношении понятий «глобальное» и «универсальное». В последние десятилетия они чаще всего воспринимаются как синонимы (причем не только в массовом сознании и политической лексике, но и в научном дискурсе). Однако, на мой взгляд, подобное восприятие в некоторой степени искажает действительность. Семантические поля этих терминов в значительной своей части действительно пересекаются, но далеко не полностью. «Глобальное» и «универсальное» — это понятия одинакового объема, поскольку и то, и другое охватывают все человечество в целом, но несколько различного содержания, так как в них фиксируются качественно различные характеристики этого целого. А именно — устойчивость и изменчивость. Глобальное — это реальная система связей, охватывающая весь мир, становление которой происходило в ходе истории постепенно. В термине «универсальное» фиксируются общие черты, характерные для всех людей независимо от их принадлежности к той или иной эпохе или культуре и существующие на протяжении всего времени существования вида *homo sapiens*. Глобальное — это реальность, формировавшаяся по мере того, как складывалась единая система связей, охватывающая «мир людей». Универсальное — это реальность изначальная (по крайней мере, с эпохи антропо- и социогенеза) и инвариант человеческой истории. Конкретное проявление

¹³ См.: *Мейер М.С.* Указ. соч. С. 151–152.

¹⁴ Там же. С. 149–150.

ние универсального в истории — это, прежде всего, базовые потребности человека, обусловленные его психофизиологической природой. Наряду с первичными витальными потребностями, детерминированными биологической организацией «человека разумного» и по сути общими с животным миром (в пище, питье, сексе и продолжении рода), к числу таковых принадлежит и собственно человеческая потребность в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей действительности. Как показали результаты фундаментальных исследований, стремление так или иначе удовлетворить ее — определяющая бессознательная мотивация поведения «человека разумного»¹⁵. Упорядочить же собственный опыт, как и окружающую его реальность, человек может лишь в том случае, если будет выработан тот или иной подход к решению ключевых, коренных проблем — противоречий человеческого существования (между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры)¹⁶. Только на основе подобного решения может быть создана система экзистенциальной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без подобной системы люди не могут жить, так же как без пищи и воды. Только создав ее, человек обретает смысл существования. В этой связи следует уточнить, что собственно человеческая потребность в обретении смысла оказывает мощное воздействие на сферу других, биологических в своей основе первичных витальных потребностей, во многом определяя форму и характер их проявления. И когда при первой встрече представителей качественно различных, чрезвычайно далеко отстоящих друг от друга традиций проявляется общность их коренных витальных потребностей, первичное осознание этой общности имеет фундаментальное духовное значение. Очень точно охарактеризовал суть этой ситуации В.Н. Топоров: «Когда европейцы на рубеже XV и XVI вв. впервые вступали на землю обеих Америк, они встретили там людей, находившихся как бы за пределами этого мира, за бесконечным Океаном, за многие тысячи километров от родины этих первооткрывателей. А за долгие тысячи лет до этого (в отдельных случаях, видимо, и за десятки тысяч лет) далекие предки европейцев и индейцев, жившие в противоположных концах Евразийского континента, на Западе и на Востоке, так же были удалены друг от друга на максимально возможное на Земле “не-

¹⁵ См.: Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 321–323.

¹⁶ См. подробнее: *Шемакин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001.

прерывное” (по суше) расстояние, астрономическая величина которого исключала, казалось бы, даже опосредованные связи “эстафетного” типа... И тем не менее, первый жест первого европейца, ступившего на землю Америкиндии, был принят и понят в той мере, в какой это было необходимо обеим сторонам для установления связи, и на него был дан ответ, который тоже был принят и понят. Связь была установлена и прошла первую проверку: она оказалась возможной. Это была связь «в человечестве», в человеческом духе (потому что в этих условиях глоток воды и кусок хлеба, данные «чужим», образуют факты прежде всего духовного и уж потом материального значения), а сама возможность и, если угодно, естественность установления связи в “неестественных” условиях стала главным аргументом “за”, который уже не мог быть отмененным в своей основе, несмотря на все трагические эпизоды в будущем, когда естественное и вытекающее из реальных нужд и подлинно человеческих потребностей затмевалось и искажалось извращениями “человеческого” и “противочеловеческим”¹⁷.

Тот или иной тип экзистенциальной ориентации закрепляется в определенной системе ценностей. Выбор какого-либо из путей решения коренных проблем-противоречий человеческого существования означает и избрание определенной совокупности ценностных ориентаций.

Различные культуры по-разному подходят к решению ключевых экзистенциальных проблем. Собственно, каждая из них в одной из своих ипостасей представляет собой конкретную интерпретацию универсального измерения человеческой природы. В ходе истории та или иная культура или «коалиция культур» (К. Леви-Строс), цивилизация, может стать фактором глобального масштаба, оказывающим воздействие на все человечество.

Как известно, с точки зрения семиотики любая культура может быть представлена как текст. Именно в этом смысле В.Н. Топоров, например, писал о «Балканском макротексте»¹⁸. Все многообразие текстов человеческих культур тяготеет к трем главным парадигмам, к трем основным Текстам, базовым интерпретациям универсального измерения человеческой природы, каждую из которых отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла и, соответственно, решения ключевых экзистенциальных противоречий, качественно отличный от двух других: наследно

¹⁷ Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: Наука, ГРВЛ, 1989. С. 11.

¹⁸ Топоров В.Н. Балканский макротекст и древнебалканская неолитическая цивилизация (общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрикс, 2007. С. 1–25.

архаики, традиции 1-го «осевого времени» (по К. Ясперсу) и традиции «второго осевого времени» (эпохи модернизации по Ш.Н. Айзенштадту и др.). Хотя они появились на арене мировой истории во вполне определенной хронологической последовательности, речь в данном случае не может идти о смене одной стадии другой. Попытка обобщить опыт многих самых различных исследователей привела меня к выводу о том, что в основе всех ныне существующих культур и цивилизаций лежит та или иная форма диалога названных трех интерпретаций универсального.

В этой связи следует особо остановиться на проблеме роли архаики. Для того чтобы стал возможен реальный диалог различных традиций, они должны быть, по меньшей мере, сопоставимы по уровню сложности и глубины. Когда речь идет о взаимодействии религиозно-философских систем, основы которых были заложены в «осевое время», решение представляется вполне очевидным: они полностью равноценны. Вопрос стоит следующим образом: возможен ли диалог между «осевыми» традициями (т.е., иными словами, теми великими священными Текстами, которые положены в основание субэкумен) и архаикой? Можно ли вообще говорить об архаическом наследии как о сколько-нибудь цельном (по крайней мере, в своих основаниях) культурном Тексте? Разные авторы по-разному отвечают на эти вопросы, иногда один и тот же исследователь в разных работах дает противоположные версии ответа. Так, к примеру, у такого крупного мыслителя, как Г.С. Померанц обнаруживаются два варианта ответа на эти вопросы, которые прямо противоположны по своему смыслу. Полемизируя с С. Хантингтоном, Померанц заявляет, что последний «взял и слепил восемь цивилизаций, которые, будучи мелкими, ступшевыаются перед Западом, и в результате остается один Запад. На самом деле есть четыре великих культурных мира¹⁹, претендующих на мировое духовное значение — подчеркну, именно духовное, а не какое-либо другое, — и промежуточные культуры. Слепить восемь цивилизаций — значит смешать культурные миры, равные по значению Западу, с какими-то эскапистскими»²⁰.

Итак, по логике Померанца, получается, что человеческие культуры резко делятся на две неравные части: духовная элита, представленная четырьмя «великими культурными мирами» (субэкуменами или субглобальными цивилизациями), между которыми возможен или даже

¹⁹ В интерпретации Г.С. Померанца речь идет, наряду с Западом, о трех великих модификациях Востока: цивилизации Южной Азии с центром в Индии, цивилизации Восточной Азии с центром в Китае и мире ислама.

²⁰ *Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ, 2003. С. 141.*

необходим диалог, и остальные традиции. И эти две категории несопоставимы по своему значению. Если это так, то ни о каком диалоге великих религиозно-мировоззренческих систем и архаических традиций не может быть и речи. Таков один вариант ответа.

Я категорически не согласен с подобным подходом. Прежде всего, он противоречит реальности: как уже неоднократно отмечалось, архаические по своему характеру традиции — неотъемлемая составляющая действительности цивилизационного «пограничья». Разумеется, в различных цивилизациях «пограничного» типа удельный «вес» и, соответственно, роль архаики в социокультурной системе неодинаковы. Если в Пиренейской Европе и на Балканах, несмотря на сохраняющееся влияние архаики, основными участниками взаимодействия являлись и являются соответствующие мировые религии «осевого» происхождения и духовно-мировоззренческий комплекс «модерн-эпохи» («вторая ось»), то в России-Евразии и в Латинской Америке архаика проявляет себя гораздо более мощно, выступает как один из главных факторов, воздействующих на сферу межкультурных контактов²¹.

Исследования самых различных ученых (и здесь особо выделяется московско-тартусская школа отечественных лингвистов, в первую очередь — труды В.Н. Топорова и Вяч.Вс. Иванова), убедительно показали, что наследие архаики продолжало играть значительную роль и после «осевой» революции I тыс. до н.э. и утверждения мировых религий. Особенно убедителен в этом плане В.Н. Топоров, доказавший, что в основе «мифопоэтического» мировоззрения людей древнейшей эпохи лежали «универсальные знаковые комплексы» (УЗК), представляющие собой единый в своей основе Текст культуры, центральной осью которого является символ «мирового древа» как образа Вселенной²². Причем, хотя доминировали УЗК именно в эпоху господства мифопоэтического мышления, они сохраняли свое значение и впоследствии. По словам Топорова, «роль таких схем УЗК в истории человеческой культуры трудно преувеличить: они послужили источником мощной традиции религиозных и философских идей, многообразных концепций и технических приемов в символизме народной словесности, художественной литературы, изобразительного искусства, где обращение к архаичному заповедному фонду наблюдается постоянно; они же были

²¹ См. подробнее: *Шемакин Я.Г.* Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 42. М.: ИВИ РАН. 2013. С. 23–45.

²² *Топоров В.Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

тем источником, где происходило ставшее заметным лишь в свете будущего развития размежевание мифопоэтической и научной (логико-научной) традиции... В культурном развитии человечества концепция мирового древа оставила по себе следы в <...> архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей человеческой психики»²³. Принципиально важным представляется вывод Топорова о том, «что представления о мире, сложившиеся в пределах мифопоэтических традиций, отличаются от позднейших представлений (включая сюда, с известными оговорками, и научные) не ложностью, а “языком”, разумея под последним набор основных понятий и правила операций над ними»²⁴. «Мифопоэтический “бриколаж”, интуиция, составлявшие основное средство познания в системе архаического мышления, в *принципе* и в *общих* чертах вполне соответствуют научно-историческому мировоззрению позднейшей эпохи, по крайней мере, в том отношении, что и то, и другое равным (хотя и разным) образом удовлетворяют глубоко укорененным теоретическим и интеллектуальным потребностям человеческого бытия, хотя и считают основной своей задачей решение чисто практических вопросов.

Кроме того, и первобытное знание, и наука исходят из презумпции *доверия* к миру, с которым они находятся в коммуникации и от которого ждут ответов <...> В отношении первобытного знания к науке есть и другой аспект — *преемственность* между ними, <...> картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового “бриколажа” возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из учения о космических стихиях и составе тела — медицина, из замыкания последнего этапа в текстах об акте творения — история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического “бриколажа” — начала логики, языка науки (метаязыка) и лингвистики, — хорошо известна и многократно описана»²⁵.

Наконец, (и это, пожалуй, самое важное), есть одна определяющая отличительная характеристика «мифопоэтического» сознания, которая обуславливает его вневременное значение для человеческой культуры. Его концентрированное выражение, центральный символ — образ мирового древа обеспечивает «целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого». Особенности этого образа-символа

²³ Там же. С. 21, 266–267.

²⁴ Там же. С. 264.

²⁵ Там же. С. 45–46.

«открывают возможности снятия (преодоления) противопоставлений объектно-субъектных, пространственно-временных, причинно-следственных и т.п., определяющих эмпирическую сущность человека как конечного существа, позволяют преодолеть временность и конечность человеческой природы». Поэтому данный образ, явившись системообразующим фактором единого культурного Текста архаики, сохраняет свое значение и в последующие эпохи. «Потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм. Но эти решения, к сожалению, всегда были окказиональны или же не поддавались передаче на язык повседневности»²⁶. На основании этих умозаключений Топорова можно сделать только один вывод: поиск новых решений «проблемы целого» необходимым образом предполагает диалог с наследием архаики, с ее культурным Текстом.

Значимость наследия эпохи «мирового древа» в полной мере проявилась в сфере осмысления сакрального измерения жизни. Это положение можно было бы проиллюстрировать на многочисленных примерах самых различных культур, однако объем статьи не позволяет этого сделать. Поэтому ограничусь выводами, сделанными видными отечественными учеными в отношении начальных этапов истории нашей цивилизации. Так, Вяч.Вс. Иванов, рассматривая проблему «выбора веры» в Восточной Европе, подчеркивает: «К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития <...> Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в особенности уровню религиозного сознания, которому соответствовал и характер языка, прежде всего словаря с достаточно развитой терминологией. Именно изучение языка, а в первую очередь религиозных терминов, которые до того, как были использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет сделать вывод о развитости многих понятий у носителей ранних славянских диалектов, в том числе и восточнославянских говоров <...> Какую бы семиотическую систему восточнославянской культуры — мифологию, обряды, изобразительное искусство, язык — мы ни рассматривали, в каждой из них

²⁶ Там же. С. 274–275.

обнаруживается использование более древних элементов, переосмысленных после упрочения христианства. Особенно ясно это видно в языке, где некоторые очень древние индоевропейские ритуальные термины, сохранившиеся в качестве языческих славянских, позднее используются для передачи соответствующих греческих византийских слов в текстах христианского содержания...»²⁷ Вяч.Вс. Иванов убедительно иллюстрирует свои выводы рядом ярких примеров²⁸, подчеркивает «удивительную живучесть некоторых древневосточнославянских языческих обрядов», включенных в новую религиозную систему, сохранение языческой символики («в той мере, в какой она оказалась совместимой с христианской») в народных синкретических представлениях²⁹. О.Н. Трубачев, крупнейший авторитет в мировой славистике и индоевропеистике, в свою очередь, подчеркивал: «Историю русской культуры нельзя начинать с крещения Руси, как и выводить ее из Византии. Это можно делать, лишь не видя (или не желая видеть?) ее собственных корней. Отводя сразу упрек в голословности и одновременно выражаясь по необходимости кратко, я скажу о том, что понимаю под собственными корнями русской культуры: выработанную всем предшествующим языковым и общекультурным развитием систему достаточно высоких религиозных и этических понятий, выраженную в соответствующей исконной терминологии»³⁰. К аналогичным по сути выводам пришел в своем фундаментальном исследовании В.Н. Топоров, реконструировавший целый «свят-словарь», (в основе которого — праславянский, восходящий к древнейшему общиндоевропейскому аналогу семантический элемент «свят»), который включал многочисленные термины, служившие для характеристики и обозначения сакрального измерения жизни еще в языческую эпоху истории восточного славянства. Топоров подробно проанализировал особенности понимания святости носителями «архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства»³¹.

Одним из главных результатов этой встречи стало формирование концепта «земля», которому был придан высший сакральный статус и который приобрел ключевое значение для цивилизационного сознания русских. Имея мощные архаические корни, этот концепт стал одной из

²⁷ *Иванов Вяч.Вс.* О выборе веры в Восточной Европе // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009. С. 287–288.

²⁸ *Иванов Вяч.Вс.* Указ. соч. С. 287–298.

²⁹ Там же. С. 289.

³⁰ *Трубачев О.Н.* К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм, 2013. С. 197.

³¹ *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 477, 479–489.

главных форм, в рамках которой происходило активное и продуктивное — вплоть до стадии творческого синтеза — взаимодействие древней славянской языческо-мифологической традиции и христианства (слияние в народном сознании образов Матери-Земли и Богородицы), при этом первая отнюдь не была «пассивным субстратом», напротив, мощные архаические корни очевидным образом прорастают здесь сквозь христианскую знаково-символическую и терминологическую оболочку³².

Приведем еще одно свидетельство, тем более что оно принадлежит не только крупному ученому-востоковеду, но и видному современному православному мыслителю, А.Б. Зубову: «Лишь догадки можно строить о том, почему именно такими стали русские храмы, русские книги, фрески, иконы, предметы прикладного искусства, но важно то, что они ни с чем не подобны. То там, то тут несложно найти черты сходства или с византийской традицией эпохи Македонской династии, или с романским искусством, или мотивы, идущие с Востока. Но основа всей материальной культуры, тем более искусства Древней Руси, — это раскрытие потенций, сложившихся в историческом общественном бытии в предшествующие христианизации века. Не постепенное обучение ученика у учителя видим мы на примере Руси XI–XII вв., но огонь, заплавший от огня»³³.

Подводя итог этому циклу высказываний, приведу выводы, к которым пришла С.М. Толстая: «В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более “сильной” христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус “чужих” элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий язычества народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и “закрытой” для внешнего воздействия — к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и остававшиеся практически не затронутыми христианским влиянием»³⁴. Следует, наверное,

³² Мильков В.В. Исследование концепта «земля» в русском самосознании // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2015. С. 40–66.

³³ Зубов А.Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М.: Наука; ГРВЛ, 1990. С. 147.

³⁴ Толстая С.М. Язычество // Славянские древности. Этнолингвистические словарь. Т. 5. М.: «Международные отношения», 2012. С. 619.

подчеркнуть, что эти выводы С.М. Толстой опираются на огромный по объему фактический материал, представленный в 5-ти томах этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995–2012 гг.), ответственным редактором которого она являлась. Точно также приведенные выше суждения авторитетнейших ученых является результатом осмысления колоссального количества фактов, многие из которых приводятся ими в качестве иллюстрации своих выводов.

Разумеется, различные культуры эпохи «мирового древа» представляют собой разные выражения единого культурного Текста архаики. Они достаточно существенно отличаются друг от друга по степени сложности и глубины. Критерии отличия очень четко определил В.Н. Топоров³⁵. Тем не менее, если брать картину в целом, архаические традиции эпохи «мирового древа» (и восходящие к этой эпохе) вполне сопоставимы по степени сложности и глубины с «осевыми» Текстами. Во всяком случае, в степени, достаточной для того, чтобы быть участником диалога. Разумеется, «осевые» традиции представляли собой качественно новый этап в духовном развитии человечества. Но между ними и архаичным наследием эпохи «мирового древа» — не только разрыв, но и преемственность. Сами религиозно-философские системы, основы которых были заложены в первое «осевое время» (по Ясперсу), возникли на базе переосмысления предшествовавшего опыта, в ходе и в результате напряженного диалога — спора с наследием архаики. Более того: сами они могут быть интерпретированы как диалог качественно различных способов восприятия и духовно-практического освоения мира человеком — тысячелетних традиций эпохи «мирового древа» и тех новых принципов, которые были выдвинуты в различных центрах Евразии в I тыс. до н.э.

Именно к такому выводу пришел в ходе своих размышлений над ходом мировой истории и Г.С. Померанц, выдвинувший идею о том, что «христианское мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотических подсистем — понятийно-точной и мифопоэтической». Более того: «Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню». Причем особенно важно то, что и в наше время «диалог мифопоэтического и понятийно-точного мышления отнюдь не исчерпан»³⁶. Таков второй вариант ответа, который дал Померанц на сформулированные выше вопросы и который, повторюсь, по сути своей

³⁵ Топоров В.Н. Мировое дерево... С. 11.

³⁶ Померанц Г.С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист. С. 340–341, 344.

противоположен идее о неправомерности и невозможности «смешивать» неравнозначные культурные традиции. Я согласен с этим вариантом ответа, с одним лишь уточнением: «мифопоэтическое» мышление имеет свою логику. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно вчитаться в многочисленные работы, посвященные архаическим культурам, в том числе и самым древним. Как подчеркивал, в частности, Топоров мифология — это особый *тип* мышления³⁷. И то, что мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от столь ярко охарактеризованной Померанцем «тринитарной» логики христианства³⁸, отнюдь не значит, что в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон. Для этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, в котором человеческий разум проявляет себя совершенно по-иному, чем в религиозных и философских системах более поздних эпох. Взгляд, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира³⁹. Попытки обобщить как результаты работы коллег, так и собственный исследовательский опыт, привели меня к выводу о том, что прослеживается определенная историческая динамика развертывания тех трех ключевых парадигм универсального, о которых говорилось выше.

По-видимому, начиная с I тыс. до н.э. основу мирового цивилизационного процесса составляет диалог двух качественно различных духовно-мировоззренческих систем — «мифопоэтической» (эпохи «мирового древа») и той, которая родилась в результате «осевой революции». Начиная с XVII–XVIII вв. к ним добавился еще один участник — «вторая ось» — ценностно-смысловой комплекс, ядром которого стала новоевропейская наука⁴⁰. Начиная с XIX в. этот «трехсторонний диа-

³⁷ Топоров В.Н. Мировое дерево... С. 26.

³⁸ Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление // Выход из транса... С. 316–337.

³⁹ См., например: Levi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962; Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. С. 465–854 и др.

⁴⁰ См. подробнее: Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340; Яценко К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 97, 101–105; Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001. С. 68–82; Он же. В поисках смысла. Из истории философии и религии. М.: Рипол-Классик, 2003. С. 210–242; Он же. Граница (процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 119–122.

лог» (точнее, уже полилог) характерен для всех без исключения цивилизаций. Однако соотношение составляющих данного полилога в разных цивилизационных типах существенно отличается⁴¹.

* * *

По мере того как «мир людей» охватывал всю планету, универсальное становилось глобальным, происходила, таким образом, глобализация универсального. Иными словами, «глобальное» и «универсальное» как реальности все более накладывались друг на друга, достигнув, по-видимому, максимальной степени совпадения к началу XXI века. Соответственно, семантические поля понятий, отражающих эти реальности, в настоящее время в очень значительной мере пересекаются. Но не полностью! Почти повсеместная (или, во всяком случае, очень распространенная) тенденция воспринимать их как синонимы обусловлена той самой глобализацией универсального, о которой только что говорилось.

Глобальное — это то, что охватывает весь мир и затрагивает всех людей и все культуры. Но это всеохватывающее нечто может затрагивать их на разном уровне и на разной глубине. Глобальное становится синонимом универсального в том случае, если оно затрагивает всех людей и все культуры на самом глубоком уровне. И не просто «затрагивает», а интериоризируется в душах людей и в социально-генетическом коде конкретных культур и цивилизаций. Другими словами, становится внутренней характеристикой их бытования в истории. Однако есть глобальные по своему охвату феномены, которые затрагивают человека и те или иные локальные сообщества людей на поверхностном или, во всяком случае, на недостаточно глубоком уровне. К числу таковых принадлежат, к примеру, многие явления современной т.н. «массовой культуры», особенно в сфере потребления, досуга и развлечения.

Впрочем, здесь следует сделать оговорку: «массовая культура» — явление отнюдь не примитивное, как может показаться на первый взгляд. Это, действительно, такой фактор современной жизни, который охватывает всех и повсюду, однако в нем есть разные слои, затрагивающие отдельные культуры и отдельных людей на различной глубине. В ней есть, несомненно, универсальная составляющая, главным проявлением которой является

⁴¹ См. об этом: *Шемякин Я.Г.* О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта в цивилизациях «пограничного» типа // *Вестник Томского государственного университета. История.* 2013. № 1. С. 15–26; *Он же.* Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта). Статья 1 // *Общественные науки и современность.* 2014. № 2. С. 113–123; Статья 2 // *Общественные науки и современность.* 2014. № 3. С. 119–129.

использование современных технологий, приводящая к существенному расширению и резкой интенсификации контактов между людьми и культурами. Достаточно сложным, не поддающимся однозначному решению является вопрос о грани, отделяющей «массовую» культуру от «высокой» культуры. Эта грань зачастую проходит не между теми или иными видами деятельности в сфере культуры, а в их собственных рамках. Возьмем, к примеру, такой вид литературы, как фэнтези, издаваемый огромными тиражами. Я считаю, что произведения основоположников и наиболее выдающихся его представителей (таких как Дж.Р. Толкиен, Дж.Р.Р. Мартин, А. Сапковский — список может быть продолжен) принадлежат «высокой» культуре, в отличие от массы подражательной, как правило, достаточно примитивной книжной продукции этого рода. На рубеже II и III тысячелетий христианской эры наблюдается мощное вторжение тем, образов и сюжетов фэнтези (причем, как правило, лучших образцов) и в сферу компьютерной мировой on-line индустрии, и в кино, и на телеэкраны.

Очевидно, однако, что основные черты исторического облика современной массовой культуры определяются главным образом западными стандартами восприятия и потребления. Конечно, и в этой своей ипостаси массовая культура содержит в себе универсальное измерение: в конце концов, она неразрывно связана с процессом модернизации, т.е., как уже говорилось, третьей глобальной парадигмой универсального в истории. Однако в настоящее время главные ценности модернизации в ареале «фаустовской» цивилизации (в том числе в установках, определяющих стандарты поведения в самых различных сферах, начиная с повседневной жизни) во многих случаях превращаются в собственную противоположность. Это касается прежде всего двух фундаментальных основ комплекса ценностей модернизации — индивидуальной свободы выбора и рациональности. Эту тенденцию давно отследили, проанализировали и повергли жесткой критике многие видные мыслители самого Запада. Особое место среди них занимает Э. Фромм, исследовавший феномен «бегства от свободы», в том числе — в современной форме массового «автоматизирующего конформизма» западного обывателя. Подобный конформизм предполагает, в том числе, блокирование механизма контрсуггестии, т.е. способности критически оценивать поступающую в мозг информацию, а тем самым — и «бегство от рациональности», что означает, в свою очередь, пассивное восприятие навязываемых рекламой и масс медиа стандартов поведения в самых различных областях жизни.

Западные стандарты массового потребления, казалось бы, ориентированные на удовлетворение одной из первичных витальных потребностей человека, на самом деле предлагают такой (несомненно, культурно детерминированный) путь ее удовлетворения, который (несмотря

на повсеместное присутствие «Макдональдсов») отнюдь не решает проблем голода и недоедания в значительной части мира.

Стандартизированные по западному образцу формы досуга и развлечений отнюдь не отменили в значительном числе случаев тягу локальных культур к сохранению и воспроизведению собственных традиций в этих областях. Достаточно вспомнить в этой связи феномен латиноамериканского праздника, значение которого в цивилизационной системе латиноамериканского «пограничья» резко увеличилось в XX веке⁴².

Следует особо упомянуть о том, что, как показал опыт совсем недавно ставшего прошлым столетия, отторжение западной версии универсального измерения истории на ценностно-смысловом уровне вполне может сопровождаться активным использованием достижений «фаустовской» цивилизации в области технологии и организации. Именно такое сочетание было характерно и для левосоциалистических режимов, пытавшихся воплотить в жизнь альтернативные версии модерн-проекта, и для авторитарных режимов традиционалистской ориентации. В последние десятилетия наиболее активно проявляет себя в этом плане религиозный фундаментализм, особенно исламский. Активно используя позаимствованные с Запада информационные и военные технологии, исламисты утверждают агрессивную тоталитарную версию «осевой» по чисто внешним признакам разновидности универсальной парадигмы, являющую собой на практике отрицание универсализма. Причем исламский терроризм, похоже, приобрел (или, во всяком случае, приобретает) значение глобального фактора, оказывая негативное воздействие на весь «мир людей» в целом. Как такое возможно? Как может универсализм (в данном случае универсализм мировой религии) превращаться в собственную противоположность, решительно отрицающую само право на существование иных интерпретаций общечеловеческой природы?

* * *

Для того чтобы найти путь ответа на этот вопрос, необходимо ввести в исследование еще один параметр. Дело в том, что ни одна культура несводима к наличествующему в ней универсальному измерению, точно так же, как ни один человек несводим к общечеловеческим характери-

⁴² Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2002; Шемякин Я.Г. Латиноамериканский праздник как предмет цивилизационного исследования // Латинская Америка. 2001. № 11. С. 43–62; Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // Латинская Америка. 2008. № 5. С. 62–77; № 6. С. 53–69.

кам, к тому, что характерно для всех людей. В любой культуре (в том числе и в культуре цивилизационного уровня) есть локальное измерение, в любом человеке — неповторимые, только ему свойственные индивидуальные черты. Реальность локального обусловлена уже тем фактом, что всякая общность людей, любая культура существуют в определенном, так или иначе, ограниченном пространстве, иными словами — в определенном локусе, который характеризуется теми или иными особенностями природной среды; люди, в нем живущие, имеют собственную историю, которая накладывает на них свой отпечаток; они обладают определенными этническими и языковыми характеристиками. В этом смысле любая культура (в том числе и те цивилизации, которые часто называют «мировыми») локальна. И ее локальные характеристики образуют неразрывное и всегда противоречивое единство с ее универсальными характеристиками.

В этой нерасторжимой взаимосвязи универсальное и локальное представляют собой полюса дуальной (бинарной) оппозиции — элементарной «клеточки», «первокирпичика» человеческой культуры в любой из ее ипостасей. Следует особо отметить, что полюс локализма также имеет сложную неоднородную структуру. В нем можно выделить различные уровни: цивилизационно-региональный, т.е. относящийся к особому культурно-историческому региону, который, как правило, представляет собой, говоря словами К. Леви-Строса⁴³, «коалицию культур», уровень отдельных культур нецивилизационного масштаба, уровень отдельных стран и условно «местный» уровень (относящийся к тому или иному району или какому-либо конкретному месту внутри какой-либо страны). В каждой конкретной культуре в тот или иной период времени «вектор конструктивной напряженности»⁴⁴ (т.е. преобладающая ценностная ориентация сознания и поведения) ориентирован либо на полюс универсализма, либо на полюс локализма. Колебания этого вектора можно проследить в истории различных цивилизаций⁴⁵.

Биному «универсальное — локальное» синонимичная бинарная оппозиция «единство — многообразие». Их семантические поля совпадают. Разумеется, речь не идет о простом тождестве. Как уже говори-

⁴³ *Levi-Strauss C.* Dynamique culturelle et valeurs // *Approches de la Science du developpement socio-économique*. Paris, 1971. P. 281–284.

⁴⁴ *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта (социокультурный словарь. Т. III. М.: Изд-во ФО СССР, 1991. С. 32–33.

⁴⁵ Я исследовал ритм этих колебаний на примере латиноамериканской цивилизации. См.: *Шемякин Я.Г.* Универсализм и локализм в латиноамериканской культуре // *Латинская Америка*. 1998. № 5. С. 93–104. Свой ритм, очевидно, есть и у иных цивилизаций, однако их изучение в этом ракурсе требует отдельных конкретных исследований.

лось, в рамках любой локальной разновидности человеческого бытия всегда наличествует универсальное измерение, а само это измерение может проявляться во множестве самых различных вариантов. Однако универсальное как воплощение общечеловеческого единства не перестает от этого быть самим собой, точно также как локальное не перестает быть проявлением онтологической реальности многообразия.

В ходе исследований я пришел к выводу, что локальное — столь же основополагающая реальность человеческой истории и жизни, как и универсальное. Мое понимание этой проблемы отчасти опирается на традицию Платона и неоплатоников, в рамках которой Единое характеризуется через противоположность иному, не единому. «Эта характеристика восходит к пифагорейцам, противопоставлявшим единое множеству, предел беспредельному, а также к элеатам, у которых противопоставление единого множеству носило онтологический характер»⁴⁶. Такой подход существенно отличается от постановки вопроса Николаем Кузанским, согласно формуле которого «единому ничто не противоположно» ибо «единое есть все»⁴⁷. Позиция Кузанского, казалось бы, дающая высшую сакральную санкцию многообразию реальной действительности (ибо Бог рассматривается этим мыслителем как высшее проявление принципа единства мироздания), в перспективе могла привести и действительно привела (особенно в рамках механистической парадигмы новоевропейской науки⁴⁸) к растворению многообразия в единстве, к такому пониманию, согласно которому разнообразие как особая характеристика бытия вообще реально не существует. Формула «Единое есть все» для меня неприемлема. В то же время мое понимание данной проблемы существенно отличается и от платоновской традиции: у Платона и его последователей любые различия, любое многообразие есть лишь совокупность внешних проявлений принципа единства, своего рода пестрая маска, скрывающая лик подлинного духовного бытия, понимаемого как синоним Единого⁴⁹. Истоки этого подхода можно обнаружить опять же в философии пифагорейцев. Квинтэссенция данной философии заключалась в знаменитой формуле «Все есть число»⁵⁰. У Платона реальность многообразия признается, но, как уже говорилось, это не более, чем реальность маски или покрывала, наброшенного на глубинную ос-

⁴⁶ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. С. 24.

⁴⁷ Николай Кузанский. Сочинения. М., 1979, Т. 1. С. 51, 313, 414.

⁴⁸ См.: Гайденко П.П. Указ. соч.

⁴⁹ Там же. С. 159–160.

⁵⁰ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 10.

нову мироздания. При таком подходе за началом многообразия отрицается собственная онтологическая динамика, с чем я не могу согласиться.

Данная статья, как и предыдущие мои работы по цивилизационной проблематике, основана на гипотезе, согласно которой как единство, так и многообразие суть самостоятельные, качественно отличные друг от друга активные начала человеческого существования. Каждое из них обладает собственной бытийственной динамикой и находится в сложном противоречивом соотношении с другим началом (принципом).

Постоянная проверка данной гипотезы в ходе конкретных цивилизационных исследований, в том числе — сравнительного изучения цивилизаций, неизменно подтверждает, что ее эвристический потенциал очень велик.

* * *

В свете всех этих рассуждений неизбежно встает вопрос: как соотносятся понятия (и реальности) «локальное» и «глобальное»? А за этим вопросом скрывается еще один, который можно сформулировать так: все ли глобализуемо? И в связи с этим: возможна ли в принципе глобальная культура (или цивилизация) как некий единый организм? В поисках ответов на эти вопросы я обратился к концепции степеней (типов, форм) интеграции элементов культуры, выдвинутой П. Сорокиным. Он выделяет 4 уровня такой интеграции:

1) «...пространственное, или механическое соседство (от устойчивого и случайного соединения двух или более культурных объектов до механического сцепления элементов в рамках одного структурного единства — скажем, склеенные, сцементированные, сшитые или связанные друг с другом элементы); 2) ассоциация под воздействием внешнего фактора; 3) причинная, или функциональная интеграция; 4) внутреннее, или логико-смысловое единство». К первой из обозначенных форм интеграции «относится любой конгломерат культурных элементов (предметов, свойств, ценностей, идей) на данном участке социального и физического пространства, имеющий в качестве единственной объединяющей основы пространственное или механическое соседство». Наиболее типичный бытовой пример — захлапленный чердак. Впрочем, по весьма язвительному замечанию Сорокина, «то же самое можно сказать и по поводу пространственной конгломерации различных архитектурных стилей, и по поводу научных дискуссий о

различных социальных проблемах, опубликованных в одном сборнике, но логически не связанных друг с другом»⁵¹.

Во втором из обозначенных случаев речь идет о ситуации, когда элементы, граничащие в пространстве, соединяются воедино под воздействием внешнего фактора. П. Сорокин приводит хорошо известный ему пример сочетания жизненных реалий на севере Вологодской губернии. Согласно его описанию, соединение там в образе жизни людей таких артефактов и явлений культуры, как водка, лыжи, большие печи, избы из толстых бревен, валенки, «зимние посиделки по вечерам», является исключительно следствием климатических условий⁵².

Третий тип интеграции — «причинное или функциональное единство». «Таким единством называется комбинация элементов культуры, при которой они образуют единое причинное или функциональное/целое». Иллюстрируя качественное различие между третьим и первыми двумя типами интеграции, Сорокин противопоставляет образ дома как реализованного структурного и функционального единства и образ сложенной во дворе груды материалов, из которых дом еще только может быть построен. Сорокин подчеркивает, что в этом случае речь идет о более высокой степени интеграции, чем в первых двух. «Не каждая клетка организма и не всякий болт автомобиля прямо или непосредственно связаны со всеми остальными клетками или деталями машины. Но все клетки непосредственно связаны через нервную систему, систему кровообращения, органы тела — точно так же, как болты и другие детали соединены благодаря единому каркасу автомобиля, системе электропитания и т.д. Эти объединяющие факторы являются чисто внутренними факторами самой системы». Главный принцип построенная данного типа взаимосвязи — «осязаемая, заметная, фиксируемая непосредственно зависимость (взаимная или односторонняя) переменных величин или элементов друг от друга или от системы в целом». «Если за переменной А всегда следует В <...> мы говорим, что они находятся в функциональной взаимосвязи»⁵³.

Наконец, четвертый уровень интеграции — «логико-смысловое единство элементов культуры». «Это — высшая форма интеграции», «сверхинтеграция»⁵⁴. По словам Сорокина, «величайшие ценности во

⁵¹ Сорокин П. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этик, права и общественных отношений. СПб.: 2000. С. 21–22.

⁵² Там же. С. 22.

⁵³ Там же. С. 22–23.

⁵⁴ Там же. С. 26–27.

всех важных областях культуры, как правило, представляют собой логико-смысловой синтез в его самой высшей форме». Поскольку «высшие ценности и комплексы ценностей любой великой культуры относятся к разряду логико-смысловых единств, именно этот уровень и придает ей социокультурную <...> индивидуальность, ее особый стиль, облик и характер»⁵⁵. Для того чтобы выяснить, является ли то или иное соединение элементов культуры логико-смысловым синтезом, по убеждению Сорокина, нужно воспользоваться «логическими законами тождества, противоречия и последовательности», то есть основными законами формальной логики Аристотеля⁵⁶. «Однако чтобы определить наличие столь высокого единства или его отсутствие, наряду с этими логическими законами следует использовать и более широкие принципы “гармоничности” внутреннего состояния. Они выражаются в терминах “последовательный стиль” или же “последовательное и гармоничное целое” — в отличие от “противоречивой смеси стилей”, “всякой всячины” и “эклектики”. Причем “многие такого рода гармоничные (superlative) единства нельзя описать с помощью словесного анализа — они лишь ощущаются как таковые, что, однако, не делает их предельную гармоничность сомнительной... Все такие единства рассматриваются здесь как “логико-смысловые”, хотя многие из них и не являются логическими единствами в формальном значении слова “логика”»⁵⁷. «Изобранный ум» «схватывает» логически интегрированное единство «внутренне; чаще всего ощущает его сразу и непосредственно, без каких-либо экспериментов, статистических выкладок и абстрактных рассуждений, — так сказать, аксиоматически, как абсолютную достоверность, к которой рассуждение ничего добавить не может»⁵⁸. Тем самым, Сорокин утверждает необходимость одновременного применения, сочетания двух основных интеллектуальных стратегий — «правополушарной» и «левополушарной» как обязательное условие постижения высшего уровня единства культурной системы⁵⁹.

Как подчеркивает Сорокин, в рамках логико-смыслового единства связь частей «гораздо глубже, чем в случае простого функционального объединения»⁶⁰. Сравнивая третий и четвертый уровни интегра-

⁵⁵ Там же. С. 32-33.

⁵⁶ Там же. С. 26, 46, 835-836.

⁵⁷ Там же. С. 26-27.

⁵⁸ Сорокин П. Указ. соч. С. 26.

⁵⁹ См. подробнее: Шемякин Я.Г. К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука, 2014. С. 42-43, 47-51.

⁶⁰ Сорокин П. Указ. соч. С. 26.

ции, русский мыслитель отмечает, что «причинно-функциональные» или «вероятностные» формулы интеграции предоставляют в наше распоряжение «образцы единообразия (patterns of uniformity), «которое может быть обнаружено во взаимоотношениях множества отдельных компонентов этого бесконечного хаоса», который являют собой и Вселенная в целом, и мир культуры»⁶¹.

Логико-смысловой метод упорядочивания хаоса — принципиально иной, поскольку «упорядочивающим элементом здесь служит не единообразие, не схожесть связей между отдельными переменными, а тождество смысла <...> Таким образом, если единообразие взаимосвязей является общим знаменателем причинно-связанных явлений, то при логико-смысловом единстве таким общим знаменателем служит главный смысл, или идея»⁶². «За эмпирически различными, кажущимися разрозненными фрагментами культурного комплекса скрыто лежит тождество смысла, превращающее все эти элементы в устойчивые стили, типичные формы и значимые образцы»⁶³.

Впрочем, по замечанию Сорокина, третий и четвертый уровни интеграции вполне могут сочетаться: часто логико-смысловая связь между переменными «сопровождается и причинной их связанностью»⁶⁴.

Принципиально важен вывод Сорокина о том, что о системной связи в собственном смысле слова речь может идти лишь на третьем и четвертом уровнях интеграции: «Поскольку речь идет о логически и функционально интегрированных системах, то есть о системах настоящих», то они обладают несколькими фундаментальными свойствами. Во-первых, их отличает определенная степень автономии и наличие внутренней саморегуляции. Во-вторых, наличие автономии предполагает, что «функционирование, изменение и судьба системы определяется не только и не столько внешними обстоятельствами (за исключением катастрофических случайностей), но и самой ее природой и отношениями между ее частями». Любая «внутренне интегрированная система является автономным саморегулирующимся, самоуправляемым или «сбалансированным» единством. Жизненный путь системы во многом предопределен в момент ее рождения»⁶⁵.

* * *

А теперь попробуем спроецировать сорокинскую схему на глобальный уровень. При определенном ракурсе рассмотрения можно ска-

⁶¹ Там же. С. 28.

⁶² Там же. С. 29.

⁶³ Там же. С. 28.

⁶⁴ Там же. С. 32.

⁶⁵ Там же.

зять, что, в конечном счете, все составляющие «мира людей» имеют в качестве первичной объединяющей основы «пространственное соседство» на планете Земля. Аналогичным образом можно констатировать, что общие условия жизнедеятельности человека определяются определенной совокупностью физических параметров нашей планеты. В этом смысле можно говорить о том, что единство человечества обусловлено «внешним фактором» — общими условиями функционирования природного мира Земли. Если использовать объяснительную схему Сорокина, то получается, что на 1^{ом} и 2^{ом} уровнях глобальная интеграция «мира людей» наличествует изначально, и с этой точки зрения глобальность может быть рассмотрена как предварительное условие самого существования человечества. «Образ Земли, видимой со стороны, из космического пространства, — это образ нашей глобальной реальности и нашей общей глобальной истории»⁶⁶. Однако ни на первом, ни на втором уровнях (по Сорокину) «интеграция» не предполагает формирования системы *реальных* связей между различными составляющими «мира людей». Будучи предварительным *условием* его существования, глобальное на данных стадиях еще не стало *реальностью* самого этого мира.

Итак, по Сорокину, системная связь в собственном смысле слова может быть двух видов: функциональная и логико-смысловая. Возможно ли создание глобальной, охватывающей все человечество системы, соответственно, 3^{его} и 4^{ого} уровней интеграции?

Как нетрудно заметить, в интерпретации Сорокина, ассоциация, базирующаяся на принципе функциональной связи, уподобляется механизму, действующему по заданной программе, зависимость между элементами системы носит здесь однозначный характер, не допускающий каких-либо отклонений. Данный тип системности основан на жестком детерминизме. Возможна ли единая мировая система, основанная на функциональном типе связи? Думаю, что реалии мировой истории побуждают к тому, чтобы дать положительный ответ на этот вопрос. Там, где организация человеческого общества действует как безличный и надличностный механизм, возникает именно такая системная связь. Наверное, самый яркий пример здесь — мировой капиталистический рынок.

Но что означало бы создание глобальной системы на логико-смысловом уровне интеграции, так сказать, «глобализация всего»? В интерпретации Сорокина, как следует из приведенных выше его высказываний, ключевое слово, определяющее сущность этого уровня, — смысл. Как мне уже приходилось отмечать, лучшее, по-моему, определе-

⁶⁶ Gills Barry K., Thompson William R. Globalization, Global Histories and Historical Globalities // Globalization and Global History. P. 5.

ние этого термина дал М.М. Бахтин: «Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла»⁶⁷. Логико-смысловой уровень интеграции складывается на основе ответов, данных той или иной культурно-исторической общностью на ключевые, коренные вопросы человеческого бытия. Глобализация на логико-смысловом уровне означала бы, что все культуры дают одни и те же ответы на эти вопросы, а следовательно, что многообразие мира исчезло. Однако совершенно очевидно, что разные культуры и цивилизации дают разные ответы, по-разному подходят к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования. Взаимодействие между ними представляет собой напряженный диалог-спор *различных* смыслов. Допустить, что может существовать какой-то единый и единственный для всех Смысл — значит отрицать онтологическую реальность разнообразия человеческого мира. По этому поводу высказывались очень многие ученые и мыслители. Наиболее убедителен в этом плане, на мой взгляд, М.М. Бахтин, обосновавший в рамках своей «диалогики» принципиальную невозможность подобной унификации смыслов⁶⁸: «Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. Каждый раз он должен соприкоснуться с другим смыслом, чтобы раскрыть новые моменты своей бесконечности (как и слово, раскрывает свои значения только в контексте). Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть “смысла в себе” — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним. Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно, и потому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново»⁶⁹.

По Бахтину, перед человеком в ходе диалога стоит сверхзадача слиться с «другим», парадоксальным образом оставаясь при этом самим собой. Это последнее положение следует подчеркнуть особо, поскольку оно имеет принципиальное значение для межкультурного общения (как на личностном, так и на надличностном уровнях).

⁶⁷ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 369.

⁶⁸ Подробнее о значении бахтинской диалогики для цивилизационных исследований см.: Шемякин Я.Г. К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации. Вып. 9. М., 2014. С. 43–47.

⁶⁹ Бахтин М.М. Указ. соч. С. 370.

Бахтин решительно выступал против понимания акта отождествления с «другим» в ходе диалога как растворения в нем, отказа от собственного неповторимого «я». В его трактовке диалог предполагает одновременно «проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания», «взаимопроникновение с сохранением дистанции»⁷⁰. По Бахтину, «чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)...»⁷¹ Подобный подход распространяется Бахтиным как на сферу межличностных отношений, так и на сферу взаимоотношений различных культур: «Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего. Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, какие она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и целостность, но они взаимно обогащаются»⁷².

Из положений Бахтина вытекают два важнейших вывода. Во-первых, смыслы различных культур, даже в том случае, если они очень сильно отличаются и даже прямо противоречат друг другу (заклучая в себе разные и/или противоположные ответы на коренные вопросы человеческого существования), могут полностью раскрыть свой потенциал

⁷⁰ Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5: Работы 1940-х — начала 1960-х гг. М., 1997.

⁷¹ Бахтин М.М. Человек в мире слова. М., 1995. С. 30–31.

⁷² Бахтин М.М. Эстетика... С. 353–354.

лишь в ходе взаимодействия друг с другом. В зоне взаимодействия разных смыслов неизбежно возникает поле высокого духовного напряжения. Но иного пути к раскрытию своих собственных глубин помимо диалога с «другими» ни у одной из культур нет. Во-вторых, сам диалог возможен лишь в том случае, если каждый из его участников сохраняет определяющие черты своего культурно-исторического лица, то есть собственную идентичность.

Из всего этого цикла рассуждений следует вполне определенный вывод: глобализация на логико-смысловом уровне невозможна. Попытка же ее осуществить означает попытку навязать смыслы какой-то одной, доминирующей на иных уровнях бытия культуры цивилизационного масштаба всем остальным. Гипотетическая реализация этого «сценария» означала бы стирание многообразия, следовательно — лавинообразный рост социальной энтропии, перспективу деградации и, в конечном счете, гибели человечества.

Следует особо обратить внимание на следующее обстоятельство: подобное развитие событий означает подмену универсального локальным в результате *глобализации локального*, то есть какой-либо одной цивилизационной традиции. Если представить себе, что какая-то одна региональная культура (цивилизация), «оседлав» процесс глобализации, поставит весь мир под свой полный контроль, она от этого не станет универсальной, она будет оставаться локальной, локально ограниченной в своем внутреннем содержании, даже раздувшись до размеров планеты и поглотив все остальные человеческие сообщества, стерев с лица Земли «цветущую сложность» мира. В данном случае мы имеем ситуацию, когда универсальное и глобальное оказываются в отношении антагонистического противоречия.

Выше уже говорилось о том, что универсальное и локальное неотделимы друг от друга. Универсальное существует как реальность постольку, поскольку существует локальное, и наоборот: локальное приобретает статус реальности во взаимосвязи с универсальным. В данном случае хотелось бы обратить особое внимание на то, что универсальное ограничено локальным. Точно так же, как локальное ограничено универсальным.

В том, что касается соотношения понятий: в той части семантического поля, где глобальное синонимично универсальному, оно неизбежно ограничено локальным. Именно противоречие «универсальное — локальное», а не «глобальное — локальное» является, по-видимому, главным источником развития человеческой культуры во всех ее разновидностях. Есть все основания ставить вопрос о том, что культура являет собой *экзистенциальный предел* процесса глобализации. И не «культура вообще» — «культуры вообще», как и «человека вообще», не существует ни-

где. Культура, как и человек, всегда конкретна, обусловлена теми или иными конкретными обстоятельствами своего пребывания в истории и в определенной природной среде. Это весьма ответственное заявление, означающее разрыв с той абсолютизацией универсального измерения человеческой истории и человеческой природы, которая восходит к традиции Просвещения и продолжает, несмотря на жесткую критику с самых различных сторон, отчетливо проявляться в социальных и гуманитарных науках на современном этапе. Здесь можно было бы привести в подтверждение сформулированной выше позиции немало высказываний исследователей, работы которых являются выражением того «антропологического поворота», который наблюдается в сфере изучения человека и общества в последние десятилетия. Приведу цитаты из текстов двух авторитетных ученых, особенно ярко иллюстрирующие, на мой взгляд, высказанные мысли. Первые из приводимых далее высказываний принадлежат крупному современному мексиканскому ученому и мыслителю Боливару Эчеверрии, остальные — всемирно известному американскому антропологу Клиффорду Гирцу.

По словам Эчеверрии, «человеческой природы вообще на самом деле нигде не существует: нет ни одного человека, который был бы только просто человеком и не был бы ничем помимо этого. Люди всегда и в любом случае — это конкретные люди..., которые вовлечены в определенную систему отношений», они существуют и действуют в рамках определенной истории, мыслят в рамках определенного «метанарратива», придерживаются определенных представлений о мире, основываясь на которых они ориентируются в реальности и которые «придают смысл процессу воспроизводства их индивидуальных жизней». Вовлечение в ту или иную систему отношений, в исторический процесс необходимым образом предполагает обретение человеком собственной идентичности. «Люди могут стать настоящими людьми в той мере, в какой их человечность конкретна»⁷³.

А вот несколько аналогичных по смыслу высказываний К. Гирца из его знаменитой книги «Интерпретация культур»:

«Что бы ни утверждала современная антропология..., она все же тверда в убеждении, что люди, не трансформированные обычаями какого-то конкретного места, на деле не существуют, никогда не существовали и, что еще более важно, не могут в принципе существовать... человеческой природы, которая была бы независимой от культуры, не существует... В общем, мы неполные, незавершенные животные, кото-

⁷³ *Bolivar Echeverría. La múltiple modernidad de América Latina // Contrahistorias. La otra mirada de Clió. 2005. № 4. С. 60.*

рые дополняют, завершают себя посредством культуры — причем не посредством абстрактной культуры, а посредством очень конкретных ее форм: добуанской и яванской, хопи или итальянской, культурой высших классов или низших, академической или коммерческой... Если мы хотим обнаружить, что конституирует сущность человека, мы сможем найти это только в том, каковы реальные люди; а то, каковы реальные люди, — величина, прежде всего прочего варьирующая и разнообразная. Именно через понимание этого разнообразия — его границ, природы, основ и тех следствий, которые из него вытекают, — мы сможем подойти к созданию концепции человеческой природы, которая будет чем-то большим, нежели статистическая тень, которая в меньшей степени окажется примитивистской мечтой и которая будет отличаться долей существенности и истинности...»⁷⁴

Следует особо отметить, что К. Гирц утверждает свое понимание в полемике со многими общепринятыми в западной науке представлениями, восходящими к заложенным в эпоху Просвещения духовно-интеллектуальным основам: «Какие бы различия ни демонстрировали подходы мыслителей Просвещения и классической антропологии к определению природы человека, у них есть одно общее: и те, и другие... нацелены на создание образа человека как модели, архетипа, платонической идеи или аристотелевской формы; образа, по отношению к которому реальный человек — вы, я, Черчилль, Гитлер или охотник за головами на Борнео — представляет собой лишь отражение, искажение, приближение... В обоих случаях мы имеем один и тот же результат...: различия между индивидами и между группами индивидов отходят на второй план. Индивидуальность трактуется как эксцентричность, отличительные характеристики — как случайные отклонения от единственного законного для настоящего ученого объекта изучения: лежащий в основе, неизменный, нормативный тип. При таком подходе, как бы искусно он ни был сформулирован и как бы изобретательно ни был обоснован, живая деталь всегда растворяется в мертвом стереотипе: мы заняты поисками метафизического существа, Человека с большой буквы, ради которого мы приносим в жертву реальное существо, с которым сталкиваемся в действительности, — человека с маленькой буквы... Сущность человека нельзя определять ни с точки зрения одних лишь его врожденных способностей, как это пытались делать мыслители Просвещения, ни с точки зрения одних лишь внешних форм его поведения, как это слишком часто пытаются делать современные общественные науки; скорее, его следует определять с точки зрения связующего звена между тем и другим — с

⁷⁴ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 45, 61, 62, 64, 65.

точки зрения того, каким образом первое трансформируется во второе, каким образом общие возможности, заложенные в человеке, выкристаллизовываются в его частные жизненные роли. Именно в *жизненном пути* человека, в его характерном жизненном курсе, можно разглядеть, пусть неотчетливо, его природу...»⁷⁵

В качестве такого «связующего звена» у Гирца выступает культура, точнее вся совокупность реально существующих отдельных культур: «Стать человеком — значит обрести индивидуальность, и мы обретаем эту индивидуальность, руководствуясь культурными моделями, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Культурные модели при этом являются не общими, а конкретными: мы имеем дело не просто с “браком”, но со специфическим набором представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу и кому и с кем именно предписывается вступать в брак; не просто с “религией”, но с верой в круг кармы, с соблюдением месячного поста или с практикой жертвоприношений домашнего скота»⁷⁶.

Итак, нет «культуры вообще» — есть культуры отдельных человеческих общностей разного масштаба, которые имеют общие («универсальные») черты, в каждом конкретном случае образующие какую-то свою, неповторимую конфигурацию с локальными реалиями. Но это именно общие черты отдельных социокультурных организмов, а не единый организм. Организмы эти могут образовывать (и образуют) единую систему взаимодействий, не теряя при этом свой характер как автономных образований, обладающих собственной исторической динамикой. Предельно возможная реальность универсального — это реальность его взаимодействия со всей совокупностью локальных образований. Поэтому «мировая цивилизация» возможна только как система связей локальных цивилизаций.

* * *

Охарактеризованная выше возможность «глобализации локального» требует следующего пояснения. Реализация подобной возможности означает подавление полюса универсализма в рамках и самой культуры, приобретшей глобальные масштабы, и в рамках тех культур, которые она стремится переделать по своему образу и подобию, «стерев» с карты мира иные локальности, точнее — все другие варианты взаимосвязи универсального и локального. Это неизбежно должно вызывать ответную реакцию этих локальностей, которые во многих случа-

⁷⁵ Там же. С. 64–65.

⁷⁶ Там же. С. 65.

ях также проявляют тенденцию к гипертрофии полюса локализма в рамках собственной культуры. Именно это и происходит в мире на рубеже XX–XXI вв. Нынешний этап глобализации имеет вполне определенную цивилизационную подоплеку — в основе своей он представляет собой не что иное, как всеобщее распространение ценностей и институтов западного происхождения и характера.

В общественной мысли последних десятилетий, в первую очередь западной, отчетливо проявляется тенденция сводить все содержание мирового исторического процесса на нынешнем этапе его развертывания к глобализации. Сторонники этой логики постоянно сталкиваются, однако, с многочисленными фактами усиленной акцентировки, в ряде случаев — гипертрофии черт специфики локальных человеческих общностей различного типа и уровня: этнических, языковых, культурных и т.д. Самыми крупными и значимыми из них являются цивилизации. На это обстоятельство обращают внимание многие современные мыслители и исследователи. Так, О. Пас в своем эссе «Одна планета, четыре или пять миров» подчеркивает мысль о том, что разнообразие этнолингвистических групп с их особыми традициями необходимо современным обществам. По его словам, их специфические требования представляют собой неоспоримую реальность, «которую не могут разрушить никакие абстракции. Мы становимся свидетелями мятежа исключений, не страдающих от своей аномальности или от разрыва с предполагаемым универсальным общим правилом, но, напротив, взявших на себя роль единственной истины, воплощения неизбежности»⁷⁷.

«Мятеж исключений» никак не вписывается в одномерную картину мира, рисуемую проповедниками тотальной глобализации. Попыткой разрешить возникающие коллизии стало выдвижение концепции «глокализации»⁷⁸, авторы которой, признавая реальность феномена усиленной акцентировки черт своеобразия различных региональных и локальных человеческих общностей, интерпретировали данный феномен как проявление процесса глобализации. Однако такой подход представляет собой не решение проблемы, а уход от нее: перед нами по-прежнему картина единого, тотального, охватывающего все и вся мирового процесса, при этом реальное многообразие человеческой жизни в разнообразных локальных сообществах предстает лишь как его поверхностное, внешнее проявление. Если же исходить из сформулированной выше позиции, трактующей единство и многообразие как самостоятельные начала бытия,

⁷⁷ Paz O. One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego; New York; London: H.A. Harvest / HBJ Book, 1986. P. 100.

⁷⁸ См. напр.: Политология: Лексикон. М., 2007. С. 52.

обладающие собственной онтологической динамикой, то неизбежен вывод: в мире развиваются не один, а два качественно различных по своей онтологии, противоположно направленных процесса — глобализация и явившийся реакцией на нее бурный рост многообразия «мира людей». В ходе их столкновения и взаимодействия как раз и складывается крайне противоречивая мозаика современного мира.

* * *

Одним из основных практически во всех видах современного теоретического дискурса стало понятие «глобального контекста». В этой связи я обратил внимание на одно очень существенное, по моему мнению, обстоятельство: в подавляющем большинстве встречавшихся мне работ, даже научных (не говоря уже о разного рода публицистике и эссеистике), мысль автора как бы «проскальзывает» мимо этого понятия. Констатация того, что «глобальный контекст» приобретает ключевое значение в том числе и для понимания специфики развертывания внутренних процессов в региональных общностях того или иного рода стала своего рода общим местом, это утверждение воспринимается как нечто само собой разумеющееся. При этом мало кто задумывается о конкретном содержании данного, столь часто используемого понятия. Между тем, задача определения его содержания должна быть, по-моему, одной из центральных. Попробую предложить свой вариант ее решения.

Итак: первое, что можно утверждать, исходя из очевидных всем реалий: «глобальный контекст» — это контекст взаимодействия разнообразных составляющих современного человечества. Следующий вопрос: каковы участники этого процесса взаимодействия на глобальном уровне? Прежде всего, здесь приходят на ум порожденные новой эпохой наднациональные и надгосударственные структуры и институты. Наиболее значимыми из них являются, несомненно, ТНК. Достаточно часто в последние годы прослеживается абсолютизация их роли. Причем подобная абсолютизация, как правило, сопровождается утверждением о практически полном падении роли национального государства.

Что касается последнего, то, что называется, «слухи о его смерти сильно преувеличены». События эпохи глобализации, приведя, несомненно, к некоторому уменьшению «веса» национальных государств в мировой системе взаимосвязей, в то же время не дают, на мой взгляд, никаких оснований для вывода о том, что они полностью потеряли свое значение. Более того: с точки зрения институциональной «глобальный контекст» по-прежнему предстает в первую очередь (хотя теперь уже и отнюдь не исключительно) как контекст межгосударственного взаимодействия.

Наконец, в последние десятилетия, с наступлением эпохи Интернета, все более значимой реальностью становится взаимодействие на глобальном уровне (преимущественно через универсальную информационную сеть) отдельных конкретных человеческих индивидов.

Таким образом, выделяются два уровня «глобального контекста» взаимодействия: институциональный (государства и надгосударственные международные структуры) и личностный. Но есть еще и третий, более глубокий, который обнаруживается «за» (точнее, «под») названными двумя. И это не что иное, как уровень межкультурного взаимодействия.

Какие есть основания для подобного утверждения? Возьмем пример социального института, который с полным на то основанием считается (на что уже указывалось выше) главным носителем и выражением тенденции глобализации — ТНК. На рубеже XX–XXI вв. появился целый цикл исследований, авторы которых подчеркивают ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности ТНК⁷⁹. Так, по словам известного голландского исследователя Г. Хофштеде, мышление и поведение людей, в том числе работающих в структурах ТНК, обусловлены разным культурным опытом, их «культурно запрограммированный мозг» не позволяет им «видеть мир иначе, чем сквозь призму своего определенного культурно обусловленного восприятия»⁸⁰. Иными словами, — определенной системы ценностей, придающих смысл их деятельности и формирующих тот самый ряд амбивалентных смысловых цепочек, которые, как показали в своих работах Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос, составляют внутреннее духовное содержание цивилизации⁸¹. Исследования Хофштеде (он анализировал в частности IBM⁸²) и других авторов продемонстрировали существенные различия во взглядах и ценностных ориентациях среди

⁷⁹ См., напр.: *Hofstede G. Culture and Organizations. (International Cooperation and Its Importance for Survival.) Software of the Mind. London, 1991; Idem. Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills, 1984; Chaney L.H., Martin J.S. Intercultural Business Communication. New York, 2000; Ferraro G.P. The Cultural Dimension of International Business. New York, 1990; Harris P.R., Moran R.T. Managing Cultural Differences. Houston, 1996; Schein E.H.O. Dialogue, Culture and Organizational Learning // Organizational Dynamics. 1993. Vol. 22. P. 40–51.*

⁸⁰ См.: *Персикова Т.Н. Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. М., 2004. С. 160.*

⁸¹ *Рашковский Е.Б. «На земле живых»: судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики. Препринт. М., 2007. С. 3–4; Хорос В.Г. К методологии цивилизационного анализа (по материалам проекта ИМЭМО РАН). Тезисы. Препринт. М., 2007.*

⁸² *Hofstede G. Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills, 1984.*

сотрудников одной многонациональной компании, представляющих разные культуры. В последнее время на ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности подобных компаний указывают и отечественные авторы. Так, Т.Н. Персикова приходит к выводу, что «корпоративная культура компании и национальная культура принимающей страны взаимодействуют на внешнем и внутреннем уровнях». На внешнем уровне проявляется взаимное воздействие национальной и корпоративной культур друг на друга. «На внутреннем уровне взаимодействие и взаимозависимость корпоративной и национальной культур выражаются в межличностных отношениях представителей разных национальных культур в рамках одной организации, а также в восприятии и усвоении корпоративных норм и ценностей каждым отдельно взятым сотрудником-носителем своей национальной культуры»⁸³. То есть, иными словами, оба уровня (как личных взаимоотношений отдельных людей внутри ТНК, так и ее отношений как института с внешней, иностранной средой) рассматриваются зарубежными и отечественными авторами как в основе своей именно сфера межкультурного взаимодействия. Причем прослеживается непосредственная корреляция между уровнем «успешности» той или иной транснациональной компании и умением ее менеджеров учитывать в своей практике межкультурные различия, степенью овладения искусством (и наукой) межкультурной коммуникации⁸⁴.

Следует подчеркнуть, что взаимодействие культур понимается в данном случае именно как контакт глубинных смыслов и ценностей, лежащих в основе духовной структуры той или иной социокультурной общности. Тех самых, которые составляют основу любой цивилизации.

В принципе ту же самую аргументацию можно привести и в отношении личностного уровня глобального взаимодействия: в пространстве мировой сети Интернета вступают в контакт не абстрактные индивиды, а конкретные живые люди, каждый из которых является носителем определенной цивилизационной традиции.

Что же касается государства как главного институализированного субъекта глобального взаимодействия, то связь этого социального института с цивилизационным устройством представляется несомненной: в одной из своих исторических ипостасей государство — один из трех главных интеграторов цивилизаций⁸⁵. Разумеется, оно в принципе может стать (и, как правило, становится) относительно автономным по отноше-

⁸³ Персикова Т.Н. Указ. соч. С. 205.

⁸⁴ См., напр.: *Rollins T., Roberts D. Work Culture, Organizational Performance and Business Success*. Westport, Conn., 1998.

⁸⁵ См.: *Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории*. М.: Наука, 2001. С. 36–37.

нию к ценностно-смысловой цивилизационной основе. Но ключевое слово здесь — «относительно»: вряд ли кто-нибудь усомнится в принадлежности государств Великобритании, Франции, Германии, США к западному цивилизационному ареалу, а Ирана, Египта, Саудовской Аравии, Афганистана, Сирии и даже Турции — к миру ислама. Политическая культура, в конечном счете, всегда выступает как одно из выражений культуры в целом и, тем самым, — как концентрированное выражение определенного цивилизационного кода.

Итак, получается, что при всей сложности и неоднозначности понятия «глобальный контекст» на сегодняшний день в самой глубинной своей основе оно означает контекст взаимодействия цивилизаций (хотя, как было показано, глобальное измерение нынешней человеческой реальности отнюдь не сводится к межкультурным контактам). С этой точки зрения характеристика современного, окружающего нас мира как «уже во многих отношениях постцивилизационного»⁸⁶ представляется мне, по меньшей мере, преждевременной. Хотя бы уже потому, что в условиях переживаемого в настоящий исторический момент человечеством этапа глобализации речь должна идти все же не просто о «сохранении цивилизационных аспектов истории»⁸⁷, но о сохранении региональных цивилизаций как особых человеческих миров. Да, взаимодействие между ними стало гораздо более интенсивным, чем в прежние эпохи. Да, сами цивилизации изменялись и изменяются в ходе этого взаимодействия. Да, в последние десятилетия происходит процесс, который можно охарактеризовать как нарушение целостности духовных оснований всех великих цивилизаций планеты. Ко всем ним вполне можно применить определение, найденное Найполом для индийской «субэкумены» (Г.С. Померанц) — «раненая цивилизация»⁸⁸. Раненая, но еще не смертельно: ни в одном из случаев «процесс нарушения целостности духовного основания» не привел пока что к полному разрушению подобного основания, не приобрел необратимого характера. И сам факт сохранения и даже усиленной акцентировки в современной ситуации цивилизационных различий свидетельствует не только о том, что основы цивилизаций под угрозой, но и о сохранении у них жизненных потенций, которые мобилизуются в момент опасности. Пока нет сколь-нибудь серьезных оснований утверждать, что цивилизациям не удастся залечить «раны», нанесенные глобализацией. Как мне представляется, гораздо более убедительной, чем перспектива неизбежной «постцивилиза-

⁸⁶ Рашковский Е.Б. Глобалистика и мир цивилизаций: теоретические вопросы. Препринт. М., 2007. С. 3.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Naipaul V.S. India: A Wounded Civilization. London, 1977.

ционной стадии» (в первоначальном варианте это, как известно, идея А.Дж. Тойнби), выглядит выдвинутая Г.С. Померанцем гипотеза, в соответствии с которой будущее (по крайней мере, при реализации позитивного «сценария» развития мировой истории) — не за единой человеческой цивилизацией, так или иначе стирающей существенные различия региональных типов человеческого общежития, а за «концертом культурных миров», т.е. диалогом сохраняющих основы своей неповторимой индивидуальности великих цивилизаций планеты; диалогом, определяющим главное содержание глобального контекста человеческой истории⁸⁹.

Впрочем, постановка вопроса Померанцем нуждается, на мой взгляд, в существенном уточнении. Согласно его концепции, на планете существуют четыре великие самостоятельные культурно-исторические макрообщности («субэкумены»), имеющие относительно цельный духовно-ценностный фундамент: христианский Запад, индо-буддийская субэкумена Южной Азии с центром в Индии, конфуцианско-буддийская субэкумена Восточной Азии с центром в Китае и мир ислама⁹⁰. Согласно одной из трактовок Померанца, «состав участников» концерта культурных миров ими и ограничивается⁹¹. Однако с этим, по-моему, нельзя согласиться, тем более, что у самого Померанца можно найти совершенно иную постановку вопроса⁹², суть которой сводится к тому, что из этого концерта не может быть исключен никто. И такую позицию я полностью разделяю⁹³.

⁸⁹ Померанц Г.С. Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. М., 1995. С. 445–456; *Он же*. Выход из транса. М., 1995. С. 332–336, 563; *Он же*. Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. С. 150–155.

⁹⁰ Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транса. С. 205–227.

⁹¹ См.: Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты. Возможен ли диалог? М., 2003. С. 143.

⁹² Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление // Выход из транса. С. 340–341, 344; *Он же*. Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 10. С. 149–156.

⁹³ Я постарался полностью обосновать свою позицию по этой проблеме в недавно вышедшей работе. См.: Шемякин Я.Г. Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе: о характере отношения Языка, Текста и Шрифта. Статья 2. // Общественные науки и современность. 2014. № 3. С. 122–127.

ГЛАВА 2

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

НОВЫЕ СМЫСЛЫ СТАРОЙ ИДЕИ

С окончанием холодной войны в международный интеллектуальный и политический дискурс вошел ряд новых концептуальных моделей мирового порядка: мир, единое мировое гражданское общество, мировой демократический транзит, полицентрический мир, бесполярный (анархический) мир, глобальное управление и др. Они отражают выход миропорядка за рамки его традиционной (государственно-центрической) организации и претендуют на радикальное изменение мировой повестки дня. В ряду новых моделей мироустройства приобрела известность и концепция диалога цивилизаций. Впервые обоснованная в работах А. Тойнби в качестве идеала исторического знания, «независимого от особенностей восприятия, обусловленных местом и временем»¹, эта концепция с начала 2000-х гг. приобрела новый глобальный интеллектуальный и культурно-политический контекст.

Новый смысловой контекст концепции диалога цивилизаций

Интерес к этой концепции возник в обстановке острой международной дискуссии, вызванной публикацией сначала статьи, а затем книги С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». После того как осенью 1998 г. Генеральная ассамблея ООН поддержала предложение Президента Ирана С.М. Хатами организовать движение за диалог между цивилизациями и объявила 2001 г. годом такого диалога стало очевидным международное значение идей А. Тойнби. В конце 2000-го года в докладе Генерального секретаря ООН «Год диалога между цивилизациями под эгидой ООН» была сформулирована концептуальная основа межцивилизационного диалога в новых условиях глобализации. Концепция предлагала новый взгляд на цели глобальных и международных отношений – многообразие как «человеческое лицо глобализации», диалог как «зерно новой парадигмы международных отношений» (пере-

¹ Тойнби А.Дж. Мир и Запад // Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. СПб., 1996. С. 167.

смотр концепции врага и необходимости «жестких союзов» в мировой политике, индивидуальная ответственность за принятие политических решений как «неотъемлемый элемент новой парадигмы», «подотчетность личности в международных отношениях»². В ноябре 2001 г. 56-я сессия Генеральной ассамблеи ООН утвердила «Глобальную повестку дня для диалога между цивилизациями». Она трансформировала первоначальную общую идею диалога в развернутую концепцию «поощрения культуры мира и диалога между цивилизациями», так чтобы люди «уважали друг друга при всем разнообразии своих убеждений, культур языков», не подавляли культурные различия, а «пестовали их в качестве ценнейшего достояния человечества»³. В этом документе дано определение диалога между цивилизациями: «процесс, идущий внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога», и изложены его цели, в том числе – «содействие всеобщему участию, равноправию, равенству, справедливости и терпимости в отношениях между людьми; укрепление взаимопонимания и взаимного уважения с помощью взаимодействия между цивилизациями; взаимное обогащение и развитие знаний, а также понимание богатства и мудрости всех цивилизаций; выявление и поощрение того, что объединяет цивилизации, в целях устранения общих угроз для единых ценностей, универсальных прав человека и достижений человеческого общества в различных областях».

События 11 сентября 2001 г. придали глобальной «цивилизационной повестке дня» новый живой смысл. Острой проблемой международных отношений, региональной и глобальной безопасности стали отношения между странами Запада и исламским миром. Глобализация с «человеческим лицом» приобрела не только концептуальное, но и ярко выраженное ценностное значение.

Таким образом, за весьма короткое время концепция диалога цивилизаций превратилась в значимое направление деятельности ООН. Его

² Организация Объединенных Наций. A/55/492/ Rev. 1. Генеральная Ассамблея. 9 November 2000. Год диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций. Доклад Генерального секретаря. С. 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.un.org/Russian/peace/culture/index.shtml> (дата обращения: ноябрь, 2018).

³ Организация Объединенных Наций. A/res/56/6. Генеральная Ассамблея. 21 November 2001. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями. С. 2 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.un.org/Russian/peace/culture/index.shtml> (дата обращения: ноябрь, 2018).

политическую значимость подчеркивает появление сетей международных фондов, форумов, объединений, связывающих свою деятельность с целями, провозглашенными в Повестке ООН для диалога цивилизаций: форум «Диалог цивилизаций», международное сообщество правительственных и неправительственных организаций «Альянс цивилизаций», неправительственный институт межрелигиозного диалога (Иран), Центр по вопросам диалога (университет Ла Троб, Австралия) и др.

Усилия ООН придают концепции диалога цивилизаций значение миротворческой инициативы, а поддерживающим ее форумам, сообществам и организациям — образ нового миротворческого движения. Участие в них большого числа правительственных и неправительственных организаций, общественных и религиозных лидеров имеет, несомненно, и прагматическую составляющую. Межкультурные контакты и обсуждения в символическом пространстве «встреч культур и цивилизаций» цивилизаций позволяют «улаживать вопросы, которые беспокоят всех, с помощью процедур диалога с общим участием»⁴.

Не менее быстро в последнее десятилетие росло и интеллектуальное влияние концепции диалога цивилизаций на историко-политические и мирополитические исследования, на гуманитарную мысль в целом.

В своем новом прочтении эта концепция сближает принципиально разные в своих основаниях гуманитарные и научные традиции понимания культурного разнообразия человечества: с одной стороны, традицию выделения локальных цивилизаций, акцентирующую самобытность и независимость друг от друга отдельных культурных миров, с другой — традицию диалогического подхода к культуре — признания диалога особой культурной ценностью, неотъемлемым элементом всех важнейших проявлений культуры: формирования смыслов и языка культуры, самоидентификации, процессов коммуникации. Сближению этих традиций определенно способствует характерная смысловая структура обновленной концепции диалога цивилизаций. Противоположные смыслы культурной обособленности (самостоятельности цивилизаций) и межкультурного единства мира взаимно пересекаются, определяются друг через друга в качестве взаимно полагающих друг друга категорий. Данная смысловая конвергенция кажется неслучайной. Ее предопределяет характерная дискурсивно-коммуникационная направленность новой версии диалога цивилизаций — «отрицание понимания глобализации как гегемонизма, а разнообразия — как замкнутости и угрозы»:

⁴ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. М., 2003. С. 43.

«если глобализация не должна вести к гегемонизму, ей требуется многообразие, если стремление к обособленности не должно становиться замкнутостью, ему необходимы общие ценности»⁵. Несомненное значение имеет также опыт соединения в современной цивилизационной теории конструктивистского и идентификационного подходов к культурно-историческому сознанию⁶.

В концепции диалога цивилизаций можно разглядеть и утопию идеологии глобализма, призванную компенсировать (хотя бы отчасти) нынешнее иррациональное состояние глобального развития: рост числа необдуманных военно-политических действий; распространение по всему миру религиозной нетерпимости, культурной исключительности и ксенофобии; неконтролируемый характер мировых миграций, размывание понятий «война» и «международная безопасность»; общая эскалация глобальных проблем, рисков и общей неопределенности мирового развития.

Как идейно-политическую конструкцию концепцию диалога цивилизаций отличает, таким образом, соединение противоположных идейных начал прагматизма и утопизма, прямого действия и культурной рефлексии. Разделить их очень трудно, и это не случайно. Соединяет их еще одна, на наш взгляд, важнейшая составляющая концепции — конструирование на базе дихотомической шкалы категорий единства и разнообразия мира **нового мирознания**, нового смыслового основания мироустройства. Восприятие мира как «мирового общества» или «системы государств» эта концепция меняет на сугубо коммуникационные образы и смыслы миропорядка. Вместо жестко отграниченных структур миропорядка — сети трансграничных взаимодействий, имеющих в своей основе общие принципы, ценности и нормы поведения, вместо «политики господства» — «политика коммуникаций, глобальных сетей, переговоров, взаимодействия, координации и сотрудничества»⁷.

Мы видим в проекте диалога (альянса) цивилизаций *смысловой конструкт*, т.е. осознанный набор (шкалу) противоположных категорий и ценностей, направленный на изменение значений мировых отношений и связей в эпоху глобализации в направлении повышения уровня интеракции, согласованности международных действий, смягчения культурных различий между «своим и «чужим». Эта особенность отличает

⁵ Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М., 2002. С. 27.

⁶ Сауд Э.В. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006; Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в эпоху Просвещения. М., 2003.

⁷ Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х. и др. Указ. соч. С. 27.

проект диалога цивилизаций от других конструкторов нового миропорядка, которые включают смысловое начало в основном в качестве культурного фона, набора фоновых практик (в терминологии Л.Е. Бляхера)⁸. В отличие от них, конструкт диалога цивилизаций направлен на изменение глубинных смысловых значений мировых отношений и связей в эпоху глобализации, повышение уровня смысловой интеракции, согласованности международных действий и взаимодействия культур. Но главное, что мы хотели бы подчеркнуть, — само обращение к культурно-смысловой системе единства/разнообразия мира, возвышение ее до роли руководящего культурно-политического принципа («выйти за пределы мира, разделенного на “нас” и “их”, мира управления с помощью парадигмы замкнутости, мира, где враждебность — часть человеческой природы»⁹) говорит о происходящей на наших глазах трансформации *культурно-смысловой реальности мирового порядка*.

Смысловую реальность мирового порядка формируют смысловые поля¹⁰, издавна образующиеся вокруг колоссальных по своей экзистенциальной и стратегической значимости схематизированных образов: война — мир, сила — слабость, опасность — безопасность. В традиционной геополитической картине мира привычную осмысленность этим образам придает возвышающаяся над культурно-цивилизационными различиями и связями авторитарная смыслообразующая «фигура государственно-центрического мирового порядка». Смысловые поля диалога/столкновения цивилизаций отражают нарастающую уязвимость, проблематичность этой картины мира как смысловой реальности миропорядка. Устойчивый самоочевидный смысловой фон, который еще недавно обеспечивала эта картина, распадается, точнее — переживает состояние дезинтеграции. В пространстве глобализи-

⁸ Бляхер Л.Е. Нестабильные социальные состояния. М., 2005. С. 125, 159.

⁹ Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 28.

¹⁰ Речь идет об описании смысловых структур (связей) в терминах силовых валентностей (способностей смыслов к взаимному притяжению и отталкиванию). Впервые поведение человека в терминах смысловой валентности описал в конце 1920-х гг. немецкий психолог К. Левин [Lewin K. *Vorsatz, Wille, and Bedürfnis*. Berlin, 1926; см. также: Леонтьев Д.А. Психология смысла. Природа, структура и динамика смысловой реальности. М., 1999. С. 52–54]. Мы опираемся на более широкую и системную трактовку этого понятия, предложенную О.Г. Дукой. Валентность смыслов — их сочетаемость и несочетаемость — ведет к образованию смысловых полей. Они влияют на цель (направленность) смыслообразования и в свою очередь изменяются под его влиянием. «Смысловое поле — это смысловое пространство, изменяющееся под влиянием процесса смыслообразования» [Дука О.Г. Теория смыслового поля. Омск, 2009. С. 14].

рующегося мира возникают конкурирующие смысловые практики, которые базируются на дихотомических образах мироустройства и возводимых в принцип культурных барьеров: глобализация — национально-государственная обособленность, культурная унификация — культурное разнообразие, Запад — не-Запад. В смысловой связке-противоречии концепций «диалог — столкновение цивилизаций» проявляются одновременно и дезинтеграция смыслового пространства глобализации, и борьба за контроль над ним, над его фоновыми образами, символами, культурными и политическими практиками.

Что же конкретно означает для современного мира смысловое поле диалога цивилизаций? Для ответа на этот вопрос — а в контексте противоречий глобализации он имеет первостепенное значение — недостаточно просто зафиксировать смысловое значение конструкта межкультурного диалога, как и образующееся вокруг этого конструкта более широкое смысловое поле. Важно выявить и понять смыслообразующую функцию этого поля. Во-первых, какие реальные проблемы мировой политики и культуры обуславливают смысловую динамику диалога цивилизаций, обладают мироорганизующими значениями. Во-вторых, какие смысловые элементы, связи и структуры позволяют диалогу цивилизаций играть смыслообразующую роль в глобальных процессах. В-третьих, какое новое направление глобализации как преобразования мира, в чьих интересах и с какими результатами определяет данная смысловая реальность. И, в итоге, — какую логику понимания (смыслообразования) диалога выстраивают придаваемые ему смыслы? Насколько (до какого уровня) действительно *диалогичны* его новейшие варианты, связанные с предлагаемой парадигмой глобальных и международных отношений?

Проблема интерсубъективности мировых взаимодействий в эпоху глобализации

Проблематика мировых взаимодействий (связей и отношений) сегодня все более выходит за рамки традиционного понятия «международные отношения». В значительной степени это объясняется слиянием областей внешней и внутренней политик в новую нерасчленимую сферу «единого мирового политического»¹¹. Но не меньшее, а в ценностно-смысловом отношении даже большее значение имеет проблематизация мирового порядка в целом.

Мир предсказуем или непредсказуем, опасен или неопасен в зависимости от того, увеличивается или сокращается область устойчиво-

¹¹ Современная мировая политика. Прикладной анализ. М., 2009. С. 19–20.

сти миропорядка, т.е. та его часть, в которой параметры порядка — правила и ограничения (силовые, правовые, морально-этические, культурно-ценностные) действий на мировой арене действуют наиболее эффективно и менее всего подвержены быстрым и неконтролируемым изменениям. Закономерность эта вполне системная. Чем меньше область устойчивости изменения мировых взаимодействий, тем незначительнее изменения, которые могут вывести эти отношения из режима относительного равновесия, превратить мировой порядок в беспорядок, политический и культурный хаос. Уровень устойчивости миропорядка также имеет вполне системный характер; он определяется степенью соответствия друг другу параметров сложности мировых отношений и связей (она естественным образом увеличивается в процессе социальной эволюции) и параметров простоты, ясности, оперативности, присущих той или иной структуре этих отношений. Степень и масштабы усложнения отношений не должны существенно превышать уровень культурного взаимоподобия, взаимного соответствия и взаимопонимания участников таких отношений и связей. В то же время параметры порядка не должны быть избыточно простыми, чрезмерно жесткими и ограниченными, чтобы система не потеряла контроль над параметрами сложности. В ходе социальной эволюции это соответствие постоянно и неизбежно подрывается уже в силу ускорения мировых процессов, роста их комплексности, масштабности и взаимозависимости. Однако человечество за долгий путь своей истории, надломов и подъемов в цивилизационном развитии создало такие механизмы взаимодействия, которые не только восстанавливали, но и расширили сферу устойчивости миропорядка через постоянные (и даже растущие) нарушения равновесия. Ни один из катаклизмов XX века, связанных, прежде всего, в двумя мировыми войнами, не привел, несмотря на ужасающие человеческие жертвы и катастрофические материальные потери, к глобальному краху миропорядка; напротив, именно в XX веке он укрепился, обрел четкие правовые и институциональные рамки.

Этот феномен можно объяснить ростом в последнее столетие разнообразных способов, форм и процедур согласования взаимоотношений общества и государства, внутренних и внешних политик, принципов и стандартов цивилизованного поведения. В свою очередь, условием и результатом этого процесса явилось усиление культурной и политической интересусубъективности мировых взаимодействий. Без достаточно высокого уровня интересусубъективности механизма мировой политики и культуры трудно было бы избежать перерастания холодной войны в горячую, сделать основой мирового порядка не право с позиции силы, в право, основанное на системе норм, правил и ценностей.

Для отношений интерсубъективности недостаточно соблюдения общих правил действий. Сами эти правила, их интерпретация и понимание должны выстраиваться в общей логике смыслополагания, тяготея к общему смысловому полю. Чтобы общие смысловые ориентации стали фактом мирового общения, его участники должны обладать сходной (в пределе — синтетической) в основных чертах культурно-языковой картиной мира, системой образов и концептуальных конструктов. Эта задача становится особенно сложной, коль скоро речь идет об образах и конструктах миропорядка, выстраивании его смыслов на общем, едином основании. Общая интерпретация целей и задач миропорядка требует (в необходимых рамках) и непротиворечивого, синтезированного понимания *смысла мира*, что в свою очередь предполагает наличие некоего синтетического метауровня смыслов — внешнего по отношению ко всем логическим формам, описывающим мир. Этот уровень смыслов принадлежит и не принадлежит мировой системе отношений: из него вытекают все ее смыслы и объяснения, но он сам не требует объяснения и не имеет значения «внешнее», так как не предполагает разделения внешнего и внутреннего.

Успех той формы интерсубъективности, благодаря которой в мировых делах на протяжении долгого времени вырабатывалась общая структура желаемых институтов, норм и стандартов принадлежности к мировому (цивилизованному) сообществу, можно объяснить тем, что в реальности она была мировой (международной), но не глобальной, не учитывающей многообразия смысловых полей и логик смыслополагания различных культур и цивилизаций. Тот метауровень осмысления мира, которого требовал данный тип интерсубъективности (в качестве обязательного условия понимания целей и условий мировых взаимодействий — политических, экономических, культурных), оставался со времени колониальной экспансии Запада метауровнем смыслов новоевропейской цивилизации.

Ценностно-смысловым, культурно-нормативным образцом международной интерсубъективности стала типичная для устройства европейской цивилизации Нового времени монологическая модель культурно-гомогенного общества, в которой правильным, понятным, осмысленным является то, что существует как политическое единство множественности индивидов, а не культур, и обладает качеством непререкаемого бытия и моральной абсолютности для всех граждан. И на государственном, и на международном уровнях отношений и связей согласование национального единства и культурного разнообразия предполагает прежде всего суверенитет национальных государств, субъектность собственного государства, а не субъектность Бога, предков или каких-либо

сверхъестественных сил. Соответственно, правильным, понятным, принятым становится такой миропорядок, в котором возможности выбора правил взаимодействий действий строго ограничены. Культурные различия в характере и традициях социального строя и культурно-религиозной жизни не столь важны с точки зрения «нормальных» международных коммуникаций.

Глобализация и ее противоречия разрушают — быстро и масштабно — этот тип культурно-цивилизационной интесубъективности как внутри, так и вне национальных государств. Глобальные взаимодействия придают всем главным составляющим мировых связей и отношений политики невиданную до конца XX века сложность, мобильность, гибридность, изменчивость с точки зрения числа, интересов, возможных действий мировых акторов, качества и количества необходимой для этих действий информации, неограниченности коммуникаций и создания сетевых (трансграничных) сообществ, возможностей массированного и быстрого изменения соотношения геоэкономических, геополитических и геокультурных условий взаимодействия государственных и негосударственных акторов. Новые мировые игроки — глобальные ТНК, мегаполисы, общественные и культурные движения (всевозможных форм, оттенков и направлений), неправительственные организации, религиозно-фундаменталистские течения, международные криминальные сети, экстремистские подпольные организации и структуры и т.д. — действуют на ином поле мировых взаимодействий, чем поле государственных (национальных) интересов и обязательств, гражданского согласия и выстроенных в определенной логике межгосударственных отношений. В этом расширяющемся пространстве свободы от политических, правовых и культурных ограничений уже не действуют так жестко, как прежде, правила, связанные со смысловыми образами и конструктами «национальный интерес», «национальный суверенитет», «национальная территория», зато действуют неправоновые («теневые») принципы быстрой максимизации выгоды, анархичные правила текущего определения собственных интересов, ценностей и целей в соответствии с типом взаимодействий, в которые эти структуры, движения и организации включены в конкретной ситуации и в каждый конкретный момент времени.

В процессе глобализации разрушается и то, что долгое время было исторической основой, первоисточником политической и культурной интесубъективности — цивилизационная модель гомогенного и однородного в культурно-языковом отношении общества, основанного на собственных культурных традициях. В глобальном пространстве «действующих» ценностей, традиций, сообществ это основание смыслополагания фактически может сталкиваться, пересекаться и даже уравни-

ваться с иными основаниями (почитание Бога, восстановление первоосновы религиозного учения, глобальная общественная солидарность, равенство культур и т.д.). Одномерная и более или менее постоянная интересубъективность в таком, почти неограниченном и конкурентном пространстве культурного плюрализма и культурной гибридности становится сомнительной. В еще большей степени это относится к согласованной интерпретации целей и задач миропорядка. То, что на протяжении целой исторической эпохи было бесспорным его смысловым метауровнем, — смыслы Разума, Свободы, Прогресса, Модернизации, в глобальном пространстве культурных различий обнаруживает свою недостаточную и уходящую универсальность, наличие границ иной идентичности, а значит — смысловую неполноту, логическую противоречивость. Даже в отношении таких базовых ценностей и смыслов традиционного миропорядка, как признание норм международного права, поддержание международной безопасности, сохранение баланса сил, становится невозможным бесспорное доказательство их соответствия или несоответствия одномерным стандартам такого порядка — культурным, этическим, социальным, военно-политическим.

В глобальном (трансграничном) пространстве культурных различий и синтеза культур проблема интересубъективности мировых взаимодействий перерастает достаточно явно в проблемы естественного человеческого, межкультурного диалога. Но почему для обоснования этого очевидного императива выбирается конструкт междивизационного диалога? Какие смысловые элементы и связи способствуют его внедрению в практику мировых отношений?

Смысловые образы диалога и столкновения цивилизаций

С точки зрения системных теорий политики, абсолютизирующих роль структур — международных или внутригосударственных — и игнорирующих ее смысловую составляющую, будущее мирового порядка зависит от его структурных характеристик. Будет ли он однополярным, многополярным, государственно-центрическим или подчиненным глобальному управлению. Однако уже в 1990-е гг. обнаружилось, что смысловое пространство глобализации открыто и вполне «несистемным» культурно-политическим идеям, обладающим большой смысловой валентностью и потому способным притянуть к себе смысловую сеть глобальных взаимодействий. Первейшей из них по цельности заключенного в ней образа, масштабы политического, культурного и психологического контекста стала идея столкновения цивилизаций, лучше всего артикулированная в концепции С. Хантингтона. Заключен-

ный в этом образе отталкивающий в своей тотальности и безысходности смысл «войн идентичностей» и «мировой динамики ненависти» на определенное время стал более сильным и притягательным, чем теоретические, лишённые эмоционального заряда концепции глобального общества и глобального управления. Не исключено, впрочем, что образ столкновения цивилизаций и не привлек бы к себе большого внимания, остался бы еще одной «книжной идеей» (в представлении самого С. Хантингтона, озабоченного возрастающим отторжением западной культуры в мире, этот образ скорее играет роль тревожного геополитического фона), если бы он не соединился с реальным событийным полем новых трансграничных вызовов и потрясений. Пик интереса к книге С. Хантингтона совпал с событиями 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке. Эти события подвели под идею столкновения цивилизаций ассоциативный ряд эмоционально и ценностно окрашенных смыслов глобального врага, растворенного в окружающем мире. В результате возник мощный генерализирующий смысл произошедших событий — тотальное противостояние Запада и ислама (и потенциально всего не-Запада), цивилизованного сообщества и поднимающихся сил анти-цивилизации, международного варварства.

В логике формирования смысловых полей вполне закономерно, что очень скоро и в том же информационно-коммуникационном поле появился смысловой образ с противоположной валентностью — образ идущего поверх любых границ и в противовес любым идеям враждебности диалога цивилизаций. То, что с идеей организации подобного диалога выступил тогдашний президент Ирана С.М. Хатами, а ООН поддержала эту инициативу, придало образу межцивилизационного согласия значение емкого политического символа и сразу включило его в контекст мировой политики. Да и первичное информационно-коммуникационное поле, в котором возник этот образ (противостояние Запада и ислама), придало ему ярко выраженное мирополитическое значение — намерения, воли, решимости отвергнуть враждебность и конфронтацию в мировой политике.

Политическое значение призыва к диалогу цивилизаций проявилось и в жесткой оппозиции его инициаторов идее столкновения цивилизаций. Характерно, что сам С. Хантингтон не считал неизбежным нарисованный им сценарий «глобальной межцивилизационной войны», отмечая, что «в этом сценарии наиболее правдоподобны, а значит, и более всего тревожат, причины войны: вмешательство стержневой страны одной цивилизации (США) в спор между стержневой страной другой цивилизации (Китай) и страной — членом той же цивилизации

(Вьетнам)»¹². Размышляя о том, как «избежать в будущем крупных межцивилизационных войн», американский политолог высказал мысль, согласующуюся с концепцией диалога цивилизаций: «стержневым странам необходимо договариваться между собой с целью сдерживания или прекращения войн по линиям разлома между государствами или группами государств, относящихся к их цивилизациям»¹³. Однако оппоненты Хантингтона взяли из выстроенного им нарратива «Будущее цивилизаций» только пугающий образ войн по линиям «цивилизационных разломов». В итоге, обсуждение будущего цивилизаций превратилось в «поединок» противоположных смыслов — диалог против анти-диалога.

Негативную реакцию на книгу С. Хантингтона, бесспорно, усилило обострение противоречий между Западом и исламским миром, особенно проявившееся с началом войны в Сирии и возникновением международного конфликта с запрещенной в России террористической группировкой «Исламское государство». Именно в поле этих противоречий возник и привлек к себе внимание смысл (смысловой образ) Альянса цивилизаций: в нем сконцентрировались новые проблемы мировых взаимодействий и мирового порядка: как улучшить отношения между миром Запада и миром ислама, как интегрировать в европейское сообщество и европейскую культуру растущую мусульманскую диаспору. Организаторы Альянса подчеркивают, что события последних лет усилили подозрительность и непонимание между исламским и западным сообществами, и это питает религиозный экстремизм, разрушает толерантность и угрожает международной стабильности.

Таким образом, очевидна связь между инициативами организации диалога/партнерства цивилизаций и дезинтеграцией миропорядка. В смысловом пространстве мировых взаимодействий ощущению разлома миропорядка соответствует появление полярных по своей смысловой валентности образов «Запад — не-Запад», «Запад — исламский мир». Смысловое поле диалога/партнерства цивилизаций отталкивается от этих образов и меняет их валентность, находя для этого собственный политический и эмоциональный заряд — необходимость предотвращения столкновения Запада с той частью мира, которая не отождествляет себя с западной цивилизацией или противопоставляет себя Западу.

Обе валентности — столкновения цивилизаций и мецивилизационного диалога — придают и той, и другой метафорам свойство целеполагания: создание непреодолимых барьеров между Западом и не-Западом в первом случае и их целенаправленное устранение — во втором. Уже

¹² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 522.

¹³ Там же. С. 523.

одно это придает обеим метафорам четкую смысловую направленность, вносит в них элемент смыслообразования. Однако конструируемый целевой объект — непреодолимые или, напротив, преодолеваемые культурные барьеры — все же понимается скорее метафорически. Он включает в себе и смысловой контекст жестких пределов (отличий) Запада и не-Запада, и контекст связей, взаимодействий между ними, гибридности или тождественности их устремлений. Чтобы обе смысловые метафоры превратились в понятные и убедительные смысловые структуры, надо соединить непротиворечивым образом интенции единства и множественности, тождества и противоположности культурных различий. Это уже логическая задача, связанная с отображением соответствующих смыслов в суждениях, категориях, умозаклечениях. Но решить эту задачу чисто логическими средствами нельзя. Культурные различия (многообразие культур) надо наделить общим предикатом (качеством, свойством), но сделать это вне определенной картины мира и заключенных в ней значений культурно-цивилизационных различий невозможно.

В концепциях столкновения и диалога цивилизаций единство и множество культурных различий приводится к единому знаменателю, основному предикату. Он выражается с помощью центральных *мировоззренческих образов-понятий*, которые придают валентности столкновения/диалога цивилизаций и заключенным в них целеполаганиям осознанную (категориальную) форму. Эти понятия играют роль системообразующих категорий; они превращают размытые метафорические значения столкновения или диалога цивилизаций в конструируемые смысловые структуры. В концепции столкновения цивилизаций роль логико-смыслового основания противоположности и единства культурных различий играет понятие баланса цивилизаций — «соотношение власти Запада и других цивилизаций»¹⁴. Категориальную систему образа диалога цивилизаций образует целое «созвездие» понятий, по разному определяющих смысловое ядро этой системы: мультикультурализм, культурный плюрализм, синтез (конвергенция) культур, расширенная ментальность, межкультурная коммуникация, общие ценности, диалогический разум (культуры), культура (цивилизация) диалога. Объединяет их нечто главное с точки зрения смыслополагания. Они наделяют глобальную социальную реальность — не только отдельный социум, но и миропорядок, мироцелостность как особую систему связей и отношений — атрибутами *поликультурности*: культурно-информационная проницаемость, взаимопереход культурных пространств, кросскультурное участие, взаимопереплетение разных по своему происхождению

¹⁴ Там же. С. 115–119.

культурно-сущностных начал и т.д. Данная предикация имеет большое значение для порождения и внесения новых смыслов в понятие миропорядка, выстраивая их в определенной культурно-смысловой логике. Ценности и установки универсализма, синтетический предикат поликультурности замещаются ценностями и моделями культурного релятивизма, культурного «инакомыслия», стирания культурных границ и барьеров. Нормативно-ценностная основа этих постулатов очевидна, но несомненно и то, что их смыслы определенным образом структурированы, выстроены в определенной логике. В этой логике смыслообразующее значение культуры (в условиях современной глобализации) приписывается уже не столько истории, традиционным ценностям и идентичностям, сколько общению людей, миров, эпох.

Реальная логика общения (культурных коммуникаций) соединяет в одно смысловое целое противоположность и единство культурных различий. В этой логике очевидным (осмысленным) выглядит симбиоз или синтез совершенно разных и даже несовместимых в логике естественного исторического процесса эпох и пространств, противоречащих друг другу, ценностей и норм, частей автономных (в другом смысловом поле) культурно-цивилизационных образований, общностей и структур.

Несомненно и то, что подобная (диалогическая) логика не возникает сама по себе. Ее основанием служит многовековая диалогическая традиция европейской цивилизации: от древнегреческого идеала философского диалога (совместного поиска истины), классических либеральных идей правового равенства граждан и договорной природы государства, диалектической философии Гегеля до современных концепций межкультурного диалога (М.М. Бахтин), диалогии культур (В.С. Библер), коммуникационного поведения (Ю. Хабермас). В развитии этих традиций ясно видна тенденция к выходу европейской цивилизации за пределы собственного культурно-исторического основания. Очевидно стремление современной европейской философской мысли сделать идею диалога основой восприятия различных социальных и международных субъектов в условиях глобализации.

Смысловая структура поликультурности как предиката глобальных отношений и связей может наполняться разным теоретическим и практическим содержанием: поликультурность как суть современного либерализма (в культурно-политической доктрине коммунитаризма) и как принцип равенства разных культур (в теории и практике идеологии мультикультурализма). Но как система мировоззренческих образов она, бесспорно, задает определенную логику смыслополагания. Отдельные смысловые образы культурных различий трансформируются в генерирующий смысл *культуры (цивилизации) диалога*. Этого, конечно,

недостаточно для превращения образа такой культуры в наличную политическую или социальную реальность глобальных взаимодействий — сетей, коалиций, социальных и информационных потоков. Одно дело — выстраивание логики культуры диалога, наделение ее глобальным мироустроительным смыслом, и другое — реальные возможности воплощения подобной логики в жизни, реальная социокультурная среда, готовая воспринимать или не воспринимать и отвергать культуру диалога как особую ценность. В глобальном масштабе для реализации этой логики как организационного, регулирующего принципа общественной жизни требуется создание и утверждение единого, глобального саморегулирующегося гражданского общества. Однако, по справедливому замечанию В.Л. Иноземцева, в мире нет иной культурной модели реализации такого общества, кроме модели либерального западного общества, которую представители не-западного мира не готовы принять в качестве основы подлинной свободы¹⁵.

Но для реализации культуры диалога требуется еще и особый тип *творческой личности*, способной не только преодолевать разнообразные культурные границы и различия, но и постоянно изменять свой внутренний мир. «Нельзя включиться в этот диалог, — определяет это условие В.М. Межуев, — не будучи “самодетерминирующимся” существом, личностью, способной в процессе самоуглубленной рефлексии перерешить свою судьбу, взглянуть на себя другими глазами (глазами других), создать в результате новый мир, новое бытие»¹⁶. На этом пути также стоят жесткие социальные и культурные барьеры, обусловленные различными формами социального неравенства, влиянием местных культурных и религиозных традиций, возникающими на их основе замкнутыми культурно-смысловыми сетями и общностями. Как эти сети могут влиять на понимание смысла диалога, — видно из описания М. Легенгаузенем, немецким религиоведом, преподавателем философии в Институте Имама Хомейни (Иран) и убежденным мусульманином модели диалога в исламской культуре. «Обычно к другому обращаются в форме приглашения в ислам. Это приглашение, в своей сути, может читаться как поощрение диалога. Мусульманская умма призывает остальных присоединиться к ней, таким образом, открывая себя навстречу трансформации, которую несет включение других народов, образов жизни и мышления. ...В то же время, при-

¹⁵ Иноземцев В.Л. Испытание культурой // Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003. С. XXIX.

¹⁶ Межуев В. От диалога цивилизаций к цивилизации диалога // Космополис. 2006. № 3. С. 15.

глашение поощряет другого к трансформации»¹⁷. Возникает, однако, вопрос: можно ли «приглашение в ислам» считать соответствующим подлинному смыслу культуры диалога? Таким образом, логико-смысловое преобразование образа диалога цивилизаций еще не делает его инструментом преобразования самой действительности.

Диалог цивилизаций в новой парадигме глобальных взаимодействий (проект ООН)

Смысловая реальность диалога цивилизаций уже не сводится к абстрактным смысловым образам всемирной культуры или цивилизации диалога. Благодаря процессам глобализации, но прежде всего в результате (и в меру) придания этим связям нормативного поликультурного содержания (в деятельности международных неправительственных организаций, в практике движений за права культурных и религиозных меньшинств), смысловая реальность поликультурных диалогических отношений до известной степени превращается в реальность социальную и политическую, находит свою общественную среду. В этой среде, в сфере ее культурно-политического влияния, понятия поликультурности не только описывают глобальные межкультурные связи, их трансграничную природу, но и трансформируются в нормативную, репрезентативную картину самой реальности или, по крайней мере, обретают соответствующую тенденцию. Главную роль в этом процессе играет современный либерально-гражданственный подход к правам культурных и религиозных меньшинств, стирание межкультурных границ его сторонники рассматривают как обязательную часть, нормативный принцип демократического гражданского общества. Мультикультурализм превращается в концептуально-идеологическую парадигму общественных отношений; смысл ее, по словам американской исследовательницы теории и практики политики мультикультурализма С. Бенхабиб, заключается в том, чтобы «трансформировать конфликтно-взрывной потенциал мультикультурализма в диалог, столкновение и компромисс между обычными гражданами»¹⁸. Целенаправленно эта парадигма реализуется пока лишь в некоторых западных странах (США, Канада, Австралия), где нормативный межкультурный диалог становится составной частью мультикультурного устройства государства.

¹⁷ *Легенгаузен М.* Современные вопросы исламской мысли [Электронный ресурс]. URL: http://www.islamfond.ru/main/2008/06/post_4.shtml (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁸ *Бенхабиб С.* Притязания культуры... С. XL.

Очевидно, что предлагаемый ООН проект диалога цивилизаций также включает в себе парадигмальное содержание или, во всяком случае, стремится обрести парадигмальное значение. Как возможный репрезентативный образец глобальных и международных отношений проект диалога цивилизаций близок гражданственному подходу (самоорганизация гражданского общества в его мультикультурном варианте), но имеет дело с более сложной и широкой сферой глобальных отношений и связей. Если политика мультикультурализма (признание прав меньшинств) имеет дело в основном с мигрантскими сообществами (по выражению А.К. Якимовича, «своими Другими, которые живут на Западе и, следовательно, контролируются инфраструктурами власти»¹⁹), то идеология проекта «Альянс цивилизаций», призвана выстраивать отношения с неконтролируемыми культурами и религиозными сообществами, чужим или враждебным Иным: не признающим универсализма и доминирования Запада, атакующим западное культурное наследие, апеллирующим не только к ценностям религиозного фундаментализма, но, в формулировке Е.Б. Рашковского, часто и к «архаической психее, архаическому менталитету, архаическим страхам и предрассудкам»²⁰. Даже обозначить общее пространство диалога в этой среде — качественно особая по своей сложности задача.

Парадигма взаимного доверия и согласия образует центр смыслового поля концепции диалога цивилизаций. Продуманное и концептуально развернутое содержание эта парадигма получила в начале 2000х гг. в книге «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями»²¹, названной ее авторами манифестом новой парадигмы глобальных отношений. (Книга была подготовлена по приглашению секретариата ООН группой ведущих интеллектуалов из разных стран мира. Россию в этой группе представлял С.П. Капица.) Метафору моста над пропастью между культурами и религиями эта книга превратила в развернутую картину мира, основанного на преодолении культурных барьеров. Это был несомненный шаг вперед в создании смысловой альтернативы образу и концепции межцивилизационных войн. Появилась возможность понять и осмыслить содержание этой альтернативы.

Смысловое назначение новой парадигмы — изменение понимания смыслов действий международных акторов и мирового порядка в целом — проявляется в наличии у нее ясно выраженной дискурсивно-

¹⁹ Якимович А.К. «Свой — чужой» в системе культуры // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 59.

²⁰ Рашковский Е.Б. Пласты нетерпимости: философские заметки // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 66.

²¹ Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры...

коммуникационной составляющей. «Мир без границ» представляется не как политологическая абстракция, теоретическая модель новой мировой политической системы, а как уже состоявшаяся, сегодняшняя реальность повседневного мирового общения. «Ростки новой парадигмы» обнаруживаются «в организации вне рамок традиционных институтов неформальных форумов, на которых поднимаются многосторонние проблемы, предлагаются решения и идет поиск ответов на различные вопросы», в изучении «всем международным сообществом» вопросов, «которые считались внутренними проблемами государств», в прямой подотчетности людей международному праву («в то время как раньше лишь государство считалось ответственной стороной») и в целом — в реальности «международного гражданского общества», берущегося «за решение проблем, которые показались бы неразрешимыми пятьдесят лет назад»²². Для диалога как инструмента создания такого мира найдена предельно широкая и вместе с тем конкретная интенция — «строить что-то вместе, преодолевая барьеры»²³.

Соединение «мира без границ» с реальностью глобального общения позволяет решать две важнейшие дискурсивно-коммуникационные задачи. С одной стороны, транслировать смыслы новой парадигмы далеко за пределы ее политического применения, с другой — ограничить «вторжение» в это поле «чужих смыслов». Четко указана доминанта «чужих смыслов» — «парадигма союзов, сильных своей идеологией». Враждебность этих смыслов демонстрируется на примере «военных союзов вчерашнего дня — враги и друзья были столь же очевидны, как черное и белое при полном отсутствии полутонов»²⁴.

Смысловое поле новой парадигмы определяется при помощи целой системы сравнительно конкретных мировоззренческих образов-понятий, выстраивающих определенную логику смыслополагания внутри этого поля. Эти образы рассматриваются как главные составные элементы осмысленного (направленного) межцивилизационного диалога, ступени реализации его целей и задач. Диалог между цивилизациями должен утвердить *равноправие* («равное уважение достоинства каждого участника внешней и внутренней политики»), обеспечить *переосмысление понятия «враг»* (отказ от классического представления врага в образе отдельного человека, государства, культуры или религии и замещение его образами «общих угроз всему человеческому сообществу»), начать *децентрализацию* (демократизацию) «любой власти» («антитеза

²² Там же. С. 86–88.

²³ Там же. С. 121.

²⁴ Там же. С. 117.

элитарности и замкнутости властных правящих групп, институтов или финансовых центров»), усилить общую *заинтересованность* в будущем планеты («сопричастность общему миру», способная поставить под сомнение саму идею «мы и они», личная ответственность действующих лиц на международной арене, создание разного рода мировых союзов для решения конкретных проблем)²⁵.

Авторы концепции утверждают, что все эти элементы рождаются из процессов глобализации и поддерживаются расширением реальных возможностей диалога: «...доступ к управлению полосой радиочастот, спутниками связи и волоконной оптикой распространяется по всему миру. Эти каналы связи... распределяются неравномерно, но они больше не являются монополией одной страны или ряда государств»²⁶. Если эти элементы не принимаются во внимание и не служат ориентирами мировой политики, то, прежде всего, потому, что они воспринимаются через призму старой парадигмы, навязываемых ею представлений о том, что считать реальным содержанием политических действий. Этот вывод, означающий признание особой роли в политике смыслополагания, определенно делается в книге «Преодолевая барьеры». «Текущая реальность — мозаика старого и нового. Элементы новой парадигмы уже существуют, но до некоторой степени мы ослеплены старой парадигмой, которая мешает нам заметить то, что возникло не так давно»; «мы объединяемся настолько, насколько сами хотим быть едиными. Мы слушаем так, как хотим быть услышанными»; «лозунг “мир любой ценой”, даже ценой справедливости, созвучен парадигме замкнутости, идее “тот прав, кто сильнее”, победителя и побежденных, где царствует концепция “врага”». По мере того как возникает новая парадигма, идея превосходства мира над справедливостью тускнеет»; «в различных формах мы идем к равноправию и на локальном, и на международном уровнях»; «выбор вовсе не предопределен или не неизбежен, потому каждый из нас выбирает и несет личную ответственность»²⁷.

Но что способно обеспечить эту логику смыслополагания, такую «культуру осмысления мира», которая сделала бы несомненными «фронтки новой парадигмы» и обеспечила бы ее перевес над старой? Это самый трудный вопрос в обосновании парадигмы «мир без границ». Если бы такая логика существовала, т.е. была бы единой для всех культур и цивилизаций, то дело заключалось бы в сознательном, направленном движении друг к другу или — в терминологии В.С. Библера — в «сопряжении

²⁵ Там же. С. 96, 103, 109, 114, 120.

²⁶ Там же. С. 93–94.

²⁷ Там же. С. 90–92, 164.

различных форм разумения»²⁸. Но ведь возможность такого общего, выстроенного на едином основании «разумения» и является наиболее проблематичной в диалоге цивилизаций (как и в диалоге любых инологических культур). На уровне диалогической речи главные смыслы одной цивилизации могут быть переведены на язык смыслов другой, но сведены к ним быть не могут. Конечно, «общение на равных» (диалогическая речь) может осуществляться и без учета различий в логиках смыслополагания, но это означает, что понимание друг друга будет в той или иной степени неадекватным, скрывающим в себе культурные барьеры и предубеждения (скрытое «свое»). Поэтому важное и даже критическое значение для всей концепции имеет следующий вопрос — какое *общее выражение* для логик разных культур и цивилизаций находят сторонники новой глобальной парадигмы и насколько это общее выражение способно обеспечить смысловую эквивалентность значений диалога? С точки зрения смыслов мировых взаимодействий, определяющих эти смыслы отношений противостояния, соперничества, партнерства это вопрос о наличии и значимости (силе, инвариантности) генерализирующего смысла диалога/партнерства цивилизаций. Уточним: значимость, сила, инвариантность, — с точки зрения *преобразования действительности* (в нашем случае — действительности мировых отношений и связей).

Проблема эквивалентности значений межцивилизационного диалога — одна из главных в книге «Преодолевая барьеры». Прежде всего, делается попытка выразить категориально (логически) обобщенный образ поликультурности: единства и множественности культурных различий. На категориальном уровне содержание этого образа полно выражают понятия равенства и различия культур. Вместе они обозначают необходимые и достаточные условия диалога культур и цивилизаций. «Без равенства не существовало бы общей почвы для контактов, без различий не было бы нужды в контактах. Хотя равенство устанавливает основу для межцивилизационного диалога, различия делают подобное совместное предприятие желательным, необходимым, стоящим и содержательным»²⁹.

Но согласование с культурными различиями возводимого в норму принципа равенства культур представляет собой немалую проблему. Трудность коренится в природе культурной самоидентификации: не может быть равным то, что уже изначально включает в себе неравнозначное (ценностное) отношение к самому себе, к другим людям, к «своему» и к

²⁸ Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 356.

²⁹ Абулмагд А.К., Арисне Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 61, 63.

«чужому», к культурным сообществам. Следовательно, надо найти такую общезначимую область межчеловеческих отношений, в которой несовпадающие разные значения равенства и различий культур могли бы быть совмещены друг с другом, соединиться в каком-то другом, универсальном и едином смысле. У авторов книги нет сомнений относительно наличия такого смысла и той сферы человеческих отношений, где этот смысл присутствует и, более того, присутствует всегда. По их твердому убеждению, он заключен в *этическом содержании* великих культурных и религиозных традиций — в том, что все они содержат общие ценности, позволяющие человеку отождествлять себя и с глобальным человеческим сообществом, и со своим локальным окружением.

Авторы не скрывают того, что, предлагая мыслить и оценивать содержание межкультурного диалога в этических категориях, они сами должны делать ценностный (этический) выбор. «Мы полагаем для себя необходимым отвергнуть, с одной стороны, безликий универсализм, гегемонистический контроль, монополистическое поведение, а с другой — слепую приверженность своему этносу, религиозную исключительность и культурную нетерпимость»³⁰. В то же время подчеркивается, что этот выбор продиктован логикой растущей глобальной взаимозависимости в мире и необходимостью осмысления ее этического контекста: «как ответственно использовать многообразие, уважая традиции других и доверяя нашим собственным, в возникающем глобальном обществе?»³¹ Но существует ли изначально единый для всего человечества этический эквивалент разнообразных традиций и смыслов, однозначное отношение к Другому? Сами авторы концепции выдвигают на роль единого этического эквивалента культурных различий принцип гуманизма, полагая, что «идея гуманизма, понимаемая с позиций единения и целостного восприятия, применима для любого человека во всех обстоятельствах»³². В смысловом поле идеи гуманизма находятся и более конкретные ценности, при помощи которых предполагается обеспечить продолжение и успех межкультурного диалога, — взаимность и доверие. Эти ценности рассматриваются в качестве всеобщих, потому что в их основе лежат личностные качества, необходимые для утверждения в глобальном обществе гуманизма: способность отвергать культурные и религиозные стереотипы, готовность видеть в Другом цель, а не средство для достижения собственных целей, навык здорового скептицизма, дух критического мышления.

³⁰ Там же. С. 60.

³¹ Там же. С. 64.

³² Там же.

Предложение положить в основу межкультурного диалога идею гуманизма может показаться абстрактным, благим, романтическим пожеланием, далеким от практических проблем глобализации и трансграничных вызовов, реального многообразия мировых культурных и религиозных традиций. Однако в смысловом отношении данный конструкт не так утопичен, как может показаться на первый взгляд. Подчеркивая универсальную значимость гуманизма и близких к нему ценностей взаимности и доверия в межличностном и межкультурном общении, сторонники «мира без границ» имеют в виду вовсе не абстрактный принцип равенства личностей, групп, культурных сообществ (в книге он назван спорным) и не унификацию разнообразных культурных традиций, а *элементарный нравственный смысл*: обращаться с каждым человеком по-человечески. Не заключено ли в нем искомое смысловое основание человеческой этики, общий этический закон, из которого могут быть выведены все другие общие ценности? Для авторов концепции это бесспорная истина, для подтверждения которой, по их мнению, достаточно ссылки на так называемое «золотое правило» нравственного поведения: «поступайте с другими так, как вам хотелось бы, чтобы они с вами», или в негативном варианте — «не делайте другим того, чего не хотели бы получить сами». Этому правилу придается однозначный смысл: «в любой из двух формулировок оно разделяется всеми великими этическими и религиозными традициями...»³³ Речь идет, следовательно, о некоей общей для разных культур смысловой логике развития гуманизма, или, говоря проще, о своего рода предрасположенности разных культур «к преодолению ограничений, связанных с расой, языком, полом, страной, классом, возрастом и верой...»³⁴

Задача межкультурного диалога, в этой логике, состоит в том, чтобы сделать «базовую этику» нормой, законом, связывающим условием новых глобальных и мировых отношений, использовать заключенные в ней возможности конвергенции и синтеза мировых культур по ключевым вопросам глобальных и мировых отношений.

Таким образом, парадигмальный смысл, который вкладывается в понятие диалога цивилизаций и придает ему значение модели, категориальной системы, проекта нового мирового порядка, кажется очевидным. Смысл этого проекта предполагает утверждение *этической парадигмы глобализации* — организации мирового порядка на базе общих ценностей, норм и стандартов глобальных взаимодействий.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

Этическая парадигма глобализации сегодня имеет уже немало сторонников. Формированию и распространению этой парадигмы как особого мирополитического проекта способствует движение за глобальную этику или макроэтическое течение глобализма. Речь идет о выработке таких этических норм, правил, ценностей, которые были бы значимы для глобальных и международных отношений, регулировали бы развитие глобальной взаимозависимости на уровне общих стандартов и правил поведения³⁵. Основатель этого движения — немецко-швейцарский теолог Ганс Кюнг выступил в 1990 г. с так называемым проектом всемирного этоса (*das Weltethos*), или, в английском варианте, — глобальной этики (*the global ethics*) — согласования и постепенного соединения в их базовых ценностях великих религиозных и культурных традиций мира. Главным органом движения стал так называемый «Парламент религий мира» — широкое собрание представителей самых различных религиозных направлений, течений и объединений. Второе собрание «Парламента религий мира», состоявшееся в 1993 г. в Чикаго, приняло подготовленную Г. Кюнгем «Декларацию глобальной этики», которая считается отправной точкой движения за макроэтику.

Уже в 1990-е гг. движение за глобальную этику приобрело известность и влияние в общественных и политических кругах Запада, а также, что важно, в среде авторитетных международных организаций и сообществ (ЮНЕСКО, Всемирный экономический форум в Давосе). Явное влияние идей макроэтики можно обнаружить в проектах ООН «культура мира» и «цивилизационная повестка дня». Увязываемые с реформой мировой политической системы, эти идеи превратились в начале 2000-х гг. в особое направление идеологии глобализма — концепцию этической глобализации, суть которой в том, что глобализация не может ограничиваться сферами политики и экономики, но, ради блага всего человечества, должна осуществляться прежде всего в сфере этических ценностей, норм и стандартов поведения. По определению Г. Кюнга, «если цель этики — благо для всех, то она должна быть неделимой. Неделимый мир все острее нуждается в неделимой этике»³⁶. В этом определении хорошо видна смысловая логика идеи (парадигмы) глобальной этики: неделимость базовых смыслов мировых этических

³⁵ Подробнее об идеях этической глобализации см.: *Даллмар Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм — партикуляризм»// Вопросы философии. 2003. № 3. С. 13–20; *Середкина Е.В.* Этический глобализм и русская философия [Электронный ресурс]. URL: [http://anthropology/u.../seredkina/ruethics.html](http://anthropology.u.../seredkina/ruethics.html) (дата обращения: ноябрь, 2018).

³⁶ *Kueng H.* Global Responsibility: In Search of a New Ethics. N.Y., 1991. P. 5.

учений — конвергенция мировых культур (на уровне базовых этических ценностей) и на ее основе минимальный консенсус между людьми разных культур, убеждений и вероисповеданий относительно норм и стандартов поведения в сфере глобальных и международных отношений.

Именно этой логике и следует предложенная в книге «Преодолевая барьеры» концепция «коалиций поверх разнообразных мировых границ» как необходимый элемент новой парадигмы мировых отношений и мирового порядка. Межцивилизационный диалог приобретает более или менее четкие парадигмальные рамки. Он мыслится уже не как самоцель, неограниченное пространство для контактов представителей различных культур и цивилизаций, а как площадка для общего движения мира по пути этической глобализации. Этапы этого движения также обозначены в книге «Поверх барьеров»: 1) неприятие единообразия глобализирующегося мира; 2) выход за пределы «дихотомии глобализации и национально-культурной обособленности, противопоставления традиционности и современности, Востока и Запада, Севера и Юга, а также “нас” и “их”» путем обсуждения и признания общих ценностей; 3) общность всех людей на основе глобальной этики³⁷. Именно в этих рамках диалог/партнерство цивилизаций наполняется нормативным содержанием, способным повлиять на конфигурацию миропорядка. Именно эта логика делает несомненными «фронтки новой парадигмы» и наделяет мирополитические и культурные проекты диалога/цивилизаций генерализирующим (этическим) смыслом.

Направления реформы миропорядка в логике идей этической глобализации

В постулаты глобальной этики (неделимость человеческой этики и ее нравственного смысла, консенсус относительно общих ценностей, улаживание конфликтов на основе диалога) может вкладываться различное содержание — политическое, социальное, религиозное.

Для религиозных приверженцев глобальной этики — сторонников движения сверхэкуменизма (сближения и объединения всех религий) принятие ее постулатов означает путь к миру между религиями, к преодолению самой мысли о разделении между людьми, миром человека и миром природы. Собственно, и сама идея «всемирного этоса» порождена сверхэкуменизмом и оформлена его органом — «Парламентом религий мира». Экуменическое содержание глобальной этики ясно выразил Г.С. Померанц: «глобальные отношения требуют глобальной этики, и она вполне возможна, потому что религии несовместимы только на уровне буквы, богословия, а в духе все великие религии — ипостаси некоего

³⁷ *Абулмагд А.К., Аписпе Л., Ашрави Х. и др.* Преодолевая барьеры... С. 80.

единства... Богословие паралогично, и совмещение логически несовместимого для него норма»³⁸. Содержание межцивилизационного диалога, таким образом, сводится в этом случае к диалогу между религиями, который рассматривается как основное средство достижения всеобщего мира, терпимости и благоденствия.

Для философов, представителей неклассической философии глобальная этика выводится из невозможности довольствоваться в век глобальных проблем и глобальных отношений между людьми моралью отдельных групп и сообществ (К.-О. Апель³⁹) или из необходимости двигаться к всемирному гражданству в духе проекта «всемирного гражданского состояния» И. Канта (Ю. Хабермас⁴⁰).

Но при всем различии трактовок этической глобализации, их содержательное наполнение не зависит всецело от интерпретатора и его ценностного выбора. Свою (и важную) роль играет также смысловая логика, порождаемая однозначным смыслом, который приписывается разным этическим учениям и традициям. Приняв как неопровержимую, самоочевидную эту позицию, мы, так или иначе, придем к выводу о невозможности до конца понимать и ценить других (испытывать «чувство святой цельности», по выражению Г.С. Померанца⁴¹) в мире, разделенном границами. Смысловая логика глобальной этики, таким образом, неизбежно приводит к идее необходимости реформы всего мирового порядка, перехода к такой его конфигурации, которая основывалась бы на принципах свободы и автономии личности, политического консенсуса и диалога как средства разрешения разнообразных конфликтов. Эту логику не может заслонить ни рефлексия границ правового оформления международных отношений, ни устремленность экуменизма к «вселенскому миру и всеобщей терпимости». Как справедливо замечает В.К. Шохин, превращаясь в «религию для агностиков», идея сверэкуменизма придает сакральное значение словам «толерантность», «плюрализм», «диалог религий», «но на деле она движима идеей прямо противоположной — нового мирового порядка»⁴².

³⁸ Померанц Г.С. Культ этики или диалог культур? // Проблемы глобализации: реальность, тенденции, прогнозы. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара. Вып. 6. Институт мировой экономики и международных отношений; Институт микроэкономики. М., 2001. С. 101.

³⁹ Апель Л.-О. Трансформация философии. М., 2001.

⁴⁰ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 78.

⁴¹ Померанц Г.С. Культ этики или диалог культур? С. 103.

⁴² Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 67.

Закономерно то, что в данной смысловой логике выстраивается как бы сама собой и определенная модель будущего мирового устройства. Очевидно, что совмещение этических ценностей исключительно в сфере человеческих действий и поступков (а не, скажем, божественного откровения) и в контексте прав, свобод и ответственности индивидуальной личности соответствует рамкам гражданского общества, расширенного до масштабов всего человечества. Неизбежное в этом случае совмещение единства и многообразия культурных различий предполагает нейтрализацию (моральную, правовую) заключенных в них этноцентристских и конфессиональных разделений за счет реализации ценностей гражданской жизни, политических свобод, развития правосознания, объединения людей в коалиции, самоорганизующиеся ассоциации, движения, тематические сети. Конечно, такое общество не может быть культурно гомогенным, оно должно включать в себя и даже признавать ценностью, глобальным достоянием культурное разнообразие мира. Но, как утверждают авторы манифеста «Преодолевая барьеры», «подлинная общая жизнь настанет только тогда, когда мы окажемся способными преодолеть барьеры и действовать ответственно и уважительно по отношению друг к другу», подстегивать усилия, направленные на создание настоящего общества для всех⁴³.

Отождествление нового мирового порядка с идеалами мультикультурного гражданского общества обнаруживается в различных версиях этической парадигмы глобальных и мировых отношений. В версии сверхэкуменизма центральное место занимает идея отказа мировых конфессий от абсолютности своих догматов и вероучительных практик и даже наказания за соответствующие высказывания. Правовая версия состояния всемирного гражданства (Ю. Хабермас) настаивает на необходимости преобразования международного права как права государств во всемирно-гражданское право как право индивидов, что и должно создать статус «граждан мира»⁴⁴.

Идеал глобального гражданского общества, несомненно, вдохновлял и авторов манифеста «Преодолевая барьеры». Манифест утверждает, по сути, рамочную модель диалога: он мыслится как диалог о ценностях, средствах, путях движения человечества к единым ценностям гуманизма и гражданской этики (взаимность, доверие, ответственность, уважение к правам человека). Пространство плюрализма при этом должно быть ограничено. Ограничения распространяются на понимание Другого как чужого, врага. Таким образом, определяются и

⁴³ Абулмагд А.К., Ариспе Л., Аирави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 60.

⁴⁴ Хаберма Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 112–113.

рамки диалога/партнерства цивилизаций как политического, психологического и смыслового поля, инструмента преобразования действительности. Принцип «терпимого отношения к непохожести» дополняется принципом исключения всего того, что ставит под сомнение такое отношение. Принцип исключения нетерпимости не только подразумевается, он жестко сформулирован в документах Альянса цивилизаций. Основной его целью объявляется борьба с экстремизмом и эксклюзивизмом, который определяется как позиция, связанная с неприятием других точек зрения, — представление своей позиции как единственно истинной. Религиозные группы, настаивающие на одной конкретной истине, считаются нежелательными. Таким образом, возникает важный в идентификационном и нормативном отношении момент значимой избирательности (референтности) глобальной этики. Если глобальная этика борется с эксклюзивизмом, то тем самым она явным образом вводит в свое основание нормативный принцип жестких, исключающих различий. В этой смысловой логике диалог и то, что определяется как экстремизм или эксклюзивизм, — несовместимые понятия.

Правда, среди приверженцев модели глобального общества нет согласия относительно того, что, собственно, должно обеспечить рамки, нормативную основу стабильного существования и развития такого общества. Поэтому остается неясной и та конфигурация глобальных и международных отношений, которая могла бы соответствовать этической парадигме миропорядка. Так, Ю. Хабермас полагает, что сама по себе глобальная этика не способна привести к утверждению всеобщих и обязательных норм глобального общества. По его мнению, велика вероятность интерпретации этих норм «с партикулярной точки зрения собственной политической культуры, собственного миропонимания и самопонимания...», что делает реальной возможность возрождения (даже в таких ультрасовременных государствах, как США) «ложного универсализма империй прошлого»⁴⁵. Поэтому под сомнением оказывается и возможность перехода к единым нормам глобального мироустройства исключительно на основе международного диалога, даже в том случае, если он будет направлен на релятивизацию культурных и религиозных различий. «Хотя культурные ценности и содержат притязания на интересубъективную значимость, они настолько сплетены с тотальностью той или иной жизненной формы, что не могут с самого начала претендовать на нормальную значимость в строгом смысле слова»⁴⁶. Ю. Хабермас считает, что «все-

⁴⁵ Там же. С. 93–94.

⁴⁶ *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 164.

мирно-гражданское состояние» может быть устойчивым и эффективным только в том случае, если будет обеспечено превращение международных отношений в разновидность государственно-правовых, устранено нормативное различие между внутренним и внешним суверенитетом власти. Предполагается, что этого удастся добиться, если политическое устройство глобального общества примет вид структуры распределенных полномочий: ООН — сохранение мира и глобальное осуществление прав человека; национальные государства (члены ООН) — распоряжение собственными вооруженными силами; международные институты и «системы переговоров» — политическая координация в сферах экономики, окружающей среды, коммуникаций, охраны здоровья и т.п.⁴⁷

Концепция мирового порядка, основанного на диалоге цивилизаций, напротив, исходит из того, что роль национального государства в политическом устройстве современного мира по-прежнему остается центральной, в то время как глобальная взаимозависимость усиливает двойственность «между народами и правительствами», «которая давно уже существует внутри ООН»⁴⁸. Именно разделение структуры мирового порядка на институты (государственного и межгосударственного типа) и гражданские общества придает качественно новое — глобальное — значение международному диалогу. С помощью диалога можно объединить два «измерения» мировой политики — «институциональное и неформальное», а это представляется авторам концепции — сторонникам идеи трансграничного мира, наиболее верным путем решения многочисленных новых проблем, с которыми мировое сообщество сталкивается сегодня⁴⁹. Эти проблемы требуют ответа и со стороны гражданского общества разных стран, и со стороны государственных институтов, и их общий ответ может быть успешным только на началах глобальной этики. Поэтому «работающая» структура новых мировых отношений видится авторам исключительно в виде «коалиции институтов и гражданского общества» в рамках ООН⁵⁰. Конкретные формы такой коалиции не уточняются (непонятно, кто и на каких основаниях может представлять гражданские общества), но подчеркивается, что ее создание позволит изменить курс мировой политики, поставив на место соперничества государств и свободы действий самых крупных из них достижение сбалансированных и взаимовыгодных для обществ и государств решений. «После создания такой коалиции институты смогут выжить лишь в том случае, если будут удовлетворительно отвечать на вопросы, поднима-

⁴⁷ Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008. С. 98.

⁴⁸ Абулмагд А.К., Аписпе Л., Аирави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 60.

⁴⁹ Там же. С. 133.

⁵⁰ Там же. С. 131–135.

емые гражданским обществом, а гражданское общество сможет сохранить лидирующие позиции, если будет отвечать нашим общим убеждениям, ценностям и надеждам на расцвет многообразия при отсутствии страха... Именно подобная коалиция должна породить глобальную этику, приемлемую и принимаемую, претворяемую и живую»⁵¹.

Ту же установку — преобразование процесса принятия важнейших мирополитических решений — предлагается положить в основу реформы ООН, превратив ее в организацию, которая сознательно и постоянно опирается на диалог. Направление реформы должно состоять в заключении своего рода глобального общественного договора между мировыми державами — учредителями ООН, заинтересованными прежде всего в легитимации своих действий на мировой арене, и менее значимыми государствами, стремящимися участвовать в процессе принятия международных решений. В соответствии с договором, любая страна — член ООН будет иметь возможность признавать законность решений и действий мировых держав в обмен на свое участие в принятии решений. «Обмен легитимности на участие» мог бы осуществляться только посредством «системы общения — диалога», основанного на чувстве уважения достоинства каждого участника, вовлеченного в договор⁵².

Можно по-разному оценивать степень реализма и достижимости всех этих предложений и проектов. Однако кажется несомненным, что они направлены на то, чтобы превратить диалог между цивилизациями из расплывчатого образа мирового плюрализма или философско-этической концепции в способ, метод преобразования самой реальности глобальных процессов и отношений. Предлагаемый подход к решению глобальных проблем — отнюдь не результат теоретических упражнений группы интеллектуалов и политиков, это логическое следствие произошедшей, начиная с 70-х гг. XX века, в академических и политических кругах стран Запада переоценки традиционного смысла политики как исключительно артикуляции интересов законно действующих общественных групп, оказывающих давление на государственные институты (в международной политике — интересов отдельных государств). Причиной и результатом переоценки стало усиление внимания к эффективности принимаемых политических решений (политических курсов), измеряемой улучшением положения большей части людей и групп в обществе и доверием к политическому курсу государства. Новые критерии отражают растущую сложность социальной политики в развитых странах. Максимальное расширение системы доступных социальных

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 145.

благ, широкое развитие социальных и политических коммуникаций и независимых неправительственных организаций в сочетании с нарастанием социокультурной сложности современного общества сделали неэффективными традиционные командные методы и контроль со стороны государственных органов, как и основные направления перераспределительной политики в целом. Характерной чертой процесса принятия решений становится делегирование части властных полномочий независимым (неправительственным) организациям и диалог с обществом. Независимую роль в выработке политического курса стали играть идеи и знания, что резко подняло политическую роль научно-экспертного сообщества и научного диалога. Но аналогичным образом (хотя и в ином проблемном поле и в других масштабах) меняется отношение к принятию политических решений и в мировой политике, вынужденной реагировать на глобальные проблемы, появление большого числа и усиление роли негосударственных акторов, стирание граней между внутренним и внешним политическими курсами. В условиях глобальной взаимозависимости внутренняя политика все шире планируется за пределами национальных границ — на основе межправительственного согласия и межгосударственного сотрудничества, создания экономических и финансовых союзов, неформальных договоренностей, экспертных оценок, исследований и рейтингового инструментария неправительственных организаций.

Как смысловое поле мировой политики конструкт диалога цивилизаций вбирает в себя, хотя и не всегда явно, все эти новые оценки политики. Смыслы диалога, доверия, приближения процесса принятия политических решений к людям, культурного плюрализма и соединения ценностей становятся значимыми величинами в формировании политического курса, влияют на логику смыслополагания в сфере политики. Это не может не затрагивать и политическую структуру (конфигурацию) глобальных и мировых отношений. Поэтому межцивилизационный диалог сегодня уже не просто воплощает этический подход к мировой политике, но играет в формировании этого подхода роль дискурсивно-коммуникационного поля, одного из смысловых центров новых политических идей и политических влияний. Влияние этого поля (в единстве с этическим подходом к политике) особенно заметно в пространстве идей и концепций глобального управления.

Идея глобального управления постепенно приобретает нормативно-ценностное измерение, переводится в плоскость практических интерпретаций смысла и рамок государственного суверенитета. Этот процесс ясно обозначился после косовского кризиса и расширения сферы миротворческих операций ООН. Появилась новая концепция «суве-

ренитета ответственности», которая делает возможным прямое вмешательство во внутренние дела государства в случае «безответственного» использования суверенитета. Исходя из этого, формируются новые критерии стабильного мирового порядка. Показательно, что в качестве основы миропорядка глобальное управление связывается не с международным правом (как правом договоров суверенных государств между собой), а с критериями эффективности (успешное решение глобальных проблем человечества) и с глобальной моралью — следованием единому этическому кодексу поведения государств. Проекты диалога/партнерства цивилизаций в рамках парадигмы глобальной этики создают возможность дополнить чисто прагматическую, инструментальную основу глобального управления основой этической. Это позволяет обсуждать вариант перспективы развития такого управления на принципах мирового политического консенсуса. Его нормативные рамки остаются неясными, как и сферы практического использования, особенно в условиях существенного изменения (качественного и количественного) участников системы международных отношений, нарастания глобальных проблем и кризиса системы международной безопасности, неэффективности мировых регулирующих институтов (прежде всего ООН). Тем не менее, благодаря признанию важности мировых культурно-этических традиций, идея глобального управления приобретает более коммуникационное значение в виде образов так называемой «мягкой силы» — привлекательных ценностных образцов государственной политики, успешных глобальных и региональных проектов. Концепция глобального управления обретает собственное дискурсивное поле, в котором более осмысленно и менее предвзято могут обсуждаться проблемы обостряющейся международной экономической и политической конкуренции и снижения управляемости мировых процессов, риски глобального цивилизационного развития, связанные с угрозой крупномасштабных культурных и религиозно-политических конфликтов.

Уровень диалогичности парадигмы этической глобализации и проблема хронотопа современного межцивилизационного диалога

Оценивая результаты разработки новой парадигмы глобализации и мирового порядка, ориентированной на преодоление жесткой дихотомии «Запад и остальной мир», нельзя не отметить усилия, которые ее создатели приложили для того, чтобы максимально расширить ценностный и коммуникационный потенциал старой идеи диалога цивилизаций, максимально сблизить противоположные смыслы разнообразия и единства мира, выйти за пределы разделения людей на «нас» и «их» — «управления мира с помощью парадигмы замкнутости». Сделано нема-

ло для того, чтобы найти предпосылки и «ростки» новой парадигмы в самих условиях и процессах глобализации, определить и развить новые концептуально-смысловые возможности идеи диалога цивилизаций. Однако это с не снимает вопроса о степени, уровне диалогичности предлагаемого нового миропорядка, как будто целиком ориентированного на повышение интересубъективности мировых взаимодействий. Суть проблемы заключается в достижении общезначимости — смысловой, ценностной, нормативной — того этического дискурса, который закладывается в основу проекта и определяет его культурную (смысловую) логику и нормативно-ценностную рамку («идеал должного»). Эта логика и рамка целиком задаются «картиной общих ценностей», которая, как полагают авторы проекта, и может «послужить этической основой диалога между цивилизациями» и обеспечить «новое восприятие глобальной взаимозависимости»⁵³. Но можно ли считать, что идея глобальной этики обязательно и неотвратно снимает культурные барьеры на пути эффективного межцивилизационного диалога, обеспечивают его полную общезначимость в том смысле, какой ему придается в концепции этической глобализации («золотое правило» нравственного поведения всех людей: не делайте другим людям того, чего не хотели бы получить сами)?

Принимая этот постулат как самоочевидный, авторы диалогической парадигмы нового мирового порядка, как нам представляется, не учитывают или недооценивают одну из главных проблем успешного межкультурного диалога, преодоления культурных барьеров — проблему хронотопа межкультурных связей и отношений, в нашем случае — пространственно-временного единства диалога цивилизаций.

Диалог цивилизаций может быть успешным, дать объективные общезначимые результаты только при том условии, что он имеет общий хронотоп: общие смыслонесущие и потому взаимопереводимые пространственно-временные параметры. Картины общих ценностей недостаточно для решения определения и анализа хронотопа современного глобального диалога цивилизаций. Сколь бы очевидным ни казался глобальный смысл «золотого правила» нравственного поведения, сам по себе он отражает лишь один из хронотопов процессов глобализации. Этот хронотоп относится скорее к *восприятию* глобализации (сжимающееся мировое пространство и исчезающее, утрачиваемое глобального перехода, разделенное между прошлым и будущим), чем к действительной пространственно-темпоральной структуре собственно межцивилизационного диалога (соотношение профанного и сакрального времени, одушевленного и отчужденного от человека пространства). Для пони-

⁵³ Абулмагд А.К., Аписпе Л., Аширави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 61.

мания хронотопа этого диалога и его трансформации в условиях современной глобализации, на наш взгляд, гораздо большее эвристическое значение имеет то, что немецкий теолог Пауль Тиллих назвал «встречей веры с верой» — постоянное взаимодействие религий и квазирелигий, религиозного и секулярного сознания, выражающее их способность и интерес к предельному охвату пространства и времени человеческого существования (хронотоп духовного опыта человека и культуры).

Секуляризм обычно трактуется как тип светской культуры в противовес религии и в качестве ее отрицания в едином пространстве-времени человеческого существования. Но секулярное сознание — это не абсолютное отрицание сознания религиозного, и это особенно заметно в пространственно-временном измерении секулярных ценностей. Секуляризм может выступать в качестве элемента религиозных систем, если религиозные ценности реализуются прежде всего в пространстве-времени обывденной (профанной) культуры. Еще более важной частью религиозных систем секуляризм становится в том случае, если эти системы отходят от традиционного хронотопа сакральных ценностей, принимая революционные новшества в технике, экономике и даже некоторые научные утверждения. Да и сами секулярные ценности и идеалы могут приобретать значение хронотопа квазирелигиозного сознания в ситуации, когда секулярные интересы поднимаются на уровень предельного интереса, содержание которого передается словами Сакральное, Бог, Боги.

Конечно, квазирелигиозное сознание отличается от сознания религиозного. В отличие от религиозного сознания, предметом которого всегда является некий трансцендентный объект: идея спасения, мистическая сила и т.п., объектом квазисекулярного сознания выступают объекты имманентные: народ, некая идеальная форма развития общества, идеал единства человечества и т.д. Тем не менее, в пространственно-временном измерении секулярное сознание может вплотную приближаться к хронотопу религиозного сознания. Больше того, в период Нового времени именно квазирелигиозное сознание являлось инициатором или, во всяком случае, активным участником важнейших цивилизационных проектов, направленных на революционное изменение пространственно-временных параметров духовного и шире — исторического опыта человечества. Эту роль играли и продолжают играть важнейшие социально-политические и социокультурные формы секулярного сознания, способные (как это особенно ярко проявилось в XX веке) превращаться в квазирелигии или светские (гражданские) религии, трансформируя — явно или неявно — собственно религиозное ядро духовного наследия великих мировых цивилизаций.

Все три политические формы секулярного сознания: либерализм, социализм, национализм, предложили свои предельные формы духовного охвата и моделирования мирового пространства-времени, которые оказали огромное влияние на современный диалог цивилизаций и на судьбы цивилизаций в XX веке. Социализм предложил свою предельную форму — коммунизм (русский коммунизм прежде всего). Либеральный гуманизм выдвинул в качестве субинститута универсальных ценностей христианства идеи представительной демократии, гражданского общества и прав человека (квазирелигиозная захваченность современного либерального сознания «предельным интересом» универсальных прав человека особенно очевидна). Национализм развил свою версию духовных ценностей, которые достигли уровня квазирелигии в идеях и символах нацизма, придающего национальным интересам значение интереса предельного.

Мысль о том, что диалог цивилизаций невозможен без определенного единства времени и пространства, в которых он разворачивается, кажется вполне очевидной. Вне факта такого единства не может быть самого диалога как процесса коммуникации. Но утверждение, что хронотоп современного диалога цивилизаций определяет встреча религиозного и секулярного, религий и квазирелигий, требует пояснения, нуждается в дополнительной аргументации. Главный аргумент заключается в том, что сутью, смыслом, наиболее важным результатом этой встречи является то, что М. Хайдеггер определил как сущность Нового времени: радикальная установка на изменение (вплоть до пересмотра, переопределения) прежних, вечных, неизменных, предельных основ бытия. Изменение здесь выступает как хронотоп, амбивалентная взаимосвязь пространства и времени в процессе постоянного и претендующего на универсальность обновления человеком социальной реальности. Новая и новейшая история, которая знает только одну пространственно-временную реальность, — поток изменений, в центре которых находится сам человек, делает «выяснение отношений» между сакральным и профанным, относительным и предельным, секулярным и религиозным ключевым моментом диалога о том, какое социокультурное устройство общества и мира и связанный с ним тип ценностей является более современным, универсальным, истинным. Роль «традиционных цивилизаций» в этом диалоге не уменьшается. Как раз то, что хронотоп современности тесно совмещает в потоке изменений сакральное и профанное измерения бытия, делает этот диалог все более широким и напряженным, направленным на решение вечных вопросов человеческого бытия, в том числе и в рамках самой западной (секулярной) цивилизации.

Однако в постиндустриальную эпоху устойчивость прежнего хронотопа современности как почти сакрального соответствия пространства и времени существования человека новым и прогрессивным моделям мира и соответственно устойчивость диалога цивилизаций оказывается под угрозой. С одной стороны, налицо кризис и даже упадок секулярной культуры как модератора диалога цивилизаций. В XX веке в условиях индустриального общества эта культура обернулась сакрализацией и демонизацией государства, техники, идеи нации, вплоть до создания неоязыческих, по сути этатистских, националистических и техницистских религий, оказавшихся внутренне чуждыми человеку. Сопряженное с кризисом секулярной квазирелигиозности устойчивое возрождение трансцендентного возвращает цивилизационное самосознание к его религиозным и, более того, фундаменталистским основам. Даже либеральная демократия в этом контексте выглядит не более чем социальным коррелятом протестантского типа религиозности. Но может ли широкий диалог цивилизаций строиться на религиозных истинах, нет ли в этом угрозы усиления монологичности межкультурного дискурса?

С другой стороны, хоронить секулярную культуру пока явно рано. Рядом с ее традиционными идеологическими формами (национализм, либерализм, социализм) возникают еще более техноориентированные и ультрасовременные (или постсовременные) установки и ожидания, которые абсолютизируют роль информационных технологий, приписывая масс-медиа (особенно телевидению) демиургическое могущество. Правда, в отличие от традиционного секуляризма, который постулирует определенную роль рационального знания, техники, прав человека и народов, и лишь в предельных своих формах совмещает все это с активным мифотворчеством, новый «информационный секуляризм» делает основную ставку на мифологизаторство, мифологический способ восприятия мира, преобразования пространства и времени. Появляется и вполне адекватная этим технологиям и ожиданиям социально-политическая форма секуляризма «нового века» — так называемый глобально-менеджеральный подход, направленный на разрешение мировых противоречий и конфликтных ситуаций не через систематический диалог государств, культур, обществ, личностей, а через управляющие воздействия на реальные или спровоцированные конфликты, включая «мало конфликтные» сценарии, информационные войны и т.п. Роль глобальных воздействий как демиурга мировых процессов, по-видимому, утопична (при всем своем могуществе глобальные центры власти не обладают полнотой универсальных ценностей и смыслов). Но ограничить или заблокировать на какое-то время нормальный диалог цивилизаций (общение «в истине») такие воздействия могут.

Конфликты как среда и инструмент современных глобальных воздействий провоцируют и непосредственно актуализируют архаические пласты сознания и культуры с характерной для них схемой мировосприятия «мы и они» и реализующей ее мифологической логикой. Тем более что к этой логике все более апеллирует современное мифотворчество. Базовые ценности «осевых» цивилизаций это может и не разрушить. Однако установки Нового времени на изменение и модернизацию традиционных цивилизационных устоев в качестве хронотопа диалога цивилизаций могут быть поколеблены (притом достаточно резко) ориентациями иного типа: на самозащиту, на формирование хронотопа рубежа, границы в противовес хронотопу потока изменений. А самозащита цивилизации неизбежно означает сужение ее самосознания и возможностей понимания других форм культурно-религиозного универсализма, возникновение фактического (религиозного или квазирелигиозного) сознания собственной исключительности.

Кажется, что концепция столкновения цивилизаций С. Хантингтона обозначает именно этот вариант или сценарий разрушения (саморазрушения) хронотопа локальных и мировых изменений как основы междивизиационного диалога: то ли с целью обеспечения легитимности и эффективности «глобального руководства» со стороны США, то ли в интересах сплочения Запада перед лицом негативной реакции других цивилизаций (особенно исламской) на информационную экспансию Запада, на глобальное ускорение скорости перемен и утрату связи изменений с национальной историей и традициями.

В этих условиях, когда цивилизационное самосознание колеблется на грани оценки культурного многообразия как блага и как источника опасности или страха, вполне оправдана постановка вопроса о том, может ли идея этической основы диалога цивилизаций подняться до уровня не просто общего, но предельного интереса разных обществ, культур и государств, т.е. до уровня подлинно глобального хронотопа, который охватывал бы — на уровне предельного интереса — и секулярное, и традиционное религиозное сознание и формировал бы у людей готовность объединять одновременно и «свое» и «чужое»? Чтобы подобный хронотоп стал реальностью глобализации, он должен объединить в единое целое пространство-время существования отдельно человека и всего человечества. Но в таком случае возникает ясно выраженный этический парадокс: ради утверждения глобальной этики как базового принципа мировых взаимодействий человечество должно озаботиться духовным совершенствованием отдельного (среднего) человека, но для этого требуется, чтобы такой человек уже полюбил — на уровне предельного, квазирелигиозного интереса, снимающего локальные ограничения — все человечество. Как, в

какой форме соединения на глобальном и локальном уровнях секулярного и традиционного религиозного сознания может быть решен данный парадокс, — манифест «Диалог цивилизаций» не дает ясного ответа.

Но, допустим, идея глобальной этики победила. Подобная победа будет означать, что человечеству предлагается один ответ, единый тип существования, самоутверждения и совершенствования человеческого рода, который должен быть выше тех ответов, которые предлагают отдельные религии, культуры и цивилизации. Но если смысл диалога цивилизаций заключается в поиске именно такого ответа, то это будет означать ограничение (в пределе — конец) всех традиционных религий, отказ от собственно религиозных традиций или их радикальное переосмысление ради более универсальной идеи, чем идея данной религии. Пойдут ли на это адепты мировых религий?

Еще один парадокс. Провозглашаемое в манифесте «золотое правило» предполагает принцип взаимности в качестве руководящего «принципа», «представленного во всех духовных традициях». «Желание слушать и учиться» должно подняться над намерением обратить в свою веру. Но и этого авторам манифеста кажется недостаточно, и в качестве высшей формы межкультурного диалога и ценностей глобальной этики выделяется примирение: умение не только слушать и убеждать, но и «изменять свое мнение и даже прощать»⁵⁴. Примирение здесь вполне сопоставимо с религиозным всепрощением: примирение требует такой степени прощения, на которую способны лишь самые лучшие из нас. Но в таком случае возникает этический парадокс сосуществования с людьми, которые, как говорится в манифесте, «не только хотят, а действительно выходят за пределы этики, совершая насилие ради насилия, убийство ради убийства и т.п.»⁵⁵. Такого парадокса нет в мировых религиях. Когда одна религия встречается с другой, она отвергает притязания оппонента в той мере, в какой соперничающее учение отрицает ее собственные фундаментальные постулаты в том, что касается Высшей истины: полного примирения быть не может. Но если Высшей истиной становится примирение, то другие позиции (ценности), включая непримиримость (ненависть), очевидно, не могут считаться ложными.

Этот парадокс не так далек от повседневной жизни современного общества, как кажется. В современном гражданском обществе утверждаются нормы прагматического и, я бы даже сказал, инструментального сознания, основной смысл которого довольно прост: живи сам и давай

⁵⁴ Абулмагд А.К., Аписне Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры... С. 152.

⁵⁵ Там же. С. 156.

жить другому. Это сознание и эта убежденность готовы раздвинуть рамки толерантности до опасных пределов, допускающие равнодушие, вплоть до циничного чувства вседозволенности. В ситуации глобального распространения разнообразных теневых и криминальных структур утверждения в мировой политике принципа силы прагматическое сознание способно выхолостить не только принципы глобальной этики, но и устоявшиеся цивилизованные нормы поведения.

Провозглашая примирение задачей не столько институтов, «сколько целых народов и всех людей», манифест выходит за пределы отдельных форм религиозного и секулярного сознания, пытаясь сделать стоящие за ними принципы цивилизационного устройства более гибкими, соотносимыми друг с другом, возможно, даже условными. Но сознание определенной исключительности той или иной цивилизации, ее базовых ценностей входит в диалог цивилизаций как условие его (диалога) полноты и равноправия. Не повлечет ли за собой «принуждение» (хотя бы этическое) носителей одних цивилизационных ценностей к примирению с их оппонентами, к утрате полноты диалога, к возвышению лишь одной его стороны: западного либерального гуманизма, поднятого до уровня высших общечеловеческих ценностей? Такая опасность существует. На периферии идейного содержания манифеста оказались социалистические идеалы (социальной справедливости, права на достойную человека жизнь и т.д.). Создается впечатление, что в книге учитываются больше глобальные потребности развитых (постиндустриальных) стран, нежели периферийных, особенно наименее развитых стран, заинтересованных в том, чтобы глобальные проекты и идеи превращались в реальные темпы экономического развития.

* * *

Итак, за весьма короткий срок конструкт диалога цивилизаций превратился из модели исторического самосознания, ориентированной преимущественно на релятивизацию и пересмотр жесткого европоцентризма эпохи великих колониальных империй, в модель глобальных взаимодействий и глобального мирового порядка, претендующую на пересмотр основ мироустройства. Сегодня это уже не просто метафора мирового согласия, мирного существования культур и народов, хотя, в силу привычки или отсутствия критической рефлексии, диалог цивилизаций часто так и понимается, но особая смысловая реальность (поле) мировой политики.

Вместе с тем надо иметь в виду, что пока речь идет о *рамочной модели диалога*, мягко, но определенно задающей его цели и смыслы: глобальное гражданское общество, имеющее общие ценности, демократиче-

ские формы глобального управления, включая отрицание мирового гегемонизма США, решение на основе консенсуса ключевых мировых проблем и т.д. Придаваемые диалогу смыслы выстраивают его содержание в *логике этического диалога* — конструирования общих ценностей на грани этической философии, и *практики политического диалога*. Как смысловая реальность мировой политики диалог цивилизаций развивается в рамках *этической парадигмы глобальных и международных отношений*, этического подхода к политике. Поле этого диалога остается довольно узким, если не ограниченным. В него пока явно не входят вопросы международного права (в том числе взаимодействия различных правовых традиций и школ), развития мировой культуры, проблема распространения и влияния глобальной культуры, информационной политики глобальных медиаструктур, культурно-лингвистических оснований диалога. Поэтому проблематичной выглядит и роль этого диалога как «срединного» поля формирования нового миропорядка, его смыслов и значений. Проблематична роль в формировании такого поля глобальной этики, поскольку очевидны ее претензии на создание нормативной рамки диалога и, соответственно, определение круга его участников. Это делает поле диалога похожим больше на регулируемое пространство *допускаемых точек зрения*.

В то же время идея глобальной этики придает новый импульс мировому диалогу. Возникает пространство мировых этических норм и стандартов поведения, в котором на основе *столкновения, соперничества, партнерства* могут вести диалог разные этические и религиозные системы.

ГЛАВА 3

ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ ДИАЛОГА

Цивилизационное сознание и цивилизационные представления тесно связаны с реальными процессами в мире, в том числе — с глобальными взаимодействиями обществ. Их можно рассматривать как форму адаптации к глобальным процессам и трансформации таких взаимодействий. Поэтому процессы глобализации, более или менее очевидные со времен монгольских завоеваний (по одной теории) или со времен колонизации Америки (по другой), порождали разные формы как цивилизационных представлений, так и вытекавших из них идей о возможности диалога цивилизаций. Несмотря на то, что на рубеже XX и XXI вв. тема диалога цивилизаций стала политически актуальной, она слабо осознана как в историческом плане, так и в плане ее перспектив. Задача этой статьи — связать те или иные тенденции в межкультурной коммуникации с этапами глобализации, показать их соотношение с идеалом диалога цивилизаций.

Элементы глобального сознания появились в разных странах тысячи лет назад и проявились во всемирных историях Геродота, Полибия, Сыма Цяня, Аль-Масуди, Ибн-Хальдуна, каждый из которых пытался писать историю своей собственной Ойкумены, включая в нее образы иных культур. Доминирование того или иного региона приводило к стремлению заимствовать его достижения. «Азиатский век» глобализации, который по-разному датируется разными авторами (XIII–XIV вв. — у Дж. Абу-Лугод и XIV–XVIII вв. — у А.Г. Франка) связан с представлениями европейцев о богатствах Востока, со стремлением иезуита М. Риччи и «фигуралистов» найти общие (библейские) основания для католических и китайских верований и обосновать тем самым универсальность человеческой культуры, а также с заимствованиями художественных и технических достижений Китая вплоть до середины XVIII в. (стиль *chinoyserie*)¹.

Однако параллельно, в оправдание завоевательной политики европейских держав, выстраивались асимметричные, иерархические модели культуры, провозглашавшие право господства «цивилизованных народов»

¹ *Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М., 2007. С. 165–167.

над «варварами» и «дикарями». Типичным примером такого рода является концепция Х.-Г. де Сепульведы, который в XVI в. противопоставлял испанцев, как обладающих государственностью (*políticos*, что близко понятию «цивилизованные»), и американских индейцев, которые государственности не имеют, и на этом основании доказывал, что «индейцы не имеют права вести войну против испанцев или оказывать им сопротивление... Индейцы отсталые существа, что обязывает их служить более развитым — испанцам. Поэтому индейцев, оказывающих сопротивление испанцам, следует обращать в рабство, а их детей казнить... Однако честные, человеческие и умные индейцы могут стать подданными испанского короля»². Речь шла об одной разновидности коммуникации — одностороннем трансфере идей и умений, о превращении индейцев в добрых католиков, — альтернативой которой является смерть. Сепульведа утверждал, что животная сущность индейцев нарушает естественный порядок, а потому «мы можем считать, что господь снабдил нас несомненными и ясными наставлениями относительно истребления этих варваров»³. Более чем через 250 лет эти мысли в утрированном виде повторил Г.В.Ф. Гегель. Он считал, что индейцы настолько примитивны, что не в силах вынести самого приближения к миру свободы, и поэтому после достижения «торжества всеобщности... когда европейцы прибыли в Америку, туземцы стали мало-помалу гибнуть от дуновения европейской деятельности»⁴.

Линейно-стадиальная теории цивилизации XVIII–XIX веков и проблема диалога

Эта европоцентристская тенденция восприятия реальности, связанная с вестернизацией и унификацией, воспринимавшихся как универсализация западных идеалов, стала доминирующей в XVIII в. и полностью вытеснила остальные в XIX в. Исследователи глобализации и глобальной истории С. Конрад и А. Эккерт пишут, что в результате европейской экспансии универсалистская геополитическая матрица стала перестраиваться на европоцентристской основе и была сведена к иерархическим схемам истории цивилизаций в XIX в. Если в XVIII в. было возможно равноправное сравнение Европы и Азии, то в XIX в. образ Европы стал универсальным. В результате к 1830-м гг. из мировой истории почти

² Цит. по: Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI–XVIII вв. М., 1977. С. 42–43.

³ Sepúlveda J.G. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios. México, 1941. P. 115.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935. С. 78, 93, 384.

исчезло описание Азии и Африки. Весь мир характеризовался с точки зрения «цивилизаторской миссии» Европы. Незападные общества попали в ведение ориенталистики, если речь шла о государствах, и этнографии, если речь шла о «дикарях». По мере развития эволюционистских взглядов западные общества стали проходить по ведомству «предыстории», отношения с ними как с равными стали невозможны⁵.

Филолог Ж. Старобинский отмечал, что на рубеже XVIII и XIX вв. возникает *мифология цивилизации*, конструирующая образы «варваров» как объекта насаждения европейской культуры. Гуманист М.Ж.А. Кондорсе, еще в 1794 г. критиковавший колониализм, описывал народы заморских стран, которые «ждут того, чтобы мы их *цивилизова-ли*, и жаждут встретить в европейцах братьев, чтобы стать их друзьями и учениками». Но Кондорсе волнует в данном случае не судьба этих народов, а лишь прогресс человечества как целого. Он согласен даже на то, чтобы «варварские» народы, «все более уменьшаясь численно по мере наступления цивилизованных наций.., в конце концов незаметно исчез-ли». Важно лишь то, что «солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми»⁶. Таким образом, дискурс «варварство — цивилизация» мог допускать межкультурную коммуникацию как транс-фер западных идей, но не исключал и оправдания геноцида.

Более того, цивилизационные представления затрудняли *внутренний* диалог в европейских обществах. В Англии и послереволюционной Франции мыслители ассоциировали «варварство» с буржуазным, протонародным духом, проявившим свою разрушительность и дикость во время Французской революции. Это оправдывало идею раскола нации. «Варварство заключено в духе уравнительности, проповедуемой демагогами, или же в бунте “грубой черни”, — подытоживал эти идеи Ж. Старобинский. — Итак, “дикий” мир располагается уже не вовне, на каких-то дальних берегах или в глубоком прошлом; он кроется среди наших стен и готов вырваться из мрачных глубин общества... *Внутренняя* угроза порой принимает социальный облик “опасных классов” — пролетариата, этих “апачей” и “могикан”, живущих в больших промышленных городах; порой она воспринимается как последствие освобождения инстинктов, вызванного интеллектуальными движениями

⁵ Conrad S., Eckert A. Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt // Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen. Frankfurt-a-Main, 2007. S. 7–8.

⁶ Цит. по: Старобинский Ж. Слово «цивилизация» // Старобинский Ж. Поэзия и знание. История литературы и культуры. В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 129–130.

раскрепощения и бунтарства»⁷. Цивилизацию прямо предлагалось защищать силами реакции и мерами, не исключавшими прямого насилия⁸.

Линейно-стадиальная схема лишь отчасти помогала выстроить образ целостного мира. Линейный культурный трансфер, как указывают историки М. Вернер и Б. Циммерманн, не предполагал возвратных движений, составляющих сущность диалога. Это определяется догматически заданными рамками референций, неизменяемостью (европейских) категорий анализа, общим дефицитом рефлексии, не позволяющим ставить вопросы о взаимности и обратимости трансфера⁹. Страны и культуры, распределенные по линии истории, могли быть противопоставлены друг другу как «современные» и «несовременные» (неактуальные и даже несуществующие). Их культуры можно было представить себе в форме причины и следствия. Реальные возможности для диалога линейно-стадиальная схема истории цивилизаций предоставляла только для великих европейских держав, которые могли считать себя более или менее равными. Но Германия или Россия в XVIII – середине XIX в. временами были частично отстранены от этого диалога, а Испания и Италия (как это видно из характеристик Г.В.Ф. Гегеля и Г.Т. Бокля) включены в него с оговорками¹⁰. Наиболее радикально из поля диалога были исключены расово чуждые Другие, за счет противопоставления которым формировалось цивилизационное самосознание белого Запада. Они низводились до позиции субалтерна, «подчиненного» или, скорее, периферийного, *лишенного слова* персонажа истории. За субалтерна говорит колонизатор или местная национальная элита. Это понятие было введено А. Грамши для характеристики рабочего класса и развито индийскими исследователями Р. Гуха, Х. Баба и Г.Ч. Спивак для характеристики колониального субъекта¹¹. Цивилизация обладает культурной гегемонией по отношению к субалтернам, что делало принципиально невозможным диалог между ними, восприятие позиции субалтерна всерьез. Он лишь объект исследования, а его мнение — только предмет этнографического интереса и может использоваться для анализа первобытного мышления (как это делал Л. Леви-Брюль¹²).

⁷ Там же. С. 133–134.

⁸ Там же. С. 135.

⁹ Вернер М., Циммерманн Б. После компаратива: *Histoire croisée* и вызов рефлексивности // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 68–70.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 399–401, 418–419; Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. Т. 1. М., 2000. С. 103–105, 107–108.

¹¹ Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. В 2 ч. Ч. II. Хрестоматия / Под ред. С.В. Жеребкина. Харьков, СПб., 2001. С. 649–670.

¹² Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002.

С самого начала эта жесткая метафизическая схема входила в противоречие с конкретными знаниями о мире, а потому ее нужно было подкреплять мифологически. Важнейшим моментом теории цивилизации стало утопическое представление о прогрессе, которое рисовало картину постепенного преодоления всех несовершенств человечества и тем самым снимало когнитивные противоречия и даже служило (как в случае О. Конта, так и в случае М. Метерлинка) квазирелигиозным оправданием индивидуальной жизни и всей человеческой истории¹³. История человечества приобретала самодостаточность, она становилась целенаправленной, предсказуемой, а следовательно, завершенной. Она нуждалась лишь в уточнении, но не в пересмотре. Создание национальных вариантов всеобщей истории могло быть только повторением и укоренением этой схемы.

В результате коммуникация Запада и Востока в области исторического знания приобретала гротескные или трагичные формы. В конце XIX в. наперсник императора и лидер китайских реформаторов Кан Ювей (1858–1927) в попытке пересмотреть основы китайской цивилизации спроецировал идеал европейской цивилизации на китайскую действительность, приписав прогрессистские и стадийные идеи западных мыслителей Конфуцию. Утопический идеал социальной справедливости (*датун*), который изначально был помещен в прошлое, Кан Ювей переместил в будущее, сделав воплощением идеи прогресса. Конфуцию он определил место борца с хаосом, под которым понималось современное положение Китая, за демократию и модернизацию. «То, что делается на Западе, — писал он, — вполне соответствует принципам наших конфуцианских канонов. Вот в чем причина их силы»¹⁴.

Одно из толкований учения Конфуция трактовало историю Китая как циклическую смену эр Хаоса, Становления и Великого спокойствия. Кан Ювей распространил это учение на мировую историю и провозгласил, что человечество, проходя через эти три эпохи, прогрессивно развивается, меняя общественные нормы. Для эры Хаоса свойственно нарушение законодательства и злоупотребления, для эры Становления — соблюдение законов Малого мира, защищающих несправедливость и буржуазную эксплуатацию, а эра Великого спокойствия (*тай пин*) предполагает законы Великого единения, основанные на справедливости, отмене государства и запрещении частной собственности. Прогрессивное движение в мире происходит не синхронно. Китай, как и другие

¹³ Метерлинк М. Мудрость и судьба. М., 2009.

¹⁴ Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М., 1993. С. 164, 75.

страны Востока, переживает эру Хаоса, страны Запада переживают эру Становления, а эра Великого спокойствия представляет собой недостижимый пока идеал¹⁵. Отставание Китая от Запада обусловлено объективно, причем не только культурными, но и расовыми причинами. По мнению Кан Ювея, высшая белая раса произошла от желтой, желтая от красной, красная от низшей — черной¹⁶. Поэтому и прогрессивное движение происходит в Китае с задержкой.

Прочтение европейских идей в контексте китайской традиции сопровождалось реформистским экстремизмом. Сосредоточенность на проблемах деревни вытеснялась восхвалением промышленного производства, основанного на плане и жестком контроле. Оно должно было сделать жизнь людей зажиточной и творческой, а устремления — возвышенными. «В период варварства, — писал Кан Ювей, — люди признавали только материальное... а в эру Великого спокойствия... правительство и весь народ земного шара будут поощрять сооружение новых машин... В эру Великого Единения нельзя приобрести славу и богатство каким-либо другим путем, кроме изобретения новых машин»¹⁷. С целью сломать семейные традиции Кан Ювей предлагал ликвидировать основу китайского общества — семейно-родовой клан и связанные с ним религиозные культы. Предполагалось ограничить срок брачного соглашения одним годом. Воспитание детей до 20-летнего возраста передавалось государству. Наследства упразднялись. Уличные кумирни подлежали уничтожению¹⁸. Таким образом подрывались социальные основы китайской цивилизации, в которой семейно-родовые отношения обеспечивали горизонтальные связи в обществе.

При этом цивилизационные идеи Кан Ювея носили ярко выраженную имперскую и экспансионистскую окраску. Угроза уподобиться таким государствам, как Египет, Турция и Польша, которые утратили контроль над своим финансами, государственным управлением или вовсе перестали существовать, толкала его не только к конституционной монархии и частному предпринимательству, но и к планам завоевания господства над «четырьмя океанами и пятью континентами» и в первую очередь — над островами Южных морей, в результате чего предполагалось создать новое мировое сообщество¹⁹. Реализация подобных пред-

¹⁵ Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М., 1980. С. 258–259, 262, 287.

¹⁶ Ушков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982. С. 113.

¹⁷ Тихвинский С.Л. Указ. соч. С. 262, 272, 287.

¹⁸ Там же. С. 275–277, 280.

¹⁹ Там же. С. 147, 171, 182.

ставлений о цивилизации в соседней Японии привела к ее милитаризации и вовлечению во Вторую мировую войну²⁰. Прагматически воспринятый идеал линейно-стадиальной цивилизации как доминирования сильного над слабым систематически приводил к подрыву идеала диалога цивилизаций.

От «пробуждения Азии» к глобализации стремление к диалогу цивилизаций

Наряду с идеалом развития в цивилизационных представлениях существовал идеал аутентичности, находивший выражение у самых крайних сторонников прогресса и Запада. Так, Г.Т. Бокль выдвинул идеал «цивилизованной нации, которая бы выработала свою цивилизацию сама собою, совершенно избегнув при этом всякого иноземного влияния», «действия народа» которой «проистекали из заключающихся в нем самом причин» и представила пример «совершенно нормального и самобытного развития»²¹. Наиболее полно этот идеал локальной цивилизации был разработан во второй половине XIX в. Г. Рюккертом и Н.Я. Данилевским, а в XX в. — О. Шпенглером и А.Дж. Тойнби. Но и этот идеал, ценностный центр которого был перемещен с развития на традицию, а способы изучения воплощений которого — с позитивизма на структурализм, — не решал сам по себе проблемы диалога. Напротив, он усложнял ее, так как различия традиций, образов мира, по мнению его сторонников, приводят участников коммуникации к «культурной слепоте» и неосознанной подмене одних образов другими. «Чем громче кто-то превозносит принципы чужого мышления, тем основательнее он наверняка изменил их смысл», — заявлял О. Шпенглер²². В подтверждение он приводил пример «трех Аристотелей»: греческую, арабскую и готическую интерпретации этого философа, «у которых нет ни одного общего понятия, ни одной общей мысли». Полное понимание не наступит поэтому никогда, и перспектива такого понимания принципиально отрицается Шпенглером как утрата смысла истории: взаимопонимание участников диалога отождествляется с утратой историчности как индивидуальности, с растворением нации как живого тела культуры в мертвенной (мировой) цивилизации²³.

²⁰ Howell D.L. *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*. Berkeley, 2005.

²¹ Бокль Г.Т. Указ. соч. С. 128.

²² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 50, 59.

²³ Там же. С. 59, 69–78, 116–117, 176.

Тем не менее, потребность в диалоге Востока и Запада возрастала в результате процессов «пробуждения Азии» в конце XIX в., деколонизации 1940–1960-х гг. и особенно в ходе процесса современной глобализации. К 1980-м гг. в ходе переосмысления образа глобализации возникло представление о «новом универсализме», в котором слились идеалы универсального и локального, сблизившие глобалистику с теорией локальных цивилизаций. Английский социолог Р. Робертсон, сохраняя представление о цели создания единого пространства мироцелостности, перенес акцент на глобальное сознание как источник разных *образов* мироцелостности, а также на многообразие исторических форм глобализации, начиная от торговых компаний и империй до идеологий и религиозных конфессий²⁴. Элементами глобализации стали в равной степени индивиды и государства, цивилизации и человечество в целом. Р. Робертсона не удовлетворяли линейные и холистские схемы глобализации и модернизации, близкие идеям всеобщей истории, которые предполагали рассматривать глобальную социологию как универсальную, называли необходимым уничтожение концепции локальности (А.Г. Франк). Он считал их «устаревшими» и даже «опасными». Робертсон выдвинул в 1990-е гг. концепцию *глокализации*, сочетавшую элементы макро- и микросоциологии, идеалов универсального и особенного, гомогенизации и гетерогенизации, историзации, инкорпорации местных социологий в глобальную²⁵.

Но отстранение от идеала гомогенности не означало для Р. Робертсона перехода на сторону идеала гетерогенности, локальности. Он предлагал преодолеть эту оппозицию, поразмыслив о путях, которыми обе эти тенденции проявились в конце XX в. Социолог считал, что они «взаимно имплицативны», а их конкретные комбинации необходимо определять ситуативно, эмпирически и исторически. И тут социолог использовал потенциал далеко не родственной глобалистам идеи локальной цивилизации. «Глобальность, — в представлении Робертсона, — это взаимопроникновение географически различающихся “цивилизаций”»²⁶. Эта идея *взаимопроникновения цивилизаций* очень важна. Она стала ядром теоретического и онтологического идеала инклюзивности и мостиком между идеями глобальности и локальности, путем к идеалу диалога локальных цивилизаций.

Конечно, для Робертсона как глобалиста важна идея целостности. На мой взгляд, он при этом недооценивает идею межкультурной ком-

²⁴ Чешков М.А. Глобальное видение и Новая наука. М., 1998. С. 13.

²⁵ Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities. London, 1995. P. 25–26.

²⁶ Ibid. P. 27–29.

муникации и ее роль в репродукции гетерогенности, а также идею культурного плюрализма. Он указывает на относительность локальности. Понятия локального и коренного (например, населения) выработаны в ходе глобальных конфликтов и неразрывны с их опытом и травмами от них. Наиболее радикальные локалистские идеи (такие как панафриканизм), по мнению Робертсона, *наименее локальны*, сильнее всего связаны с западной традицией. Но основной пафос работы Робертсона связан с анализом дискурсов меньшинств, акцентированием самостоятельности проявлений локального, несводимости последнего к функции элемента глобального. Он подчеркивает, что выступления за права меньшинств, мигрантов, за возврат к общине и природе имеют глобальную форму, осуществляются *глобальным способом*. Дух партикуляризма вырабатывается в ходе универсалистски ориентированных империалистических взаимодействий. Именно они порождают «растущую глобальную “институционализацию” ожиданий и конструирования локального партикуляризма»²⁷.

Детерминизм и причинность миросистемного подхода сменились у Р. Робертсона более мягкими, *поссибилистскими* формами *обратной связи*, порожденными обстоятельствами и условиями, скорее ограничивающими круг возможностей развития исторического процесса, чем задающими направление развития. Образ структурной гомогенности мироцелостности сменился представлением о ее радикальной гетерогенности (вплоть до элементов). Д. Слейтер обобщил эти идеи, высказав мысль о том, что глобальность *плюральна*²⁸.

Именно на стыке идей глобализации и локальной цивилизации родился политический проект диалога цивилизаций, противопоставленный угрозе столкновения цивилизаций, описанной С. Хантингтоном. Осенью 1998 г. Генеральная ассамблея ООН поддержала предложение президента Ирана С.М. Хаттами об организации движения за диалог между цивилизациями. 2001 год был объявлен «Годом диалога между цивилизациями под эгидой ООН». Началась разработка концептуальной основы такого диалога. Была сделана попытка заменить идеал глобализации как построения *иерархически организованной* мироцелостности, формирующей преимущественно в результате деятельности развитых западных стран, — идеалом *этически ориентированной* парадигмы глобализации, «глобализации с человеческим лицом», реализуемой на основе взаимности отношений всех составляющих мироцелостности. Наличие образа врага, мировоззрение гегемонизма и замкнутости и свя-

²⁷ Ibid. P. 32–34, 37.

²⁸ Чешков М.А. Указ. соч. С. 15.

занное с ними невежество были осмыслены как *главная глобальная проблема*, а путь ее решения — как позитивная «порождаемая диалогом парадигма» международных отношений. Диалогический подход был обоснован *от противного*, отталкиваясь от положения С. Хантингтона как ведущего к абсурду (если не к уничтожению человечества). Диалог цивилизаций был представлен как идеал, который необходимо воплотить в жизнь. Отрицание глобализации в «третьем мире» сменилось отрицанием ее *тупикового варианта*. Противопоставление тупиковых альтернатив западного «анонимного универсализма» и этноцентричного шовинизма «третьего мира» дополнилось пониманием взаимозависимости культур и равноправного диалога как «взаимного обучения» сторон (не предполагающего «убеждения или обращения в свою веру»), а также сочетанием идеалов самобытности и сближения цивилизаций как основы устойчивой и плодотворной глобализации. Ее основанием становятся общие ценности гуманизма и экуменизма²⁹. Они поставлены выше, чем ценности экономического развития и религиозной традиции.

Особенностью идеи диалога локальных цивилизаций является некое противоречие: в нем *классическая апагогическая* логика, утверждающая универсалистские претензии очищенного от конфессиональных противоречий (на которые наложен запрет) экуменического варианта этики мировых религий в форме «глобальной этики» сочетается с признанием современности «эпохой постмодернизма», а значит, с акцентом на различии и множественности, которые обосновываются *постмодернистской* логикой различания, не предполагающей противостояния и иерархичности ценностей³⁰. Однако постмодернизм плохо приемлет обоснования от противного, на которых держится провозглашаемое стремление к диалогу.

В книге «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями» (2001), созданной под эгидой ООН, сочетаются обе тенденции. Это противопоставление диалога цивилизаций — столкновению цивилизаций по С. Хантингтону, которое осмысливается как абсурдный, неприемлемый, летальный результат глобализации, порожденный «страхом многообразия» и «потребностью во враге»³¹. В рамках этого противопоставления

²⁹ Организация Объединенных Наций. A/55/492/ Rev. 1. Генеральная Ассамблея. 9 November 2000. Год диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций. Доклад Генерального секретаря. С. 2 [Электронный ресурс]. URL: www.un.org/Russian/peace/culture/index.shtml (дата обращения: ноябрь 2018); Абулмагд А.К., Аписне Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями. М., 2002. С. 56–59, 63–76, 90–95, 115.

³⁰ Там же. С. 67–75, 126.

³¹ Там же. С. 33, 36.

принципиально исключаются ряд стратегий означивания: идеи «победоносной цивилизации» и модернизации как глобальной унификации; восприятие Иного как демонизированного врага, поощряющее невежество, вызывающее страх и стремление к господству; понятия «возмездие» и «умиротворение», если они противопоставлены примирению; мышление по типу «мы — они», «или — или»; идеологические союзы, которым противостоят союзы для решения конкретных проблем; умозрительные, детерминистские, анонимные схемы истории. Принцип *исключения нетерпимости* не только подразумевается — он жестко сформулирован в документах «Альянса цивилизаций». Логоцентризм и борьба противоположностей противопоставлены мудрости, срединному пути и «золотому правилу» — категорическому императиву И. Канта в той его форме, которая является общей для всех мировых религий³². Это особенно актуально потому, что приобретение обществами цивилизационного статуса в XVIII–XX вв. было тесно связано с их имперскими амбициями, что делало агрессивность одним из предикатов «цивилизованности». Этот морально-идеологический эксклюзивизм сосуществует с другими формами концептуальных взаимодействий, которые интерпретируются как *встреча* оппозиций «за рамками дихотомий глобальных обособлений». На этом поле инклюзивистски сочетаются рациональные и эмоциональные подходы, идеалы единства и разнообразия, глобализации и децентрализации (самобытности, многообразия), модернизации и культурных / институциональных различий, традиции и прогресса / эффективности, конкурентности/свободы и справедливости, империи (как протоцивилизации) и собственно цивилизации, равенства и различия, групповой, национальной и глобальной идентичностей, здравого смысла и сочувствия, образы глобалистов и антиглобалистов³³. Идеал диалога тем самым ставится *выше* идеала цивилизации (и породившей его империи).

Логика *моральной ориентации* в текущих противоречивых процессах, помогающая ограничить негативные последствия глобализации, дополняется логикой, позволяющей актуализировать позитивный потенциал глобализации. Но нельзя не видеть, что это принципиально разные стратегии мышления, одна из которых может возобладать. Требования, которые предъявляет проект к мировому сообществу, весьма жесткие, очевидна их связь с религиозными нормами некоторых религий (христианства, буддизма). Так, желательной формой диалога назван *диалог врагов*. Он предпочтителен, так может вести к примирению. Но каковы пути к этому диалогу? Назван лишь один — религиозный. Это «примирение с самим собой»,

³² Там же. С. 27–29, 34, 37, 40, 49, 56, 71, 84, 95–102, 117, 154, 163.

³³ Там же. С. 47, 50, 71, 77, 99, 101, 157.

самокритика перед лицом глобальных угроз, личная ответственность³⁴. Проект новой мировой (глобальной) истории также получается слишком расплывчатым. Он ориентирован против абстрактно-универсалистских, логоцентрических, детерминистских схем³⁵. Но каковы пути их преодоления, чем можно заменить их? На этот вопрос книга не дает ответа.

Стремление к диалогу само по себе не создает условий и возможностей для него. Сомнительными представляются формы, в которых предложено осуществлять диалог. Представительство цивилизаций осуществляют носители власти и религиозные деятели, то есть бюрократы и церковники, незывлемым остается идеал цивилизации. Но и идея цивилизации, и государство, и особенно религия имеют мощные догматические и идентификационные основания. Они представляют собой формы «холодной» культурной памяти, как ее называл Я. Ассман, в которой закреплены верования и убеждения и которая слабо поддается трансформации (в том числе в процессе диалога)³⁶. При их помощи хорошо постулировать представления об «отвратительном» («варварство», хаос, безверие, вплоть до образа дьявола), то есть реализовывать эксклюзивистские стратегии, но в истории еще никогда не удавалось последовательно реализовать инклюзивистские, коммуникативные стратегии, хотя претензии на это были. Слишком сильны мифологические и идеологические составляющие идей цивилизации, религии и государства. Последние всегда имели другие (летальные) средства убеждения, замечательно справляясь с задачей миссионерства или колонизации. Они действовали как системы, выстраивающие иерархические структуры. Но они плохо приспособлены для диалога как процесса *взаимопреобразования*. Непонятны условия совозможности религий и цивилизаций, не разработана процедура превращения таких несовозможных смысловых полей в совозможные. Не то чтобы глобальный диалог сам по себе был невозможен. Но перспективы именно *диалога локальных цивилизаций* в данной его форме представляются неопределенными. Стремление к такому диалогу не подкрепляется адекватным задаче теоретическим и методическим инструментарием. Недаром, как выяснилось впоследствии, инициатор этой формы диалога цивилизаций М. Хаттами понимал под диалогом «не усвоение точек зрения двух сторон, а восприятие западным миром исламских ценностей»³⁷.

³⁴ Там же. С. 98, 103, 109, 114, 119, 120, 152–163.

³⁵ Там же. С. 27, 164.

³⁶ Ассман Я. *Культурная память*. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 70–93.

³⁷ Коваль Т.Б. Диалог религий: границы возможного // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола». М., 2010. С. 78.

Противоречия глобализации XXI века и анализ трудностей пути к диалогу

Накопление позитивных предпосылок диалога цивилизаций еще не решает полностью поставленную задачу. Надо оценить и научиться преодолевать встающие перед ним трудности. Недаром создатель методологии исследований межкультурных коммуникаций К. Гирц обращал внимание на ключевую роль микроисторического изучения ошибок, дефектов общения, возникающих, например, из-за того, что из трех участников описанного П. Рикером классического казуса коммуникации, происшедшего в 1912 г. в горах центрального Марокко, каждый находился в собственных ролевых рамках, имел собственную психологическую установку: «...один... занимался торговлей, другой защищал честь, а третий устанавливал колониальное господство»³⁸.

Примером изучения препятствий для диалога является, например, анализ историографом глобальной истории Д. Заксенмайером современного подъема неимперских настроений, европоцентризма и ограничения активности незападных историков, отчасти связанного с недостатком финансирования и институциональными несовершенствами, а отчасти — со страным симбиозом мифологизированной истории национальных государств и европоцентризма. Возникают сомнения в валидности и значимости местных национальных традиций в Турции, Иране, Китае, Индии. Изобретаются «негативные» традиции национальной истории. Ориентализм распространяется на Восточную Европу и Россию, причем находит место в местном историческом сознании. Западная история признается единственной, пригодной к универсализации, а западному историческому опыту придается парадигмальное значение как мере *любого другого* исторического опыта, в том числе антиколониального движения и борьбы с европоцентризмом. Идея множественности различных равных по значимости центров исторической мысли оказывается неосвоенной³⁹.

Не менее важно отметить и противоположную тенденцию, не менее опасную для перспектив диалога: отторжение многих стран постколониального мира от позитивного опыта Запада, стремление мстить за принесенные им реальные и воображаемые несчастья и травмы. «Нации, этнические группы, конфессиональные сообщества принялись

³⁸ Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры СПб., 2006. С. 177, 186–189.

³⁹ Sachsenmaier D. Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 13, 30, 40–43, 157.

сводить друг с другом старые счета», — пишет Г.И. Мирский. Как отмечает П.П. Яковлев, «парадоксальным образом в наши дни возрождаются и обретают “второе дыхание” религиозный фанатизм и культурная нетерпимость... Дело в том, что процесс экономической модернизации и социальных изменений во всем мире носит характер вестернизации и размывает традиционные цивилизационные уклады. Поэтому все чаще глобализационный напор Запада воспринимается в незападных странах как попытка “взломать” цивилизационную идентичность тех или иных народов и встречает растущее сопротивление, обостряет уходящие вглубь веков разногласия и порождает враждебность»⁴⁰.

Особенно сложные отношения сложились между западным и исламским миром. И не случайно, что последняя по времени попытка наладить диалог между цивилизациями, связанная с инициативой «Альянса цивилизаций», порождена не благими побуждениями или намерениями вести скрытую пропаганду собственных верований, а борьбой с реальной опасностью столкновения цивилизаций *внутри* западного мира и, в частности, с терактом исламских террористов на мадридском вокзале Аточа в 2004 г. Началом этого движения стал призыв в феврале 2005 г. премьер-министра Испании Х.Л. Родригеса Сапатеро и турецкого президента Р.Т. Эрдогана «завязать диалог между преимущественно христианской Европой и исламским миром»⁴¹ с целью активизации международных действий против экстремизма посредством налаживания межнационального, межкультурного и межрелигиозного диалога и взаимодействия. Получив политическую поддержку ООН, крупнейших мировых держав, материальную поддержку государств и фондов, «Альянс цивилизаций» провел ряд форумов в разных странах мира. Уже на первом из них в Мадриде в 2007 г. участвовали 89 официальных делегаций. В центре внимания «Альянса» — «высокий уровень конфликтогенности» в странах, образующих «огромную дугу нестабильности» от Африки южнее Сахары до Центральной и Юго-Восточной Азии. Задача умиротворения этого региона тесно связана с решением экономических проблем и подъема уровня жизни населения. Поставлена цель создать «выверенный баланс интересов между императивами стимулирования экономического роста отставших в своем развитии мусульманских стран и сохранением их цивилизационной идентичности»⁴².

⁴⁰ Яковлев П.П. Столкновение или альянс цивилизаций? Новые вызовы международному сообществу // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола». М., 2010. С. 21–22.

⁴¹ Там же. С. 27.

⁴² Там же. С. 33, 42.

Задача цивилизационной теории в сложившихся условиях — понять причины обострения межкультурных противоречий и указать на конкретные препятствия для диалога. Для этого необходимо разобраться не только в культурных, но и психологических предпосылках обострения неприязни между народами, опираясь на достижения психологии и психоистории. Направление этим исследованиям задал в 1930-е гг. немецкий эмигрант в Англии социолог Н. Элиас, создавший *психогенетический подход* к «процессу цивилизации» и сам ощутивший все трудности межкультурного диалога⁴³. Исследования психологии межкультурных коммуникаций продолжили его соотечественники-иммигранты в США Э. Эриксон и Ф. Перлз, испытывавшие подобные трудности, а также современные психологи и социологи.

Н. Элиас показал, что положение участников диалога в «процессе цивилизации» заведомо неравное. Истеблишмент всегда выстраивает свой позитивный образ, собранный из лучших жизненных проявлений лучших из его представителей, за счет принижения образа аутсайдера, собранного из самых негативных жизненных проявлений самых худших из их представителей. Это происходит, даже если речь идет о рабочем поселке и его обитателях, поселившихся там в разное время⁴⁴. Положение участников межкультурного диалога, складывающегося вокруг идеала цивилизации, еще хуже. Этот диалог связан с нормами поведения, устанавливаемыми и контролируемые истеблишментом, который является монопольным оценщиком виртуозности их исполнения. Поэтому аутсайдер попадает в теснейшую зависимость от истеблишмента. Нередко эта зависимость оборачивается агрессией, взрывающей диалог.

Причину агрессии Н. Элиас видел в низведении взрослого человека в цивилизованном обществе к позиции беззащитного ребенка, «уступающего воле лиц, моделирующих его поведение. У взрослого человека такая беззащитность связана с тем, — писал Элиас, — что люди, чьего превосходства он опасается, *соотносятся с его собственным "Сверх-Я", с его собственным аппаратом самопринуждения* (курсив

⁴³ О взглядах Н. Элиаса и их значении для изучения теории цивилизации и глобальной истории см. также: *Ионов И.Н.* Глобальная история и изучение прошлого России. Статья 3 // *Общественные науки и современность*. 2013. № 5. С. 139–142; *Ионов И.Н.* Идеал цивилизации, его эмоциональная окрашенность и перекрестная история // *Цивилизации*. Вып. 9. М., 2014. С. 59–73; *Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и цивилизационное пограничье: путь к катастрофе и путь к знанию // *Проблемы культурного пограничья*. Памяти Валерия Борисовича Земскова (1940–2012). М., 2014. С. 69–76.

⁴⁴ *Elias N., Scotson J.* The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems Theory, Culture & Society. London, 1994. P. VII, XVI, XIX.

мой. — И.И.). Этот аппарат является результатом дрессировки индивида теми, от кого он зависим и кто обладал известной властью над ним... Именно тот автоматизм, с которым у индивида воспроизводится чувство превосходства над ним других людей, делает его столь беззащитным... подобные страхи получают вид страха перед физической угрозой или угрожающим превосходством другого человека». Элиас описал, как подобные настроения распространились в XIX–XX вв. сначала среди третьего сословия Европы, а затем и по всему свету⁴⁵.

Н. Элиас назвал порожденное данной ситуацией алогичное и агрессивное поведение субальтерна «левантинизмом». Но это понятие не прижилось. Его вытеснило близкое по смыслу понятие «боваризм». Еще в конце XIX в. его ввел философ Ж. де Готье, который, анализируя образ героини Г. Флобера, описывал при его помощи ложное, *зависимое самосознание*, связанное с раздвоением личности, психологической неустойчивостью, разочарованием в себе. Жизнь такого персонажа проходит в повторяющихся попытках сконструировать все новые фиктивные образы себя самого, порожденные восхищением идеалом, на который он ориентируется. При этом разрыв между мечтой и реальностью растет. Возникает болезненное состояние, не позволяющее правильно воспринимать и оценивать окружающее, душевная черствость к равным и низшим. Сами чувства приобретают характер искусственных и навязанных. Типичной в этих условиях является тотальная непримиримость с реальностью, которая кажется мрачной и отвратительной, а также недовольство сделанным, стремление разрушить созданное, как только оно начинает обретать форму, которая выглядит смешной и пародийной, не сопоставимой с идеалом⁴⁶. Элиас охарактеризовал это состояние как «чудовищное напряжение», которое не отпускает человека, не дает возможности для разрядки аффектов и тем самым деформирует его эмоциональный мир⁴⁷.

Мексиканский философ А. Касо видел в боваризме влияние западных исторических схем, порождающих стремление латиноамериканцев отрешиться от реальной жизни и проблем страны и жить в другой реальности, имитируя ложные, чужие идеалы, сновидения, фикции. Его соотечественник Л. Сеа считал, что боваризм — это «пустота, присущая субъекту, бегущему от собственной реальности и пытающемуся реализовать

⁴⁵ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.: СПб., 2001. С. 258–259, 292–293.

⁴⁶ Gaultier J. de. Le Bovarysme. La Psychologie dans l'oeuvre de Flaubert. Paris, 2007. P. 112–115.

⁴⁷ Элиас Н. Указ. соч. С. 309–310.

себя вне ее». Под влиянием боваризма латиноамериканцы «желают дереализоваться, дезобъективироваться. А это означает стремление к отрицанию того, чем являешься, — стремление стать другим, чуждым самому себе; стремление отвергнуть собственное прошлое. Объект как отрицаемая реальность связан с определенными образцами, которые по своей природе чужды и отрицаемой реальности и отрицающему субъекту»⁴⁸.

Ф. Перлз назвал подобные образцы *интроектами*. «Если мы не критически, целиком принимаем что-то на веру, потому что кто-то так сказал, или потому что это модно, или безопасно, или соответствует традиции, или, наоборот, потому что это не в моде, опасно или революционно, — писал Перлз, — все это откладывается в нас тяжелым грузом. Это несъедобно, это чужеродные тела, хотя мы и дали им место в своем уме. Такие непереваренные установки, способы действия, чувства, оценки психологически называются интроектами, а механизм, посредством которого эти чуждые образования попадают в личность, мы называем Интроекцией»⁴⁹. Это влияние может быть ассимилировано и усвоено, или отброшено во взрывном процессе отторжения («эксплозии»), или оно будет долгое время оказывать разрушительное действие. Его преодоление выступает как предпосылка продуктивного диалога. Диалог связан со сложным пересечением границы собственного «Я». Для его эффективного ведения необходимо, по Перлзу, «принять себя, как организм, которым мы являемся от рождения, от природы»⁵⁰. Иначе диалог невозможен. *«Нерешенность того, кому понравиться — себе или другим — образует невротический конфликт»* (курсов мой. — И.И.)⁵¹.

В реальной истории с интроектом не так-то просто справиться. В 1950 г. французский колониальный психоаналитик О. Маннони, 20 лет проживший на Магадаскаре, сформулировал представление о личностных проблемах людей, находящихся в колониальной ситуации, представив их во фрейдистском духе как комплекс неполноценности и комплекс зависимости. До него комплекс неполноценности приписывался только покоренным народам. Маннони показал, что этот комплекс в наибольшей мере свойствен прежде всего *самим европейским колонизаторам*, вообще европейцам. Он является порождением конкурентно-

⁴⁸ *Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984. С. 20, 22.

⁴⁹ *Перлз Ф.* Гештальт-подход. Свидетель терапии [Электронный ресурс]. URL: http://www.koob.ru/perls/geshtalt_approach_and_eye_witness_to_therapy (дата обращения: ноябрь 2018).

⁵⁰ *Перлз Ф.* Гештальт-семинары. Гештальт-терапия до-словно. М., 1998. С. 13.

⁵¹ *Перлз Ф.* Внутри и вне помойного ведра // *Перлз Ф., Гудмен П., Хефферлин Р.* Практикум по гештальттерапии. СПб., 1995. С. 214.

го общества Запада и требует сверхкомпенсации. Ситуация равенства в этих условиях рассматривается как унижительная. Для малагасийцев, напротив, комплекс неполноценности — исключение. Для них, по мнению Маннони, был свойствен комплекс зависимости, воспроизводящийся в отношениях с европейцами⁵².

Психоаналитик из французской Мартиники Ф. Фанон в дискуссии с О. Маннони подчеркнул ту идею, что комплекс зависимости у колонизируемого существует не сам по себе, а определяется социальными отношениями, не дающими возможности осуществить идеал «взаимного признания», выступающий основанием для позитивной идентичности, самоуважения и достоинства. Отношения зависимости формируют у белых и чернокожих связанные, но противоположные по смыслу позиции. Белый предстает в роли полубога, требующего поклонения и подражания, он навязывает чернокожему свою культуру. Тот стремится к ней, принимая стратегию ассимиляции и стараясь воспроизводить язык и произношение, взгляды и поведение хозяина, всеми силами доказывая ему силу своего интеллекта. Он принимает образ белого как свою судьбу, идентифицирует себя с ним, пытается занять его место. *Чернокожий надевает белую маску*. Его личность при этом подвергается саморазделению, приобретает два измерения, двоится, невротизируется. В своей среде он один, среди белых — другой. Поэтому само положение чернокожего порождает неопределенность и фобии в отношении самых разных лиц и ситуаций. Фанон тем самым развил созданную еще в 1903 г. теорию «двойного сознания» афроамериканцев У. Дюбуа (Дюбойса)⁵³.

Ф. Фанон предлагал в качестве пути избавления от зависимого сознания путь антиколониальной борьбы. Эта перспектива до сих пор рассматривается как единственно возможная его последователями в постколониальном мире. Однако преодоление зависимого сознания при помощи одностороннего освобождения от него критикуется исследователями системных отношений и, в частности, прагматики человеческих коммуникаций. П. Вацлавик, Д. Бивин и Д. Джексон показали, что в больших системах доминируют циркулярные связи, которые невозможно свести к линейным причинно-следственным отношениям. Соответственно и пострадавших в конфликте всегда двое. Попытка представить такие отношения как причинно-следственные ведет к манипуляции образом прошлого, так как

⁵² *Mannoni O.* Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization. London, 1956. P. 39–40, 63, 70, 98, 102, 104, 117, 198; *Bulhan H.A.* Frantz Fanon and the Psychology of Oppression. New York, 1985. P. 92, 111.

⁵³ *Fanon F.* Black Skin, White Masks. London, 2008. P. 3, 8, 119–120; *Bulhan H.A.* Op. cit. P. 114.

круг можно разорвать в том месте, в каком выгодно. В результате каждый из участников коммуникации обзаводится собственным образом реальности и настаивает на объективности своего видения происшедшего. Параллельно растет взаимная агрессия⁵⁴. Возникают две мифологизированных картины мира, ориентированных на позитивную самоидентификацию. Инструментом развития конфликта является неотрефлексированная метакоммуникация по поводу содержания диалога и отношений его участников. Она вплетена в диалог и превращает его в конфликт, не давая участникам остановиться. Результатом является постоянное несовпадение того, что мы видим и что «должны видеть», логический выбор между которыми невозможен. Подобные игры, утверждают ученые, не имеют конца⁵⁵.

Профессиональные психологи в США, работающие с афроамериканцами, такие как М. Любанский и Р. Эйдельсон, связывают «двойное сознание» (гетерогенную идентичность) афроамериканцев, сочетающих национальную самоидентификацию в качестве граждан США и расовую самоидентификацию в качестве членов локальной общности с их ксенофобской мифологией. Афроамериканцы маркируют свое локальное расовое сообщество при помощи идей ранимости, избранности, морального превосходства, высшего предназначения и беспомощности, с одной стороны, и испорченности, безнравственности, низости белых людей — с другой. Психологи отмечают успехи ассимиляции и доминирования национального (американского) самосознания среди зажиточных афроамериканцев, но одновременно фиксируют рост депрессий и других психологических проблем в их среде. Для разрешения этих проблем, по их мнению, необходимо создать связанную историю угнетения, разделяемую (*shared*) разными группами населения⁵⁶.

Близкое состояние смешанного ощущения уязвимости и морального превосходства испытывают исламские террористы. Антрополог Р. Жирар, анализировавший формы сакрализации коллективной агрессии показал, что в постколониальных странах резко возрастает *обидчивость населения*, которое реагирует агрессией на малейшее проявление неравенства. Причем это относится прежде всего не к угнетенному большинству, а к меньшинству, причастному образованию и технологическим новшествам. Привлеченные системой образования, мощью и богатством Запада и одновременно

⁵⁴ Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций. М., 2000. С. 23–24, 93.

⁵⁵ Там же. С. 94, 104, 129, 187, 222, 225, 227.

⁵⁶ *Lyubansky M., Eidelson R.J. Revisiting Du Bois: the Relationship Between African American Double Consciousness and Beliefs About Racial and National Group Experiences // Journal of Black Psychology. February 2005. Vol. 31. No. 1. P. 5, 7, 22.*

отталкиваемые им (в реальности или в воображении), потрясенные его моральным упадком, неспособные найти свое место в обществе потребления образованные мусульмане впадают в когнитивный диссонанс, не могут разорвать порочный круг обиды и мщения. При этом выдвигаются нереальные требования, провозглашается извечность конфликта с другими идеологиями, насилие не признается таковым, приобретает характер «священного», «служения Богу», а террорист претендует на статус «святого». По мнению австралийского теолога П. Шторка, исламские террористы представляют собой «образец обиженного человека... который бессознательно и обманываясь, проецирует свое насилие как искупляющее насилие, которое способно преобразить мир», а жертв терактов рассматривает как «козлов отпущения», искупительную жертву, носителей грехов этого мира. Способ разорвать порочный круг обиды и мщения он видит в прощении⁵⁷. При этом Шторк употребляет понятие обида (*resentment*) в смысле, близком понятию «рессентимент», введенному Ф. Ницше.

У Ф. Ницше рессентимент (от франц. *ressentiment* — злоба, злопамятность) — это позитивная форма самоидентификации, созданная рабами на основе презрительного отношения к морально опустившимся хозяевам, то есть перевернувшая способ самоидентификации истеблишмента, представленный Н. Элиасом. Тем самым рабы узурпируют представление о добре и справедливости, ассоциируя его только с самими собой и переносят на хозяев символику зла и разложения. Примером этого у Ницше служит христианство, но подобные формы самоидентификации можно найти в националистической, коммунистической, антиколониалистской и других идеологиях (особенно в отсталых и зависимых странах). Такая самоидентификация служит для оправдания «вытесненной ненависти» и «мести бессильного», но оформляется она как оправдание добра. «То, что они ненавидят, это не враг их, нет! — пишет Ницше, — они ненавидят “несправедливость”, “безбожие”; то, во что они верят и на что надеются... <это> победа Бога, справедливого Бога над безбожниками; то, что остается им любить на земле, это не их братья в ненависти, но их “братья в любви”, как они говорят, все добрые и праведные на земле»⁵⁸. Стабильность такой версии морали придает догматический способ припоминания прошлого, его неизменный образ, который «беспощадно налегает на все времена, народы, людей... он не допускает никакого другого толкования... он бракует, отрицает, утверждает, подтверждает исключительно в смысле

⁵⁷ Stork P. Terrorism: Icon of Resentment. 2007 [Электронный ресурс]. URL: http://www.livingpeacesite.org/terrorism_icon_of_resentment.pdf. P. 2–3 (дата обращения: ноябрь 2018).

⁵⁸ Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 425, 433.

своей интерпретации...»⁵⁹. Причем надо подчеркнуть, что речь у Ф. Ницше идет ровно о том же, о чем позже у Н. Элиаса: о процессе перехода от «варварства» к цивилизации и его издержках, о «выведении из хищного зверя “человек” некой ручной и цивилизованной породы животного, *домашнего животного*». И resentment — это специфическое «орудие культуры», которое Ницше называет «контраргументом против нее», проявление цивилизованности «ручного человека»⁶⁰.

Причем это еще не крайнее проявление агрессии, как думал Ф. Ницше. Психолог Э. Эриксон, опираясь на опыт Веймарской Германии, описал поведение человека, чья самоидентификация не принимается мировым сообществом, как метания узника, которого отделяет от остального мира стеклянная стена. Поняв, что за стеной его не слышат, он сначала пытается говорить громче, кричит, потом выходит из себя и начинает бросаться на стену, а прорвавшись наружу ценой страшных увечий, сталкивается с людьми, которые сначала потешались над ним, а потом до смерти испугались и сплотились в безжалостную агрессивную толпу, озабоченную только самосохранением. В этих условиях аутсайдер часто противопоставляет навязываемой ему нормативной идентичности, созданной по господствующему образцу, — *негативную идентичность*, аккумулирующую все плохое, что о нем говорит эта враждебная толпа. Происходит «негативная конверсия» или «тоталистская перегруппировка образов», в результате которой позитивная идентификация отбрасывается как бесперспективная, не позволяющая достичь цельности личности, а элементы негативной идентичности становятся «полностью господствующими»⁶¹.

Задача диалога цивилизаций — не дать resentment перерасти в негативную идентичность, увидеть в локальных его проявлениях импульс глобальности, о котором писал Р. Робертсон, и использовать этот импульс. А для этого необходимо, как показал М. Блэк, попытаться преодолеть «двойное сознание» афроамериканцев и других жертв идентификационной травмы не при помощи их ассимиляции или адаптации в истеблишмент, не путем выделения расовой или национальной группы, а при помощи инструментализации «двойного сознания» и превращения его из одностороннего в *многостороннее*. Блэк считает необходимым преодолеть для этого асимметрию властных отношений, создающую основу гегемонии и зависимости, актуализировать «двойное сознание» самих белых, в том числе ученых, исследующих это явление, тематизируя и проблематизируя их расовую принадлежность. Это может лишить их позицию приписываемой ей универсальности, сбалансировать положение

⁵⁹ Там же. С. 513.

⁶⁰ Там же. С. 429.

⁶¹ Эриксон Э. Идентичность: Юность и кризис. М., 1996. С. 309–310, 326.

участников коммуникации и обеспечит тем самым равноправие диалога⁶². Речь в данном случае может идти и о тематизации и реализации различных культурных компетенций исследователя, как это происходит в перекрестной истории, о пересечении расовых и национальных вариантов рецепций прошлого для создания целого ряда его образов, адекватных современному уровню исторического знания (локальных, региональных, глобальных), среди которых каждый из участников диалога может найти образ, соответствующий задаче его позитивной самоидентификации⁶³.

Вектор развития современной глобализации в этом ее видении связан не с утопией, как в прогрессистских версиях историзма, а с оптимизацией практики коммуникации и взаимозависимости как инварианта истории. Диалог цивилизаций в этих условиях может опираться на реально существующие формы *децентрирующей* истории, в разных аспектах проявляющейся у Н.З. Дэвис, Д. Айвизона (постколониальный либерализм), М. Болетси (перформативный поворот), М. Вернера и Б. Циммерманн (перекрестная история), которая позволяет вовлечь в коммуникацию разные голоса, принадлежащие прошлому и настоящему (а точнее, множественным прошлым и настоящим, образы которых созданы разными культурами)⁶⁴. Важную роль играет и транскультурная, *многовекторная* историческая память. Большую роль в ее становлении сыграла память о Холокосте, переосмысленная в постколониальном духе, прежде всего в контексте геноцида американских индейцев⁶⁵. Возникают «транснациональные альянсы памяти». Я. Ассман пишет в связи с этим о размывании, эрозии культурной памяти и преобладанием в условиях глобализации *коммуникативной памяти*, о том что конфликтный потенциал коллективной памяти уменьшается, а диалогический потенциал растет⁶⁶. Историческая память как среда обитания человека медиатизируется, становится транскультурной, практически общедоступной. Э. Хоскинс назвал эту ситуацию *коннективным поворотом* в историческом сознании⁶⁷.

⁶² Black M. Fanon and DuBoisian Double Consciousness // Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. Vol. V. No 3. 2007. P. 395, 397–398, 400.

⁶³ Вернер М., Циммерманн Б. Указ. соч. С. 74.

⁶⁴ Подробнее см.: Ионов И.Н. Цивилизационное сознание... С. 77–86.

⁶⁵ Rothberg M. Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford, 2009.

⁶⁶ Assmann J. Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory // Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories. Basingstoke; New York, 2010. P. 9.

⁶⁷ Hoskins A. Media and the End of Collective Memory: The New Memory Ecology [Электронный ресурс]. URL: <http://igrs.sas.ac.uk/research/transculturalmemory.htm> (дата обращения: ноябрь 2018).

* * *

Таким образом, осуществимость диалога цивилизаций была тесно связана с этапами, которые проходил процесс глобализации. «Азиатский век» глобализации, отголоски которого чувствовались еще в середине XVIII в., способствовал взаимности культурных трансферов и активизации двусторонних торговых и культурных связей, даже признанию Китая в Европе образцом цивилизованного государства. Но начало промышленной революции, обретение Западом абсолютного военного превосходства в мире и развертывание процесса вестернизации, который воспринимался как универсализация, привели к созданию европоцентрической прогрессистской картины всеобщей истории, которая допускала только однонаправленные культурные трансферы и соревновательную, одновекторную, («холодную») память, что сделало диалог цивилизаций в XVIII–XIX вв. крайне затруднительным.

Совершенно новая ситуация была создана процессами «пробуждения Азии» в конце XIX в., деколонизации 1940–1960-х гг. и современными формами глобализации, создающими ситуацию всесторонней взаимозависимости народов. Два этапа диалога цивилизаций, которые мы видели на протяжении последних десятилетий, были связаны с реакцией мирового сообщества на разные проблемы: 1) на теоретическую опасность «столкновения цивилизаций», обозначенную в одноименной книге С. Хантингтона (1996) и 2) на практическую опасность партизанской войны мигрантов-мусульман в США и Западной Европе (2005). Первый этап был связан формулированием теоретических оснований запроса на диалог цивилизаций. Второй — с созданием межгосударственных институтов, ведущих такой диалог («Альянс цивилизаций»). Если на первом этапе важно было сформулировать условия возможности диалога, то на втором этапе, по моему мнению, на авансцену выходит проблема истоков агрессии мигрантов, которую нельзя свести к переходным проявлениям иррационализма, дезадаптации, аномии. В этих условиях важнейшую роль в интерпретации предпосылок диалога приобретает психогенетический подход Н. Элиаса к «процессу цивилизации», исследования в области негативной идентичности, боваризма, ressentiment. Их преодоление на путях децентрирующей истории и многовекторной исторической памяти, перформативного и коннективного поворотов создают более прочное основание для диалога цивилизаций, чем имевшиеся ранее.

ГЛАВА 4

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ АФРИКЕ

Я держусь за слово “идентичность”. Это ключевое слово. Вы слышите его снова и снова. На этом слове будут фокусироваться. Вокруг него будет собираться дюжина вопросов, сдвигающихся, накладывающихся друг на друга.

*Из книги афроамериканца Р. Уоррена
«Кто говорит за негра?»*

Термин «идентичность» примерно с 60-х гг. XX века стал одним из наиболее употребительных как в научной литературе, так и в публицистике. Широкое распространение он получил в период борьбы за независимость и после ее обретения в бывших колониях, а также в США — в период борьбы афроамериканцев против расизма, за свои права. Известный немецко-американский психолог Эрик Эриксон, один из ведущих исследователей проблем идентичности, анализируя обстановку в США в сравнении с движениями за независимость во всем мире, писал, что «концепт или по крайней мере термин “идентичность” не только заполнил литературу по негритянской революции в этой стране, но также стал представлять в Индии (и других странах) нечто в психологическом ядре этой революции цветных рас и наций, которые ищут внутреннего и внешнего освобождения от колониального порядка и пережитков колониальных паттернов мышления»¹.

В эпоху глобализации актуальность проблемы идентичности приобрела мировой масштаб. Американский футуролог Э. Тоффлер писал: «Миллионы индивидов напряженно ищут собственную идентичность или некоторую магическую терапию, облегчающую воссоединение их личности, чтобы победить хаос, внутреннюю энтропию, сформировать собственный порядок»².

¹ The Negro American. Boston, 1970. P. 227.

² Toffler A. The Third Wave. N.Y., 1980. P. 366.

Несмотря на распространенность термина «идентичность», стоящее за ним понятие, как правило, не имеет достаточно четкого определения. Не случайно Э. Эриксон писал, что проблема идентичности «столь всеобъемлюща и все же столь трудноуловима»³. Наиболее ранним и широко распространенным было использование понятия «идентичность» в психологии, где оно вписывалось в «Я-концепцию». Именно психологам принадлежат многочисленные определения идентичности, прежде всего индивидуальной (персональной). Но наиболее удачным, на наш взгляд, является определение Э. Эриксона: «Субъективное вдохновенное ощущение тождества и целостности, которое я бы назвал ощущением идентичности...»⁴. В то же время, и это неоднократно подчеркивал Эриксон, ощущение, осознание собственной целостности невозможно без соотнесения *себя с другим* — другими людьми, коллективом, обществом. Это объясняется тем, по мысли Эриксона, что «мы имеем дело с *индивидуальной*, но также и *общественной* культурой, с процессом, который в действительности устанавливает идентичность этих двух идентичностей»⁵. Таким образом, пользуясь оборотом речи Эриксона, можно сказать, что индивидуальная идентичность не просто связана с групповой (социальной), но они идентичны или изоморфны. Это тем более важно, что в ряде коллективистских культур определение индивида невозможно без его соотнесения с коллективом. Так, практически во всех африканских культурах индивид скажет: *Я* есть потому, что *мы* есть. Согласно философии бантуязычных народов — *убунту* — человек одинокий, изолированный от других не может состояться как личность со своей идентичностью, личностью он становится только в единении с другими, через общество⁶.

Таким образом, в качестве рабочего мы принимаем определение идентичности как осознанного и эмоционально переживаемого самоопределения индивида по отношению к некоему образцовому для него («референтному») феномену (личности, группе, сообществу, государству), с его моделями поведения, ценностями, нормами и основами миропонимания, которые субъект принимает и отождествляет себя с этим образцом.

Теоретическое осмысление коллективной (социальной) идентичности как части «Я-концепции» («образа — Я»), основанной на осозна-

³ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 31.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Там же. С. 32.

⁶ Muneara Mluleki, Motlhabi Mokgethi. Ubuntu and its socio-morale significance: African Ethics in Anthology of Comparative and Applied Ethics. University of Kwa-Zulu — Natal, 2009. P. 68.

нии индивидом своего членства в различных социальных группах вместе с принятием ценностей, норм, установок, представлений и убеждений, свойственных данным группам, дано в трудах Г. Теджфела⁷. Таких групп может быть много (половозрастные, профессиональные, этнические, религиозные и т.д.), возникает и много идентичностей, иерархия которых ситуативна, т.е. в разных ситуациях на первый план выходит та или иная групповая идентичность.

Как можно заметить, в трудах социальных психологов все виды идентичности непременно связаны с индивидом. Такое же понимание идентичности можно встретить в социально-философских, культуроведческих, социологических исследованиях. Не случайно отечественный философ В.С. Малахов обращает внимание на два уровня в исследовании проблемы «идентичности» — индивидуально-психологический и социально-культурный. Ратуя за разведение этих двух уровней, он считает недопустимым методологически переход с одного уровня на другой⁸.

В принципе соглашаясь с этим утверждением и придерживаясь в данной статье социально-культурного уровня исследования, хотелось бы, вместе с тем, обратить внимание на следующее: приступая к исследованию любого социально-политического, социально-культурного явления, невозможно обойтись без такого ракурса, как «человеческое измерение».

Неоднократно об этом писал такой признанный авторитет в области исследования теории идентичности, как Эрик Эриксон. В одном из своих определений идентичности он обращает внимание на такую особенность идентичности, как чувство органической принадлежности индивида к его исторической эпохе и типу межличностного взаимодействия, свойственного данной эпохе⁹.

Особенно важно «человеческое измерение» в регионе, проблемы идентичности в котором являются предметом нашего анализа. Какую бы проблему мы ни затронули, в ее сути мы обнаружим следы, отзвуки глубочайшего кризиса идентичности — индивидуального (персонального) и группового во всех его формах (культурно-религиозных, этнических, морально-этических и др.). Этот глубочайший кризис, начавшийся в эпоху европейского вторжения, в каждый исторический период усугубляется и втягивает в свой водоворот все новые поколения африканцев. Кризис идентичности (как индивидуальный, так и коллективный) можно определить как крушение привычной картины мира, логику

⁷ *Tajfel H. Social identity and intergroup relations. N.Y., 1982.*

⁸ *Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Идентичность. Хрестоматия. М., Воронеж, 2003. С. 34–35.*

⁹ *Erikson E. Insight and Responsibility. N.Y., 1964.*

устоев жизни, девальвацию ценностей, разрушение норм и стереотипов поведения, подрыв доверия к собственной культуре.

Такой жесточайший кризис идентичности пережили и переживают до сих пор африканцы. В каждый исторический период (колонизации, неокolonизма, модернизации по западным образцам и т.д.) этот кризис, принимая различные формы, углубляется. Э. Эриксон отмечал, что «...нельзя отделить... “кризис идентичности” отдельного человека от современных ему исторических кризисов, поскольку они помогают понять друг друга и действительно взаимосвязаны»¹⁰. Эриксон утверждает также, что существует «взаимосвязь между психологией и обществом, между развитием отдельного человека и историей, по отношению к которой формирование идентичности играет роль прототипа...»¹¹.

Отмеченные методологические предпосылки в полной мере применимы к анализу такой сложной проблемы, как формирование цивилизационной идентичности в регионе Африки южнее Сахары.

Цивилизационная идентичность как высшая форма коллективной идентичности

Как уже говорилось, индивидуальная идентичность обретает свою целостность в процессе коллективной идентификации. Понятие «идентификация» («самоидентификация») обозначает процесс обретения идентичности индивидом, а «идентичность» — это продукт, результат идентификации¹². При этом идентификация — процесс достаточно сложный, включающий в себя выбор, иногда трудный, чему предшествует «социальная категоризация», упорядочивание социального окружения, сравнение различных категорий, а также «самокатегоризация», когда личность категоризирует себя в пределах определенного континуума ближе то к одному, то к другому полюсу¹³.

Процесс самоидентификации является пожизненным, поскольку личность постоянно развивается, накапливается жизненный опыт, расширяется, углубляется и уточняется картина мира. В процессе идентификации «социальная категоризация» также усложняется, индивид включается во все новые групповые связи, обретает новые, более сложные установки и ориентации. Процесс идентификации можно сравнить с расширяющи-

¹⁰ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. С. 32.

¹¹ Там же. См. также: Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 1996. С. 11; Он же. Молодой Лютер. М., 1996.

¹² Tajfel H. Op. cit.

¹³ Андреева Г.М. Психология социального познания. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 184.

мися или вновь возникающими кругами, куда последовательно включается индивид: семья, род, община, половозрастные группы, этнос, профессиональные коллективы, субкультурные, общественные или политические организации, государство, нация, религия, культура, цивилизация. Идентификация с каждым из этих социальных образований предполагает приобщение к новым ценностным ориентациям, нормам и стереотипам поведения. Между разными групповыми идентичностями одного субъекта может возникать конфликт, несовпадение или противоречивость ценностей и ориентаций. В этом случае индивиду предстоит выбор, связанный со сложным процессом самокатегоризации. Важную роль в данном случае играет конкретная ситуация, которая выдвигает на первый план ту или иную персональную идентичность. Так, на первый план в ситуации межэтнических конфликтов может выйти этническая идентичность, при этом индивид может временно отодвигать, игнорировать другие групповые установки и интересы. В трудных жизненных обстоятельствах индивид находит точку опоры в религиозной идентичности как одной из центральных трансцендентальных идентичностей.

В ряду центральных, высших коллективных идентичностей стоит цивилизационная идентичность, предполагающая обретение высших человеческих ценностей, жизненных целей и ориентаций не только для индивидов, но и групп, сообществ, в том числе таких, как государства.

Следует отметить, что в процессы идентификации вовлечены не только отдельные индивиды, но и коллективы, сообщества индивидов, которые включаются в более широкие сообщества и обретают более высокие степени идентичности. Так, например, этнические группы, как сообщества индивидов, объединенных общими языком, культурой, обычаями, символами, могут входить в национальное государство, обретая государственную идентичность; в свою очередь, государства на основе включенных в них культур обретают цивилизационную идентичность. При этом входящие в них люди также приобретают эту новую идентичность.

Процессы идентификации и самоидентификации, очевидно, включают не только в приобщении к новым идентичностям, но и в сохранении, развитии собственной идентичности, ее адаптации к меняющимся условиям. Такие радикально иные условия создает глобализация, подвергая серьезной угрозе существование как индивидуальной идентичности, так и идентичности коллективной, в частности, идентичности национальных и этнических культур.

Глобализация, во-первых, распространяет во всех регионах мира принципы и практику рыночной экономики, а во-вторых, способствует повсеместному распространению современных коммуникационных

технологий — телевидения, Интернета, мобильной связи. Следствием этих факторов является проникновение во все уголки мира потребительской массовой культуры, практически одинаковой во всем мире.

В условиях такой унификации мира, по мнению ряда теоретиков, прежде всего постмодернистского толка, теряет смысл любая идентичность — как индивидуальная, так и коллективная, размываются грани между отдельными индивидами и коллективами. Глобализация, наряду с великими преимуществами, таит в себе и великие гуманитарные угрозы. Так, рыночная экономика, развиваемая по единым (западным) принципам, часто не согласуется с местными условиями — природными и человеческими. Глобальная коммуникативно-информационная сеть не только способствует взаимодействию культур и контактам между людьми, но создает возможности для манипуляции сознанием и управления людьми. Все это, в конечном счете, угрожает сохранению национальных культур, а также бытию самого человека. Думается, что именно рост глобальных угроз явился причиной актуализации проблематики идентичности. Повышенное внимание к этой проблематике стало ответом на вызовы глобализации, на угрозы всеобщей нивелировки мира.

Растущей гомогенности мира теория идентичности противопоставляет идеи сохранения «самости» индивида и культуры, сохранения самобытности, особенности, различия, дифференциации. Этому и отвечают процессы идентификации и самоидентификации.

В ряду коллективных идентичностей в эпоху глобализации наибольшее значение приобретает цивилизационная идентичность. Сама проблематика цивилизационной идентичности возникает, очевидно, в конце XX века и формулируется с достаточной определенностью в работе С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций»¹⁴. В эпоху глобализации, как отмечает Хантингтон, «Возникает мировой порядок, основанный на цивилизациях: общества, имеющие культурные сходства, сотрудничают друг с другом; ...страны группируются вокруг ведущих или стержневых стран своих цивилизаций»¹⁵.

В отечественной науке большой интерес в этом плане представляет исследование цивилизационной идентичности, осуществленное коллективом ведущих российских ученых¹⁶. Следует отметить, что этот — высший цивилизационный — уровень идентичности существо-

¹⁴ В русском переводе эта работа опубликована в 1998 и 2003 гг.

¹⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 15.

¹⁶ Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху. Культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-традиция, 2011.

вал, очевидно, и в прошлом, как и тяготение, стремление к нему, но не был артикулирован как цивилизационный. Так, Э. Эриксон, рассматривая ситуацию в США, пишет о назревшей американской проблеме — создании некой «суперидентичности», способной объединить эмигрантов из разных стран, принадлежащих к разным культурам и имеющих разные ценности¹⁷. Многочисленные и многообразные идейные искания в Африке (начиная с конца XIX века и до наших дней), осуществляющиеся в разных регионах, разными поколениями общественных деятелей, квалифицировались и как национализм разного толка, и как афроцентризм, и как этнофилософия, и как синдром «мы тоже». Однако если посмотреть на них подробнее (что будет сделано ниже) и с позиций теории идентичности, мы увидим, что это мучительные, более чем вековые поиски собственной идентичности и, часто, идентичности цивилизационной. Прав Э. Эриксон, когда он пишет: «И так уж получается, что мы начинаем теоретически осмысливать вопросы идентичности именно в тот период истории, когда они становятся реальной проблемой»¹⁸.

Цивилизационную идентичность С. Хантингтон понимает как «самый широкий уровень культурной идентификации». «Она определяется, — пишет С. Хантингтон, — как общими объективными элементами (такими, как язык, история, религия, обычаи, социальные институты), так и субъективной самоидентификацией людей. Есть несколько уровней идентификации людей: житель Рима может ощущать себя в различной степени римлянином, итальянцем, католиком, христианином, европейцем и жителем Запада. Цивилизация, к которой он принадлежит, является самым высшим уровнем, который помогает ему четко идентифицировать себя. Цивилизация — это самые большие “мы”, внутри которых каждый чувствует себя в культурном плане как дома и отличает себя от всех остальных “них”»¹⁹. Существенно отметить, что данное определение такой широкой коллективной идентичности, как цивилизационная, напрямую связано с индивидуальной идентичностью. В этом рассуждении Хантингтона прослеживается столь близкая нам мысль о человеческом измерении исторических, культурно-цивилизационных процессов. Этой идеей мы будем руководствоваться в исследовании процессов, связанных с формированием цивилизационной идентичности, цивилизационного сознания в Африке.

¹⁷ Эриксон Э. Детство и общество. С. 396.

¹⁸ Там же. С. 396.

¹⁹ Хантингтон С. Указ. соч. С. 51.

Соглашаясь с пониманием цивилизационной идентичности С. Хантингтона, мы считаем необходимым его уточнить и предложить свое понимание этого явления.

Мы понимаем цивилизационную идентичность (понятие, актуальное для любого общества), во-первых, как сохранение, защиту и развитие обществом и, прежде всего, его государственными, культурно-просветительными и образовательными институтами основных ценностей, жизненных смыслов, традиций, идеалов, принципов; как определение на этой основе главных стратегических целей, направлений, задач развития общества. Во-вторых, как самоопределение индивида, приобщение им своего «я» к образу некоего великого сообщества (реального или воображаемого), обладающего высшими ценностями и смыслами, как его цивилизационный выбор, ответ на вопрос, с кем он, на что ориентируется.

Образ сообщества становится ведущим в процессах идентификации индивидов. В то же время, образ великого сообщества (цивилизации) в процессе идентификации распадается на ряд цивилизационных подобразов. Это, например, представление о человеке этого идеального сообщества и о том, соответствует ли ему конкретный индивид. Главным в этой совокупности цивилизационных образов является образ (проект) будущего сообщества и путей его реализации.

Образ великого сообщества (цивилизации) и процесс приобщения к нему (идентификация) имеют сильную эмоциональную составляющую, способствуют возвышению своего «я», внушают уверенность, надежду, придают жизни высокий смысл. Этот образ способен объединить людей, сплотить их под знаменем общей цели.

Трудный и долгий процесс цивилизационной идентификации включает в себя различные формы самоопределения, обретения идентичностей, которые, образно говоря, представляют ответы на сакральные смысловые вопросы — как писал Э. Эриксон, обретенная идентичность проявляется в осознанной деятельности, когда человек «знает, куда он идет и кто идет с ним»²⁰.

Весь этот процесс в совокупности является, по существу, процессом формирования цивилизационного сознания. Цивилизационные образы, формирующие цивилизационное сознание, могут формироваться «от противного» по классической дихотомии «мы — они».

Так, если позитивная цивилизационная идентификация Запада формировалась на основе отталкивания от негативного образа Востока и, позже, Африки, то африканская позитивная цивилизационная идентификация осуществляется, напротив, отталкиваясь от негативного об-

²⁰ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. С. 313–314.

раза Запада, фактически, путем зеркальной смены оценочных полюсов. В образах африканского цивилизационного сознания раньше всего оформилась протестная составляющая, направленная против колониализма, расизма, угнетения, дискриминации, унижения достоинства.

Как уже упоминалось, духовные искания, предпринимаемые в различных регионах Африки с конца XIX века, развивались на фоне глубочайшего кризиса идентичности, впервые поразившего Африку в результате агрессивных европейских вторжений. Позднее африканцам пришлось столкнуться с рядом других тяжелейших испытаний. Ракурс исследования духовной жизни в Африке, предлагаемый нами, является новым и непривычным для отечественной африканистики, впрочем, он недостаточно распространен и в других областях гуманитарного знания. Не случайно авторы исследования «Цивилизационная идентичность в переходную эпоху» отмечают: «Видимо, мы недооцениваем значимость этой проблемы, и, может быть, это происходит потому, что в нашей науке традиция исследования этого феномена отсутствует. Объяснение этого нового направления исследований, как и нового явления жизни, связано с переживаемой переходной эпохой. Хотя такой эпохой является весь XX век, следует все же констатировать: идентичность как проблема в наше сознание входит лишь на рубеже XX–XXI вв.»²¹.

В понятийный аппарат отечественной африканистики понятие «идентичность» входит примерно с начала XXI века в виде частных аспектов идентичности: «Этническая идентичность», «национальная идентичность», «культурная идентичность». Однако идентичность как самостоятельная проблема до сих пор не рассматривалась. В то же время, исследование в данном ракурсе кажется нам своевременным и актуальным.

Современная Африка сегодня привлекает внимание во всем мире. Как пишет в Предисловии к книге «Rac Africana. Континент и диаспора в поисках себя» А.Б. Давидсон: «Мы видим, что события там сменяют друг друга так быстро, что и не уследишь. И какие события... Геноцид в Руанде — погиб почти миллион. Война в Конго — ее в Африке называют Третьей мировой войной: три-четыре миллиона убитых... А эмиграция из Африки? Миллионы и миллионы африканцев — в Европе... и вместе с тем — достижения Африки, возрастание ее роли в мировой политике, а у некоторых государств — успехи в экономике»²². События в современной Африке вызывают множество вопросов, но есть среди них главные, наиболее существенные. Прежде всего, это вопрос о том, как все эти бес-

²¹ Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Указ. соч. С. 110–111.

²² Rac Africana. Континент и диаспора в поисках себя. Сборник статей. М., 2009. С. 4.

конечные волны событий — разрушительные войны и конфликты, противостояния этнические и конфессиональные, жестокие болезни: СПИД, лихорадка Эбола и не менее жестокий вирус терроризма, сотрясающие Африку, а еще коррупция, нищета и безработица — как все это воспринимает рядовой африканец, в каком состоянии находится индивидуальная идентичность в Африке, которую мы, вслед за Э. Эриксоном, определяли как тождество с самим собой, т.е. удовлетворенность своей жизнью, и целостность личности, ее развитие, согласованность с окружающим миром. Сохранилось ли это в Африке? В каких формах?

Второй важнейший вопрос — это вопрос о том, чего хотят африканцы, каковы их коллективные устремления? Что думают они о своем африканском будущем в условиях множества этносов, культур, конфессий, государств? И, наконец, какие варианты выбора, ориентации просматриваются в современном массовом сознании? Ответы на эти вопросы могут стать предметом обширного исследования. Наша задача более скромная: мы попытаемся лишь подойти к этим вопросам и наметить контуры ответов на них.

Сразу же заметим, что поставленные вопросы не только взаимосвязаны, но ответы на них собственно и представляют собой анализ развития цивилизационной идентификации.

Африка: индивидуальная идентичность и некоторые штрихи истории формирования цивилизационной идентичности

Если попробовать окинуть общим взглядом богатейшую панораму африканских общественных настроений и воззрений — как народно-массовых ее форм, так и элитарных, — мы увидим, что красной нитью через все эти воззрения проходит мысль о роли человека, индивида. В ранних мифо-религиозных и мифо-поэтических формах человек выступает как создатель жизненного фонда, реализующий его в коллективных, семейно-родовых отношениях, как культурный герой, организующий космический порядок и среду обитания коллектива. В более поздних социальных представлениях человек выступает как субъект общественных отношений народа, страны, а еще позже — в период противостояния иноземным вторжениям — как носитель «африканства». Эти понятия — «африканство» и «африканская личность» — неоднократно возникали в разных формах национально-освободительной общественной мысли (например, «africanité» Л. Сенгора и т.д.) и воплотилось в многозначном лозунге «Африка для африканцев».

Жизнь человека традиционного африканского мира как центра этого мира организуют и регламентируют национальные культуры посредством норм, установок, запретов нравственно-этических и обычно-

правовых. В условиях современного развития африканских стран традиционный мир с его культурой подвергся грандиозной деформации, и особенно серьезные удары обрушились на человека, на его индивидуальную идентичность.

В связи с этим снова обратимся к проблеме индивидуальной идентичности именно в африканском контексте.

Следует отметить, что в последние десятилетия социальные психологи обратили пристальное внимание на взаимодействие идентификационных процессов с проблематикой культуры²³, что отразилось и на понимании индивидуальной идентичности.

Известный американский психолог японского происхождения Дэвид Мацумото определяет «Я-концепцию» (индивидуальную идентичность) как одно из фундаментальных понятий в социальных науках, а представление человека о себе — как неотъемлемую и важную часть нашей жизни. По его словам, «...наше ощущение "я" находится в сердцеvine нашего бытия, бессознательно и автоматически влияя на каждую нашу мысль, действие и чувство», направляя «...мысли и действия в различных социальных ситуациях»²⁴. Известный антрополог Клиффорд Гирц описал «я» (индивидуальную идентичность) как «...ограниченную, уникальную, более или менее интегрированную, мотивационную и когнитивную вселенную, динамический центр осознания, эмоций, суждений и действий, организованный в некое характерное целое и противостоящий как другим подобным целым, так и социальной и природной среде»²⁵. При этом люди развиваются и действуют внутри определенной культурной среды, которая формирует и обуславливает их ощущения «я» (идентичность). Отсюда можно сделать заключение, что «...культура формирует и косвенным образом обуславливает наше поведение, мысли и чувства через наши Я-концепции»²⁶. Существенно отметить, что К. Гирц понимал культуру как своеобразную «программу» или «набор контрольных механизмов», т.е. моделей, установок, правил, норм, инструкций, оценок, ориентаций, управляющих поведением²⁷. К. Гирц пишет, что «...индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых

²³ Мацумото Д. Психология и культура. СПб.: Прам-Евразия, 2002.

²⁴ Мацумото Д. Указ. соч. С. 55.

²⁵ Geertz C. The interpretation of cultures. New York, 1973. P. 48 (цит. по: Мацумото Д. Указ. соч. С. 56).

²⁶ Мацумото Д. Указ. соч. С. 56.

²⁷ Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М.; СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 127.

мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер...»²⁸. Последнее означает, что различные культуры продуцируют у своих представителей различные идентичности и различным образом воздействуют на поведение индивидов.

В африканской ситуации годы европейского вторжения принесли с собой различные формы агрессивного воздействия на африканские культуры. Произошла встреча стадияльно и типологически разных культур, причем трудность этой встречи усугублялась негативно-презрительным отношением европейцев к африканским культурам, созданием оскорбительного образа африканца и его культуры, для которого характерно было употребление определений с префиксом «недо» — «недокультура», «недоцивилизация» и т.д., вплоть до выражения «недо-человек». В процессе колонизации Африки негативное отношение к традиционным культурам подкреплялось практическими действиями по внедрению современных форм хозяйствования и торговли для получения максимальной прибыли. Произошло столкновение двух социальных массивов, двух миров — традиционного и современного, результатом чего стало глубокое разрушение всей системы социокультурных связей, механизмов регулирования и ориентаций традиционного мира²⁹. В этом социальном хаосе больше всего пострадал индивид, идентичность которого оказалась в состоянии кризиса. Индивид испытал воздействие иных ценностей, норм, социальных регуляторов и мотиваций поведения, его собственные нормативы и ценности были дискредитированы.

В чем же ключевое различие западной и африканских культур, столкнувшихся на африканской земле, и как они влияют на идентичность индивида? Каковы специфические черты культур Африки?

В современной социальной психологии различаются культуры индивидуалистические, к которым, несомненно, относятся современные западные (евро-американские) культуры, и культуры коллективистские, к которым относятся, в том числе, африканские культуры³⁰. Различные по типу культуры, воздействуя на когнитивные, эмоциональные и мотиваци-

²⁸ Гиц К. Указ. соч. С. 135.

²⁹ См. об этом: Харитонова Е.В. О формах взаимодействия культур в эпоху глобализации // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12-13 мая 2011 г. Т. 2: Материалы дискуссий. СПб.: СПбГУП, 2011.

³⁰ См. об этом: Харитонова Е.В. Деловые культуры в российско-африканских отношениях: ценностно-смысловые аспекты // Диалог культур в условиях глобализации. Ценности и смыслы. Материалы XIII международных Лихачевских научных чтений, 17-18 мая 2013 г. СПб.: СПбГУП, 2013.

онные процессы, определяют и различия в идентичности. В индивидуалистических культурах развивается «независимый конструкт “Я”», т.е. индивидуалистическая идентичность, которая характеризуется сосредоточенностью на личных чертах, целях, предпочтениях, на обособленности от других, на стремлении к личным успехам и достижениям³¹.

В коллективистских культурах, как правило, развивается «взаимозависимый конструкт “Я”». В этих культурах ощущение себя, своего «я» основано на принципе фундаментальной взаимозависимости «я» с другими людьми. В этом случае мотивация социального поведения индивида определяется ожиданиями окружающих, обязательствами перед другими или чувством долга перед значимой («референтной») группой, к которой человек принадлежит. В индивидуалистических культурах мотивация социального поведения, как правило, связана с личными целями индивида³².

Такое разделение не является абсолютным. Внутри как индивидуалистической, так и коллективистской культуры могут быть различные вариации. Представителям различных групп (этнических, гендерных и т.д.) внутри культур могут быть присущи тенденции, связанные с независимыми либо взаимозависимыми конструктами «я». В то же время рассмотренные различия идентичностей имеют доминирующий характер в двух типах культур.

Культуры африканских народов региона южнее Сахары объединяет общий для них коллективистский характер с доминированием ценности общности всех людей. Африканский мир, по словам философа из Ганы К. Догбе, управляется «мы — законом», «мы — логикой»³³. Философ из Южной Африки (ЮАР) Джеймс Кигонго считает важнейшими в африканских культурах этические (нравственные) ориентации, передающиеся из поколения в поколение, но постоянно развивающиеся адекватно развитию африканского сообщества. основополагающим элементом этических ориентаций, особенно значимым для возрождения и обновления Африки, авторы считают «чувство общности», которое мотивирует и детерминирует все аспекты жизни традиционного общества. Это «чувство общности», при наличии этнического разнообразия культур, встречается во всех культурах Африки, является их основой и сутью «африканства» в них³⁴.

³¹ *Мацумото Д.* Указ. соч. С. 57–59.

³² *Markus H., Kitajima S.* Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation // *Psychological Review*. 1991. № 98. P. 224–253.

³³ *Dogbe K.* Concept of community and community support system in Africa // *Anthropos*. Freiburg, 1980. Bd. 75, № 5/0. P. 781–799.

³⁴ *Kigongo J.K.* The Relevance of African ethics to contemporary African society. URL: http://www.crvo.org/book_series_o2/ii-8/chapter_ii.htm (дата обращения: ноябрь, 2018).

В философии народов *банту*, которая называется Убунту³⁵, все, что связано с человеком — смысл его жизни, особенности личности, права, свобода, долг, — может рассматриваться только во взаимоотношении с другими людьми. Человек понимается как центр многообразных отношений, как член сообщества, часть человечества. В африканской этике «человечество» — не только антропологическое, социальное понятие, но и нравственное. В пословице народа *акан* говорится: «Человечество не имеет границ». Это значит, что человечество — это большая семья, где объединены все люди, независимо от цвета кожи, разреза глаз, религии, статуса, благосостояния. Между всеми людьми должны существовать узы единения, родства, всеобщего братства³⁶. Близок к *убунту* принцип *фихаванана* на Мадагаскаре³⁷.

Единение, солидарность людей — *фихаванана* — понимается малагасийцами как одна из основных ценностей общества. Малагасийский ученый Пьер Рандрианарисуа подробно анализирует содержание и смысл этого понятия. Первичное значение слова *фихаванана* — узы братства. Однако этим термином также обозначают сущность социума, уважение его членами прав и достоинств друг друга, солидарность, единство и взаимопомощь во всех обстоятельствах. *Фихаванана* — это система человеческих отношений и ценность, с помощью которой проверяются все социальные связи.

Можно выделить две стороны этой системы. Во-первых, *фихаванана* — это связь людей, имеющих общего предка, родственная связь, которая является узлом, стягивающим воедино всех членов семьи, рода, эта нерасторжимая связь сакрализует все отношения внутри рода. *Фихаванана* в этом случае выступает как природная ценность.

Во-вторых, *фихаванана* в сообществе, в социальной группе является объективной социальной ценностью. В сообществе *фихаванана* становится принципом отношения каждого его члена к группе и группы по отношению к каждому члену сообщества. Не случайно принцип *фихаванана* стал всенародным символом в антиколониальной борьбе³⁸.

³⁵ Термин *убунту* в языках зулу и коса понимается как «единение», «человечность», «солидарность».

³⁶ Cyekye Rwame. *Fahbrfn Ethics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/ddall2011/entries/african-ethice/> (дата обращения: ноябрь, 2018).

³⁷ Мосейко А.Н. Религиозный опыт на Мадагаскаре: миф и ритуал // Восток. 2012. № 6.

³⁸ *Randrianarisoa P.* L'enfant et son education dans la civilization traditionnelle malgache. T. 1. Fandriana, 1981. P. 55–56.

Американский исследователь П. Райзмен пишет об африканской культуре как способе представлять и выражать человеческую взаимосвязанность. В то же время индивиды постоянно меняются, развиваются, они открывают и выясняют, кем они являются³⁹.

Иногда можно встретить мнение, что индивид в Африке растворен в коллективе и не существует как самостоятельная личность. Это неверно. Коллектив для индивида — не сковывающие его путы, а опора, защита, поле теплоты, внимания и взаимопомощи. Коллектив — это также и контроль, способный уберечь человека, сбившегося с пути, помочь ему.

Устная африканская традиция сохранила знание и память о множестве ярких индивидуальностях. Это и герои борьбы с иноземцами, такие как южноафриканский вождь зулу Чака Зулу, и руководитель восстания Маджи-Маджи Кинджикитиле. Но еще интереснее — устные народные предания о личностях, запомнившихся своими духовными исканиями и подвигами. Таков, например, герой притчи народа *бету* (южный Камерун) Абобо — простой крестьянин, но «мудрый, как паук», который поставил вопрос о природе зла и ответил на него, сделав вывод, что бог Замба — причина всего, и добра, и зла.

Абобо дерзко обвиняет бога в людских несчастьях. В этом обвинении житель традиционного мира — народный философ — ищет метафизические корни зла, переходя с уровня феноменологии зла на уровень онтологии зла. Это трагическая фигура, ибо его смелые речи вызвали гнев бога, который, по преданию, проклял его⁴⁰.

Очень интересно представленное В.А. Бейлисом эпическое сказание народа *сонинке* (Мали) о Гассире — сыне вождя города-государства Уагаду, который получил предсказание о том, что он создаст для народа необыкновенное произведение — бессмертную эпическую песнь «дози», но за это должен заплатить своими властными и военными притязаниями. Текст эпоса очень выразителен, в нем видно отношение народа к поэту и его творчеству: «Лютня — всего лишь кусок дерева. Без сердца она не может петь. Ты должен дать ей сердце. Носи деревяшку на спине, когда идешь на битву... Дерево должно впитать в себя кровь твоей крови... Твоя боль должна быть его болью... Лютня... должна слиться с тобой и твоим народом. Она должна жить не

³⁹ Riesmen P. The person and the life cycle in African social life and thought // African studies review. 1986. Vol. 29 (2). P. 71–198.

⁴⁰ Fouda B.J. Dialogue philosophique et problème du mal cher les Beti (Sud-Cameroun) // La philosophie africaine. Addis-Ababa, 1980. P. 38–56; представлено: Мосейко А.Н. Человек в традиционных обществах Африки. Образы мира — коллектив — личность // Обычай. Символ. Власть. М.: ИНАФ РАН, 2010. С. 181–184.

только с тобой, но и с твоими сынами. Тогда пение, исходящее из твоего сердца, отзовется в ушах твоего сына и не умрет в твоём народе. И кровь жизни твоего сына, истекая из его сердца, будет жить в этом куске дерева. Только тогда зазвучит твоя лютя».

Эпос о Гассире трагичен. Для того чтобы создать «дозы», он жертвует всем: властью, славой, городом, сыновьями. Отверженный, изгнанный в пустыню, но одержимый творчеством, он заставляет звучать лютно и создает свою бессмертную песнь. Несмотря на то, что Гассире не уберег город-государство Уагаду, пренебрег своей кастой, он почитается народом как культурный герой, ибо из разрушения и трагедии он вынес для своего народа искусство бардов и стал основателем новой касты музыкантов, знатоков истории и генеалогии, которых стали называть его именем «гесире»⁴¹. Традиция бардов *сонинке* до сих пор жива. В Бомако «гесире» выступают по радио, занимают руководящие посты в Ассоциации художников и артистов Мали и пользуются большим уважением.

Общие для всех народов Африки идеи единения, солидарности, общей судьбы, определяющие идентичность индивида, находят свое продолжение и воплощение в социальной сфере, прежде всего, в борьбе с иноземными захватчиками, очаги которой первоначально в стихийной форме возникали в различных районах Африки. Ранние формы антиколониальных движений часто основывались на идеях и лозунгах, возникших на базе массового традиционного мировоззрения. Именно поэтому движения этого типа выступали в мистической, мифо-религиозной форме. Таким было, например, движение «Маджи-Маджи» в 1905–1907 гг. в германской Восточной Африке. Как свидетельствуют устные африканские источники, массовому движению Маджи-Маджи предшествовало милленаристское выступление в южной части колонии в 1904 г., которое явилось реакцией на усиление колониального угнетения. Это выступление носило название Маджи — волшебное снадобье. Позже движение приобрело массовый характер. Милленаристский характер движению придавал его руководитель — харизматический лидер Кинджикитиле и комплекс идей, вдохновлявших движение. Суть этого комплекса — вера в силу целебной воды из нескольких водоемов, освященных божеством Бокеро, а также в силу Кинджикитиле, получившего сверхъестественный дар от могущественных духов Лилунго и Хонго.

⁴¹ *Jablow A.* Gassire's lute: A reconstruction of Soninke bardic art // Research in African literatures. Austin: Harry Ransom Humanities Research Center, University of Texas, 1984. Vol. 15. № 4. P. 519–529 (цит. по: *Бейлус В.А.* Личность и социальная коммуникация в культурах народов Африки // Культурные традиции и современность. М.: ИНИОН АН СССР, 1989. С. 183–185).

Но главное — этот мифологический комплекс идей имел значение «объединяющей идеологии Маджи», содержание которой гласит, что «маджи» — уникальное волшебное снадобье, предназначенное не для одной этнической группы, а для народа всей страны, и способное объединить народ и внушить ему боевой дух.

Кинджикителе пророчествовал: «Все мы — *погоро, матумби, лу-гуру, зарамо* (юг Танзании. — *А.М., Е.Х.*) — один народ. Мы не должны больше воевать друг против друга, мы должны объединиться... Колсо поручил мне вести вас к свободе, при условии, что мы сплотимся...» «Объединяющая идеология», или идея единства, хоть и облаченная в мистическую форму, во многом предопределила массовость, организованность и упорный характер не только восстания «Маджи-Маджи», но и ряда других антиколониальных движения в Африке⁴².

С идеями объединения в Южной Африке в XIX в. выступали Макана (представитель народа *косу*), объявивший себя пророком, присланным высшим существом, чтобы изгнать белых; Мшешве — правитель народа *басуто* — который обращался к вождям других народов с призывом объединения всех южноафриканских народов *банту* в общей борьбе, и другие⁴³. Так зарождались идеи народного единения, общей судьбы, общафриканской идентичности. И сначала речь шла именно о единении в рамках группы этносов, государства или региона. Но в 20-х гг. XX века в районе бассейна Конго стали возникать массовые стихийные антиколониальные движения, принявшие уже религиозные формы. Это были афрохристианские движения, главным из которых стало Симона Кимбангу, объединившие тысячи приверженцев. Взгляды, на которых оно основывалось, выражались в проповедях, где говорилось, что угнетенные африканцы — избранники бога, со временем они станут хозяевами своей страны, которая будет царством свободы и справедливости. Наступление этого царства С. Кимбангу связывал с воскресением из мертвых предков, в силу чего он призывал, ожидая этого воскресения, ухаживать за захоронениями и совершать традиционные обряды⁴⁴.

Постепенно меняется массовое сознание африканцев, в нем формируются настроения протеста и ненависти к белым колонизаторам, их

⁴² *Пегушев А.М.* Массовые антиколониальные движения в Тропической Африке (конец XIX — начало XX в.): идеологические формы и социально-политические цели // Антиколониальная борьба и общественная мысль в Тропической и Южной Африке. М.: Наука, 1983. С. 180–185.

⁴³ *Давидсон А.Б.* Южная Африка. Становление сил протеста (1870–1924). М.: Наука, 1972. С. 67–70.

⁴⁴ *Шаревская Б.И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. С. 287–295.

религии, образу жизни. Сначала антиколониальный протест возникает на уровне чувств, массовой психологии, традиционного мифо-религиозного мировосприятия; он неустойчив в своих ориентациях и формах, его стихийный характер подвержен влияниям и манипуляциям. Однако постепенно зреет осознание своего положения и выявление главного в этих протестных настроениях: оскорбительность отношения белых колонизаторов, зреющие чувства униженности порождают еще неясные до конца настроения расовой общности различных этнических групп Африки и расовой чуждости колонизаторов. Так, в разных регионах Африки и в разных формах постепенно и стихийно возникла массовая коллективная идентичность, способная сплотить полиэтническую, поликонфессиональную и разноязыкую массу людей. В основе этой идентичности лежали две мощных идеи: идея эмоционально окрашенного неприятия колониализма и белого расизма, воспринимаемых как абсолютное зло, и идея единения в борьбе с этим абсолютным злом.

Идеи единения, общей судьбы, африканской идентичности, родившиеся в массах и «носившиеся в воздухе» повсеместно, были отрефлексированы и оформлены представителями африканской образованной элиты. Эти первые «идеологи» уже пользовались европейскими знаниями и идеями, европейским категориальным аппаратом.

Образованная элита в ее ранних вариантах стала формироваться в XIX веке в зонах наиболее интенсивных культурных контактов и влияний, прежде всего контактов с европейской культурой. В субсахарской Африке такими зонами были Британская Западная Африка, Южная Африка. Огромное влияние на формирование общественной мысли в Африке оказали идейные поиски и общественные движения в африканских диаспорах.

Следует отметить, что условия формирования африканской элиты были различными в разных регионах Африки, по-разному складывались и личные биографии первых мыслителей. Все это наложило отпечаток на идентичность ранних африканских идеологов, их образы мира и цивилизационную идентификацию.

Специфическая обстановка для формирования общественной мысли сложилась в начале XIX века в Британской Западной Африке⁴⁵. Образованная элита (необходимая колониальной администрации для нужд управления местным населением) формировалась, как правило, из реэмигрантов — освобожденных рабов из Европы, США, Вест Индии или их потомков. Из них англичанами были сформированы прибрежные государства — Сьерра-Леоне и Либерия, другая часть была переселена в

⁴⁵ См.: *Френкель М.Ю.* Общественная мысль в Британской Западной Африке во второй половине XIX в. М.: Наука, 1977.

Нигерию и колонию Золотой берег. Реэмигранты были людьми, лишенными корней, выпавшими из традиционного мира не по своей воле и не принятые этим миром после возвращения. В какой-то мере они приобщились к Западному миру, но так и не были им приняты. Это положение между двух миров оказалось особенно трудным для людей, получивших образование, прежде всего для высшего эшелона новой образованной элиты, представленного учеными, писателями, дипломатами.

Огромный интерес для последующего формирования общественной мысли и цивилизационного самосознания представляет творчество двух характерных личностей, сформировавшиеся в Британской Западной Африке во второй половине XIX века — Дж. Хортон и Э. Блайдена. В идейных позициях этих двух мыслителей уже тогда наметились противоречия, развившиеся в последующей истории общественной мысли в Африке. Во многом эти противоречия были обусловлены различиями их индивидуальностей, проявившихся в их личных биографиях.

Дж. Хортон (1835–1883) был блестяще образованным человеком, врачом высокой квалификации с большим опытом работы. Помимо медицины, он изучал антропологию, психологию, историю Африки, ее культуру. В начале своей деятельности Дж. Хортон обладал европейской идентичностью, ощущая себя «чернокожим англичанином». Ему доводилось испытывать расовую дискриминацию, но он был, прежде всего, ученым, глубоким гуманистом, его ценностями были следование истине и справедливость.

Э. Блайден (1832–1912) — политик, дипломат, ученый. Будучи оторван, как и другие выходцы из среды реэмигрантов, от реальной жизни традиционной Африки, он пытался ее изучить, понять ценности и традиции африканской культуры, которую он оценивал очень высоко. Посещая в качестве министра иностранных дел Либерии европейские страны, он неоднократно сталкивался с унижительной расовой дискриминацией, от которой глубоко страдал. На начальном этапе своей деятельности он не верил в творческие возможности коренного населения. Оно было для него чуждым и враждебным, но постепенно это отношение изменилось. Он понял, что только в единении народа — коренного населения и реэмигрантов — залог успеха. Позже Блайден стал выступать уже от лица всей Африки, даже всех народов негроидной расы.

И Хортон, и Блайден, безусловно, испытывали характерный для всех образованных африканцев кризис идентичности, но по-разному его переживали на разных этапах своей жизни.

Первое фундаментальное противоречие во взглядах этих двух ученых проявилось в отношении к такой первостепенной для всех африканцев проблеме, как расовая. Дж. Хортон вступил в острую полеми-

ку с социальными антропологами, которые во второй половине XIX века выдвигали теории о неравенстве человеческих рас и, в частности, о «неполноценности» негроидной расы. В этой полемике Дж. Хортон занял позицию объективного ученого. Используя антропологические данные, а также глубокое знание человеческой природы (независимой от цвета кожи и разреза глаз) — как физической, так и психической, Хортон опроверг расистские концепции антропологов. Взгляды его были изложены в книге «В защиту африканской расы». Хортон писал: «Я настаиваю на том, что африканской или негритянской расе присущи общечеловеческие качества; что нет принципиальных различий между африканцем и его более цивилизованным собратом; что его моральные и умственные качества от природы такие же или почти такие же, как у европейца. Неоспорим логический вывод, что различия возникли целиком под влиянием внешней среды»⁴⁶.

Иную позицию по этому вопросу занял Э. Блайден. Он был согласен с Дж. Хортоном в том, что «человек везде одинаков и душа его везде одинакова — и под африканским солнцем, и при арктических морозах». Однако Блайден пришел к заключению, что средний белый человек, в том числе большинство рабовладельцев, не в состоянии сравниться по «умственному и моральному величию» с выдающимися представителями негроидной расы. Расы равны, но каждая обладает своим характером и осуществляет особую задачу. Так, «африканцы — раса богоискателей и проповедников. Европейцы — раса строителей империй и завоевателей». У европейцев, считал Э. Блайден, огромные успехи в материальной сфере. Но духовная жизнь их бедна и, видимо, Африка призвана возродить среди них веру в бога. Блайден серьезно занимался изучением исторического наследия негроидной расы и пришел к выводу, что ей принадлежит историческая роль не только в достижениях Древней Эфиопии, Карфагена, но и древнеегипетской цивилизации. Возведя в высочайшую степень заслуги Африки, Блайден писал: «Африка — родина цивилизации, религии, первая обитель бога». Особое призвание, даже миссию Африки в мире Блайден видел в ее будущем, ибо, по его мнению, Африка выступит в роли арбитра и посредника между воинственными европейскими народами, когда научные открытия европейцев приведут к кризису их цивилизации»⁴⁷.

Взгляды Э. Блайдена изложены в его книгах «Африканская жизнь и нравы», «Христианство, ислам и негритянская раса», «От Либереи до Палестины» и других.

⁴⁶ Цит. по: *Френкель М.Ю.* Указ соч. С. 63–64.

⁴⁷ Там же. С. 102–108.

Особенности негроидной расы и ее предназначения Э. Блайден связывает со спецификой ее культуры и типа личности. Блайден впервые поднял вопрос об африканской личности и особом психическом складе африканца, более того, не употребляя термина «идентичность», он говорил, по существу, о важности африканской идентичности, о необходимости беречь свое африканское естество. «Если вы не будете сами собой, — говорил он, — если вы откажетесь от своей личности, вам нечего будет дать миру, вы не принесете ни радости, ни пользы — ничего из того, что привлекает и очаровывает людей; ибо, подавив свою личность, вы теряете своеобразие своего характера»⁴⁸. Блайден осуждал образованных африканцев, стремившихся к ассимиляции с европейцами. Он считал, что долг каждого человека не стыдиться своей расы, а защищать и развивать ее самобытность, ее культуру.

Второе противоречие во взглядах Дж. Хортона и Э. Блайдена возникло по вопросу о направлении развития Африки. Дж. Хортон был сторонником ориентации Африки на образцы европейской цивилизации, которую он считал высшим идеалом. Учитывая отсталость Африки, он считал благом колониальное господство на данном этапе. Хортон возлагал большие надежды на Британию, считая, что именно она приведет африканские народы к самоуправлению и независимости. Хортону принадлежит страстный призыв к западным странам — дать Африке шанс проявить себя, оказав ей помощь. Бесплодные надежды на добрую волю колонизаторов привели Дж. Хортона в итоге к глубокому разочарованию в европейских идеалах, к крушению его европейской идентичности.

Э. Блайден считал, что Африка должна ориентироваться на самобытное развитие. По его мнению, коренные различия между африканцами и европейцами обуславливаются несовпадением путей их социального и политического развития. В одной из своих статей он писал, что главная задача африканцев — сохранить своеобразие континента, его культуры, ибо основное богатство народа — его культура. Блайден первым выдвинул лозунг «духовной деколонизации». Он верил в будущее Африки и считал, что, если африканцы обретут свободу, они смогут создать цивилизацию, подобную которой мир еще не видел⁴⁹. Свободу Э. Блайден видел, прежде всего, в освобождении от рабства, в том числе от рабства духовного.

Два африканских мыслителя XIX века — Дж. Хортон и Э. Блайден — оказали значительное влияние на формирование цивилизационных представлений, цивилизационной идентификации в Африке. По

⁴⁸ Цит. по: *Френкель М.Ю.* Указ. соч. С. 110.

⁴⁹ Там же. С. 102.

существо, их взгляды на сущность расового вопроса в преломлении к Африке, на особенности африканцев, их культуры, на пути и возможности развития Африки явились вехами, отправными точками формирования основных тенденций африканского цивилизационного самосознания.

К сожалению, они были далеки от народа, от местного коренного населения. Несмотря на внимание, интерес и симпатию по отношению к жизни простых африканцев, к их культуре, они не поняли настроений масс, осуждали их сопротивление колонизаторам, а поэтому не смогли им помочь в организации антиколониальной борьбы. Тем не менее, вклад их в развитие цивилизационной идентификации Африки неоценим, их идеи перекликаются с идеями более поздних ученых и общественных деятелей.

Так, в трудах Э. Блайдена намечена линия афроцентризма, развиваемая и сегодня. Его идеи перекликаются с идеями негритюда. Тезис Э. Блайдена об особых (со знаком плюс) качествах африканца, его культуры, истории, миссии, судьбе, несмотря на заложенный в нем деструктивный потенциал, в определенное время и в определенных условиях играл положительную роль, т.к. возрождал у африканцев веру в собственные силы и возможности, тем самым формируя их африканскую цивилизационную идентичность.

Идеи Дж. Хортонa об общечеловеческом характере свойств личности, культуры, истории негроидных народов и недопустимости расизма были развиты многими африканскими идеологами и политическими деятелями, что проявилось, например, на VI Панафриканском конгрессе в Дар-эс-Саламе в 1974 г. в выступлениях Дж. Ньерере и А. Секу Туре. А. Секу Туре в своей речи подверг критике позиции сторонников теории негритюда, обвинив их в пропаганде расовой исключительности черных народов, т.е. в «расизме наоборот»⁵⁰. Так формировалась вторая тенденция в цивилизационной идентификации Африки, отвергающая любой расизм, в том числе «расизм наоборот», и постулирующая единство африканских народов независимо от расовой или этнической принадлежности.

Иными путями в XIX веке шло формирование образованного слоя на Юге Африки. Ситуация интенсивного культурного обмена существовала, но она была другой. Юг Африки был единственным регионом, где колонизаторы постоянно жили на той же земле, что и африканцы. Более того, они не только отняли земли исконных жителей, чем по-

⁵⁰ Щербаков Н.Г. Панафриканские конгрессы после Второй мировой войны. Расизм: pro et contra в послевоенном panaфриканизме // Pax Africana. Континент и диаспора в поисках себя. М., 2009. С. 60–64.

дорвали традиционное хозяйство и традиционный жизненный уклад, они именно себя стали позиционировать как африканцев. Об этом говорит их самоназвание — «африканеры», в то время как местных жителей они стали презрительно именовать «туземцами», «кафрами», «банту», «нигтерами». Спецификой региона были и сложнейший этнический состав населения, и быстрый рост городов, и формирование из обезземеленных аборигенов армии наемного труда.

Формирование образованного слоя из местного населения началось позже, чем в Западной Африке. Это объяснялось невостремленностью грамотных аборигенов для нужд колонизаторов, которые обходились выходцами из своей среды.

Положение изменилось с развитием промышленности, когда потребовались грамотные рабочие, а затем и подготовленные специалисты для растущей образовательной системы. Надо отметить, что образование развивалось не только как ответ на потребности промышленности, но и как ответ на стремление к образованию аборигенов. Так, в 1970–80-х гг. в Капской колонии возникла Ассоциация туземного образования. В 1916 г. в Форт-Хэйре, после более чем десятилетних усилий африканского населения и в основном на собранные им деньги, был создан первый в Южной Африке «Туземный университетский колледж».

К концу XIX века в Южной Африке уже существовала плеяда образованных африканцев — первых интеллигентов, некоторые из них получили университетское образование на Западе. Это, например, священники Тийо Сога и Гвайи Чамзаши, Элия Макиване, Джон Нокс Боква и Эзекиель Мпахлеле — ранние литераторы, а также поэты Х.М. Мтакати и Уильям Веллингтон, литератор и редактор Джон Тенго Джабаву. Большинство из них писали статьи в появившихся газетах (первыми появились газеты миссионеров), пытаясь выразить в них (несмотря на цензуру) свои антиколониалистские и антирасистские идеи⁵¹.

Необходимо отметить, что особенность формирования первых ростков цивилизационной идентификации на Юге Африки определялась тем, что образованные африканцы — первые интеллектуалы — были тесно связаны с народом. Они хорошо знали нужды народа, за их плечами был опыт длительных колониальных войн и ранних форм организации, они на себе испытали несправедливость колониальной политики, расовую дискриминацию. Как правило, это были неординарные личности, выдвинувшиеся из традиционной среды и особенно остро переживающие кризис личной и социальной идентичности, возникший в этой среде в условиях колонизации.

⁵¹ См. Давидсон А.Б. Южная Африка. Становление сил протеста. С. 124–144.

Специфика идентификационных элитарных процессов на Юге Африки проявилась в ранних формах протестного сознания и институализации этих форм. Это было возникшее в 80-х гг. XIX века движение за создание независимых туземных христианских церквей. Религиозная форма этого движения в качестве содержания имела четко оформленный комплекс идей и настроений. Это был и антиколониальный протест, и разочарование в тех, кто принес новую веру — в белых, которые воспринимались африканцами как антиподы христианских ценностей, которые они проповедовали. Надо сказать, что христианские принципы не были чуждыми для менталитета африканцев, они согласовывались с принципами традиционной этики. Поэтому африканцы особенно остро ощущали противоречивость деятельности белых колонизаторов, их жестокость, несправедливость, высокомерие — несоответствующие христианским истинам. Отношение к колонизаторам распространялось на всех белых, в том числе на миссионеров, которым не доверяли, проповеди которых воспринимались как лицемерные и лживые. Именно поэтому аборигены Юга Африки, оставаясь христианами, выступали против христианских институтов белых и хотели создать свои независимые христианские церкви черных.

Это народное движение возглавили местные интеллигенты, как правило, это были священники и учителя, окончившие миссионерские школы, некоторые из них учились за границей, занимались самообразованием. Они пользовались библейскими образами в своих проповедях и своеобразных «пророчествах», т.к. хорошо знали Библию, изданную на местных языках.

Независимые африканские церкви возникали сначала на племенной основе, например, Церковь тембу (у народа *тембу*), Церковь *батевано* и другие. Особое значение имела так называемая Эфиопская церковь (для названия использовалось библейское понимание Эфиопии как Африки), возникшая в 1896 г. в Претории.

Независимые церкви Юга Африки сыграли важную роль в формировании массового антиколониального сознания и цивилизационной идентичности. Их деятельность была многообразной. Большое внимание движение независимых церквей уделяло вопросам объединения для совместных действий в борьбе против колонизаторов. Общественные деятели этого движения — священники Неемия Тиле, Джонас Годука, Мангена Маконе и другие — не только организовывали школы при церквях, вели работу с прихожанами, но и участвовали в народных выступлениях против колонизаторов.

Можно сказать, что некоторые независимые церкви выполняли функции ранних политических организаций.

Будучи массовым, движение независимых церквей использовало различные формы идейных коммуникаций для установления связей с независимыми христианскими общинами. Так, были установлены связи с Африканской методистской епископальной церковью, созданной в США афроамериканцами. Руководитель Эфиопской церкви Мангена Моконе стал переписываться с главой этой церкви епископом Генри Тарнером, идеологом негритянского национализма. Руководители независимых церквей вели работу по установлению совершенно новых общественных связей, выступали перед большими собраниями и в уже существующих газетах⁵².

В начале XX века интеллигенция Юга Африки уже имеет широкие международные связи и представляет Африку на больших международных форумах. Так, на Первом всеобщем конгрессе рас, состоявшемся в Лондоне в 1911 г., Африку представляли южноафриканцы Уолтер Рубусана и Джон Тенго Джабаву. В докладе последнего прозвучала мысль о пагубности политики «Белой Южной Африки», бездумно разрушающей жизненный мир африканцев. Джабаву рассказал о народах, от имени которых он выступал, и опроверг предрассудки, существующие по отношению к ним в Европе. Джабаву говорил о силе и мужестве южноафриканских банту, о высоких моральных стандартах, существующих у них, и о созданной ими системе поддержания законности и правосудия, которые выглядят часто более развитыми, чем те, которые созданы европейскими цивилизациями. В качестве позитивной меры Джабаву предлагал народное просвещение, которое могли бы взять в свои руки образованные африканцы. Он рассказал о сборе средств на создание «туземного колледжа», который сможет стать форпостом для подготовки высокообразованных просветителей из народной среды⁵³. Еще раньше, в 1906 г., в Колумбийском университете в США студентом-зулусом Пикели Ка Исаака Семе была произнесена речь, в которой содержались идеи единения, ставшие основой panaфриканизма. «Африканские народы, — говорил он, — хотя и не представляют собой монолитной расы, обладают единым, присущим им всем духом, который проявляется во всех их деяниях и кристаллизуется в единой направляющей идее. Споры и раздоры быстро исчезают перед лицом объединяющей силы глубокого понимания межплеменных отношений — отношений, которые должны существовать между народами, связанными общей судьбой»⁵⁴. Эта речь вошла в золотой фонд идеологии национального антиколониального единства и до сих пор используется африканскими идеологами.

⁵² Там же. С. 156–168.

⁵³ Там же. С. 224–231.

⁵⁴ Там же. С. 233–235.

Процессы идентификации в африканских диаспорах и их влияние на Африку

Очень яркими, драматически окрашенными зонами культурных контактов и влияний были африканские диаспоры, прежде всего в США и в Европе. Жизнь в диаспоре являлась серьезным испытанием для личности африканцев. Их идентичность под влиянием принципиально иных условий жизни оказалась травмированной, частично разрушенной. Требовалась адаптация, осознание себя в другом контексте.

В диаспорах для индивида складывается ситуация бикультурности, двойной идентичности, отношения между которыми зависят от ситуации. Исследования американских социальных психологов показали, что в условиях бикультурности индивиды в большей степени идентифицируют себя со своей родной культурой. Традиционные ценности, связанные с их родной культурой, значат для них больше, чем для тех, кто живет на родине в условиях монокультурности. Более того, согласно их исследованиям, родная культура иммигранта подвергается своеобразной кристаллизации, и именно в таком виде передается от одного поколения другому. На родине культура может меняться, но иммигранты продолжают передавать потомкам оригинальную культурную систему, которую они когда-то привезли с собой⁵⁵. Какое-то время эта культура может «дремать», но под влиянием обстоятельств актуализируется, прежде всего, очевидно, на уровне образов.

В африканской диаспоре Соединенных Штатов уже в конце XIX — начале XX века происходили сложные процессы формирования самосознания, поисков идентичности. В этот период у афроамериканцев⁵⁶ очевидно, превалировала африканская идентичность, соотносимая с африканской культурой, от которой они были оторваны в эпоху рабства, еще не столь отдаленную. В то же время, живя в Америке (как правило, уже в нескольких поколениях), они были приобщены и к американской культуре — ее нормативам, ценностям, образу жизни, языку общения. Освобождение от рабства в ходе Гражданской войны на деле не дало афроамериканцам равных с белыми прав. Более того, сегрегация и расовая дискриминация даже усилились не только в Южных штатах, но и в Северных. Став гражданами США, афроамериканцы оказались изгоями в стране, где они жили, в повседневной жизни они постоянно сталкивались с презрением, отвращением и ненавистью, иногда переходящей в прямое насилие.

⁵⁵ См.: *Мацумото Дэвид*. Психология и культура. С. 69–71.

⁵⁶ Термин «афроамериканцы», который мы употребляем, сравнительно новый; еще в начале XX века употреблялось пренебрежительное наименование «негр», потом «черный американец» и т.д.

В книге «Кто говорит за негра?» Р. Уоррен писал: «Отчужденный от мира, в котором он родился, и от страны, гражданином которой он является, <...> как же негр может определить, обозначить себя?»⁵⁷. В тот период (да и сегодня тоже, пусть и изменились обстоятельства) именно Африка, покинутая, но не забытая, «золотой век» их памяти, становилась прибежищем, надеждой, основой идентификации. Для образованной части афроамериканского сообщества Африка была объектом интереса к ее прошлому и настоящему, в этой среде появляются первые афроамериканские идеологи, например, У. Дюбуа, Б. Вашингтон, М. Гарви и другие.

В процессах формирования самосознания, обретения себя в Африке и в Чернокожей Америке можно заметить определенные параллели. И у африканцев, и у афроамериканцев во все периоды истории их зависимого положения самыми болезненными были мотивы расового унижения, ущемления личного достоинства, то есть целостности своего «я» — именно поэтому так близки были проблемы африканцев и афроамериканцев, так сходны идеи, рождавшиеся у тех и у других. На двух континентах через океан как бы циркулировали некие общие токи, взаимно влияющие друг на друга. Причем это происходило как на массовом, так и на интеллектуальном уровнях. Контакты между континентами на массовом уровне были редки, но случались и воспринимались с обеих сторон с огромным интересом. Так, с большим успехом гастролировал в США народный южноафриканский хор, от участников которого (некоторые из них остались с США учиться) афроамериканцы узнали много о проблемах Африки. Вернувшиеся рассказывали об афроамериканцах, в частности, о деятельности Африканской методистской епископальной церкви, созданной американскими неграми еще в 1816 г.

Особенно показательны процессы взаимных влияний, а иногда совпадений, на идейно-теоретическом уровне. Таков, например, комплекс идей, развивающихся в русле panaфриканского движения в Африке и в США. Идеи panaфриканского движения, декларирующего постулат об общности судеб всех народов африканского происхождения, хотя и далеко не всегда отвечают реальности, тем не менее, часто приводят к идейной переключке африканских теоретиков, проживающих на разных континентах. Переключаются идеи Э. Блайдена и Дж. Хортонa о великой истории Африки с идеями афроамериканского историка У. Дюбуа о влиянии Черной Африки на Древний Египет и Рим, а лозунг «Африка для африканцев», который интерпретировали оба африканских ученых — с идеями М. Гарви, которые стали основой организованного им движения «Назад в Африку».

⁵⁷ The Negro American. Boston, 1970.

Особенно интересна судьба идей афроцентризма. В афроцентризме, как одном из сегментов цивилизационного сознания, очень четко проявилась протестная составляющая, построенная на классической дихотомии «мы — они». Позитивные образы Африки, африканской культуры, африканской истории, личности африканца строились в этой теории на отталкивании от негативных образов Европы и вообще Запада (Вавилона), западной культуры, истории, западной личности. Впервые эти идеи появились у Э. Блайдена, хотя и не в столь жесткой форме, как позже в негритюде. Не без влияния Блайдена, неоднократно посещавшего Америку, формировалась идейная позиция М. Гарви, особенно четко проявившиеся на Ямайке, где он способствовал возникновению движения растафаризма⁵⁸.

В первой половине XX века у афроамериканцев существовали две альтернативные возможности жизнеустройства: во-первых, это путь ассимиляции, усвоение консервативных ценностей белой Америки и, во-вторых, жизнь на основе ценностей и норм своей исконной африканской культуры.

Уильям Дюбуа выступал за идеалы белого сообщества, за путь «черных джентльменов». С совершенно иной, афроцентристской позиции выступил Маркус Гарви. Его движение «Назад в Африку» строилось на декларациях «всемирного братства людей черной расы», «восстановлении величия падшей расы и распространения расовой гордости и любви», «на необходимости развития образования детей расы». Гарви убеждал черных американцев вернуться на «землю предков» — в Африку, где он предполагал построить идеальное государство, гражданами которого станут все чернокожие, где бы они ни проживали. Гарви даже начал подготовку к реализации своего проекта. Он основал народную кампанию «Черная звезда» для транспортировки «граждан» утопического государства, объявил себя королем будущей «Африканской империи» и начал готовить ее «Вооруженные силы». Стремясь оградить «негритянское население от влияния культуры белых, Гарви основал независимую Ортодоксальную церковь. Многие моменты в деятельности Гарви противоречили американским законам, прежде всего его финансовые операции, и в 1922 г. Гарви попал в тюрьму, а после освобождения был выслан на Ямайку⁵⁹. Движение, сформированное М. Гарви,

⁵⁸ См.: *Сосновский Н.А.* «Культура растафари» в зарубежной литературе: панафриканизм, Ветхий завет и рок-музыка // *Культурное наследие: преемственность и перемены.* Вып. 3. М., 1991.

⁵⁹ Американский черный расизм. http://www.e-reading.by/chapter.php/1009461/49/Byrovskiy-Bremya_bylyh.Neobyknovennyy.racism.html (ноябрь, 2018).

перестало существовать, хотя и имело множество последователей. Однако идеи М. Гарви не исчезли и продолжали свое шествие в США в других формах, подхваченные другими энтузиастами.

Надо отметить, что проект М. Гарви был пусть совершенно утопическим, но первым цивилизационным проектом для африканцев. Он имел универсалистский характер, т.к. был обращен ко всей негроидной расе, имел свою идеологию — большую традицию — свою расово окрашенную христианскую церковь, свою мифическую землю — Африку, свое проектируемое государство. И это был первый афроцентристский проект. Феномен деятельности М. Гарви оказал и продолжает оказывать серьезное воздействие на формирование цивилизационных представлений, цивилизационной идентификации африканцев, как на элитарном, так и на массовом уровнях.

Примерно в то же время в африканской диаспоре в Европе, во Франции, формировалась еще одна близкая к афроцентризму концепция — концепция негритюда.

Негритюд формировался в студенческих кругах Парижа в 1930-х годах. Его инициаторами были европеизированные молодые люди — сенегалец Леопольд Седар Сенгор и мартиниканец Эмме Сезер. В дальнейшем концепция негритюда была развита в трудах Л. Сенгора, первого президента независимого Сенегала, философа и поэта⁶⁰. Концепция негритюда достаточно полно представлена в отечественной литературе⁶¹. Остановимся лишь на некоторых, важных для нашей темы аспектах. Прежде всего, в чем близость негритюда к афроцентризму? Все философско-теоретическое содержание негритюда (он представлен также в литературном творчестве) строится на логике бинарных оппозиций, на переполусовке идей европоцентризма: «европейская цивилизация — цивилизация негро-африканская», «белый человек — негро-африканский человек», «дискурсивный разум — эмоциональность, participation», «познание рациональное — познание интуитивное», и так далее. Бомбой замедленного действия стала формула негритюда об антирасистском расизме, построенная в логике гегелевской триады (тезис-антитезис-синтез). Расизму белых противопоставляется антирасистский расизм негритянской

⁶⁰ Senghor L.S. De la negritude. Psychologie du Nègre-africain // Diogène. 1962. № 37.; Senghor L.S., *Liberté I. Nègritude et humanisme*. P., 1964.

⁶¹ См., например: Мосейко А.Н. Кризис идентичности и духовные искания африканской интеллигенции // Восток (Orient). 2006. № 4, статья первая; Она же. «Негритюд» и «Африканская философия» — ответ африканской интеллигенции на кризис идентичности // Проблемы социально-политических и культурных трансформаций африканских обществ в современной отечественной африканистике. М., 2007.

расы, который может способствовать уничтожению всякого расизма. Опасность этой формулы очевидна. Различные формы проявления «черного расизма» (встречающиеся вплоть до наших дней) могут быть объяснены и даже оправданы этой формулой.

В то же время в концепции негритуа, пожалуй, впервые так ярко обнаружились противоречия, даже расколотость сознания африканских интеллектуалов, оказавшихся в маргинальной ситуации между двух миров, двух культур, систем ценностей. Это проявляется в парадоксальном движении мысли, где автохтонное соединяется с заимствованным, утверждение традиционных ценностей и отрицание европейских производится на основе западных идейных концепций. В негритуа тезис о самобытности и специфичности негро-африканского типа человека, особенностях его способа познания и мировосприятия доказывается с позиций интуитивизма, сюрреализма и экзистенциализма, а положение о неповторимости и замкнутости негро-африканской цивилизации выводится из теории исторического релятивизма О. Шпенглера.

Это, впрочем, характерно для всего комплекса афроцентристской мысли. Во всех афроцентристских теориях прослеживаются следы мифологического сознания, противопоставляющего *свое*, негро-африканское пространство — космос — *чуждому*, враждебному, хаотическому пространству (вавилонцу, в лексике растафаризма). Эта идея может парадоксально соединяться с любыми современными теориями и ситуациями.

В то же время в своем развитии основы негритуа в трудах его главного теоретика — Л. Сенгора — претерпели значительные изменения. В период борьбы за независимость в негритуа выдвигалась идея расовой общности всех народов негро-африканского происхождения, идея приоритета культуры над политикой, а также декларировалась необходимость выбора специфического пути развития, отличного от западных моделей.

Позже, в 1960–70-е гг., в негритуа все активнее звучит мотив Универсальной цивилизации, куда должна внести свой вклад цивилизация негро-африканская. Основу ее развития Л. Сенгор видит в симбиозе культур, в гармоническом соединении всего лучшего, чего добилось человечество. Так постепенно из негритуа изживаются, выветриваются афроцентристские идеи. «Негритуа не расизм, — писал в это время Л. Сенгор, — это комплекс ценностей цивилизации черного мира... Этот дух негро-африканской цивилизации... тянется к миру, существам, вещам, чтобы их понять»⁶².

⁶² Senghor L.S. Négritude et Civilisation de l'Universel // Présence africaine. 1963. № 46. P. 12.

Концепция негритюда сыграла огромную роль в формировании цивилизационного сознания, цивилизационной идентичности в Африке и за ее пределами, в частности в США. В Африке идеи и лозунги негритюда были крайне популярны как среди интеллигенции, так и в массах, помнят о них и в наше время.

Помимо идей раннего негритюда на формирование афроцентристских тенденций в цивилизационном сознании существенное влияние в 1960-е гг. оказали работы историка Ш.А. Диопа. Особенностью афроцентристских идей этого исследователя было его обращение к истории Африки. Ш.А. Диоп продолжил традицию Дж. Хортона, Э. Блайдена, У. Дюбуа, обращавшихся к истории Африки и ее роли в мировом историческом процессе. Ш.А. Диоп, привлекая большой исторический материал и делая якобы глубокие выводы, попытался придать своим работам вид профессионального научно-теоретического исследования. Однако его выводы, хотя и снабженные множеством аргументов (как научных, так и по сути фантастических), не выходят за рамки уже известных афроцентристских тезисов об Африке как родине первой цивилизации — египетской, созданной представителями негроидной расы. В его исторических изысканиях, как и в других афроцентристских системах, проступает негативный образ Запада, присвоившего африканское культурное наследие и искажившего историю Африки в своих интересах.

Мы рассмотрели некоторые основные проявления афроцентристской тенденции в развитии цивилизационного сознания в первой половине XX века, а также наметившиеся тенденции, противоположные афроцентризму. Необходимо остановиться на еще более сложных и болезненных идентификационных процессах, проявившихся после завоевания независимости.

Процессы цивилизационной идентификации в современной Африке

Период борьбы за независимость был для Африки славной героической порой. В это время проявились лучшие качества африканцев — стремление к единению, солидарность, мужество и сплоченность. За этот период африканцы сильно изменились. Значительной деформации подверглась их индивидуальная идентичность, изменились традиционные институты.

Ученый и политический деятель из Зимбабве Н. Ситоле в своей книге об африканской личности писал, что в эпоху колониализма личность африканца была опустошена, его достоинство обесценено⁶³. В то

⁶³ *Sithole N. African Personality // Voice of Africa. Accra. 1961. № 8.*

же время почти вековое присутствие европейцев вместе с бедами и унижениями способствовало позитивным изменениям. Распространение христианства сопровождалось просвещением народа, появлением образованных африканцев — священников, учителей, врачей. В традиционное общество пришли нововведения — медицинская помощь, грамотные земляки, новые предметы обихода и средства коммуникации.

Н. Ситоле писал, что время породило нового африканца, который по сравнению с предками был более уверен в себе, более напорист... Становление африканского национализма сопровождалось изменением психологии африканцев, итогом которого стало развенчание мифа о белом человеке... Политическое освобождение невозможно без внутренней психологической эмансипации⁶⁴. Таким образом, в Африке к эпохе независимости и последующего развития народные массы уже сформировались как подлинный субъект общественного развития и формирования принципиально новых идентичностей и общественного сознания. Народные массы стали реальной общественной силой, которую было необходимо принимать во внимание как политической элите Африки, так и зарубежным “учителям” и “советчикам”.

Изменилась и молодая элита Африки. Многие государственные деятели происходили из народа, как правило, из родоплеменной верхушки, работали учителями. Надежды, настроения народа были им хорошо известны. Такими были, например, танзанийский лидер Дж. Ньерере, конголезский Д. Сессу-Нгессо, основатель и первый президент Ганы Кваме Нкрума и другие.

1960-е гг. — годы обретения независимости большинством африканских стран — были временем больших надежд. В общественном сознании формировались, зрели и обсуждались вопросы, в центре круга которых были главные цивилизационные вопросы: выбор путей, форм и методов развития. В биполярном мире этот выбор, как правило, сводился к капиталистической или социалистической ориентации. В то же время доминировала в общественном сознании идея самобытного развития, содержание которой, правда, не было представлено достаточно ясно. Поэтому эта идея декларировалась практически во всех странах, независимо от заявленного выбора (который также не всегда был четко определен).

Так, первый президент Сенегала Л.С. Сенгор в стране, которая активно принимала помощь Запада и экономика которой, как и формы демократии, развивалась по западным моделям, декларировал «африканский социализм». Этот социализм он считал не похожим ни на марксистский социализм, ни на капитализм. Основой «африканского социа-

⁶⁴ Там же.

лизма» объявлялись самобытные ценности африканской культуры, соединенные с лучшими западными достижениями⁶⁵. Другой пример. Президент Танзании Дж. Ньерере, декларируя социализм как ориентацию развития, заявлял, что в основе африканского социализма в Танзании лежит «уджамаа» — традиционный способ социальной организации. Дж. Ньерере считал, что традиционный образ жизни в общине и есть идеал социального устройства — социализм. Социализм в Танзании предполагалось строить на базе «национальной этики», в основе которой — человек и принципы единения и солидарности⁶⁶.

Необходимо отметить, что, несмотря на декларации, африканские страны по-прежнему были включены в экономические отношения с бывшими метрополиями. Как писал Дж. Ньерере, ни одно африканское государство так и не сумело освободиться от неокOLONиального засилья в экономике, по-прежнему существовал неокOLONиальный статус Африки⁶⁷.

Наряду с идеей самобытности, в общественном сознании ведущими по-прежнему были идеи солидарности и единения. Действуя в одиночку, ни одна из африканских стран не сможет добиться экономической независимости, — писал Дж. Ньерере. Мы нуждаемся друг в друге, мы можем оказывать друг другу помощь, и мы должны сделать это, — считал он⁶⁸.

Последовательным борцом за единство Африки был Кваме Нкрума. После обретения независимости он писал: «Когда мы рассматриваем различные опасности, угрожающие молодым государствам и борцам за свободу Африки, нам становится все более ясно, что наша лучшая и фактически наша единственная оборона — это единство... масса рядовых членов националистических движений по всему континенту горячо стремится к единству»⁶⁹.

Отвечая желаниям народов Африки, в мае 1963 г. правительствами независимых стран была создана Организация африканского единства (ОАЕ). Таким образом, можно сказать, что в общественном сознании Африки на гребне антиколониальной борьбы, в условиях установления независимости в большинстве африканских стран сформировались основы цивилизационного сознания, panaфриканского по своей

⁶⁵ Senghor L.S. *Liberte II. Nation et voie aqrecaine du socialisme*. Paris, Ed. du Seuil, 1971.

⁶⁶ См.: Косухин Д. Д.К. Ньерере — первый президент Танзании // Современные африканские лидеры. М.: Инафр, 2001. С. 37–38.

⁶⁷ Там же. С. 43.

⁶⁸ Там же. С. 43–44.

⁶⁹ Кваме Нкрума. Африка должна объединиться. М.: Прогресс, 1964. С. 270–271.

сути, но далеко превосходящие принципы, выдвинутые в начале panaфриканского движения. Эти начальные принципы (основы) цивилизационной идентификации еще далеки от развитого цивилизационного сознания, способствующего формированию цивилизационной целостности Африки, но и их значение существенно.

С. Хантингтон, рассматривая возможность формирования африканской цивилизации в ряду мировых цивилизаций, писал: «По всей Африке еще сильна племенная идентификация, но среди африканцев быстро возрастает чувство африканской идентичности и, по-видимому, Африка “ниже” Сахары (субсахарская) может стать отдельной цивилизацией, вероятно, с ЮАР в роли стержневого государства»⁷⁰.

Годы независимости были годами надежд, иллюзий, эйфории и роста потребления, расточительности и увеличения задолженности. К 1980-м гг. Африка пришла в состояние глубокого кризиса, не разрешившегося и поныне. Суть этого кризиса — в экономической отсталости и провале многих модернизаторских проектов по западным моделям, в росте голода и эпидемий, в непрекращающихся гражданских войнах, вспышках терроризма и насилия.

При этом надо иметь в виду важнейший фактор — существование в Африке мощной стихии традиционного мира со своими социальными отношениями и институтами, с культурой и ментальностью, со своими духовными лидерами. Традиционный мир не только является фоном строительства современного африканского мира, между ними существуют постоянные незримые связи, взаимовлияния, иногда прорывающиеся в ткань современного мира яркими вспышками, часто крайне опасного свойства. Такими стали прорывы этноцентризма, проявлением которого стали этнические конфликты, nepoтизм на государственном уровне и т.д. Казалось бы, эти явления партикуляризма (регионального, этнического, семейно-кланового) противоречат главному принципу африканских культур — принципу коллективизма, единения, солидарности. Но вспомним приведенное выше рассуждение малагасийского ученого П. Рандрианрица о двух уровнях принципа единения и солидарности, каждый из которых актуализируется в зависимости от обстоятельств — и как основа для всенародной борьбы, и как оправдание местнических интересов. Вспышки традиционализма проявляются и в идейных позициях африканских интеллектуалов — это афроцентристские тенденции преувеличения значения «особости», исключительности африканских культур, африканской ментальности, африканских социальных и хозяйственных структур, якобы способных вывести Африку

⁷⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 59.

из кризиса. Такие взгляды встречались в выступлениях на коллоквиуме в рамках «Недели национальной культуры» в Камеруне в 1985 г., а также на других африканских встречах, например, на форуме африканских интеллектуальных и научных кругов диаспор в 2010 г. в Сенегале. Рационален, очевидно, взвешенный взгляд на роль традиционного фактора, «срединная» позиция в этом вопросе. Значение традиционного фактора в жизни и строительстве современной Африки неоспоримо. Однако необходимо найти пути эффективного использования традиционных ценностей для решения насущных современных проблем. Важна не самобытность Африки сама по себе, а ее использование в современных условиях. Эти вопросы ставят сегодня молодые африканские интеллектуалы. В современной Африке существуют не только напряженность, нестабильность и провалы, но и много новых позитивных, обнадеживающих явлений. Одним из таких явлений стало в 1990-е гг. появление плеяды молодых интеллектуалов-ученых: социологов, философов, экономистов, юристов, политологов. Это, например, выходцы из Камеруна, экономист Пебе Монзо, социолог Аксель Кабу и экономист Д. Этунга-Мангелле, братья Аллен и Эдгар Хазуме, тонголезский политолог Э. Кодгио, философ и теолог Ка Мана и другие. Многие из них входят в неформальное объединение «Школа внутренней африканской мысли», возникшее в Камеруне. Об этой «школе» и об ученых, в нее входящих, упоминает Н.И. Высоцкая в своих работах двухтысячных годов⁷¹.

В 1990-е гг. и в начале XXI века обращают на себя внимание южноафриканские ученые, принадлежащие к различным расам, такие как философы Джейме Кигонго, Млулеки Манука и Мокгети Мофлоби, Нейл Роделинхейс и другие. Особенность этих ученых в том, что они рассматривают африканские проблемы в цивилизационной перспективе, по-новому ставят вопросы о самобытности Африки, о роли традиционных структур в государственном и экономическом строительстве, о возможности взаимодействия культур и особенностях сочетания самобытных особенностей Африки с современными технологиями. Важнейшими и актуальными являются обсуждаемые ими проблемы о ментальности современных африканцев. Так, А. Кабу в своей книге «А что, если Африка отказывается развиваться?»⁷² дает аргументированный анализ идей авторов, преувеличивающих культурную самобытность

⁷¹ См.: *Высоцкая Н.И.* Эволюция национализма в Тропической Африке. XX век. М., 2003. С. 118–135; *Она же.* Африканская культурная самобытность: преодоление кризиса и развитие межафриканской интеграции // *Африка: поиск идентичности. Ученые записки Института Африки РАН. Вып. 24.* М., 2001.

⁷² *Kabou A.* Et si l'Afrique refusait le developpement? P., 1991.

Африки, и видит в этой позиции сохраняющиеся комплексы зависимости и духовной порабощенности. Историческая близость колониальных унижений определяет желание утвердить свои культурные ценности и только их сделать опорой развития. Автору близка позиция Кваме Нкрумы, который при всем глубоком уважении к культурному наследию считал необходимым сочетание традиционных ценностей и социальных структур с новейшими достижениями других народов и рациональное их использование.

А. Кабу, а также ее единомышленник Д. Этунга-Мангеле говорят о необходимости изменения менталитета африканцев, их самовосприятия, развития их индивидуальной и социальной идентичности, то есть способности приобщения к новому, к новым отношениям и ценностям. Д. Этунга-Мангеле⁷³ апеллирует к африканской молодежи, которая, по его мнению, способна претворить в жизнь проект сочетания традиционных самобытных ценностей с духом новаторства и технологическими достижениями современной эпохи. Очень важной была постановка вопроса Д. Этунга-Мангеле о внешней помощи и об отношении к ней. Необходимо искоренить в себе иждивенческие настроения, сознание «вечно опекаемых». Любое развитие требует внутренней перестройки, самоограничения и ментальной дисциплины, — говорил он.

Подобные вопросы в очень острой, даже драматической форме ставит южноафриканская исследовательница Нейл Ределинхейс. В своей статье «Африканский ренессанс: взгляд из Южной Африки», рассматривая перспективы африканского возрождения, она дает реальную картину положения Африки южнее Сахары. При этом она акцентирует внимание на положении индивида в этой сложнейшей ситуации. Автор констатирует, что последние 40 лет «политического хаоса», «всеразрушающих преобразований», войн, экономической разрухи, потерь и травм, горьких разочарований привели к дегуманизации континента, опасности потери Африкой своей души. Все эти несчастья тяжелым бременем ложатся на каждую отдельную личность, вызывая пагубные последствия. Статистические данные Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) свидетельствуют, что к 2000 г. на 600 миллионов человек, живущих в Африке к югу от Сахары, зафиксировано 100 миллионов страдающих разного рода умственными расстройствами. При всем этом Нейл Ределинхейс призывает Африку искать пути выхода из кризиса в самой себе. Она считает неконструктивным «синдром перекладывания вины» и видит положительные сдвиги в появлении в конце XX

⁷³ *Etounga-Manguell D.* L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel? P., 1991.

века «нового поколения прагматически мыслящих политических лидеров». Положительным явлением она считает и стремление вырабатывать тот тип реформ и социальных программ, который подходит отдельной стране в конкретной ситуации⁷⁴.

Последнее положение представляется особенно важным. Любые акции не могут быть успешными, если они не поняты массами и не приняты как свои. А для этого требуется гибкая политика, обращенная к каждому человеку, учет особенностей ментальности людей, их жизненного опыта, традиционных связей и ценностей. И только через учет этих многообразных факторов лежит путь к взаимопониманию, оздоровлению обстановки и обновлению. Уже предыдущие поколения политиков понимали это и немало сделали в направлении учета самобытных особенностей Африки. Так, преемник Л. Сенгора на посту президента Сенегала Абду Диуф, находившийся у власти 20 лет, главным в своей политике считал «человеческий фактор», учет присутствия и влияния в любой африканской стране традиционного мира. Он понимал, что политическая жизнь в африканских условиях не исчерпывается деятельностью политических партий, а имеет другие формы влияния. Как писали братья Хазуме, — «племенная иерархия, включенная в социальное тело», — это реальность Африки⁷⁵. А. Диуф не игнорировал эту реальность, он считался с властью традиционных вождей и учитывал мнение традиционной элиты.

Хотелось бы отметить роль традиционной элиты, прежде всего ее интеллектуальных кругов, которые являются хранителями и коммуникаторами традиционного знания (целители, хроникеры, передающие по наследству устные исторические предания, мудрецы — хранители эзотерических знаний, гриоты — передатчики информации и дирижеры коллективного народного творчества и т.д.). В традиционном обществе эти люди занимаются «умственным трудом», они играют ключевую роль в воспитании и идентификации, формируя общественное мировоззрение, они осуществляют функции управления. В отличие от интеллектуалов, получивших европейское образование, традиционных интеллектуалов африканский исследователь Жан Копен называет «невидимыми»⁷⁶. Следует отметить, что у этой категории не возникают столь болезненные про-

⁷⁴ *Ределинхейс Нейл*. Африканский ренессанс: взгляд из Южной Африки // Европоцентризм и афроцентризм накануне XXI века: африканистика в мировом контексте. Материалы международной научной конференции, посвященной 70-летию А.Б. Давидсона. М., 2000.

⁷⁵ *Hazoume A. et Hazoume E.* Afrique, un avenir en sursis. P., 1998. P. 134.

⁷⁶ *Copans J.* Intellectuels visibles, intellectuels invisibles // *Politique Africaine*. 1993. № 51. P. 7.

блемы идентификации, как у европейски образованных интеллектуалов, хотя кризис идентичности затронул все слои африканского населения.

Незримое присутствие и неослабевающее влияние традиционных интеллектуальных кругов необходимо постоянно учитывать в анализе африканских проблем. Ибо именно интеллектуалы традиционного общества являются носителями и трансляторами традиционного миропонимания и традиционных ценностей культуры, в них персонифицируется тот традиционный комплекс, вне которого невозможно сегодня понять Африку. Влияние этого комплекса парадоксально растет, не случайно африканские исследователи ставят вопрос о тенденциях ретрадиционализма, о динамике и власти «невидимого» в современной Африке, о распространении практики колдовства не только в повседневной жизни, но и в политике⁷⁷.

Все эти процессы усугубляют кризис идентичности, провоцируют поиск новых идентичностей, в ходе которых происходит все более глубокое осмысление собственных культурных ценностей, их использование в различных аспектах общественной жизни. Лидеры африканских стран и африканские интеллектуалы обращаются к традиционным ценностям в поисках самобытных социальных форм. Это, например, «традиционная демократия», суть которой выражена в традиционной африканской «палабре» — беседе вождей, старейшин, мудрецов, собирающихся у огня. Эта модель легла в основу идеи Национальных конференций, вдохновителями которых стали африканские философы П. Хунтонджи и Ф. Эбусси Булага. Последний считает, что именно обращение к традициям может дать ответ на вопрос, «...как войти в сегодняшний научный и технологический мир и не потеряться в нем, как модернизировать себя и вернуться к истокам»⁷⁸.

Джулиус Ньерере огромное значение придавал традиционной этике, ее воспитательному значению. В его «Арушской декларации» был разработан «Кодекс лидера», согласно которому руководящим кадрам запрещались занятия частным бизнесом, получение более чем одной зарплат, использование своего положения для получения побочных доходов и т.д. С конца XX века и по настоящее время проблемы этики находятся в центре идентификационных процессов, причем за основу берутся принципы традиционной этики, к которой лидеры африканских стран обращаются и при разрешении острейших конфликтов.

⁷⁷ Bernauet Florenee, Jonda Joseph. *Dinamiques de l'invisible en Afrique // Politique Africaine*. 2000. № 79. P. 5–17.

⁷⁸ Eboussi Boulaga F. *Les Conferences Nationales en Afrique Noire*. P., 1993. P. 169.

Опыт ЮАР по применению этики *убунту* в решении национальных проблем наиболее характерен. В 1994 г. в результате первых в Южной Африке демократических выборов было установлено правительство национального единства, главой которого (президентом) стал Нельсон Мандела. Мандела, восстановив права чернокожего большинства в Южной Африке, заверил белое меньшинство, что им не следует бояться перемен во власти. С учетом демографического состава южноафриканского населения, состоящего из белых, чернокожих, цветных и мигрантов индийского происхождения, Нельсон Мандела назвал страну «радужным народом» и призвал всех к национальному примирению и мирному сосуществованию. Однако обстановка в ЮАР была противоречивой и напряженной.

В этой ситуации неизбежным стало обращение к традиционным этическим ценностям. Мандела, опираясь на основные принципы этики *убунту*, предложил стране инициативу «Истина и примирение». Он опирался также на идеи Махатмы Ганди и на международный опыт создания Комиссий истины и примирения как официальных, временных, несудебных следственных органов, занимающихся расследованием преступлений против человечности.

В 1995 г. в ЮАР была создана Комиссия истины и примирения (КИП), которую возглавил архиепископ Десмонд Туту. Это была одна из первых КИП, созданных в Африке, ее опыт и образец впоследствии были использованы в других странах Африки. Результатом деятельности КИП стало преодоление европоцентризма и расовых предрассудков, восстановление межличностных связей, исцеление общества, постоянно разрываемого границами — как материальными, так и духовными — между большинством (чернокожими и цветными) и белым меньшинством, зарождение единства, а также очень серьезное изменение сознания⁷⁹. Очевидно, эти существенные изменения общества позволили следующему президенту ЮАР Табо Мбеки выдвинуть такой столь грандиозный, но, очевидно, утопический проект, как «африканский ренессанс».

Использование традиционной этики в Руанде оказалось наиболее эффективным средством для ликвидации последствий жесточайшего вооруженного конфликта между народами *тутси* и *хуту*, который привел к геноциду по отношению к тутси. Для выхода из противостояния двух народов — тутси и хуту — исконно проживающих на одной территории, имеющих общие язык, культуру, обычаи, использовались традиционные суды «Гачача». «Гачача» («лужайка») — институт местного

⁷⁹ Подробнее см.: Мосейко А.Н., Харитонов Е.В. Африканская традиционная этика в контексте современности // Восток (Orient). 2015. № 6.

традиционного правосудия. В 2001 г. по типу местных традиционных форм было создано свыше восьми тысяч судов Гачача, что помогло, в частности, справиться с огромным потоком дел о геноциде.

Суды Гачача служили цели «подведения черты» и национального примирения. Главная особенность Гачача состояла в том, что обвиняемых судили их земляки, заслушивая свидетелей. В процессах могли участвовать целые деревни, из жителей которой создавались и обвинения, и защита. Очень важным было пробуждение совести, признание своей вины, раскаяние, за которыми могло последовать прощение и примирение. Рефреном этих судов были слова: «Мы не должны забывать. Мы должны помнить (*Kwibuka!*), но мы должны простить».

Помимо судов Гачача в Руанде была создана Национальная комиссия по вопросам единства и примирения (CNUR) для обеспечения мирной жизни и примирения в стране. Все эти меры позволили Руанде перешагнуть пропасть ненависти и пойти по пути национального примирения и экономического развития. По данным Международной финансовой корпорации Руанда вошла в десятку ведущих стран-реформаторов 2008–2009 гг.⁸⁰

Серьезным прорывом в формировании цивилизационной перспективы и цивилизационного самосознания стали идеи о «коллективном культурном пространстве Африки» и о «континентальной культурной идентичности». Эти по существу цивилизационные идеи циркулируют в идейном поле Африки, облекаясь во вполне реальные проекты, в частности в проект дальнейшей интеграции, объединения африканских стран. Это направление развития стало ответом на существование однополярного мира, в котором полным ходом шли процессы глобализации. Опыт провала программ структурной перестройки африканских стран, навязанный им в 1980-е гг. МВФ и МБ, а также изменения в мире обнаружили неготовность ОАЕ ответить на вызовы современности. Идея, за которую боролся Кваме Нкрума — идея создания единого африканского пространства: экономического, политического, культурного, — овладела умами африканской интеллектуальной элиты, правящими кругами. В 1999 г. на IV чрезвычайном саммите в Сирте (Ливия) впервые была поставлена проблема реорганизации ОАЕ. Наиболее радикальной была позиция М. Каддафи, который предложил два проекта: создание «Соединенных штатов Африки» (формулировка, предлагавшаяся в свое время К. Нкрумой) и создание «Союза африканских государств». Предлагались такие меры, как: ликвидация границ, создание единой финансовой системы, общей валюты, единой армии, правоохранительной системы и обще-

⁸⁰ Там же.

африканского парламента. В результате бурных дебатов была одобрена идея разработки проекта учредительного акта «Африканского союза» (АС). В 2000–2001-х гг. существование АС приобрело общафриканскую легитимность⁸¹. Это был серьезный шаг в формировании цивилизационного единства Африки, тем более что он был всенародно одобрен. Это показали выборочные опросы, проведенные в разных странах. Согласно полученным ответам, более 90% граждан одобряют создание АС. Таким образом, цивилизационная идея доминирования единства в условиях многообразия стала не только всенародной, но и получила реальное воплощение. Образование АС очень важно и потому, что АС имеет более существенные полномочия, чем ОАЕ с ее политикой «невмешательства». Напротив, АС, согласно статье 4-й, имеет право «вмешиваться, после принятия решения Ассамблеей, в дела государства-члена АС при наличии серьезных обстоятельств, а именно: военные преступления, геноцид и преступления против человечества». Согласно статье 30, «Правительству, которое придет к власти неконституционным путем, не будет позволено принимать участие в деятельности Союза»⁸².

В то же время, необходимо отметить, что при наличии вырисовывающейся цивилизационной перспективы и активных процессов цивилизационной идентификации, сложившегося цивилизационного сознания в Африке еще нет. Более того, существует серьезный раскол в цивилизационной идентификации, наметившийся в генезисе этого процесса, раскол в цивилизационном сознании. Мы уже неоднократно касались двух сторон феномена цивилизационной идентичности, цивилизационного сознания — это всеафриканское (панафриканское) единение и путь развития. Сущность этих двух сторон (аспектов) цивилизационной идентичности соответствует принципам panaфриканизма, сформулированным директором Института Африки ЮАР Эдди Малокой: осознание общего исторического опыта; осознание общности происхождения и судьбы; противостояние расовой дискриминации и колониализму; решимость создать «новую» Африку⁸³. Осознание общности и единение состоялось и стало мощной силой в борьбе «против»... Но сейчас это

⁸¹ См.: *Юрченко Е.А.* Интеграционные процессы в Африке: генезис феномена // Проблемы социально-политических и культурных трансформаций африканских обществ в современной отечественной африканистике. Материалы научной конференции «Африка: общества, культуры, языки» (Санкт-Петербург, 5-6 мая 2005 г.). М., 2007.

⁸² *Малока Эдди.* К африканскому ренессансу: Африканский союз и Новое партнерство для развития Африки (НЕПАД). Доклад на конференции африканистов (Москва, 21-23 мая 2002 г.). М., 2002.

⁸³ Там же.

единение необходимо направить «за», за «новую» Африку, но какую? И этот второй аспект идентичности вызывает поток вопросов, именно он становится линией разлома, раскола цивилизационного сознания. Какую «новую» Африку надо строить? Этот вопрос возникает давно, еще во времена Э. Блейдена, и тогда же в нем определились два направления: путь развития по западным моделям и самостоятельный, самобытный путь. Каждый из этих двух путей примеривается к конкретным условиям, уточняется, трансформируется, в этих путях обнаруживаются новые формы, меняются маски, но суть остается прежней.

Рассмотрим их снова, уже с позиций XXI века. Проекты по западным моделям проваливаются один за другим, сокращается финансовая помощь Запада, так как она признана западными партнерами малоэффективной. Особенно тяжело ударил по экономике большинства африканских стран провал программы структурных реформ, на которые возлагались большие надежды. Из сказанного следует, что путь обновления Африки по западным моделям завел африканские страны в тупик. А другой путь — самобытность, самостоятельность? Этот путь не реализован; кроме деклараций и неудачных экспериментов, типа уджамаа, ничего не было. В реальности, как говорит Нейл Ределинхейс, — голод, нищета, явное неумение создать здоровую экономику, неспособность успешно вести дела, получая огромные суммы иностранной помощи (сейчас она резко сократилась), коррупция⁸⁴ — все это характерно для многих стран. Есть, правда, более успешные страны, активно торгующие земельными ресурсами, но и в них сокращаются объемы торговли, а отсюда и невысокий уровень жизни.

Очевидно, путь самобытности нереален в условиях Африки, которая давно включена в мировую хозяйственную систему и рыночные отношения. Могут меняться партнеры, а также возможен путь приспособления рыночных отношений к самобытности Африки. На это, очевидно, и ориентируются проекты, в которых просматриваются афроцентристские акценты. Следует уточнить понимание афроцентризма, на что обращает внимание А.Б. Давидсон во вступительном слове к конференции «Евроцентризм и афроцентризм». Он говорит, что «в афроцентризме, как в любых идеях, основанных на возвышении своей расы или нации, можно найти самое разное — от патриотизма до шовинизма и расизма»⁸⁵. Правда, на наш взгляд, если в афроцентризме и содержится патриотизм, то грань, отделяющая его от расизма, очень тонка.

⁸⁴ Ределинхейс Нейл. Указ. соч. С. 197.

⁸⁵ Европоцентризм и афроцентризм накануне XXI века... С. 33.

Один из очень известных, бурно обсуждаемых проектов — это проект «африканского ренессанса» (АР). Сторонники АР определяют его по-разному, например, как «прогрессивную, афроцентристскую задачу» (Э. Малока), «разумный афроцентристский подход», основывающийся на культурной и исторической принадлежности (Квези Пра)⁸⁶. Н. Ределинхейс считает, что АР «предполагает существование «новой» Африки, где будет господствовать дух самоопределения, который отбросит негативный образ прошлого и позволит ей стать политически стабильным, экономически устойчивым и морально здоровым континентом»⁸⁷. Надо признать, что все определения достаточно туманны и общи.

Значительно более конкретный проект преобразования Африки выдвигал М. Каддафи. Основные принципы нового, справедливого жизнеустройства он изложил в своей «Зеленой книге»⁸⁸, в которой рассматривал вопросы, касающиеся всех сфер жизни, от форм государственного правления до роли женщины в обществе, и предлагал модель идеального жизнеустройства и модель управления, в противовес западной демократии.

Практически Каддафи была создана модель социально-защищенного справедливого общества, привлекательного для большинства африканских стран независимо от конфессиональной и этнической принадлежности. Его целью было объединение Африки, отказ от западной финансовой системы, создание единой африканской системы безопасности, решение основных для Африки социальных и гуманитарных проблем.

Мало кто знает о самом грандиозном проекте Каддафи — Великой рукотворной реке (The Great Manmade River, GMR). Это огромная система труб, акведуков и более 1300 колодцев глубиной более 500 метров, которая снабжает водой из Нубийского водоносного слоя пустынные районы и побережье Ливии, города Триполи, Бенгази, Сирт и другие⁸⁹. Существует мнение, что именно этот проект является одной из основных причин устранения Каддафи.

Это могло бы показаться утопией, но в Ливии очень многое из перечисленного переводилось в реальную плоскость. Успех был налицо, в перспективе Африка превращалась из континента, большая часть территорий которого — пустыня, непригодная для сельского хозяйства, в

⁸⁶ См.: Прокопенко Л.Я., Шубин В.Г. Африканский ренессанс // Африка: поиск идентичности... С. 28–29.

⁸⁷ Ределинхейс Нейл. Указ. соч. С. 195.

⁸⁸ Муаммар Аль-Каддафи. Зеленая книга. URL: <http://www.kaddafi.ru/zelniga.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁸⁹ Грандиозный проект Каддафи. Великая рукотворная река. URL: <http://aftershock.su/?q=node/5886> (дата обращения: ноябрь, 2018).

цветущий континент, способный прокормить себя сам и обеспеченный пресной питьевой водой на 3-4 тысячи лет.

И когда его идеи получили одобрение и резонанс в рамках Африканского союза, Каддафи был устранен, его стратегия развития африканского континента блокирована. Примечательно, что во время бомбардировок Ливии мишенью были и рукава «фрукотворной реки Каддафи».

Культурная программа преобразования Африки была изложена Каддафи в обращении к представителям африканских интеллектуальных и научных трудов африканской диаспоры, собравшихся на форуме в Сенегале в 2010 г. В первую очередь, им была поднята важнейшая для Африки проблема языка. В Африке существует реальное двуязычие. Официальный язык — язык колонизаторов — до сих пор недоступен большинству сельской Африки и выходцам из села в городах. Недоступна им и основная часть печатной продукции, в частности, произведения африканских писателей, известные меньшинству — элите. Каддафи поставил перед интеллигенцией задачу создания письменности для африканских языков, а также разработку проекта объединения многих близких языков. Он предложил не забывать свои автохтонные религии, национальные архитектуру, одежду, кухню, систему традиционного воспитания и образования. В конце он призвал к дальнейшему объединению и предложил грандиозный цивилизационный проект, завершающий и обобщающий ранее предложенные инициативы — создание на территории Африки единого государства — «Соединенных штатов Африки»⁹⁰.

Государственные социально-экономические эксперименты, включенность в новые экономические отношения, а также культурные проекты не принесли ощутимых положительных результатов, но сильно повлияли на образ жизни африканцев и их ментальность. Изменилась структура занятости африканцев (многие из них переселились в города и включились в рыночные отношения), изменились потребности, изменилась даже сельская жизнь, ее уклад и характер занятий. В сельской местности появились школы при миссиях, магазинчики, пункты связи. Получила хождение «ярмарочная литература» на местных языках, возникли самодеятельные театры, музыкально-танцевальные фестивали, которые организовывали учителя, ученики школ, священники — люди, живущие одной жизнью со своими соплеменниками. Так до широких масс доходили новые веяния, идеи, они побуждали их к поискам нового, к изменениям в своей жизни.

⁹⁰ См.: Africaindependence.com. URL: africaindependence.com (дата обращения: ноябрь, 2018).

Совершенно новым явлением на исходе XX и в начале XXI века стало стихийное возникновение в городах, а иногда и в селе, неформального сектора экономики (НФС). Группа экспертов Международной организации труда (МОТ) провела масштабное исследование структуры, динамики НФС, отношения к нему правительств африканских стран и подготовила объемную книгу⁹¹. Эксперты констатируют, что в условиях длительной экономической стагнации и ослабления государства усиливаются позиции НФС, дающие большинству горожан средства к существованию. К НФС относятся предприятия, не имеющие юридического статуса, с численностью наемных работников менее 5 человек плюс семейные работники и ученики, с отсутствием лицензии, не состоящие на учете в системе соцобеспечения, не имеющие бухгалтерского учета. С точки зрения закона эти предприятия не существуют. В НФС доминирует торговля, сфера услуг, меньше объем производительной деятельности. Первоначальный капитал и его обновление формируются за счет личных сбережений, поддержки семьи и родственников. Сырье и оборудование добывается своими средствами. По уровню доходов НФС находится, в основном, в зоне бедности, однако он дает средства к существованию от 60% до 90% городского населения и является доминирующей сферой занятости⁹². Пишущие о НФС авторы отмечают, что существует поразительный контраст между неспособностью к инновациям африканских элит и изобретательностью и инициативностью гражданского общества в лице НФС: саморегуляция, солидарность, экономические инициативы⁹³. Эксперты полагают, что НФС с его многообразными формами несет в себе ферменты новой культуры, влияет на всю социальную структуру африканских обществ, его систему социальной защиты, роль традиционных культурных ценностей, на все социальные отношения. По их мнению, «речь идет о сложном “социетальном” процессе», в котором глобальное переустройство совершается вокруг слоев мелких собственников и самостоятельных работников — носителей специфических устремлений⁹⁴.

Существенно, что ведущие эксперты МОТ обращают внимание на НФС и народную экономику как носителей двойной логики: рыночной и традиционной социокультурной, укорененной в семейных, этнических,

⁹¹ L'économie informelle en Afrique francophone: structure dynamiques et politiques / Maldonado C., Gaufrugau B. et autres auteurs. — Geneve: Bureau intern. Du travail, 2001.

⁹² *Op. cit.* P. 49.

⁹³ *Op. cit.* P. 4–5.

⁹⁴ *Op. cit.* P. 5.

коммуналистских и религиозных отношениях⁹⁵. Очевидно, на базе такой двойной логики формируются в специфических условиях Африки основы гражданского общества. Опасными становятся для НФС отношения с официальной властью, ибо сталкиваются два типа власти: один — публичный, правовой и другой — частный, атомизированный и фактический⁹⁶. (Речь идет об уже упоминавшейся «незримой власти»).

Еще один важнейший феномен современной ситуации в Африке — возникновение негосударственных сил обеспечения безопасности и, по существу, гибридных форм управления. Известна политическая нестабильность в современной Африке и наличие множества вооруженных группировок — криминальных, оппозиционных, террористических, оборонительных и т.д. Печально известна террористическая салафитская группировка «Боко Харам» (в переводе с хауса — «западное образование грешно»), которая имеет антизападное направление.

14 апреля 2014 г. мировые СМИ заговорили о нигерийской террористической группировке «Боко Харам» в связи с одной из самых резонансных акций — похищением 276 школьниц в городе Шибок на северо-востоке Нигерии. В мае 2014 г. Нигерия обратилась в контртеррористический комитет Совета Безопасности ООН, но, несмотря на это, терроризм в регионе продолжает нарастать.

В январе 2015 г. боевики «Боко Харам» сожгли 16 городов и деревень на севере Нигерии, включая 10-тысячный город Бага на берегу озера Чад. 12 января ими был атакован камерунский город Колофат. С начала 2015 г. от рук «Боко Харам» погибло больше людей, чем за все время существования этой организации, то есть с 2002 г. По мнению экспертов и свидетелей страшных событий, количество жертв «Боко Харам» в Нигерии не поддается подсчету. «Боко Харам» действует также в Камеруне, Чаде и Нигере. Численность группировки достигает 30 тысяч человек. Начались бои с нигерийской армией. Главы государств, вовлеченных в конфликт, договорились о создании международного военного подразделения. Это позволяет изменить терминологию и говорить не о террористических атаках, а о войне. В марте 2015 г. боевики «Боко Харам» присягнули на верность ИГИЛ.

Государства часто неспособны справиться с терроризмом, и в этих условиях некоторые вооруженные группировки берут на себя функции государства и сил правопорядка. (Этот новый феномен исследует ученый

⁹⁵ Op. cit. P. 483.

⁹⁶ Op. cit. P. 486.

из Лондонской школы экономики и политических наук К. Мигхер⁹⁷.) Так складывается система местного административного самоуправления, в которой действуют по договоренности с правительством местные общественные, клановые организации, опирающиеся на местные же вооруженные формирования. Это гибридное управление, не понятное западным экспертам, весьма эффективно в условиях слабой или непопулярной государственной власти. Такая форма возможна при наличии достаточно сильной традиционной власти, ее поддержке населением и ее авторитетности в глазах неформальных вооруженных группировок. Несмотря на двусмысленность подобного положения, оно, возможно, также способствует формированию основ гражданского общества.

Серьезные изменения сознания африканцев привели еще к одному, отчасти парадоксальному явлению — это изменение образа Запада в сознании, прежде всего, молодежи, в сторону его привлекательности. В условиях местной нестабильности молодежь не видит для себя перспектив на Родине и стремится при первой возможности эмигрировать в Европу или в США. Эти «чемоданные настроения» молодого поколения лишь усугубляет и без того нелегкую ситуацию в Африке. Так трагично решается вопрос о цивилизационном выборе частью африканцев — уход, отъезд, ориентация на западные соблазны. Впрочем, этот выбор (сознательно или бессознательно) делают и африканцы, включенные (как правило, в виде служащих транснациональных компаний) в бизнес, в западную деловую культуру, получившую название «давосской» и распространенную в нашу эпоху во всем мире. Эти африканцы обычно идентифицируют себя с европейским образом жизни, с западными ценностями индивидуального успеха, карьеры, богатства. Эти люди также попадают в ловушку двух логик жизни, систем ценностей, причастности к принципиально различным культурам. Все эти процессы ярко и образно описаны в африканской художественной литературе, а также в произведениях европейцев, живших какое-то время среди африканцев и, что особенно важно, одной с ними жизнью. Так, огромную популярность завоевала книга швейцарки Коринны Хофман, изданная впервые в 1998 г., переведенная на все европейские языки и изданная общим тиражом 4 миллиона экземпляров. Книга называется «Белая масаи» и рассказывает о любви героини к воину масаи, замужестве с ним и жизни в кенийской деревне, расположенной в африканской пустыне и живущей традиционной жизнью, не изменившейся за века. В книге множество глубоких наблюдений, касающихся реакций обитателей традиционного

⁹⁷ *Meagher K.* The strength of weak states? Non-state security forces and hybrid governance in Africa // *Development and change*. Hague, 2012. Vol. 43. № 5.

мира на нововведения, ситуаций подлинных страданий ее мужа-масаи при столкновении с городскими порядками и с другим миром, который олицетворяла его европейская жена⁹⁸.

Таким образом, кризис идентичности, ее мучительные поиски в Африке продолжают. События, происходящие в последние десятилетия на Юге Африки, показывают всю остроту этих процессов.

В связи со сказанным нельзя не затронуть афроцентристские, даже скрыто-расистские элементы в формирующемся цивилизационном сознании африканцев, прежде всего на юге Африки. С апартеидом там покончено. Политика примирения и единства всех рас, реализованная Нельсоном Манделой, принесла свои плоды, что подтверждают в своей статье долго работавшие в ЮАР Д.Б. Давидсон и И.И. Филатова⁹⁹. И они же обращают внимание на то, что «расовая дискриминация была основой государственной структуры страны на протяжении столетий, не говоря уже о четырех с лишним десятилетиях режима апартеида. Она оставила глубочайший след в исторической памяти южноафриканцев, как черных, так и белых»¹⁰⁰. На практике этот «след» обнаруживается на каждом шагу, как в быту, так и во многих законодательных актах и реальных действиях. Так, в одном из документов АНК говорится, например, о равенстве и «позитивных действиях» при приобретении квалификации. На практике это означает, что при наличии нескольких претендентов на одну должность, предпочтение будет отдано черным кандидатам. То же самое правило действует в отношении абитуриентов при приеме в учебные заведения и т.д.

На партийно-правительственном уровне произошел отход от политики национального примирения и создания «радушной нации» к политике провозглашения «африканской нации, основанной на единстве многообразия африканских идентичностей». В стране был взят курс на возрождение «африканизма», а также провозглашено, что «черные в целом и африканцы являются движущими силами народно-демократической революции»¹⁰¹. В ходу такие понятия, как «демографическая репрезентативность», «позитивные действия», которые на практике означают преимущественное представительство черных и ограничения в отношении белых, в частности африканеров. Возникла

⁹⁸ Хофманн Коринна. Белая масаи. М., 2011.

⁹⁹ Филатова И.И., Давидсон А.Б. Какого цвета «южноафриканское чудо»? Национально-демократическая революция и национальные отношения в ЮАР в конце XX — начале XXI века // *Raх Africana. Континент и диаспора в поисках себя*. М., 2009. С. 179–182.

¹⁰⁰ Там же. С. 141.

¹⁰¹ Там же. С. 150–151.

практика объяснения причин любого конфликта расизмом (белым). Стигмат апартеида настолько глубоко въелась в южноафриканское общество, что все вообще принято объяснять с помощью расового вопроса: «Это потому, что я черный/белый». В результате на расовые притеснения постоянно жалуются и черные (по исторической инерции), и белые (по реальным фактам). Можно сказать, что на юге Африки в формирующемся цивилизационном сознании доминирует афроцентризм. Он же декларируется в виде цивилизационных идей в терминах «африканство», «африканизм» и иногда «афроцентризм», как у упоминавшихся выше теоретиков «африканского ренессанса».

Напрашиваются параллели с положением в США, где идеи афроцентризма также доминируют в общественном сознании афроамериканцев. При этом чернокожее население не только одержало победу в борьбе за равные права, но и получило ощутимые преимущества в результате практики «позитивной (реверсивной) дискриминации». Суть концепции «позитивной дискриминации» заключается в том, что теперь общество начинает, по существу, дискриминировать белых, чтобы уравнивать стартовые карьерные возможности для чернокожих и тем самым «выплатить свой исторический долг»¹⁰². Однако результаты те же, что и в южноафриканском обществе, дают о себе знать те же стигматы векового рабства и сегрегации. Для афроамериканцев по-прежнему все беды объясняются расовым вопросом, во всем они видят «происки белых». Однако белое население также недовольно, доказательством чего служат многочисленные суды, касающиеся ущемления прав белых¹⁰³.

Самым важным, по нашему мнению, является теоретическое обоснование концепции афроцентризма в США, представленное рядом работ, главными из которых являются книги ведущего на сегодняшний день теоретика афроцентризма, фактически его пророка Молефи Кете Асанте (урожденный Артур Ли Смит-младший). Концепция его книг проанализирована в статье А.Б. Давидсона и И.И. Филатовой¹⁰⁴. Коротко остановимся на его позиции, изложенной им в интервью журналистке Евгении Ковда в феврале 2015 г.¹⁰⁵

Афроцентризм (в интерпретации Асанте — «афроцентричность») определяется им как транснациональная революционная теория людей,

¹⁰² См.: Черный расизм URL: <http://dic.academic.ru/dic.nst/ru/wiki/1583748> (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Давидсон А.Б., Филатова И.И. Исторические пласты афроцентризма // *Raх Africana. Континент и диаспора в поисках себя*. М., 2009.

¹⁰⁵ Ковда Евгения. Африканская диаспора уникальна, потому что это не национальный союз // *The Prime Russian Magazine*. 16 февраля 2015.

которые в прошлом подвергались угнетению. Это теория, согласно которой африканцы должны воспринимать себя как субъектов с собственным нарративом, а не как второсортный народ на периферии европейской истории. Эта теория не аналогична панафриканизму, но является его двигателем. Согласно афроцентричности, первый шаг к решению любых проблем — это изменение ментальности, привитие самосознания посредством изучения многовековой истории африканского народа и знания, что Африка — это родина древнейших цивилизаций и революционного концепта Маат¹⁰⁶. А вот как определяет суть афроцентризма в своем «Посвящении» Маримба Ани, автор книги «Афроцентристская критика европейской культуры и поведения»: «Всем африканцам, которые борются за простую Правду: Прежде всего — Раса!»¹⁰⁷.

В Африке, по нашему мнению, афроцентризм широко распространен прежде всего на юге континента. В других африканских странах афроцентризм присутствует в цивилизационном сознании латентно, проявляясь время от времени. Так, афроцентристские настроения, образы присутствуют в молодежных субкультурах, например, в субкультурах раста-регги и рэпа, они проявляются в протестных настроениях, но не являются доминирующими. Экстремистской формой проявления афроцентризма стали действия террористических группировок «Боко Харам», «Армия божьего сопротивления» и другие. Идейной основой этих группировок является активный антизападный протест, в подтексте которого — тот же расовый вопрос. Афроцентризм распространен и в африканской научной среде, прежде всего среди историков. Имеет он резонанс и в среде африканистов, как отечественных, так и зарубежных¹⁰⁸.

* * *

В этой главе мы попытались с позиций современной теории идентичности проанализировать становление и развитие цивилизационного сознания и цивилизационной идентичности на фоне глубокого кризиса идентичности и изменений ментальности индивидов в сложившихся социокультурных и политических обстоятельствах. Процесс этот далеко не завершен, цивилизационная идентификация осуществляется, прежде всего, в форме образов, цивилизационных представлений и от-

¹⁰⁶ Маат — египетская богиня, персонифицирующая истину, справедливость, вселенскую гармонию, божественное установление и этическую норму.

¹⁰⁷ Давидсон А.Б., Филатова И.И. Исторические пласты афроцентризма // *Rax africana*... С. 13–15.

¹⁰⁸ См.: Следзевский И.В. Развитие африканского цивилизационного сознания: образы. Концепции, тенденции, перспективы // *Африка в поисках источников мира и развития: Ежегодник-2013*. М.: РУДН, 2013.

дельных цивилизационных идей, которые постоянно корректируются, пересматриваются, уточняются. Однако в этом формирующемся конгломерате настроений и образов, идеологем и концепций — цивилизационном сознании — вырисовываются определенные цивилизационные перспективы. Во-первых, это дальнейшее единение, интеграция африканских стран по основным жизненно важным линиям — экономическим, политическим, социальным, культурным, экологическим. Во-вторых, очевидно дальнейшее включение африканских стран в мирохозяйственное пространство. Под вопросом формы этого включения. Исключаются зависимые формы, копирующие западные образцы. В качестве общественных самобытных форм, по нашему мнению, перспективны различные формы самоорганизации с участием и помощью государства и привлечением современных технологий, с одной стороны, и использованием традиционного опыта организации, регулирования хозяйства и сохранения правопорядка, с другой. Эти гибридные формы самоорганизации и самоуправления уже существуют и эффективно работают в Африке, хотя и приобретают порой причудливые очертания.

В африканском сознании еще какое-то время (трудно сказать — какое) сохранится, очевидно, синдром рабства, колониального угнетения и унижающей дискриминации. А поэтому и сохранятся настроения и идеи афроцентризма.

ГЛАВА 5

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ*

Поиски эффективных механизмов диалога цивилизаций и инструментов культурного синтеза в эпоху глобализации способствовали и продолжают способствовать широкому распространению проблематики исторической идентичности, количество исследований которой явно приближается ко всему написанному в рамках *memory studies*. Как известно, термин «идентичность» употребляется в двух различных значениях: во-первых, идентичность («idem») рассматривается как синоним «аналогичного», «в высшей степени сходного», «того же самого», «неизменного во времени», а во-вторых, данное понятие трактуется как «самость», тождественность индивида самому себе («ipse»). Если отвлечься от всего многообразия трактовок идентичности¹, то вслед за исследователями можно отметить целый ряд тенденций существенно изменивших поле изучения идентичности в современный период. Среди данных тенденций особо отметим трансформацию понятия идентичности от понимания ее как фиксированной данности к пониманию ее как совокупности практик, что вело к осмыслению идентичности индивида в контексте социокультурной среды. Вторая тенденция современного изучения идентичности оказалась связанной с изучением кризиса идентичности в контексте сравнения идентичности «традиционного» и «современного человека». Еще один взгляд на идентичность, рассматривающий последнюю с антропологической точки зрения, в качестве исходного выдвигал тезис о множественной идентичности в социальных науках. К этому добавим достаточно распространенный конструктивистский подход к идентичности, рассматривающий, например, ее этнические модификации в качестве сознательно формируемого в обще-

*Глава подготовлена при поддержке Гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 18-311-00212 «Коллективная память религиозных сообществ в постсекулярном мире: формы идентичности и социальные практики».

¹ Санина А.Г. Генезис идеи идентичности в социологии и смежных науках // СОЦИС. 2014. № 12. С. 3–11.

стве интеллектуального конструкта. Идентичность в интерпретативной парадигме в социологии вообще можно трактовать как отражение свойств человека, какими они видятся другим людям. Еще одна заметная тенденция — междисциплинарный характер исследования идентичности и перенесение данного понятия из социально-психологической и социально-культурной сферы в политологический дискурс.

Вместе с тем, столь расширительное толкование идентичности существенно варьирует ее значение в зависимости от ее субъекта, одним из которых является молодежь. Что представляет собой историческая идентичность молодежи сегодня? Насколько тенденции ее трансформации характерны для молодых людей по всему миру? Насколько противоречивым является механизм исторической идентификации молодых людей сегодня, и какие стратегии молодежной исторической идентификации возможны в условиях глобализации? Что такое постнациональная идентичность и можно ли говорить о наличии ее элементов в практиках исторической идентификации молодежи? Попытки ответов на данные вопросы мы хотели бы предложить в этой главе, основываясь на результатах контент-анализа наиболее заметных социологических исследований исторического сознания молодежи по всему миру.

Историческая идентичность в эпоху глобализации

Если говорить об идентичности во втором значении, как определенной тождественности индивида, группы, сообщества самому себе, сразу надо заметить, что на первый план выходят и синхронический, и диахронический аспекты. Интересна мысль Й. Рюзена о том, что «идентичность понимается как сложная и часто напряженная смесь отношений, основанных на эмоциях так же, как и на познавательных операциях. Это — не соединение, составленное из различных элементов в рамках единственной модели смысла и значения. Это метасоединение различных принадлежащих ему соединений. Оно является текучим, а не фиксированным, многообразным, а не унифицированным, напряженным, а не расслабленным»². Причем в современной литературе по проблемам памяти о синхроническом аспекте пишут даже более, чем о диахроническом. Речь идет о понимании исторической памяти и идентичности в рамках различных версий пространственного подхода: социальной топологии (П. Бурдьё), процессно-реляционной методологии (Дж. Олик), акторно-сетевого подхода (Б. Латур).

² Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 46.

Именно с этих позиций достаточно интересной представляется постановка вопроса о трансформации исторической идентичности в глобализирующемся мире. Ведь глобализация отсылает нас именно к категории «пространство» и только потом уже к категории «время». Причем смысл последнего понятия нередко трактуется в прямом отношении к пространственным системам, как их «внутреннее время». Как неоднократно отмечалось в литературе, глобализация есть амбивалентное явление, не сводимое к тенденциям универсализации и унификации человечества. Скорее речь должна идти о все нарастающей взаимосвязанности, взаимоотнесенности и взаимозависимости человечества. Характеризуя подобную взаимосоотнесенность как определенную целостность исследователи отмечают, что «Эта целостность во многом имеет парадоксальный характер, так как, во-первых, внутри нее действуют разнонаправленные по вектору процессы <...> во-вторых, она включает в себя разнородные и разнотипные по своей сути части, не исключаящие, тем не менее, наличие этой целостности. К тому же эти части с трудом поддаются иерархическому подчинению, которое в этой ситуации приобретает, скорее ситуативный и функциональный порядок. Единый центр у такого разнородного множества отсутствует»³. Не случайно Р. Робертсон подчеркивает, что понятие глобализации относится как к компрессии мира, так и к интенсификации осознания мира как целого, как конкретной глобальной взаимозависимости.

Как изменяются историческая идентичность и практики идентификации?⁴ О сокращении нашего пребывания в настоящем пишет Г. Люббе. Речь идет об увеличении опыта прошлого, который оказывается бесполезным, и одновременном увеличении числа лет в будущем, по прошествии которых нам суждено попасть в жизненные отношения, существенно отличные от нынешних. Если ранее «настоящее как отрезок времени,

³ Воробьева О.В. Глобальный дискурс и специфика научно-гуманитарного мышления в условиях глобализации // Диалог цивилизация и идея культурного синтеза в эпоху глобализации. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 18.

⁴ Заметим, что, несмотря на попытки в конструктивистской литературе вытеснить понятие «идентичность» за счет понятия «идентификация» (напр. Р. Брубейкер), мы будем ориентироваться на сохранение обоих понятий. Это связано с тем, что наличие множества идентификаций у человека отнюдь не отменяет наличие у него определенной идентичности, характерной для определенного периода жизни. В противном случае теряется сам субъект деятельности, определенная устойчивость и целостность его Я, иерархия его идентификаций. Идентификация с этой точки зрения есть процесс определения индивидом самого себя, процесс построения идентичности.

отмеченный постоянством важных культурно-исторических элементов, распространялось более чем на полтора тысячелетия. Пространство опыта было очень обширным, и горизонт будущего соответствовал ему по ширине и содержанию»⁵, то в условиях нынешнего стремительного темпа инноваций настоящее сокращается. О не востребованности опыта прошлого пишет и Д. Лоуэнталь, выдвигающий мысль о двойственности отношения к традициям прошлого и прошлому как таковому. Он пишет об изменении даже привычного слова «традиция»: «термин “традиция” теперь уже относят не столько к тому, как раньше делали дела (и потому их следует делать так же и ныне), сколько к якобы древнейшим чертам, наделяющим народ корпоративной идентичностью»⁶. Традиция как основание для осуществления деятельности, по его мнению, превращается в «наследие», требующее сохранения в силу ностальгических отношений к нему. Мир прошлого оказывается в большей мере миром упущенных возможностей, альтернативных направленностей исторического развития, оценить присутствие которых в настоящем оказывается невозможным в силу предельной динамики самого настоящего. Как итог — рост гносеологического, эстетического и морального дискурсов в историческом сознании, в котором история есть «всего лишь длинная череда преступлений против человечества»⁷. Вместе с тем, насколько и как данные тенденции затрагивают различные возрастные группы? Обратимся к исследованиям молодежного исторического сознания.

Историческая идентичность молодежи в современном мире опыт социологических исследований

Под историческим сознанием молодежи мы будем понимать совокупность представлений молодых людей о прошлом, способов интерпретации прошлого в настоящем, форм практического использования опыта прошлого для самоидентификации в настоящем и ориентации на будущее. Обратим внимание читателя на четыре наиболее важных с нашей точки зрения блока анализа: статус знания о прошлом в молодежной среде, исторические источники, исторические интересы и специфику исторической идентификации молодых людей.

Если говорить о восприятии и значении прошлого для современных молодых людей, то анализ социологических исследований в ФРГ,

⁵ Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 96.

⁶ Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна. СПб., 2004. С. 560.

⁷ Нора П. Расстройство исторической идентичности // Мир истории. 2010. № 1. URL.: <http://www.historia.ru/2010/01/nora.htm> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Португалии⁸, ЮАР⁹, и конечно, результатов проекта “Youth and History” показывает преобладание в ответах молодых людей осознания важности модуса прошлого, а также связности прошлого-настоящего-будущего¹⁰. Однако, если в 1970-е гг. опросы в США и опыт организации выставок о повседневной жизни в Третьем рейхе в 1980-е гг. показывали высокий уровень важности обращения к прошлому как к источнику социального опыта в практической жизни, то исследования 1989–1992 гг., результаты проекта “Youth and History” в Европе в середине 1990-х гг. демонстрируют тенденцию к познавательному интересу к прошлому. По мнению Б. фон Борриса, прошлое — в интерпретации молодых людей — это преимущественно знание о важнейших фактах истории, и что еще более важно для нас — об истории своего государства или нации¹¹. Сходные тенденции наблюдаются в ответах на вопросы о значимости прошлого для молодых людей в Португалии¹² и России¹³. Более позитивные тенденции наблюдаются в южно-африканских и немецких исследованиях. Их опросы молодых людей и подростков 13-14 лет свидетельствуют о понимании прошлого детьми и подростками как важной составляющей деятельности в настоящем¹⁴.

⁸ Barca I. Direct Observation and History: The Ideas of Portuguese Students and Prospective Teachers. New Orleans, 2002. P. 17.

⁹ Van Beek U. Youth in the New South Africa: A Study of Historical Consciousness // Polish Sociological Bulletin. № 3, 2000. P. 339–354; Wassermann J. The Historical Consciousness of Afrikaner Adolescents — A Small Scale Survey // Historical Consciousness — Historical Culture. International Society for History Didactics 2006/2007 Yearbook. Schwalbach, 2008. P. 145.

¹⁰ Youth and History: A Comparative European Survey on Historical Consciousness and Political Attitudes among Adolescents. Vol. A: Description / Angvik, M., & Borries, B., von. Hamburg, 1995. P. 182–185.

¹¹ Borries, B. von. Methods and Aims of Teaching History in Europe. A Report on Youth and History // Knowing, Teaching & Learning History. National and International Perspectives / Eds. P.N. Sterns, P. Seixas, S. Wineburg. N.Y., 2000. P. 249.

¹² Barca I. Op. cit. P. 26.

¹³ Утенков В.М., Закалин А.С. Об историческом сознании студенческой молодежи // СОЦИС. № 6. 2000. С. 119; Кутыкова И.В. Историческое сознание студентов Санкт-Петербургского технологического института. Познание и понимание «исторического» поколением 90-х // Известия Санкт-Петербургского государственного технологического института (технического университета) № 15. 2012. С. 99.

¹⁴ Van Beek U. Op. cit. P. 346; Wassermann J. Ibid. P. 143; Kölb C., Straub J. Historical Consciousness in Youth. Theoretical and Exemplary Empirical Analyses // Forum Qualitative Sozialforschung. Vol. 2, № 3. September. URL: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-01/3-01koelblstraub-e.htm> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Характеризуя эволюцию роли и значения различных источников, укажем на их зависимость от трансформации базовых институтов исторического сознания. Говоря о важнейших источниках исторического сознания молодежи в современный период, можно убедительно показать сохранение роли сферы образования, (по крайней мере, в текущей исторической ситуации) как основополагающего источника знания о прошлом¹⁵.

Противоречивая ситуация складывается в сфере религиозных знаний о прошлом как источника исторического сознания. В рамках европейского контекста было выявлено сокращение церкви и религии как источника исторического сознания в Европе¹⁶. Сходные тенденции могут быть прослежены и в отечественных исследованиях религиозного сознания и религиозной идентичности молодежи¹⁷. С одной стороны, многочисленные исследования показывают рост религиозной и в первую очередь православной самоидентификации среди молодых людей. Однако с другой стороны, подобная самоидентификация не находит своего продолжения в практиках религиозной жизни. Складывается парадоксальная ситуация. С одной стороны российская молодежь демонстрирует безусловное понимание роли и места религии в обществе и в тоже время религиозные традиции не оказывают практически никакого влияния на их повседневную жизнь. Подчеркивается, что на уровне молодежного религиозного сознания имеет место существенная разница в уровнях религиозной и конфессиональной самоидентификации, религиозное поведение студентов носит избирательный характер, а их религиозные представления являются эклектичными и фрагментарными¹⁸. Более того, говоря о памяти религиозных сообществ, исследователи указывают на факт фрагментации самих религиозных традиций, когда из

¹⁵ *Borries B. von. Methods and Aims of Teaching History in Europe...* P. 247.

¹⁶ *Borries B. von. Exploring the Construction of Historical Meaning: Cross-Cultural Studies of Historical Consciousness Among Adolescents // Reflections on Educational Achievement: Papers in Honour of T. Neville Postlethwaite to Mark the Occasion of his Retirement from his Chair in Comparative Education at the University of Hamburg / Eds. W. Bos, R.H. Lehmann. New York, 1995. P. 31.*

¹⁷ *Грашевская О.В. Исследование отношения студенческой молодежи к религии // Проблемы развития территорий. 2014. Вып. 5 (73). С. 57–68; Сипачева Т.А. Специфика религиозной идентичности студенческой молодежи // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2013. Серия № 3. Гуманитарные и общественные науки. С. 125–133; Шилов В.В., Пудовкина И.М., Сергеева Т.Н. Религия в структуре ценностных ориентаций старшего и молодого поколений // Дискуссия. Журнал научных публикаций. 2016. № 2 (65) Февраль. С. 95–104.*

¹⁸ *Грашевская О.В. Исследование отношения студенческой молодежи к религии // Проблемы развития территорий. 2014. Вып. 5 (73). С. 66.*

канона отбираются лишь те фрагменты традиции, которые легитимируют определенную религиозную практику¹⁹.

Другой заметной тенденцией является возрастание роли СМИ как источника молодежных знаний о прошлом. Достаточно наглядно это проявилось в материалах исследования в ЮАР, проведенного в 2006 году. Они показали, что наибольшее доверие молодые южноафриканцы проявляют по отношению к музеям и историческим местам, историческим документам и телевизионным программам, в то время как роль учебников истории, исторических фильмов, а также учителей относительно невелика²⁰. Важная роль Интернета и телевизионных программ была зафиксирована и в исследовании 2524 респондентов в Чехии в 2011 г.²¹, а также в России²². Исследование “Youth and History” (ЕС), как и последующие исследования Й. Вассермана (ЮАР), К. Кёльба и Ю. Штрауба (ФРГ), В.М. Утенкова и А.С. Закалина (РФ), а также масштабное исследование 2009 г., предпринятое ИС РАН в 21 субъекте Российской Федерации, выявили существенную роль семейного прошлого как источника знания по истории²³.

Говоря об исторических интересах молодежи в наши дни, укажем на практически абсолютный приоритет современной истории в интересах молодых людей в США, ЕС, ЮАР, Российской Федерации. При этом границы современной истории охватывают период после Второй мировой войны, что объясняется наличием устойчивого интереса к современным политическим процессам своей страны²⁴. Второй по значимости период — история XIX – начала XX века. Исследования в 1989/1992 гг. в Германии показывают преобладание интереса школьников к традиционным темам Холокоста и Третьего рейха²⁵. А в исследовании 2006 г. зафиксирован рост интереса к эпохе апартеида и постапартеидной эры в истории ЮАР²⁶. Сходные выводы можно сделать и в отношении российских под-

¹⁹ Аникин Д.А. Коллективная память религиозных сообществ в эпоху глобализации // Ученые записки Казанского университета. 2015. Т. 157, кн. 1. Гуманитарные науки. С. 7–15.

²⁰ Wassermann J. Op. cit. P. 145.

²¹ Labischová D. Factors Shaping the Historical Consciousness of Pupils, Students and Teachers in Czech Schools // The New Educational Review. Vol. 29. No. 3. 2012. P. 154–155.

²² Утенков В.М., Закалин А.С. Указ. соч. С. 120.

²³ Горшков М.К., Шереги Ф.Э. Молодежь России: демографические тенденции и историческое сознание // Мониторинг общественного мнения. 2009. № 6. С. 33.

²⁴ Youth and History: A Comparative European Survey... P. 71–74.

²⁵ Borries B. von. Exploring the Construction of Historical Meaning... P. 28.

²⁶ Wassermann J. Op. cit. P. 147.

ростков, 80% которых, согласно данным исследования 1991 года и 2006–2008 годов, проявляют значительный интерес к истории своего Отечества²⁷. Вторым по значимости объектом интереса может считаться история своей семьи. Об этом говорят и данные опросов Розенцвейга и Телена в США (1998 г.)²⁸, Великобритании и Нидерландах (2007 г.)²⁹ и Финляндии (2011 г.)³⁰. Исследования 1989–1992 гг. в 9 европейских и 8 неевропейских странах выявили существенные расхождения в интерпретации молодыми людьми истории и отсутствие четкой согласованной точки зрения на единое европейское прошлое. По мнению Бодо фон Борриса вообще необходимо говорить о трех уровнях идентификации: субнациональном, национальном и наднациональном. Субнациональный уровень был представлен религиозной принадлежностью в Индии, лингвистической идентификацией в Эстонии и этнической в ЮАР. Наднациональный уровень идентификации был представлен ответами молодых людей в России и Эстонии, которые причисляли себя к гражданам бывшего СССР и к «представителям человечества». Основная масса ответов респондентов, безусловно, находится на национальном уровне, что выражается в этноориентированных и государственно-ориентированных оценках истории³¹.

Существенную роль регионализма и этноцентризма выявил проект “Youth and History” 1995 г., который был посвящен различным культурам преподавания истории³². Исследование 2000 г. под руководством Й. Рюзена и В.М. Немчинова выявило высокий уровень идентификации со своей страной. Исследование также показало, что самоидентификация российских подростков во многом основывается на привязанности к пространству и территории, в то время как их немецкие сверстники более привязаны к культурной идентификации³³.

²⁷ Утенков В.М., Закалин А.С. Указ. соч. С. 119; Кутыкова И.В. Указ. соч. С. 96.

²⁸ Rosenzweig R., Thelen D. The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life. N.Y., 1998. P. 64–66.

²⁹ Ribbens K. A Narrative that Encompasses our History: Historical Culture and History teaching // Beyond the Canon: History for the Twenty-First Century / Eds. M. Grever and S. Stuurman. N.Y., 2007. P. 63–76.

³⁰ Rantala J. Children as Consumers of Historical Culture in Finland // Curriculum Studies. Vol. 43. No. 4. 2011. P. 499.

³¹ Borries B. von. Exploring the Construction of Historical Meaning... P. 28.

³² Borries B. von. Europe's Past, Present and Future — Perceived by European Adolescents. A Cross-Cultural Study // History for Today and Tomorrow. What Does Europe Mean for School History? / Ed. J. van der Leeuw-Roord. Hamburg, 2001. P. 182.

³³ Немчинов В.М. Эмпирическое исследование исторического сознания подростков в Германии и России // Славяно-германские исследования / Под ред. А.А. Гугнина, А.В. Циммерлинга. М., 2000. С. 602.

Итак, было бы преждевременным ставить вопрос о радикальной трансформации исторического сознания молодых людей, поскольку, с одной стороны, наблюдается известная тенденция к утрате фундаментальной роли традиций как базовой ценности исторического сознания молодежи и ориентации их поведения в ситуациях социальных рисков, а с другой стороны — сохраняются сильные тенденции этноцентризма и интереса к семейной истории. Основополагающим источником знания о прошлом по-прежнему является учебный процесс. Важнейшими особенностями продолжают оставаться презентизм, этноцентризм и регионализм. Как можно было бы объяснить подобные противоречия? Ответ, на наш взгляд, лежит в выделении различных уровней исторической идентификации, где за видимым фасадом пышных государственных коммемораций проглядывает трансформация повседневного образа жизни и присущих ему форм воспроизводства исторического опыта.

Историческая идентичность в пространстве повседневности

Опыт прошлого, воплощенный в знаниях и в привычных моделях и схемах поведения не всегда укладывается в те формы мест памяти, о которых писал П. Нора (топографические, монументальные, символические, функциональные). Вернее, данные коммеморативные практики, заставляя обратиться к прошлому в силу определенных причин (в том числе и политических), по сути, нарушают привычное, повседневное отношение к прошлому. Если же говорить о самой проблеме идентичности, то еще Ж. Делез и Ф. Гваттари в концепции номадологии показали, что рассуждения об идентичности неотделимы от социальной и политической реальности общества, в котором они развиваются. Идентичность в таком понимании оказывается совокупностью практик идентификации, а развитие индивида происходит исключительно через культурную, социальную и политическую среду. То же можно и сказать относительно исторической идентичности, факторами воздействия на которую оказываются повседневные и неповседневные коммеморативные практики, под которыми часто понимают повторяющуюся совокупность действий, обеспечивающих воссоздание образов прошлого, востребованных в актуальном социальном или политическом контексте. Конечно, повседневность не исчерпывает всех сторон практики, поскольку можно говорить и о неповседневных практиках. Однако именно дихотомия «повседневное-неповседневное» позволяет нам лучше понять специфику различных форм реактуализации исторического опыта в исторической памяти и историческом сознании и соответствующие формы идентификации.

Одно из различий между повседневными и неповседневными коммеморативными практиками лежит в специфике выделения опыта

прошлого как предмета деятельности. В повседневных коммеморативных практиках обращение к прошлому является важнейшей целью той или иной деятельности (например, архивов, библиотек, музеев). То же можно сказать и про туристические поездки, а также образовательные практики, где целью и предметом деятельности может являться прошлое как таковое. Как раз данный аспект оказался достаточно хорошо исследованным в современной литературе. Сложнее дело обстоит с повседневными коммеморативными практиками, под которыми мы понимаем формы обращения к опыту прошлого в контексте различных видов повседневной деятельности, и прежде всего в труде, быте и досуге. В данном случае прошлое как таковое не является непосредственным предметом деятельности, что, однако, не отменяет реактуализацию исторического опыта и реконфигурацию воспоминаний. Это то самое «практическое прошлое», на которое указывали М. Окшутт и Х. Уайт. Последний отмечает: «Что такое практическое прошлое? ... концепт относится к тем представлениям о прошлом, которые все из нас носят с собой в нашей повседневной жизни и которые мы из нее заимствуем вольно-невольно, как лучшее что мы умеем в плане информации, идей, моделей, формул и стратегий решения практических проблем — от персональных вопросов до больших политических программ — все имеющееся, что мы рассматриваем в как возможность нашей “ситуации” в настоящем. Мы извлекаем это прошлое без особой саморефлексии, когда оно приходит в практической значимости, как в случае воспоминания о том, как завести машину, как делить в столбик, как приготовить омлет и тому подобное. Но это практическое прошлое является также прошлым вытесненной памяти, сном, влечением настолько, насколько она является стратегией решения проблем, стратегией и тактикой жизни, и индивидуальной и общественной»³⁴. Это прошлое, в которое люди включаются в процессе их повседневной жизни и которое может проявляться в экстремальных ситуациях, в спонтанных решениях в повседневных ситуациях.

Если конкретизировать специфику повседневных коммеморативных практик, то надо заметить, что они являются частью соответствующих практик труда, быта и досуга. Обращение к прошлому, освоение исторического опыта, конфигурация воспоминаний в таком случае всегда будет производна от соответствующих целей, средств и получаемого результата деятельности. Освоение исторического опыта в подобном случае оказывается фрагментарным, отрывочным, всегда связанным с

³⁴ White H. The Practical Past. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014. P. 9.

контекстом соответствующего действия. И вместе с тем, благодаря непосредственному характеру повседневности, механизмам рутинизации, типизации, соответствующей коммуникации, исторический опыт превращается в традицию, формируя определенные повседневные стороны знаний о прошлом. В данном случае понятие «традиция» обозначает передачу навыков, представлений, обычаев во времени, в устной или личностной форме. В этом повторении рождается идентификация субъекта деятельности с той или иной частью прошлого, будь то вещно-предметный или смысловой универсум.

Говоря о повседневных формах исторической идентификации, отметим специфику исторической идентификации в рамках трудовой, досуговой деятельности и деятельности быта. Идентификация и обращение к отдельным элементам исторического опыта в рамках трудовой деятельности связана, прежде всего, с важной ролью орудий труда, поскольку исторически передача навыков и умений, а также практических знаний всегда осуществлялась, в том числе и в процессе использования, хранения, изготовления орудий труда. Однако передача трудовых навыков предполагает и определенную культуру труда. В этой связи глобальные перемещения трудовых мигрантов существенно изменяют и смешивают элементы различных культур труда, трудовые ценности и ориентиры и вместе с ними исторический опыт.

Еще большие изменения наблюдаются в элементах исторической идентификации в практиках быта. Важно помнить, что понятие «быт» указывает на непосредственно-практическое, хозяйственное, материальное устройство и уклад жизни, оно является выражением повседневности вообще как единства материального и духовно-нравственного. В данном случае глобализация, способствуя формированию смешанных стилей быта, также изменяет конфигурацию процесса трансляции исторического опыта. Единство исторической идентичности при этом, как бы сохраняется, но сами носители преемственности исторического смысла оказываются растворенными в тиражируемых по всему миру новых культурах организации быта.

Изменения исторической идентификации и коммеморативных практик в эпоху глобализации наблюдаются и в сфере досуга. Глобализация как система глобального общества потребления также интегрирует различные виды досуга. Речь идет о появлении не свойственных какой-либо национальной культуре праздников, ежедневных развлечений, превращении международного туризма в источник получения фрагментарных и смешанных знаний о прошлом, выступающих зачастую и в виде так называемых «изобретенных традиций».

Практики исторической идентификации молодежи в современном мире, таким образом, оказываются как бы в двух измерениях. В одном из них, историческая идентичность молодежи формируется в контексте официальных, неповседневных коммемораций, школьных и вузовских курсов по истории. Здесь господствует этноцентризм и политическая история своей страны. В них вплетены повседневные практики исторической идентификации на уровне труда, быта и досуга, где влияние глобализации оказывается более заметным.

Постнациональная идентичность и молодежь

Но какие стратегии исторической идентификации оказываются востребованными в молодежной исторической культуре в свете так называемой «постнациональной идентичности»? Ответ на этот вопрос лежит в сфере понимания того, что есть сама постнациональная идентичность? И здесь нас ждет определенное разочарование, отсылающее к отрицательному ответу на другой вопрос — о равномоном воздействии глобализации на все сферы социальной жизни. Значительное количество исследователей сегодня скорее склоняются к более осторожным оценкам роли глобальных тенденций. «Глобализация — не одно явление, а множество разных явлений»³⁵, — вот, наверное, один из главных итогов долгих исследований. Также достаточно уверенно себя чувствуют исследователи, призывающие к высоким оценкам роли национальных государств и сохранения, пусть и в несколько изменяющемся виде, их влияния, по крайней мере, на политику и культуру. К тому же «нужно отличать супранационализм от постнационализма. Как полагает А. Дьеккофф «последний предполагал не исчезновение государств-членов, но выход за их пределы благодаря упрочению общеевропейского публичного пространства, которое, как ожидалось, постепенно будет становиться основной политической площадкой»³⁶.

В этой связи концепт «постнациональная идентичность» представляется крайне противоречивым. В литературе справедливо отмечается, что «воплощением постнациональной концепции европейской политической идентичности остается, вероятно, Юрген Хабермас»³⁷. По его мысли, значимым функциональным эквивалентом национальному

³⁵ *Дженкинс Р.* Глобализация и идентичность: теоретический обзор // Человек. Сообщество. Управление. 2007. № 4. С. 85.

³⁶ *Дьеккофф А.* Переосмысление «нации» в постнациональную эпоху // Этнографическое обозрение Online. 2014. № 1. С. 196.

³⁷ *Castiglione D.* Political identity in a community of strangers // *European Identity* / Ed. by J.T. Checkel and P. J. Katzenstein. Cambridge University Press, 2009. P. 38.

государству может стать «конституционный патриотизм». Этот тезис означает, что индивидов должно спланировать не происхождение, место проживания, общность языка и культурных традиций, а верность принципам. Соответственно, и отношение к государству будет определяться тем, насколько оно принимает и следует данным принципам. Хабермас полагал, что такой проект, бесспорно, носит постнациональный характер, что актуализировало целый ряд тем. Прежде всего, это вопрос об условиях и причинах появления новых форм идентичности, которые получили такое общее обозначение, как «постнациональная идентичность». Во-вторых, это вопрос о том, какие формы идентичности такого рода может и должна приобретать. В-третьих, в чем она может и должна выражаться и проявляться. В частности, это вопрос о необходимости дополнения социальной и культурной идентичности политической идентификацией и вопрос о связи гражданства и идентичности. Все они, так или иначе, связаны друг с другом, поскольку явная или неявная интерпретация постнациональной идентичности в супранациональном формате, к примеру, с неизбежностью повлечет за собой вопрос о выполнимости или невыполнимости условий реализации именно такого формата идентичности.

Дарио Кастиглионе упрекает Хабермаса в том, что его толкование конституционного патриотизма порождает «риск трансформации в форму супранационализма»³⁸. Упрек имеет основания, поскольку определение новых форм идентификации как постнациональных подразумевает их трактовку как стадии, следующей за национальной идентичностью, а она может быть прочитана как формирование более высокой степени общности по сравнению с нацией. Саския Сассен, ссылаясь на исследование Линды Босняк, считает возможным говорить, как минимум, о четырех направлениях и формах идентичности, имеющих транснациональный характер. К первому относится, прежде всего, рост т.н. «европейской идентичности». Во-вторых, это «эмоциональные связи, которые люди устанавливают и поддерживают в контексте растущего гражданского общества»³⁹. К ним, по ее мнению, можно отнести объединения, которые связаны с оппозиционной политикой или возникают на основе корпоративных профессиональных цепочек. В-третьих, это сообщества, возникающие в процессе миграций, в частности диаспоры. И наконец, в-четвертых, это сообщества, формируемые чувством общечеловеческой солидарности (экологические объединения, волонтеры). В свете этих тезисов достаточ-

³⁸ Ibid. P.45.

³⁹ *Sassen S. Towards Post-National and Denationalized Citizenship // Handbook of Citizenship Studies / ed. by Engin F. Isin & Bryan S. Turner. SAGE Publications Ltd. 2002. P. 282.*

но очевидным представляется факт того, что «постнациональное» не является тем понятием, которое удачно покрывает все формы идентификации, которые обнаруживают явную несхожесть с национальной идентификацией. Ведь язык, который в качестве референта оперирует понятием национального, допускает только наличие идентичностей «до» или «после» национальной. Но очевидно, что идентификация, к примеру, с религиозным или научным сообществом скорее предполагает складывание такой идентичности, которую резоннее описывать как «вне» национальную. Кроме того, вряд ли можно характеризовать идентичности такого рода как постнациональные еще и потому, что проблематично трактовать их как новые или более масштабные по степени общности (по сравнению с национальной). Если что и позволяет характеризовать все эти разнообразные формы как постнациональные, так это предположение, что они идут на смену национальным форматам.

Тезис о необходимости пересмотра соотношения национального и постнационального постепенно становится общим местом в размышлениях современных исследователей. «Постнациональное сосуществует с национальным. Они не отделимы <...> Национальное и постнациональное таким образом не полностью различны, а взаимосвязаны подобно грациям на шкале, в которой глобализация и национализм представляют собой полярные элементы, которые одновременно структурируют и разграничивают связную систему»⁴⁰. Как отмечает Андреа Шенклер, «национальная и европейская идентичности выглядят скорее совокупными или вложенными друг в друга чем антагонистическими»⁴¹. Все эти рассуждения представляют собой одновременно поиск как более гибких трактовок постнациональной идентичности, так и приемлемых метафор (снаружи/изнутри, гнездо, множественность, уровни, единое во многом, европеизация национального, национальное без националистического и т.д.), в которых могло бы найти адекватное выражение установление ее соотношения и взаимоотношения с доминирующей (национальной) формой идентичности. Как показал принятый нами и нашими коллегами историографический анализ, они более описываются в теоретическом пространстве современного социально-гуманитарного знания, чем реализуются в повседневной практике⁴². Анализ

⁴⁰ Nunn T.M. What Is Postnationalism? // URL: https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/13704/Nunn_What_is_Postnationalism.pdf?sequence=3 (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁴¹ Schlenker A. Cosmopolitan Europeans or Partisans of Fortress Europe? Supranational Identity Patterns in the EU // Global Society. 2013. Vol. 27, №. 1. P. 32.

⁴² Линченко А.А., Сыров В.Н., Головашина О.В. Проблема постнациональной идентичности: к историографии вопроса // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 419. С. 79–85.

постнациональной идентичности может свидетельствовать о присутствии и вызревании явления, отличного от идентификационных практик эпохи доминирования национальных государств и требующего дальнейшего осмысления. В современных работах такой анализ осуществляется в дискурсе глобализации, кризиса национального государства, проблем будущего Европейского Союза, глобального гражданства, а также обсуждения путей идентификации в контексте исследований трансформации национальных идентичностей в современном мире.

Еще одной существенной сложностью оказывается то, что, по сути, мы имеем дело с элементами постнациональной идентичности, возникающими помимо и внутри привычных нам форм национальной идентификации. Данные элементы, как правило, представляют собой отдельные практики или группы идентификационных практик, определение и классификация которых – дело дальнейших исследований. Более того, элементы постнационального проникают и в сами практики национальной идентификации, дополняя, сочетая или преобразуя их.

Идея сосуществования глобального в национальном и национального в глобальном неминуемо уводит от однозначных оценок и выводов. Тем не менее, молодежь как социальная группа оказывается в эпицентре всех процессов трансформации идентичности. Применительно к исторической идентичности, прежде всего в ее повседневных формах, необходимо, во-первых, говорить о существенно расширении пространства практик исторической идентификации. Поле источников исторической идентификации увеличивается, что связано не только с ростом информации, но прежде всего с появлением новых идентификационных иерархий, где ключевую роль играют явно не «специализированные» институты памяти (и прежде всего СМИ). Повседневная мобильность молодежи (в труде, в быте, в досуге) в данном случае приобретает решающее значение. Однако расширение пространства исторической идентификации не только связывается с идеей наличия Другого, который теперь всегда присутствует в исторической ориентации⁴³. В этой связи надо говорить и о так называемых квазиисториях — альтернативных моделях исторического смысла, транслируемого через кинематограф и компьютерные игры. Можно вспомнить здесь и о пресловутой «кельтомании», каждый год пополняющейся подростками со всего мира. Прошлое в данном случае, оказываясь предметом познавательного интереса, также продолжает играть важную роль источника идентификации. Вопрос только в том, что является дей-

⁴³ Сыров В.Н. В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1 (21). С. 190.

ствительным предметом данной идентификации. Вторая не менее значимая тенденция трансформации исторической идентификации молодежи сегодня связана с ее децентрализацией и деиерархизацией. Это хорошо видно на примере роста интереса к истории повседневности, регионализму. Определенная деиерархизация исторической идентичности и исторического ориентирования подводят нас к третьей тенденции — увеличению роли индивидуального в процессе исторической идентификации. Характер занятий, стиль жизни и, конечно, трудовая и образовательная деятельность подталкивают молодых людей к более дифференцированному и индивидуализированному отношению к собственному национальному прошлому. Современный мир способствует формированию такого индивида, который, обладая достаточными материальными ресурсами, оказывается способен удовлетворять свои адаптационные потребности с минимальной опорой на национальные структуры. Их место занимают микрогруппы, границы которых могут быть существенно размытыми. Не стоит забывать и о достаточно обозначившейся тенденции к использованию истории как источника коммерциализированных образов. В этой связи исследователи заявляют даже об общности потребления как о новом универсальном ориентире самоидентификации⁴⁴. Индивидуализация и коммерциализация усиливают ценностную сторону исторических идентификаций.

Все вышеобозначенные тенденции по-разному проявляются в молодежной исторической культуре и зависят либо от ее этнонациональной специфики, либо от удаленности от мировых центров распространения глобализационных тенденций. Вместе с тем, пока еще сложно говорить о явно обозначившейся постнациональной исторической идентификации, скорее, речь должна идти об элементах постнационального в исторической идентификации молодых людей. Однако в то же время можно вполне уверенно утверждать и о существенном расширении пространства источников повседневной исторической идентификации, которая как раз и будет продолжать служить проводником глобализационных тенденций. Также преждевременно говорить о кризисе исторической идентичности молодежи, по крайней мере, в смысле рюзеновского «катастрофического» кризиса исторического сознания. Область исторического смыслообразования молодых людей расширяется, что увеличивает как риски, так и возможности. Новое тысячелетие и далее будет изменять механизмы идентификации человека в культуре, среди которых исторической идентичности суждено занять отнюдь не последнее, но уже и не первое место.

⁴⁴ Бойцов М.А. Выживет ли Клио при глобализации? // Общественные науки и современность. 2006. № 1. С. 99.

ВЫЗОВЫ, СТРАТЕГИИ И МОДЕЛИ МОДЕРНИЗАЦИИ

ГЛАВА 1

КУЛЬТУРНЫЕ И НАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Идея и образ общественной модернизации — человека, общества, культуры — прочно вошли в теорию и практику социальных изменений. Вокруг ключевой доминанты восприятия и понимания модернизации как общественного процесса (ускоренное движение, сдвиг от статичного, «традиционного» общества к «современному», непрерывно изменяющемуся обществу) давно сложилось мощное смысловое поле, целая система установок, готовых образцов восприятия и интерпретации, мифов, смысловых метафор, социальных и теоретических конструктов. Социальное содержание этого поля — весьма объемное и многогранное — полнее всего выражает дискурсивная практика «осовременивания» обществ, особьей, модернизационный дискурс описания быстрых и кардинальных социальных изменений. Сущность и значение модернизации осмысливаются, репрезентируются, интерпретируются как императивно заданная перерождения общества с повторяющихся, мало изменяющихся образцов прошлого на идеальное будущее, с ценностей устаревших или устаревающих отношений на ценности непрерывного обновления, постоянного совершенствования социальной организации.

Смысл модернизации, таким образом, воспринимается и представляется во вполне телеологическом духе как «должное», как целенаправленное движение от старого к новому, от плохого к лучшему и от лучшего к еще более лучшему по примеру более модернизированных (успешных) обществ. Телеологию модернизационных сдвигов, ключевого смыслового образа их содержания хорошо передают часто используемые в социальной и политической практике характерные установки модернизационного дискурса, соединяющие реальное и желаемое, — «быть или не быть модернизации (реформам)», «магистральный путь истории», «столбовая дорога современности», «современность сегодняшнего дня», «новейшие

научно-технические достижения» и, конечно, формулы «иного не дано», «вызовы времени», «скачки истории», «заворки истории», «отставание от передовых стран» и т.п. Социальные изменения в этом дискурсе описываются как переломные, экстраординарные события и тенденции (сдвиги), соответствующие заранее известным критериям современности, развитости. Контекстом (фоном) таких изменений служат заранее вводимые оценки и определения участников событий: «традиционалисты», «ретрограды», «новаторы», «авангард общества», «быть современными» и т.д.), а в более общем плане — необходимость поддержания стабильности в обществе, выхода из кризисных ситуаций, связанных с эрозией или распадом старых социальных порядков.

Суть, а практически — основная цель и особенность модернизационного дискурса заключаются в формировании современного человека как особого социального существа, адаптированного к постоянным изменениям в различных сферах общественной жизни, находящего жизненный смысл в подобного рода изменениях и становящегося их носителем, убежденным сторонником и организатором. Соответственно, и практикой дискурса, способом его артикуляции и социального продвижения становится устойчивое коммуникационное взаимодействие участников «осовременивания» общественной жизни — знакомство их с мнениями и позициями друг друга, согласование этих позиций и придание им нормативно-ценностного и познавательного значения. На этой основе, по мере того как практика модернизационного дискурса приобретает массовый и востребованный характер (в ситуациях кризисов, социальных переломов, широкого заимствования новых ценностей и моделей поведения) и адаптируется к изменяющимся социальным условиям, возникает специфический культурный конструкт «современности». Утверждая себя в качестве оценочного и классификационного эталона восприятия и интерпретации изменений, образца самовыражения и поведения (разрыв с прошлым и порыв в будущее, свобода выбора, упоение инновациями, культ достижений и успеха, рациональная социально-технологическая организация деятельности, и т. д.), конструкт «современности» становится социальной реальностью в силу того, что члены общества готовы активно разделять или пассивно принимать образцы современности в качестве объективных социальных фактов. Основными — утверждающими и определяющими — атрибутами «современного» как социальной реальности становятся его общепринятый культурный смысл и культурная репрезентация в образах, идеях, представлениях, убеждениях, знаниях.

Концепция существования и развития социального посредством коммуникационных взаимодействий, идей, мнений, смысловых образов и

культурных конструктов хорошо известна в современной социологии. Она лежит в основе так называемой понимающей или культурно-аналитической социологии, берущей свое начало в идеях понимающей интерпретации социальных действий М. Вебера. Предпосылкой культурно-аналитического подхода, в интерпретации Л.Г. Ионина, становится человек как культурное существо, «вместе с понятием субъективного смысла действия в социологический анализ входит все многообразие идей, мнений, убеждений, представлений, образов мира, составляющих в своей совокупности то, что было названо репрезентативной культурой», «...именно то, что содержится в репрезентативной культуре, составляет актуально или в потенции содержание человеческой мотивации, то есть подразумеваемого смысла действий», «в мотивации просто-напросто не может быть того, чего нет в культуре. Ответственно то, чего нет в культуре, не входит в предмет социологического изучения»¹.

Направление понимающего, культурно-аналитического познания — не от социальных фактов, не от восприятия мира социальным субъектом как объективно данного, а от смыслов человеческих действий, мотиваций и конструктов, скрытых в объективистском восприятии мира, принятии объективности социального мира на веру вполне применимо к анализу концепта современности как культурного конструкта, формируемого доминирующим общественным дискурсом. Более того, подход понимающей социологии может стать отправным пунктом новой концептуализации идей и понятий модернизации, анализа и упорядочения их содержания на ценностно-смысловой основе. Или, еще точнее, — концептуализации идей и понятий модернизации как определенных культурных продуктов, заключающих в себе большой, стратегически важный потенциал реорганизации мира, подчинения практики социальных изменений определенным культурно-идеологическим стандартам, образцам, моделям, проектам трансформации мира и мирового порядка.

В данной статье культурно-аналитический подход к процессам модернизации используется для анализа проблемной ситуации, которая с конца XX века все очевиднее характеризует *развитие конструкта «современности»* — все большая его фрагментация по принципу культурной релятивизации и партикуляризации модернизационных процессов, тенденция к распаду конструкта на соперничающие научные, идеологические и культурно-цивилизационные проекты: «модернизация *versus* вестернизация», «модернизация как распространение по всему миру глобальной культуры», «модернизация как участие в новой, современной и

¹ Ионин Л.Г. Основания социокультурного анализа. М., 1995. С. 9.

универсальной (западной) традиции», модернизация на основе сохранения и укрепления фундаментальных ценностей» культуры и религии»).

Заметнее всего — и с важными результатами для самопознания и самоидентификации не-западных цивилизаций — фрагментация конструкта современности проявляется в той сфере, где ценности и знания соединяются наиболее тесно, — в модернизационном дискурсе. Именно в нем, в его смысловом поле иницируются, воспроизводятся, закрепляются в культурных и политических коммуникациях конкурирующие модели (проекты) «осовременивания» общества и культуры: через упадок и слом традиций, заимствование достижений Запада или, напротив, через укрепление традиций с помощью новых форм социальной организации и коммуникаций. На концептуальном уровне создание подобных моделей обеспечивают теоретические модели модернизации. Отсюда достаточно острый, практически важный и далеко нерешенный вопрос о роли и статусе, мировоззренческой и дискурсивно-коммуникационной роли концепций модернизации. Можно ли эти концепции рассматривать всецело в качестве содержательной и доказательной научной теории, опирающейся на объективные социологические факты, или же в своей структуре и развитии они опираются также или прежде всего на фундамент культуры, представляют и объективируют модернизацию как определенный культурный продукт (функция культурной репрезентации). Если же концепции модернизации непосредственно участвуют в конструировании и объективации, то в какой степени и на каких условиях они могут согласовываться с научным знанием о процессах социального развития?

За отправной пункт исследования мы берем науковедческий принцип анализа и осмысления научных теорий и их структуры: соотношение собственно научного (верифицируемого) знания и знания предпосылочно-го или фонового (априорного, аксиоматического, аподиктического). В определении и описании структуры научной теории важен принцип различения ее содержательной и формальной сторон. Первая определяется эмпирическим базисом теории — фактами, установленными в результате экспериментов или регулярных наблюдений и требующих для своего объяснения теоретического обобщения, логического аппарата теории (правил логического вывода и доказательства, с помощью которых делаются выводы из эмпирических фактов); вторая — формальная сторона — охватывает допущения, постулаты, аксиомы, представления об общих законах мироустройства, которые не требуют доказательств и вводятся в теорию с помощью обычного языка, либо в виде аксиом². Взятые вместе, в устойчивых и привычных взаимосвязях формальные элементы теории образу-

² Грушевицкая Т.Г., Садохин А.П. Концепции современного естествознания: Учеб. пособие. М., 1998. С. 20.

ют фоновое или предпосылочное знание, априорное по сути и выполняющее явным или неявным образом роль регулятивных идей и принципов познавательной деятельности. Определяя в целом формальную структуру теории, важно, а в контексте проблематики данной статьи — необходимо, видеть ее определенное единство, сохраняющуюся на уроне человеческого восприятия (картин мира) связь когнитивных и культурных регулятивов познания: собственно познавательных установок, мотиваций, стратегий и образов построения знакомого пространства (когнитивные карты), с одной стороны, и скрытых в культурном и цивилизационном сознании ценностных, нормативных значений и живых ментальных схем (ментальных карт, образов) действительности — с другой.

Культурная и когнитивная составляющие теории (его формальной структуры) приобретают особое, самостоятельное значение в гуманитарном (социальном и историческом) знании — научном и ненаучном или околонучном. Собственно когнитивную форму упорядочения знания (шкалирование и классификацию выделяемых таксономических единиц) в нем, строго говоря, невозможно отделить от старых и возникающих новых ментальных образов, разделения их на самоценную «фигуру» и размытый, недетализированный «фон». Обращая внимание на этот аспект гуманитарного знания («феноменология исторических гештальтов»), И.Н. Ионов обращает внимание на то, что «содержание в этих областях человеческой деятельности не имеет ценности само по себе, без *захватывающей и гармоничной формы* (курсив наш. — И.С.), воспроизводящей виртуальную структуру мирового порядка и побуждающей к сопереживанию. Социальная самоидентификация требует такого самоочевидного, *аподиктического* образа прошлого, при помощи которого люди могут утверждать себя в настоящем»³. Добавим — жизнь, культурная репрезентация происходящего по «законам современности» (ее модернистского образца) придает не меньшее, а даже большее значение образу создаваемого, проектируемого будущего.

Проблематичность научного статуса теории модернизации

Образы и идеи социальных преобразований по модели модернизационных сдвигов уходят своими корнями далеко вглубь истории новейшей европейской цивилизации, новое мировосприятие эпохи европейского Ренессанса и, особенно, эпохи Просвещения. Но как сфера специального научного дискурса они приобрели значимость и актуальность примерно с

³ Ионов И.Н. Построение образов российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // Общественные науки и современность. 2003. № 6. С. 103.

середины XX века, когда идеи модернизации выделились из комплекса более общих теорий развития и начали быстро превращаться в сравнительно самостоятельные научно-теоретические концепты. Если первым толчком к развитию концептов модернизации (разграничению и противопоставлению современного и традиционного типа общества) стали огромные сдвиги в Европе XIX века, связанные с промышленной революцией, демократизацией и секуляризацией обществ новоевропейской цивилизации, то вторым и более важным императивом дискурсивного возвышения, смыслового и культурного самоопределения этих конструктов стало быстрое образование в результате распада колониальных империй «третьего мира» — развивающихся стран, поднявших на новый уровень исторического сознания идею, ценность, самоочевидный образ развития как модернизации по образцам передовых, развитых странах.

Произошедший сдвиг в распространении идей и образов модернизации, ее научно-дискурсивной практики означал революцию в превращении культурного конструкта «современности» в разработанный теоретический концепт. Очень быстро этот концепт вобрал в себя множество теоретических постулатов и моделей, социологических типологий и операциональных определений: модернизация «первичная» (генезис капитализма в эпоху первой промышленной революции) и «вторичная» или «догоняющая» (индустриализация развивающихся стран); освобождение личности и развитие определенных форм рациональности (прежде всего, экономической); техническое преобразование жизни человека и типологические характеристики общественной жизни, отвечающие западным ценностям и критериям рациональности, эффективности и производительности общественного труда (модернизация как «вестернизация», «европеизация», «американизация» общества и культуры); наличие особых, модернизационных «элит», «диктатур развития» и т.д. Важнейшее познавательное значение в этих условиях приобрела концептуализация первичного культурно-дискурсивного конструкта современности — обобщение обширного эмпирического материала, согласование эмпирического и теоретического содержания концептуальных подходов, логическое определение и соединение понятий, приведение их первичного теоретического содержания к более абстрактным и универсальным теоретическим схемам. По этой причине и сама концептуализация идей и образов модернизации получила в первую очередь научно-понятийную направленность — определение в логически упорядоченных и верифицируемых понятиях сущности модернизации, ее основных (качественных и институциональных) характеристик и направлений.

С момента появления в 1950–1960-е годы первых концепций модернизации доминирующие позиции в этой области заняла теоретическая

и эмпирическая социология. К началу 1970-х годов социология (точнее, ее классическое, объективистское направление) выработала обобщенную и универсалистскую по своим постулатам модель модернизационного типа социальных изменений. Эта модель представляет современные общества как единую, целостную категорию, отличающую современный тип социальной организации от традиционного по целому ряду критериев: индустриализация, урбанизация, секуляризация, демократизация общества, (в современных условиях — также научно-техническая революция), появление массовой культуры. Совокупность этих процессов (тенденций) представляется в модели как единое движение — трансформация общества — и концептуализируется как преобразование аграрных, традиционных обществ в общества индустриальные, современные, что, по словам И.В. Побережникова, «связано с развитием передовой индустриальной технологии, политических, культурных и социальных механизмов, соответствующих поддержке, регулированию и использованию этой технологии»⁴. В совокупности подобных, эмпирически фиксируемых процессов чисто логически выделяются общие аспекты модернизации, выражающие ее исторический смысл, глубинные условия и цели: рационализация сознания и поведения человека, постоянный ускоренный рост и качественное обновление знаний, установка на применение знаний в технологиях массового производства товаров и услуг, социальная деятельность на основе утилитарных ценностей и принципов и, в итоге, повышение индивидуальной и групповой социальной мобильности и ускоренная структурная дифференциация общества.

В целом, модернизация представляется как сознательное и нарастающее обретение качественно новых, расширенных возможностей в утверждении новых типов интеграции и устройства общества, новых типов участия населения в жизни общества и распределении ресурсов в соответствии с этическим принципом и императивом социального равенства, которые охватывают «операционные идеи всех аспектов социальной жизни»⁵. Что касается образцов накапливаемых знаний, то на первый план выдвигается соответствие модернизационной парадигмы идеалу научной теории — определению содержания модернизации на уровне однозначных и систематически связанных утверждений, приспособляющих частные эмпирические закономерности к упорядочен-

⁴ *Побережников И.В.* Теории модернизации // Теория и методология истории: учебник для вузов. М., 2014. С. 133.

⁵ *Coleman J.* Modernization // International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. Vol. 10. P. 397–398.

ным схемам, моделям закона теоретического⁶. Внимание к содержанию (эмпирическому и теоретическому) модернизационных моделей преобладает в изучении модернизации как социологического концепта. (Имеются в виду социальные изменения, осмысливаемые исключительно через дисциплинарный образ и категорию «современных», упорядоченных отдельных обществ, получающих обязательный, нормативный характер благодаря организационно-политической модели современного национального государства⁷.)

Однако в вопросе о существовании целостной теории модернизации как единого научно-теоретического строя, в котором все элементы теории приведены в смысловое и концептуализированное единство друг с другом и, следовательно, «истинным признается весь научно-теоретический строй»⁸, остается много неясного. Первоначально, в 1950–1960-е годы, смысл и значение модернизации понимались в соответствии с ее универсалистской парадигмой — как уподобление новых, независимых стран Азии, Африки и Латинской Америки Западу, западной модели капитализма, то есть как вестернизация этих стран. Следовательно, «осовременивание» традиционных обществ приравнивалось (исторически и логически) к универсальному распространению западных ценностей и методов ведения хозяйства, к переходу к одному, нормативно закрепленному западному типу общества, к превращению Запада в универсальную мировую цивилизацию.

Но сравнительно быстро — уже в 1960–1970-е годы — это понимание и определение модернизации пришлось отбросить как не соответствующее действительности. Стало очевидным (на уровне эмпирических фактов), что к современному типу общества ведут многие пути, что с модернизацией совместимы в большей или меньшей степени многие типы политических систем, а не только либерально-демократический тип общественно-политического устройства, что традиция, традиционный тип организации общества обладает значительно большей степенью устойчивости (и в современных, и в модернизирующихся обществах), чем это предполагалось в первых концепциях модернизации. Кроме того, обнаружилось значительное разнообразие традиционных обществ с точки зрения восприятия или отторжения ими образцов модернизации. Окончательный удар по идеям модернизации, как всегда и обязательно процесса вестернизации, нанес быстрый пере-

⁶ Канке В.А. Общая философия науки. М., 2007. С. 154–155.

⁷ Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. С. 50.

⁸ Канке В.А. Общая философия науки. С. 24.

ход к модели индустриального общества, осуществленный в конце XX века странами Восточной и Юго-Восточной Азии без разрыва с традиционными формами социальной организации и идентичности, а в значительной степени на их основе.

Критическим периодом для развития теории модернизации стали 1970–1980-годы. Сомнения в историчности и объективности ее исходного постулата (движение доиндустриальных обществ к типу социальной организации, характерному для развитых капиталистических стран) в этот период приобрели опасный для этой теории характер благодаря появлению и консолидации теорий мирового развития (теории зависимости и мир-системы). Сосредоточив внимание на характере распространения капитализма и сформированной под его влиянием международной системы отношений, эти теории предложили иное, альтернативное объяснение различий между современными и традиционными обществами, указывая на эмпирически фиксируемое неравенство отношений между центром и периферией мирового капиталистического хозяйства как на главную причину этих различий. Теория модернизации смогла сохранить в этих условиях свой независимый научный статус исключительно благодаря развитию внутри самой этой теории критического и эмпирического подхода к образцам и аксиоматике современного общества. Обоснованные в работах целой группы западных социологов (Ш. Эйзенштадт, Р. Будон, П. Штомпка, Э. Шиллз, В. Хозелиц и др.) новые направления теории отвергли идеи универсального характера модернизации и заданности движения традиционных (не-западных) обществ в сторону современного Запада, возглавляемой им универсальной современной цивилизации, как предвзятые. Еще больший упор начал делаться на содержательный аспект модернизации — специфику и уникальность конкретных условий и движущих сил модернизации в отдельно взятых странах и обществах. Общая категория современного общества, до этого сильно унифицированная и практически безальтернативная, подверглась релятивизации и стала более вариативной. Возник образ *гетерогенной современности*, включающей в себя традиции и преемственность перемен.

Но для познавательного статуса теории модернизации эти изменения имели неоднозначные, противоречивые последствия. С одной стороны, резко расширилось и усилилось ее научное содержание (аналитическое, эмпирическое), объем заключенных в ее понятиях конкретно-исторических и конкретно-социологических знаний. Этому способствовало когнитивное усложнение — дифференциация категориальной структуры теории. В когнитивное пространство теории вошли новые и достаточно самостоятельные понятия и типологические схемы, расши-

ряющие представления о качественных характеристиках «современности». К понятиям «первичной» и «вторичной» модернизации добавились концепты: модернизация «органическая» и «неорганическая»; нормативно-ценностная современность («модернити») и модернизации, «альтернативные модернити»; современность и «постсовременность»; переходные общества и модернизация, «контр- и анти-модернизация», «неомодернизация» (опирающаяся прежде всего на эндогенные факторы) и т.д. С другой стороны, расширение понятийного и концептуального ряда теории модернизации сделало ее содержание весьма сложным, запутанным для восприятия и понимания, подчас даже для узнавания социальных изменений как собственно модернизационных, а не как размытых образов социальной трансформации («культурная матрица» модернизации, «конкурирующие образы» и «гибридные формы» «модернити», «текущая современность», «неоднородность и подвижность традиции», «диктатуры развития» и т.д.).

Неопределенным, расплывчатым становится смысловое поле теории. Этому способствует изначальная достаточно расплывчатая семантика слова «модернизация» — «неоднозначного и перегруженного оценочными суждениями термина, некоего собирательного образа, скрывающего за собой обновление социально-экономических, политических, религиозно-нравственных и других основ жизни общества...», по словам М.К. Горшкова⁹.

Однако, на наш взгляд, существуют и более глубокие причины неопределенности в познавательном содержании и логическом единстве теории модернизации. Эти причины связаны с природой самого знания, которое формирует и концептуально организует теория модернизации, с пониманием его источников, назначения и глубинных составляющих. Основанием для такого предположения служит характерная избирательность различных концепций модернизации в отношении ее механизмов, целей и задач. Явно или неявно, в краткой или развернутой форме, эти концепции не просто выявляют и описывают механизмы модернизационных процессов, но устанавливают (нормируют) те условия, которые могли бы обеспечить рывок традиционных обществ в современность, в «модернити». Наиболее ясно и четко этот глубинный мотив, идеал нового, нетрадиционного типа знания проявлялся в ранних моделях модернизации, определяя, по сути дела, их смысловую и логическую связность на уровне единой теории. «...Сверхзадачей ранних теорий модернизации, — определяет эту характерную интенцию "со-

⁹ Горшков М.К. Модернизационный потенциал идентичности // Россия реформирующаяся. Вып. 12: ежегодник. М., 2013. С. 3.

временного”, нормативно преобразующего знания А.Д. Ковалев, — было такое обобщение конкретных моделей развития, которое открывало бы универсально необходимые предпосылки экономического роста и обязательные изменения, какие должны произойти в укладе общественных отношений и в культурных образцах социального поведения, чтобы традиционное общество преодолело барьер, за которым его организация станет способной к самостоятельному развитию, к перестройкам и приспособлениям в быстро меняющемся мире»¹⁰.

Избирательную и в основе своей нормативную направленность «современного», преобразующего знания сохранили и поздние, релятивистские и критические концепции модернизации. По своему содержанию направленные против дихотомии «традиция — современность», они сохранили на уровне аподиктического, предпосылочного знания прежнее избирательное понимание традиции не более чем как рамки (более узкой или более широкой) перехода к «современности».

С избирательностью моделей модернизации тесно связана и другая их характерная особенность, имеющая самое непосредственное отношение к их познавательному статусу. При всех концептуальных различиях в научном содержании этих моделей, они опираются — в большей или меньшей степени — на мысленный (ментальный) образ «современности», включают его в себя в качестве неперменного условия восприятия, узнавания, мысленного упорядочения в единое целое отбираемых и обобщаемых эмпирических фактов. Эмпирическое (фактуальное) содержание образа и его логическое (понятийное) содержание могут значительно изменяться, но неизменна смысловая рамка образа — восприятие и понимание его содержания как относящегося к смысловой доминанте «модернити», идеалу (по сути, секулярной утопии) постоянного изменения и совершенствования социального порядка. Как культурно-философская категория «модернити» также может принимать многозначный смысл, связываться и с особой ролью технологического развития, и с совершенствованием качеств человека. Однако в ментальном образе «модернити» заключен более простой смысл, который в сравнении с его логическими определениями легче «схватывается» и достраивается в своей целостности, лучше удерживается в человеческой памяти, органичнее соединяет сознание и действия людей. Это простой и очевидный смысл «модернити» как приобщения человека и общества к постоянным переменам, отождествление (идентификация) себя с такими переменами (воплощающими их референтными группами и образцами поведения), а в качестве «фона» позволяющего смыслу перемен приобрести вид

¹⁰ Ковалев А.Д. Модернизации теории // Современная западная социология: словарь. М., 1990. С. 195.

наглядных, хорошо различимых «фигур» — ощущение присутствия и одновременно снятия, преодоления барьеров на пути желанных перемен.

Образ «модернити» как не останавливающегося процесса («потока») перемен по своему смыслу равнозначен («тавтологичен») смыслу модернизации. В этой своей тождественности целевым и ценностным установкам модернизации он приобретает характер предпосылочного знания, того, что делает образ «прорыва в будущее» самоочевидным, аподиктическим, не требующим специальных наблюдений и логических операций. И если основным побудительным мотивом, «сверхзадачей» теории модернизации, действительно, является открытие (а не просто объяснение) необходимых предпосылок движения в направлении состояния «модернити» и обязательных изменений, обеспечивающих этот процесс, то модели модернизации, по определению, не могут уйти от априорного знания — идеалов, образцов, императивов должного, желаемого, обязательного.

Неопределенность познавательного статуса теории модернизации, по нашему мнению, связана прежде всего с неопределенностью и неустойчивостью ее эпистемологической структуры — соотношения и взаимодействия в ее проблемно-тематическом поле теории знания эмпирического, дескриптивного, конкретного и знания предпосылочного, априорного, аподиктического.

Ставя вопрос о месте и роли обоих типов знания в теории модернизации, надо сразу же принять во внимание специфически «силовой» характер их взаимодействия. И то, и другое знания имеют свои особые смысловые поля, в котором решаются разные познавательные задачи. Как область дескриптивного знания, эта теория репрезентируется сегодня ментальными и когнитивными образами, схемами модернизации — кризиса культуры, зависимости модернизационных процессов (и проектов) от конкретных исторических условий и предпосылок (а не только от живучести традиций и роли традиционалистских сил в обществе). Что же касается предпосылочного (априорного) знания, то оно все больше опирается на образы и схемы, репрезентирующие альтернативы современного развития (развитые и стагнирующие общества; общества, создающие приемлемые условия для жизни человека; общества, лишенные таких условий). Сама культурная репрезентация модернизации, становится, таким образом, все более множественной и противоречивой, что лишает конструкт современности целостного, единого содержания.

Для концептуальной организации исторического и социального знания это означает распад единого пространства теории, устойчивых парадигмальных образцов такого знания. Увязывание идеала «вхождения в современность» с принципом культурного разнообразия скорее

означает разрушение теории модернизации как единого нормативно-ценностного и образного пространства. То, что определяется как специфика модернизации (национальная, цивилизационная), ее эндогенная форма или направление, в нормативно-ценностном отношении образуется в результате отталкивания от идеального, «западного» опыта, противопоставления ему идеального «образа себя и своей культуры», конструирования на этой основе «собственного проекта» будущего, который заимствует лишь отдельные элементы европейского опыта. Как фоновое знание, такая теоретическая модель, по определению, не может быть целостной, она неизбежно распадается на противостоящие друг другу ценности, нормы, образы, идеалы. Идеал равенства культур, связанный с претензией на национальную религиозную, региональную исключительность, вступает в противоречие с «западным» идеалом равенства людей, их приоритетного права на свободную и достойную жизнь.

Кризис универсальной теории модернизации

Первым и явным проявлением кризиса теории модернизации стала общая релятивизация ключевых для нее понятий «развитие», «современное/традиционное общество». Релятивизация культурных основ теории разрушала классическую модель модернизации сразу по нескольким направлениям: *методологическому* (критика понимания «осовременивания» общества как вестернизации, как уподобления развития только одному типу социальности); *теоретическому* (введение альтернативных понятий «самобытность», «самобытное развитие», «неопатримониализм», «клептократия» и т.д.), фиксирующих формально разные варианты взаимодействия модернизации и традиционности: симбиоз, синтез, противостояние, системный социокультурный кризис; *нормативно-ценностному* (критика «западного империализма» как определенной культурной и идеологической практики).

В то же время и тогда, и сегодня остается неясным, насколько далеко может зайти в итоге культуралистской критики кризис теории модернизации как проекта, общего для всех развивающихся стран движения за каким-то единым образцом (западным, современным), и как этот кризис способен отразиться на состоянии научного знания о развитии в целом.

С одной стороны, позитивное содержание критики теории модернизации может рассматриваться как замещение одностороннего понимания «осовременивания» (уподобление общества готовым внешним образцам: обществам Запада, современной цивилизации, моделям национального государства, гражданского общества и г.д.) более научным, объективным подходом. Это особенно характерно для критики концепции вестернизации. Критикуется не просто понимание модернизации

как вестернизации, но самый принцип умозрительного, идеологически и культурно ориентированного моделирования социальных и культурных изменений по образцам более развитых и «успешных» обществ. Предлагаемый альтернативный подход (концепции самобытного развития) претендует на роль и статус реалистического знания, на эмпирическую полноту восприятия истории и культурного наследия неевропейских цивилизаций на «адекватное понимание специфики общества, его своеобразия, характера сложившихся в обществе духовных ценностей, трудовых ориентации, символических структур, менталитета»¹¹.

Реализм такого подхода, важность специфики «собственного развития» не-западных стран обосновываются скорее номологическим (законосообразным) способом. За отправной пункт создания более адекватной теории берутся объективные, закономерные факторы и обстоятельства: дифференциация стран «третьего мира» по условиям, результатам развития, разнообразие современных переходных обществ и присущей им внутренней социальной динамики, частые и тяжелые срывы в процессах догоняющего развития. Как закономерное начало социокультурной многоукладности современного мирового развития выделяется базовое противоречие модернизационного процесса: наложение на внутренние, собственные закономерности структуры и развития доиндустриальных обществ форм социокультурной регуляции, характерных для развитых (западных) стран. Проявления модернизации — повышение степени мобильности населения, широкое освоение природных ресурсов, расширение вторичного (переработка, торговля) и третичного (услуги) секторов хозяйства, развитие рынков товаров, капиталов и труда, образование централизованных национальных государств, приобщение различных социальных групп к современной культуре и т.д. — могут фиксироваться эмпирически. Результаты этих процессов — реальные изменения также не могут быть определены умозрительно, поскольку они зависят от эмпирических обстоятельств, конкретной структуры ситуации (религиозной, этнической, политической и т.д.) в стране или регионе.

С другой стороны, итог критики теории модернизации можно представить и противоположным образом. Как уточнение, дифференциацию, конкретизацию прежней предельно умозрительной схемы модернизации, ограничение ее значения ролью концепций — моделей, снабжающих наблюдателя (аналитика, эксперта, теоретика) более разнообразными формальными схемами, идеальными образцами и образами. Ключевые для этой теории парные понятия («традиционное — современное», «самобытность — развитие») и устанавливаемые ими разли-

¹¹ *Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 373.

чия обладают высоким уровнем всеобщности, что характерно как раз для идеальных, чисто формальных, умозрительных схем. Никакого объективного смысла эти различия не имеют, сами по себе, в чистом виде они ничего не дают для понимания эмпирической, конкретной реальности. Характеристика социальных изменений просто как развития — столь же пустое определение, как и сами по себе определения «традиционный», «современный», «самобытный». Как таковые, оторванные от эмпирического материала, они являются лишь направляющими идеями, ценностно-нормативными ориентациями, которые побуждают или даже заставляют исследователя обращать внимание на различия сравниваемых обществ и культур. Эти идеи могут иметь эмпирическое приложение. Но для этого формальные схемы должны быть адаптированы к изучаемой ситуации: уточнены с точки зрения условий, которые делают схему примерно соответствующей реальности, и заполнены эмпирическими или историческими данными.

Выдвижение на первый план параметров самостоятельности, специфики, стабильности общества в ситуации воздействия динамичного Запада может быть истолковано именно как адаптация общей формальной схемы модернизации (развитие как движение в сторону современной цивилизации) к условиям самоопределения и дифференциации стран «третьего мира», повышения их роли в качестве самостоятельных субъектов мировой истории, конкуренции моделей развития. Идеальные категории, понятия-нормы: «самобытность», «традиции», «культурное достояние», «связь времен», «стремление к новому», «самобытное развитие» и т.д., и т.п., в 1970–1980-е годы наполнились таким разнообразным эмпирическим содержанием, что и эти категории, и лежащие в их основе идеальные, умозрительные схемы уже могли трактоваться в однозначно реалистическом смысле, как эмпирическая (то есть обусловленная сугубо конкретными условиями времени и места) реальность. Во всяком случае, на роль реального, эмпирического знания стали претендовать формальные гипотезы — предположения, теоретические постулаты: экономический рост рано или поздно покончит с бедностью, слаборазвитостью; рост числа «богатых» во всех случаях позитивно сказывается на доходах бедных; нормальный экономический рост (в том числе и беднейших стран) — это непременно рост, основанный на увеличении экспорта и притока внешних инвестиций; ценности играют непосредственную и первичную роль в социальных изменениях или, напротив, являются отражением социально-классовых структур; если изменение затрачивает один из элементов организации общества, то это должно повлиять и на все остальные элементы (так называемая когерентность структур).

Таким образом, серьезное обновление теории модернизации в 1970–1980-е годы так и не дало ясного ответа, на вопрос, чего больше в этой теории — умозрения или реальности, и, вообще, в чем заключается ее значение как теории. Еще раз отметим: неясен статус этой теории — является ли она научной теорией, то есть интерпретирующей модернизационные процессы с точки зрения эмпирических закономерностей социальных изменений, или же речь идет скорее о предпосылочных схемах (когнитивных, ментальных), устанавливающих с той или иной степенью *эмпирической вероятности* норму, образец, ценность того, что мы определяем как «осовременивание» общества. Эволюцию теории модернизации можно истолковать и в первом, и во втором смысле — то ли теория, становящаяся все более «научной», то ли теория, все более ориентирующаяся на идеалы культуроцентризма, на релятивизацию единой линии мировой истории, общего мирового развития.

Неопределенность относительно степени научности теории модернизации, на наш взгляд, может быть снята, если учитывать то место, какое занимают в образующих ее старых и новых концепциях элементы эмпирического и предпосылочного знания. Лежащие в ее основе дихотомические схемы («традиции — современность», «стабильность — изменения», «рационализм — иррационализм и т.д.), по сути дела, не содержат никаких эмпирических характеристик, которые носили бы всеобщий и безусловный характер. «Осовременивание общества как таковое представляет собой в высшей степени относительное явление — условный, ограничиваемый структурой ситуации исторический процесс. Если интерпретировать факторы и тенденции этого процесса в совершенно реалистическом духе, определяя уровень «осовременивания» общества и культуры как нечто эмпирически строго определенное, то и интерпретации в чем-то окажутся ложными.

Базовое положение старой (универсальной) теории модернизации о том, что движение доиндустриальных обществ, основанных на традиционных типах социальности, идет в направлении обществ развитых стран, и это составляет сущность модернизации, представляет собой типичную теорию-предположение, теорию-рамку, которую нельзя ни доказать, ни опровергнуть абсолютно, поскольку ее задача — идеализировать (нормировать) множество реальных ситуаций социальных изменений, представив их как одну смоделированную ситуацию.

Но от этого идея «осовременивания» общества не теряет своего научного или даже решающего теоретического значения. В смысле обеспечения единства концептуальных подходов, интерпретаций эмпирических данных формальная схема необходима. Она оказывается в центре развития теоретического знания, когда открыто и решительно

ориентирует это знание на создание теорий в собственном смысле этого слова, то есть объясняющих отдельные, действительно наблюдаемые и эмпирически фиксируемые социальные изменения. Без формальных моделей в этом случае просто не обойтись. Без схемы «традиционное — современное», выраженной через эмпирические данные, анализ реальных ситуаций невозможно было установить, например, четкую эмпирическую зависимость современных секторов развивающейся экономики от поступления импортных ресурсов вследствие несовместимости современного технологического сложного оборудования с низким уровнем переработки местного сырья; корреляцию между структурными реформами экономики с целью всемирного развития современных рыночных механизмов и усилением позиций неформального сектора экономики и т. д. Уже поэтому идея (идеал) модернизации не может быть полностью ложной, ненаучной по своей сути.

Однако в исследовательской практике необходимость использовать идеальные категории и схемы в теоретических обобщениях, при построении концепций, сплошь и рядом выливается в приписывание этим категориям и схемам статуса самой реальности, качеств сущности и бытия, законов и условий их реализации. По поводу многих этих концепций, можно заметить, что они предлагают эмпирические выводы, претендуют на эмпирические обобщения, делают предсказания, которые чаще всего не подкрепляются достаточной суммой эмпирических данных. Таково, например, представление «традиций» (чисто идеальная категория) как реальной базы внутреннего развития, линейности общественного развития, наличия в нем универсальных стадий как проявления действий объективных социальных законов. Трудности, с которыми сталкивается теория модернизации как определенная форма структуры научного знания, имеют своей причиной смешение содержательной и формальной сторон теории, формы знания и реальности или, более того, теории в собственном смысле слова и формальной теории-модели. Идеальные схемы и понятия модернизации, формальные модели — вестернизация, самобытное развитие, прогрессивные изменения и т. д. — получают номологические значения. Поэтому содержательное уточнение и расширение представлений о путях «осовременивания» общества, о первичной роли в этом процессе социокультурной системы, которая воплощена в самобытном наследии общества, воспринимаются как релятивизация центральной идеи теории модернизации о догоняющем развитии как «столбовой дорожке» современной цивилизации.

Не различение модели и закона, формы восприятия фактов и реальности объясняет, почему возможны противоположные и, по сути дела, произвольные интерпретации статуса теории модернизации и

направления ее развития: то ли в сторону большего эмпиризма, большей научности, то ли в сторону культурного релятивизма и большей идеологизации. В этом заключается несменная слабость, потенциально кризисная основа концепций модернизации в целом. Объяснение (развитие по образцу, заимствованному или альтернативному, самобытному) смешивается с предвидением (утверждение господства Запада или, напротив, утверждение не-западных цивилизаций). Завышенной оказывается и способность теории к предвидению (прогноз ускоренного построения обществ современного, индустриального типа в Азии, Латинской Америке и Африке).

Предпосылки кризиса теории модернизации возникли неслучайно. Они отражают вполне определенную ситуацию, в которой формируется знание о развитии стран «третьего мира». Заметное влияние на эту ситуацию оказали и оказывают большие номологические притязания общей теории развития, традиционная приверженность макросоциологии к реалистической интерпретации социальных феноменов, отрицание или недооценка значения формальных (умозрительных) теорий как не представляющих интереса или вообще нелегитимных, смещение (не без влияния обыденного сознания) социальных, культурных конструктов и эмпирической реальности, непосредственная связь концепций модернизации с практикой — экономическими, политическими, идеологическими запросами развивающихся стран.

С этих позиций можно и нужно определить и предел кризиса теории модернизации (и в целом «социологии развития»), за которым неизбежно ее саморазрушение как научного знания. Интерпретация в духе реализма идеальных категорий и умозрительных схем, без адаптации их к эмпирической реальности, способна не только привести теорию к ложным прогнозам, но и выводить ее за грань науки — в область реифицированных утопий, мифов, идеологий. Утопично, например, жесткое противопоставление друг другу традиционного и современного обществ, общины и современного «большого» социума, если это противопоставление (стагнация — динамизм, гармония — противоречие, органическая — механическая солидарность) трактуется как реальность. Столь же утопичны представления о возможности реализации в чистом виде самобытного развития или, напротив, полное отрицание такой возможности и представление развития как «очереди» культур и цивилизаций к «воротам» современного общества.

Релятивизация культурных оснований концепций модернизации

Анализ состояния общей концепций модернизации будет неполным, если не принять во внимание изменения в культурном основании модернизационных концепций, соотношение этих концепций и культурных конструкторов современности как знания предпосылочного, фонового.

О всей картине и результатах трансформации конструкта современности как предпосылочного, фонового знания пока можно только догадываться. Новый «фон» окончательно не сложился, как не ушли в прошлое ключевые идеалы и образы эпох «модернити» — априорные конструкции прогресса, современности, догоняющего развития. Но некоторые важные и вполне ощутимые тенденции изменения фона восприятия региональных трансформации можно уловить. Эти тенденции развиваются в общем контексте разрушения устоявшегося за столетия универсалистско-модернистского типа восприятия и культурной репрезентации мира.

Прежде всего, заметны релятивизация представлений о развитии как универсальном макроисторическом и макросоциальном проекте, предполагающем веру в прогресс, в его устремленность в будущее («золотой век» впереди), восприятие в качестве нормы разумности и закономерности мира, способности человека и общества эффективно направлять и контролировать социальные изменения. Нормы не исчезли, но что-то в их основании деформировалось, надломилось. Ощущение этого сдвига как разрушения гуманистических идеалов, конца большого секулярного проекта Нового времени жестко, но точно выразил А.И. Неклесса: «Построение универсального сообщества, основанного на принципах свободы личности, демократии и гуманизма, на постулатах научного и культурного прогресса, на вселенском содружестве национальных организмов и повсеместном распространении модели индустриальной экономики (или же еще более амбициозный проект объединения населения Земли в рамках гражданского общества) — все эти грандиозные цели и принципы оказались вдруг под вопросом»¹².

Другая не менее заметная тенденция — ощущение и ожидание все большего «сжатия» Мира, все более концентрированное восприятие его через стандартные культурно-дискурсивные и поведенческие образцы, распространяемые глобальными сетями СМИ, и параллельно с этим ощущение распада культурной гомогенности окружающего мира, разрушение его целостности («гибридизация» мирового Центра и мировой периферии, высокого и низкого, большого и малого), роста социокультурного партикуляризма. Прежние образы Мира как упорядоченной

¹² Неклесса А.И. Конец эпохи Большого Модерна // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2000. С. 45.

дифференцированной целостности («центр — периферия», «развитые — развивающиеся страны») замещаются образами неупорядоченных, угрожающих, катастрофических разрывов мирового пространства (Запад *versus* ислам. Север *versus* Юг), культурной репрезентацией демонтажа традиционных социальных и нормативно-ценностных иерархий и замещения их хаосом культурных мозаик, переплетения Большого Мира и элементов локальных «экзотических» культур.

Изменения фонового знания сегодня уже явным образом влияют на содержание теорий развития, перестраивая — все более настойчиво — привычные способы обобщения и моделирования социальных изменений. Базовая для теории модернизации типология социальной организации «традиционное — современное» замещается новым конструктом культурной репрезентации мира: «глобальное — локальное». В отличие от конструкта «современность», в новом образе мира значимыми, типичными изменениями выступают процессы, связанные с трансформацией пространственных параметров социальной организации, пространственно-смысловых уровней идентичности (национальное — этническое), способами адаптации к окружающему Миру («технологический прогресс — интенсификация использования природной среды», «постэкономические ценности и мотивации — физическое выживание»). Теоретическое знание о развитии в значительной степени утрачивает при этом целостность и универсальность прежней формальной модели «движения в современность». На роль нормативной рамки сравнения условий и результатов социальных изменений начинают претендовать модели, образы, категории, которые подчеркивают разрывы в мировом экономическом и культурном пространстве, разнородность, чуждость и даже враждебность по отношению друг к другу глобальных регионов, геополитических блоков и цивилизаций (глобальный Юг *versus* глобальный Север, «конфликт цивилизаций», «страны-изгои»). Формируется альтернатива жесткому универсалистскому пониманию общественного развития как изменений, связанных прежде всего с восхождением по ступеням универсального и этически окрашенного прогресса. На роль альтернативного понимания претендует идея плюрализма типов, форм и видов развития (восходящих, нисходящих, возвратных, тупиковых, инверсионных, безвекторных и т.д.), «нормой развития» становится несводимость развития к какому-либо одному вектору или содержанию¹³.

¹³ Этому способствовала критическая переоценка классической парадигмы развития исключительно как прогресса, линейного и жестко детерминированного. Эти идеи стали критиковать за излишнюю универсализацию истории Запада XVII–XIX веков, игнорирование определенной нормативности социальных законов, за неадекватность опыту развития тоталитарных режимов в Европе

Более радикальное и, скорее, негативное проявление той же тенденции (фрагментации универсального конструкта «современности») — возведение формальной, идеальной, мысленной границы между «цивилизованным порядком» и «анти-цивилизационным» беспорядком (массовая преступность, системная коррупция, теневая экономика, нерегулируемое насилие). Такая граница моделируется, получает символическое (культурно-знаковое) и морально-этическое значение. Исследователь стремится заявить о великом принципе осевых цивилизаций — разделении Порока и Добродетели, представить знаки разрушения этого принципа, распада Цивилизации на огромных территориях современного мира. Характерны используемые для этого образы, они заключают в себе идеальные сущности, модели, прототипы «анти-цивилизации» и «анти-развития»: «черная зона» социума, «мировая Тень», «тьма греха», круговорот «света» и «тени» (как механизм общественного развития), «вырожденческое» и «первозданно дикарское» начало, «отъем» как один из базовых способов существования всего живого и т.д. Чисто этическая оценка явлений «анти-развития» в этих определениях настолько довлеет над выделением его объективных, этически нейтральных показателей, что определения становятся тавтологическими. Распространение негативных явлений общественного развития выводится из разрушения цивилизации, единственным доказательством служит сам факт распространения подобных явлений.

Тем не менее, эта схема культурной репрезентации мирового развития напрямую прилагается к реальности и получает статус универ-

и модернизации стран «третьего мира». Эта критика, получившая начало в работах К. Ясперса и К. Поппера была подытожена в 1980–1990 гг. Т. Будоном и П. Штомпкой (Будон Т. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998; Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996). В качестве альтернативы идее развития как прогрессивного, линейного и однозначно детерминированного процесса появилась идея контингентных трансформаций (от английского слова *contingent* — возможный, непредвиденный, случайный, зависящий от обстоятельств). Имеется в виду совокупность эмпирически наблюдаемых изменений, которая образует единое движение (контингентный сдвиг) и реализует его образец — парадигму изменений. Модернизация, с этой точки зрения, выступает как культурный образец перехода от традиционного к современному обществу, сформировавшийся в западной культуре XVIII–XX веков, но не закономерный этап развития. Этот образец связал воедино индустриализацию, демократизацию, урбанизацию, секуляризацию и придал им качество необратимости (Nisbet R. *Social Change*. Oxf., 1972; Eisenstadt S. *Tradition, Change and Modernity*. N.Y., 1973; Berger P. *The Capitalist Revolution*. N.Y., 1986).

сальных и объективированных утверждений, смысл и логику которых четко выразил К.Л. Майданик — «от уголовной статьи к глобальной проблеме»¹⁴. Эмпирическая реальность социальных изменений отождествляется, таким образом, с вырождением или инверсионными типами развития как «идеальными тупиками» эволюции и модернизации.

* * *

Каков же общий баланс достижений и потерь теории модернизации?

Выделение общности развивающихся стран и признание ее главным признаком целенаправленное преодоление слаборазвитости обеспечили, как будто бесповоротно, господство в пространстве социальных наук теории модернизации. Уверенность в модернизации как этически окрашенном движении к прогрессу, к экономическим и политическим системам, характерным для развитых стран, побуждала видеть в этой теории гарантию того, что ситуация в странах «третьего мира» изменяется правильным путем и рано или поздно принесет ожидаемые результаты.

Сегодня баланс достижений и потерь для теории развития складывается иначе. Свобода выбора путей развития оказалась политическим мифом. В теоретическом и идейном пространстве науки идея выбора путей развития предстает скорее как идеальная норма ориентации, программирования развития, которая не получила адекватного (в смысле успешной, быстрой и стабильной модернизации общества) воплощения в большинстве развивающихся стран. Но во многих случаях дала толчок антимодернизационным тенденциям развития, связанным с присвоением, точнее, расхищением общественных ресурсов правящими группами, развитием патронажно-клиентельных практик, ведущих, в конечном счете, к экономическому упадку и кризису государственности. Из теории развития, таким образом, ушло многое из того, что определяло ее смысл и значение в качестве нормы и образа изменений. Вера в прогресс как движение исключительно вперед и в интересах большинства населения. Убежденность в способности государств региона трансформировать формальный суверенитет в реальную возможность направлять развитие своих стран — формировать единые национально-политические общности и экономические структуры, ограничивать отрицательное влияние на экономическое развитие мирового рынка и т.д.

В изменении баланса приобретений и потерь теории (парадигмы) модернизации можно видеть и проявление ее собственных внутренних противоречий, заключенных в структуре, организации знания о соци-

¹⁴ *Майданик К.Л.* От уголовной статьи к глобальной проблеме // Восток. 2000. № 2. С. 70–71.

альных изменениях направляемого моделируемого типа. Кроме варьируемого эмпирического содержания (повышение или уменьшение дифференциации / интеграции социальной системы под влиянием разнообразных факторов эволюции), эта теория, как подчеркивалось выше, дает формальную, нормативную рамку для интерпретации реальных ситуаций. Смысл и значение этой рамки состоят прежде всего в придании эмпирическому содержанию развития определенного вектора движения, действию объективных социальных законов — целенаправленного, рационального, телеологического характера.

Взятая сама по себе в абстрактном виде идея направленности развитая устанавливает не эмпирическое содержание социальных изменений, а лишь их определенный принцип, идеальную модель — возможность программирования социальных изменений институтами власти, культурными кодами, системами ценностей. Как определенный теоретический принцип, концептуальная модель, культурный конструкт, эта идея не содержит и не может содержать в себе ни собственного подтверждения, ни опровержения. Из нее вообще нельзя извлечь какой-либо эмпирический вывод. Собственно научное, содержательное понимание того, куда и каким образом направлено развитие и что при этом развивается в первую очередь, становится реальным лишь с того момента, когда заложенная в образе вектора определенная матрица, образец, рамка изменений наполняются эмпирическими данными, тесно сопрягаются с конкретными структурами социальных ситуаций. При этом в структуре самого теоретического знания не могут не возникать напряжения, противоречия, кризисы, обусловленные несоответствиями и разрывами между теоретической матрицей развития (восходящая, нисходящая и т.п. линии развития) и эмпирической реальностью изменения, или же возможностью смещения того и другого.

Реальные «векторные величины» развития удастся обнаружить, например, в контексте эмпирической истории мировых религий и других форм универалистского самосознания (цивилизационного, имперского), ориентирующих спонтанные социальные изменения на некие высшие, всеобщие цели. Вектор изменений получает в данном случае четкое эмпирическое измерение — распространение определенного типа культуры, религиозных верований на максимально широкий круг людей, потенциально на все человечество. Типичными эмпирическими референтами идеи (модели, матрицы) направленного развития выступают развитые рыночные системы и политические структуры современного государства, способные устойчиво отклонять естественноисторическое развитие в сторону, нужную большинству граждан или правящему привилегированному меньшинству. Особенностью этих меха-

низмов направленного развития, по крайней мере, в современных развитых странах, является то, что они способны отклонять развитие в пользу улучшения, а не ухудшения жизни большинства населения. За не очень долгий период существования современной западной цивилизации это отклонение приобрело характер социального, культурного, интеллектуального стандарта, императивной установки, отождествляющей развитие с этическим прогрессом. Однако это не значит, что в эмпирической реальности развития нет отклонений в пользу его анти-прогрессивных составляющих и что они вообще, в принципе не могут определять характер развития, его цели и приоритетные сферы.

Объективные факторы социальной эволюции, например, такие, как стабильный и длительный демографический рост, спонтанные изменения естественной среды, давление периферии на центры цивилизаций и т.д., могут действовать и как эффективные ограничители социального прогресса. Более того, как свидетельствует история Европы XX века (Освенцим, Гулаг), даже длительная социальная и моральная традиция возвышения прогрессивных составляющих над анти-прогрессивными не гарантирует от попыток улучшить жизнь «своих» за счет «чужих» путем национального и социального геноцида¹⁵.

Поэтому баланс приобретений и потерь теории модернизации зависит во многом от того, в какой мере она доводит идеальные схемы до собственно научного объяснения, то есть объяснения четко определенных процессов и конкретных ситуаций, а в какой — облакает в псевдонаучные одежды этические стандарты, культурные образы и доминирующие эмоции. Если баланс этих составляющих теории нарушается, теория развития способна в той или иной степени терять свое научное значение. Сегодня этот вывод, пожалуй, более чем когда-либо актуален для понимания проблем, с которыми сталкивается теория и практика модернизации общества, культуры и человека.

¹⁵ *Коротаев А.В.* Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. М., 2003. С. 115, 145, 191–196.

ГЛАВА 2

МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ПРОЦЕСС МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Теме модернизации посвящена, как известно, огромная литература, она занимала и продолжает занимать одно из центральных мест в массовом сознании представителей всех существующих на планете к настоящему времени цивилизаций, в том числе Запада, несмотря на все рассуждения о том, что «фаустовская» цивилизация миновала «эпоху модерна» и перешла якобы в некое качественно иное, «постмодернистское» состояние. При этом обращает на себя внимание тот факт, что, хотя европоцентризм на протяжении всей второй половины XX — начала XXI века подвергался массивной жесткой критике, в том числе и в западной научной среде, сохраняется (особенно на уровне официального идеологического и политического дискурса истеблишмента «фаустовской» цивилизации, а в значительной мере — и на уровне массового сознания) отчетливая тенденция трактовать модернизацию как процесс усвоения всеми иными человеческими мирами планеты определенной совокупности ценностей, впервые сформулированных и воплощенных в жизнь на Западе. Процесс формирования общества современного типа подразделяется, в соответствии с такого рода интерпретацией, на два далеко не равнозначных по своему значению этапа: первоначальное спонтанное возникновение основ данного общества в западноевропейском цивилизационном ареале, а затем — практически одностороннее воздействие Запада на весь остальной мир, выступающий в роли пассивной, «воспринимающей» стороны. Всемирно-исторический процесс предстает в этом случае в виде движения всех народов по единой магистрали, и во главе этого движения, разумеется, Запад, далеко опережающий остальных. Но при этом все проходят (одни раньше, другие позже, с железной, не допускающей никаких альтернатив, необходимостью) одни и те же стадии, а те, кто оказался на обочине или «сошел с дистанции», обречены либо вообще исчезнуть, либо потерять собственную культурно-историческую индивидуальность, либо полностью вымереть, как жители Тасмании. Именно так выглядит картина перехода от «традиционного» к «современному» обществу в

классических теориях модернизации, самой значимой из которых была, по-видимому, «теория стадий экономического роста» У. Ростоу¹.

Учитывая сделанные выше оговорки, следует вместе с тем отметить, что безальтернативная западцентристская версия теории модернизации продолжает сохранять определенные позиции и в научной среде. Так, к примеру, ее суть с предельной ясностью сформулировал еще в самом начале нового тысячелетия профессор международных отношений и социологии в Вашингтонском университете Даниэль Широ. Утверждая идею о наличии единого для всего человечества направления исторической эволюции, он писал: «Может быть, весь мир и не примет единую модель культуры, но многие ключевые моменты того, что составляет современный, либеральный, западный, демократический, индивидуалистический, капиталистический образ жизни, уже сейчас распространились очень широко, при этом процесс их расширения продолжается. Это составляет подлинное значение процесса, который обычно называют «глобализацией»². Все иные культуры вынуждены, так или иначе, принимать нормативные установки западного модерна. «Общества и системы, которые не адаптируются, отстанут, их народы станут недовольными и склонными к бунтам, и такие общества потерпят крах»³.

Западный путь модернизации сохраняет значение нормативной модели, которой так или иначе вынуждены следовать все остальные цивилизации, и для такого видного ученого, как Д. Нельсон, хотя у него «западоцентризм» проявляется не в столь жесткой и агрессивной форме, как у Д. Широ⁴. Представления о безальтернативности западной версии модерна продолжают отстаиваться некоторыми авторами и в последние годы⁵, причем иногда они приобретают форму прямого политического предписания. Так, по мнению Дж. Айкенберри и Д. Дьюдни, «внешняя политика

¹ *Rostow W.W.* The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto. Cambridge, 1960.

² *Chirot D.* A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change // *International Sociology*. London, etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 344.

³ *Chirot D.* Op. cit. P. 348.

⁴ *Nielsen D.A.* Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational encounters: Reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations // *International Sociology*. London. etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 406–420.

⁵ См., например: *McCloskey D.N.* The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce. Chicago, 2006; *Clark G.A.* Farewell to Arms. A Brief Economic History of the World. Princeton, 2007; *Фергюсон Н.* Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира. М., 2014; *Норт Д., Уиллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М., 2011.

либеральных государств должна и впредь основываться на широком допущении, согласно которому, в конечном счете, есть только один путь в современность, и что этот путь по своей сути является либеральным»⁶.

При всем очевидном «планетарном» лидерстве «фаустовской» цивилизации в последние три века всемирной истории подобный подход, по моему убеждению, блокирует понимание феномена модернизации во всей его реальной исторической сложности. Адекватно его оценить можно, лишь решительно преодолев европоцентристскую «оптику», рассмотрев модернизацию не как исключительно западный по происхождению и по сути феномен, оказывающий одностороннее воздействие на всю основную «незападную» часть человечества, а как процесс, главное содержание которого составляло и составляет межкультурное взаимодействие.

Собственно, именно такое понимание положено в основу одного из наиболее влиятельных направлений современной научной мысли — концепции «множественности модернов», сторонники которой утверждают кардинальную значимость цивилизационных традиций тех или иных человеческих общностей как важнейшего фактора модернизационного процесса⁷.

«Многообразие модернов», то есть различных исторических форм общества современного типа, есть не что иное, как функция от множественности цивилизационных традиций, в ходе взаимодействия с которыми вырабатываются конкретные трактовки общих принципов модерна. Особо следует отметить то обстоятельство, что в современной научной литературе концепция «множественности модернов» рассмат-

⁶ Dendney D., Ikenberry G.Y. The myth of the autocratic revival: Why liberal democracy will prevail // *Foreign Affairs*. NY., 2009. Vol. 88, № 1. P. 93. Развернутую критику «западноцентристской» версии теории модернизации см.: Dunne T. The liberal order and the modern project // *Millennium: Journal of international studies*. London, 2010. Vol. 38. № 3. P. 535–543. О современных разновидностях «научного» европоцентризма и полемике с ними см. также: Bentley Jerry H. Globalizing history and historicizing globalization // *Globalization and Global History*. London and New York, 2006. P. 19–47.

⁷ Из наиболее интересных публикаций последних лет, принадлежащих перу представителей этого направления, см., например: Wagner P. Multiple trajectories of modernity: Why social theory needs historical sociology // *Thesis Eleven*. London, 2010. Vol. 100. № 1. P. 53–60; Knobl W. Path dependency and civilizational analysis: Methodological challenges and theoretical tasks // *European Journal of social theory*. London, 2010. Vol. 13. № 1. P. 83–97; Schwinn T. Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen: Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht // *Zeitschrift für Soziologie*. Stuttgart, 2009. Jg. 38, H. 6. S. 454–476.

ривается в более широком общенаучном контексте подхода, представители которого придают ключевое значение исследованию «траекторий предшествующего развития» (path dependence)⁸.

У истоков данного направления стоял Ш.Н. Айзенштадт⁹. На ключевое значение учета культурного разнообразия модернизирующихся обществ указывают не только Айзенштадт и его последователи, но и иные исследователи, к примеру, создатель одной из наиболее известных и оригинальных цивилизационных концепций Йохан Арнасон, английский социолог М. Музилис, шведский ученый Б. Витрок и др.¹⁰. Следует также отметить, что весьма многочисленный лагерь сторонников идеи «множественности модернов» не является единым: в нем можно выделить два основных полюса, к которым тяготеет все многообразие точек зрения тех, кто разделяет эту позицию. Один из этих полюсов представлен самим Ш.Н. Айзенштадтом и его единомышленниками, которые основываются на тезисе о «сингулярной европейской причине модерна». Суть его сводится к утверждению, что общество современного типа первоначально возникло все-таки в одном определенном цивилизационном ареале — Западной Европе, но обнаружило затем мощный потенциал расширения и вовлекло в модернизационный процесс другие культуры, ставшие, в свою очередь, его активными участниками.

К другому полюсу тяготеют те, кто отстаивает версию о существовании ряда самостоятельных, независимых друг от друга (и прежде всего от Европы) центров кристаллизации «современности», кто скло-

⁸ Goldstone J.A. Initial conditions, general laws, path dependence, and explanation in historical sociology // *American Journal of Sociology*. Chicago, 1998. Vol. 104. № 3. P. 829–845; Mahoney J. Path dependence in historical sociology // *Theory & society*. Dordrecht, 2000. Vol. 29. № 4. P. 507–548; Knobl W. Path dependency and civilizational analysis... // *European Journal of Social Theory*. L., 2010. Vol. 13. № 1. P. 83–97. См. также: Ефременко Д.В. Цивилизационные траектории как комплексная проблема социологической рефлексии (сводный реферат) // РЖ. Социальные и гуманитарные науки. Серия 11. Социология. 2010. № 4. С. 23–24.

⁹ Eisenstadt S.N. *Die Vielfalt der Moderne*. — Weilerswist: Velbruck, 2000; Idem. *Multiple modernities* // *Daedalus*. Cambridge (MA), 2000. Vol. 129. № 1. P. 1–30; Idem. The civilizational dimension of modernity // *International sociology*. London etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340; Idem. *Multiple moderne im Zeitalter der Globalisierung* // *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und strukturvergleichende Analysen* // Wiesbaden, 2006. S. 37–62.

¹⁰ См.: *European journal of social theory*. London, 2011. Vol. 14. № 1; Mouzelis N. Modernity: a nonEuropean Conceptualization // *British Journal of Sociology*. 1999. Vol. 50. № 1; Wittrok B. Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition // *Daedalus*. 2000. Vol. 129. № 1.

нен утверждать, что «модерна» как некоего единства (даже как единства в многообразии) не существовало и не существует, а теория Айзенштадта несет в себе родовые черты европоцентризма¹¹. Хотя у тех, кто последовательно стремится лишить Западную Европу исторической «монополии на современность», в том числе в том, что касается ее генезиса, есть весьма серьезные аргументы (ограниченный объем статьи не дает возможности остановиться на их критическом разборе), все же, на мой взгляд, в большей степени коррелирует со всей совокупностью известных фактов подход Айзенштадта и его сторонников.

* * *

В ракурсе рассматриваемой темы следует отдельно рассматривать «первичную» модернизацию в западном цивилизационном ареале и последующие «вторичную», «третичную» и т.п. модернизации в «незападном» мире. Если в случае с «последующими» модернизациями взаимодействие первоначально возникших на Западе ценностей и местных цивилизационных традиций — очевидный факт (вне зависимости от того, как трактуется сам характер контакта), то в случае с «первичной» модернизацией дело обстоит сложнее.

Обычно подчеркивается, что на Западе феномен модернизации сформировался на собственной цивилизационной основе, органически вырос из нее. Однако данные утверждения, в принципе вполне правильные, было бы совершенно неправомерно толковать в том духе, что Запад, так сказать, «варился в собственном цивилизационном соку».

Самое общее определение модернизации должно звучать, очевидно, следующим образом: это процесс создания общества современного типа. Разумеется, подобное определение нуждается в дальнейшей конкретизации, однако в данном случае важно выделить именно это, исходное звено понятийной цепи, поскольку упомянутый процесс предстает в конкретной истории как сложнейшее взаимодействие многочисленных качественно разнородных составляющих. Именно в ходе и в результате подобного взаимодействия и родилось общество модерна в его первоначальном виде. Богатство и чрезвычайная интенсивность контактов совершенно различных традиций («сила общения» по Ф. де Соссюру¹²) в Западной Европе XV–XVIII веков являлись ключевыми

¹¹ См. например: *Randeria S. Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie // Ortsbestimmung der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will* Baden-Baden, 1999. S. 41–50.

¹² *Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 241.*

факторами генезиса модерн-эпохи. Особенно ясно это видно, если сравнить формирующуюся «фаустовскую» цивилизацию со многими иными культурно-историческими общностями, к примеру — с доколумбовыми культурами Нового Света. Именно такое сравнение осуществил К. Леви-Строс и пришел к вполне определенным выводам.

По словам французского ученого, «никакая культура не одинока; она всегда существует в коалиции с другими культурами, и именно это позволяет ей накапливать свои достижения. Вероятность возникновения особенно долгих кумулятивных серий зависит, естественно, от широты, длительности и вариативности режима коалиции»¹³. «Европа в начале Ренессанса была местом встречи и смешения самых различных влияний». По сравнению с этой ситуацией, культурные контакты доколумбовой Америки были, как подчеркивает К. Леви-Строс, несравненно беднее. В результате в ее развитии сказались «пробелы» в силу того, что она накопила существенно меньше «образцов поведения»¹⁴. «Организация, менее гибкая и слабо расчлененная, объясняет, по-видимому, крушение их (доколумбовых культур. — *Я.Ш.*) под ударами завоевателей. И решающая причина может быть найдена в том, что американская культурная коалиция была основана между партнерами, менее отличающимися друг от друга, чем в Старом Свете»¹⁵. Леви-Строс приходит в связи с этим к выводу, что «способность к прогрессу» — это следствие «формы общения» культур¹⁶. «В этом смысле можно сказать, что кумулятивная история (то есть история накопления достижений) — это форма истории, характерная для таких социальных суперорганизмов, которые составляют группы обществ, тогда как застойная история — признак неполноценного образа жизни изолированных обществ»¹⁷.

С основными выводами К. Леви-Строса согласился, подхватил и развил дальше его идеи видный отечественный мыслитель Г.С. Померанц¹⁸. Попытка проанализировать концепцию французского ученого стала для Померанца одним из стимулов к созданию его собственной теории «субэкумен» — великих цивилизаций, каждая из которых стремилась стать всемирной¹⁹. В ракурсе данной темы важно под-

¹³ *Levi-Strauss C.* Dynamique culturelle et valeurs. In: *Approaches de la science du developpement socio-economique*. Paris, 1971. P. 281.

¹⁴ *Ibid.* P. 282, 284.

¹⁵ *Levi-Strauss C.* *Op.cit.* P. 282–283.

¹⁶ *Ibid.* P. 283.

¹⁷ *Levi-Strauss C.* *Op.cit.* P. 283.

¹⁸ *Померанц Г.С.* Выход из транса. М., 1995. С. 208–209.

¹⁹ *Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транса. С. 205–227.

черкнуть, что, по мнению Померанца, обязательной предпосылкой возникновения подобных цивилизаций являлась исходная «разность этнических потенциалов» первоначальных участников контакта, в ходе которого и возникала субэкумена. Причем таких участников, качественно отличающихся друг от друга, должно было быть не меньше двух, поскольку только в результате взаимодействия между ними мог быть накоплен «необходимый запас стереотипов», о котором говорит Леви-Строс. Данный вывод распространяется Померанцем на все выделенные им субэкумены — западнохристианскую, восточно-азиатскую конфуцианско-буддийскую с центром в Китае, южноазиатскую индо-буддийскую с центром в Индии, исламскую²⁰.

Вывод К. Леви-Строса о разнородности составляющих европейской цивилизации подтверждается современными цивилизационными исследованиями. Так, к примеру, В. Шпон из Института социологии Геттингенского университета отмечает, что специфической чертой европейского модерна являлся структурный и культурный плюрализм человеческого мира Западной Европы, отличающегося многообразием ментальных оснований и устремлений²¹. Эту точку зрения подробно обосновывают Ш.Н. Айзенштадт и другие авторы²².

В этом контексте вполне справедливым представляется вывод В. Шпона о том, что европейский модерн нельзя объяснить исключительно внутренней динамикой развития²³. Существует весьма влиятельное течение современной цивилиологии, сторонники которого стремятся показать, говоря словами Дж. Хобсона, «восточные истоки Запада»²⁴.

Одной из главных глобальных проекций процесса модернизации стало, как известно, формирование мирового капиталистического рынка. Долгое время считалось, что этот рынок окончательно стал реальностью после включения в единую мировую систему связей Западного

²⁰ Там же.

²¹ *Spohn W.* Europäische multiple Modernität als interzivilisatorische Konstellation: Zur Transformation Europas durch europäische Integration und Erweiterung in einer sich globalisierende Welt // *Berliner Zeitschrift für Soziologie*. Wiesbaden, 2010. Ig. 20. H. 1. S. 5–22.

²² См., например: *Eisenstadt S.N.* European civilization in comparative perspective: A study in the relations between culture and social structure. Oslo: Norwegian univ. press, 1987; *Rokkan S.* Dimensions of state formation and nation-building: A possible paradigm for research on variations in Europe. Princeton: Princeton univ. press, 1975. P. 562–600.

²³ *Spohn W.* Op. cit.

²⁴ *Hobson J.M.* The Eastern origins of Western civilization. Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.

полушария. Между тем, многочисленные исследования последних десятилетий XX — начала XXI века свидетельствуют о необходимости скорректировать эти представления. Результаты этих исследований, в частности, убеждают в особой, решающей роли включения Китая в формирующуюся планетарную структуру всемирного рынка²⁵. Так, по мнению ученых из Тихоокеанского университета Д.О. Флинна и А. Хиральдеса, говорить о подлинном начале процесса глобализации (и, соответственно, о реальном завершении процесса формирования мирового рынка) можно лишь после того, как в единую общепланетарную систему связей был включен Азиатско-Тихоокеанский регион и, прежде всего, огромный китайский рынок²⁶. То есть, иными словами, процесс модернизации (в том числе и на самом Западе) совершенно непредставим вне глобального контекста взаимодействия крупнейших цивилизаций планеты, в первую очередь, западной и китайской субэкумен.

В этой связи нельзя не упомянуть и о том, какую роль в генезисе западной цивилизации (и, соответственно, формировании предпосылок развертывания в западном цивилизационном ареале процесса «первичной» модернизации) сыграло взаимодействие еще с одной восточной субэкуменой — миром ислама. Как известно, первичное восприятие античного наследия находящейся в процессе становления цивилизацией христианского Запада происходило главным образом через посредство мусульманской цивилизации, точнее, той ее разновидности, которая утвердилась на несколько веков на Пиренейском полуострове («Аль-Андалус»).

Уникальность западного опыта и даже его ключевую значимость в мировой истории в особенно резкой форме поставили под вопрос, как известно, постколониальные социальные исследования. Соответственно, для них типично отстаивание тезиса о «мультицентричности» истории модерна (Д. Чакрабарты, Ш. Рандерия и др.)²⁷.

* * *

Христианство, ставшее духовно-ценностной основой западной цивилизации, сложилось в результате крайне противоречивого взаимодей-

²⁵ *Pomeranz K.* The great divergence: China, Europa, and the making of the modern world economy. Princeton: Princeton univ.press, 2000; *Мейер М.С.* Долгий «серебряный» век Востока // Восток-Запад-Россия. М.: Прогресс-Традиция. С. 145–160.

²⁶ *Dennis O.* Flynn and Arturo Giraldez. Globalization began in 1571 // *Globalization and Global History*. London and New York: Routledge, 2006. P. 232–247.

²⁷ *Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton, 2000; *Alternative modernities*. Durham, 2001; *Jenseits des Eurozentrismus: Postcoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Mein, New York, 2000; *Randeria S.* Op. cit. S. 46.

ствия двух совершенно разных цивилизационных традиций, которые Лев Шестов условно обозначил как «Афины» и «Иерусалим»²⁸ — эллинский рационализм и иудейский монотеизм, воплотившие два противоположных и в то же время теснейшим образом взаимосвязанных полюса «осевой» революции (по Ясперсу) в Восточном Средиземноморье: рационалистическое умозрение и веру в Божественный Абсолют, поставленную выше традиции. Хотя христианство несло в себе идею синтеза этих двух начал, они отчетливо различимы во всей последующей истории христианского Запада, между ними возникло и впоследствии продолжало существовать поле крайне высокого духовного напряжения, постоянно порождавшее «разряды» огромной силы. Именно эта ситуация во многом обусловила главные черты специфики «фаустовской» цивилизации, прежде всего — ее беспрецедентный динамизм²⁹.

В свою очередь, в истоках как «Афин», так и «Иерусалима», обнаруживается контакт самых различных культурно-цивилизационных начал. Здесь можно вспомнить и древнее индоевропейское наследие, и еще более древнюю балканскую «нео-энеолитическую» цивилизацию³⁰, бывшую, судя по результатам многочисленных исследований М. Гимбутас, одним из главных центров первой, еще доиндоевропейской цивилизации Древней Европы VII–IV тыс. до н.э., принципиально отличавшейся по своим главным ценностным ориентациям от индоевропейской традиции. Цивилизации, следы влияния которой, по мнению М. Гимбутас, прослеживаются на всем протяжении европейской истории³¹.

А.Б. Зубов, в свою очередь, акцентирует внимание на другом древнейшем истоке современной Европы, цивилизации строителей мегалитов Северо-Западной Европы V–III тысячелетий до н.э., оставившей такие грандиозные памятники, как Стоунхендж, Нью-Грэндж, бретонские аллеи менгиров и др.³². Как отмечает Зубов, «западноевропейская

²⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим: Опыт религиозной философии. Париж, 1951.

²⁹ См., в частности: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001. С. 67.

³⁰ Топоров В.Н. Балканский макротекст и древнебалканская неоэнеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: «Индрик», 2007. С. 10–25.

³¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. С. 6–8, 438–444; Gimbutas M. The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000–3500 BC. Myths, Legends and Cult Images. Berkeley and Los Angeles, 1974. P. 13, 17–19, 22–25, 87, 196–200, 238 а.о.

³² Зубов А.Б. О природе русской цивилизации // Рубежи. 1997. № 8–9. С. 104, 106, 108–109.

цивилизация пространственно наложилась на мегалитическую культуру. Острова и побережья Западного Средиземноморья, и тем более страны Атлантической Европы от Южной Скандинавии и Ирландии до Португалии сохранили десятки тысяч мегалитических памятников V–II тысячелетия до Р.Х. Арийское с северо-востока и минойское с юго-востока влияния и завоевания (в том числе финикийская и эллинская колонизации I тысячелетия до Р.Х.) легли в Западной Европе на почву особой, весьма своеобразной мегалитической цивилизации. И это, скорее всего, повлияло на “темперамент” западноевропейской цивилизации как римского, так и христианского периодов»³³. Именно с наследием мегалитической цивилизации Zubov связывает формирование важнейшей внутренней духовной ориентации людей Запада, без которой была невозможна «первичная» модернизация: стремления воплотить свои представления о мире в зримых материальных формах — объектах и результатах своей деятельности. «Житель мегалитической Бретани и Югландии ради небесного осваивал земное пространство, грандиозными материальными формами стараясь обеспечить свое бессмертие»³⁴.

Отмечу, что материалы и выводы как М. Гимбутас, так и всех тех авторов (А.Б. Zubov лишь один из них)³⁵, которые акцентируют значимость мегалитической цивилизации Западной Европы V–III тыс. до н.э., заставляют, по меньшей мере, проблематизировать тезис о «восточных истоках» Запада, что ни в коей мере не опровергает, однако, утверждения о существенной роли восточных влияний в генезисе как «Афин», эллинского центра «осевой» революции, так и «фаустовской» цивилизации.

Воздействие древних культур Ближнего Востока, прежде всего Египта, в полной мере испытала уже непосредственная предшественница классической Эллады, крито-микенская цивилизация III–II тысячелетия до н.э., ставшая, по оценке А.Б. Zubova, «колыбелью всех современных цивилизаций Запада»³⁶. Причем цивилизация эта сложилась в ходе взаимодействия качественно различных традиций, «минойский Крит являет собой цивилизационный узел Египта, Месопотамии и мегалитической Северо-Западной Европы»³⁷.

³³ Zubov A.B. Указ. соч. С. 108–109.

³⁴ Там же. С. 109.

³⁵ Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации. М., 1952; Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. Т. 1-2. М., 1973–1974; Хокинс Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. М., 1973; Он же. Кроме Стоунхенджа. М., 1977; Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2002; Daniel G.E. The megalith builders of Western Europe. Westport, 1985 a.o.

³⁶ Zubov A.B. Указ. соч. С. 104.

³⁷ Там же.

В числе факторов, взаимодействие которых привело к формированию западной субэкumenы, наряду с «Афинами» следует особо упомянуть, конечно, «Рим», учитывая ту ключевую роль, которую сыграла римская традиция в формировании ее институциональной структуры. Прежде всего, на мой взгляд, нужно подчеркнуть значение римского права как одного из трех основоположений (наряду с эллинским рационализмом и иудейским монотеизмом), на которых основывалась идея внутреннего суверенитета личности — краеугольный камень христианского Запада³⁸.

В данном контексте стоит, очевидно, упомянуть и этрусков, оказавших существенное влияние на римскую культурно-историческую общность на этапе ее становления³⁹. Не касаясь различных точек зрения относительно определения цивилизационного статуса древнего Рима⁴⁰, отмечу лишь, что, несмотря на несомненную близость, римская традиция по целому ряду важнейших параметров отличается от греческой, а взаимодействие между эллинами и римлянами вполне подходит под категорию контакта, характеризующегося «разностью этнических потенциалов».

Что же касается духовно-мировоззренческого комплекса «Иерусалима», то в нем, помимо собственно иудейских корней, обнаруживается очень сильное влияние еще одной восточной традиции — иранской, также бывшей одним из очагов «осевой» революции I тыс. до н.э. Многими исследователями подчеркивается в этой связи ключевая роль зороастризма, который Тойнби характеризовал как «религию — сестру иудаизма»⁴¹. Одну из самых ярких характеристик исторической роли зороастризма еще в середине 70-х годов XX века дал Е.Б. Рашковский.

³⁸ Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984. С. 406–407; *Шемякин Я.Г.* История цивилизаций. XX век. М., 2001. С. 8–9.

³⁹ См., например: *Немировский А.И., Харсекин А.И.* Этруски. Введение в этрускологию. Воронеж, 1969; *Грималь П.* Цивилизация Древнего Рима. Екатеринбург, 2008. С. 17, 497; *Харсекин А.И.* Этруски // Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976. С. 674–678; *Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности. М., 2005. С. 1276.

⁴⁰ Часть исследователей (самый известный из них — А.Дж. Тойнби) считает Рим одним из двух главных (наряду с Элладой) выражений единой средиземноморской античной (эллинской в своих самых глубоких основах) цивилизационной традиции, другие (как Е.М. Штаерман) отстаивают тезис о самостоятельной, качественно отличной от греческой, римской цивилизации. См., например: *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991. С. 37–38, 47, 78–79, 91–92 и др.; *Штаерман Е.М.* Проблема римской цивилизации // Цивилизации. Вып. 1. М., 1992. С. 88–111.

⁴¹ Цит. по: *Рашковский Е.Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. М., 1976. С. 39.

По его словам, «зороастризм, остававшийся религией большинства иранского народа вплоть до сокрушения его арабами (VII век н.э.), оказал до сих пор недостаточно изученное и оцененное влияние на культурную историю человечества. Под его влиянием сложились философские аспекты иудаизма и христианства.., его отголоски слышатся в учениях неоплатоников (идея твари как эманации чистого бытия), гностиков, манихеев, каббалистов, не говоря уже о шиитской духовной культуре самого Ирана, а также в своеобразных дуалистических реликтах в мировоззрении езидов; он оживал в ослепительных вспышках дуалистических ересей в лоне восточного и западного христианства (павликиане, богумилы, альбигойцы); опосредованно проникнув в немецкий мистицизм XIII–XVII веков, он, как полагает ряд исследователей, оказал некоторое влияние на диалектическое миропонимание Гегеля»⁴².

В контексте рассматриваемой темы особенно значим тот факт, что в духовно-мировоззренческом поле зороастризма возникли манихейство и производные от него, упомянутые Е.Б. Рашковским дуалистические ереси, оставившие заметный след в истории Европы, в том числе и Западной — богумилы (богумилы), катары (в том числе альбигойцы) и др. С этими ересями было тесно связано духовное движение гностицизма, представлявшее собой результат соединения и попытку синтеза самых различных традиций восточного и античного происхождения⁴³. Глубокое влияние гностической традиции прослеживается в духовно-религиозных движениях — предтечах европейской Реформации (катары, впоследствии гуситы и др.)⁴⁴. По мнению многих исследователей, в последующей истории Западной Европы, в эпоху Реформации и — в особенности — буржуазных революций, роль элементов гностического происхождения в духовном строе формирующейся «фаустовской» ци-

⁴² Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика... С. 42–43.

⁴³ См. например: Лосев А. Гностицизм // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 375; Афанасин Е.В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002; Соловьев В. Гностицизм // Христианство. Энциклопедия. Т. 1. М., 1993. С. 415–418; Грантовский Э. Зороастризм // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 185; Любкер Ф. Указ. соч. С. 435; Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; Она же. Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади // Aequinox MCMXCIII. М., 1993. С. 168–195; Harris J.G. Gnosticism: beliefs and practices. Brighton, 1999.

⁴⁴ См. например: Поздняков А.С. Катары // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009. С. 330; Лаптева Л.П. Гуситское движение в Чехии в XV в. М., 1990; Она же. Гуситское движение // Большая Российская энциклопедия. Т. 8. М., 2007. С. 182–184.

визилизации резко усиливается, причем это напрямую связано с началом процесса модернизации. Так, по мнению Ш.Н. Айзенштадта, еретические течения, чьи учения содержали значительный гностический компонент, пребывавшие до этого на периферии человеческого мира средневековой Европы, в эпоху буржуазных революций и Просвещения выдвинулись в центр социокультурной системы⁴⁵. «Буржуазные революции, таким образом, реализовали потенциал интерпретаций, выработанный осевыми цивилизациями, но до того пребывавший на периферии средневековой культуры. В результате его реализации темы протеста и борьбы стали базисными компонентами социального и политического символизма модерна. Это означало наступление Второй осевой эпохи»⁴⁶.

Ко всему сказанному по поводу многообразия контактов самых различных начал, ставшего предпосылкой и основой процесса модернизации, следует добавить еще одно соображение: мир средневековой Европы, непосредственно предшествовавший эпохе модерна, возник, как известно, в результате сложного драматического взаимодействия германоскандинавской и кельтской языческо-мифологических традиций сначала между собой, а затем с христианством. Хотя, казалось бы, итогом этого взаимодействия стало однозначное доминирование христианства, следы названных традиций отнюдь не исчезли. Как выяснилось в особенности в XX веке, внутренняя потребность людей Запада в обращении к собственным духовным истокам оказалась очень велика. Одно из ярких свидетельств этого — та огромная популярность, которой пользуются в современном мире произведения Дж.Р.Р. Толкиена, созданные на базе осмысления и серьезной переработки образов и сюжетов германоскандинавской мифологии. Толкиен и основанное им литературное направление фэнтези являются, несомненно, одним из значимых факторов массового сознания, в первую очередь в Западной Европе и Северной Америке. Охарактеризованная внутренняя потребность прямо связана с поисками выхода из духовного кризиса, вызванного коллизиями модерн-эпохи. И весьма симптоматично, что поиски эти в большинстве случаев ведутся по линии возрождения того потенциала многообразия взаимодействующих духовно-мировоззренческих начал, которое изначально обусловило исторический динамизм западной цивилизации, особенно ярким проявлением которой стал феномен «первичной» модернизации.

⁴⁵ Eisenstadt S. The civilizational dimension of modernity // International sociology. L. etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340.

⁴⁶ Сокулер З.А. Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования. (Реферативный обзор) // Россия и современный мир. 2003. № 3 (40). С. 202.

* * *

Рассматривая проблематику модернизации, принципиально важно, на мой взгляд, методологически различать сам процесс и его результат. Модернизация — это *процесс* созидания нового социального качества, но еще не само это качество как нечто законченное. Именно такое понимание и позволяет рассмотреть ее через призму темы взаимодействия различных цивилизационных традиций. «Общество модерна» — это *результат* процесса модернизации, реализации того или иного «модерн-проекта».

Возникновение нового социального качества предполагает, разумеется, что в процессе взаимодействия разнородных цивилизационных начал появляется нечто, отличное по ряду основополагающих параметров от первоначально вступивших в контакт участников взаимодействия. Поэтому необходимой составляющей этого процесса является самоидентификация той или иной культурно-исторической общности. Соответственно, одно из центральных мест в проблематике модернизации должна занимать проблема идентичности.

Данной проблеме посвящены, как известно, горы литературы⁴⁷. Тем не менее, единой, общепринятой концепции идентичности не существует, есть самые различные мнения по целому ряду вопросов, особенно — относительно иерархии различных типов идентичности. В фокусе внимания автора этих строк — цивилизационная идентичность. Максимально кратко изложу свою трактовку данного понятия.

Коллективная идентичность — не что иное, как наличие собственного культурно-исторического «лица» у той или иной человеческой общности, в том числе — цивилизации. Основные черты этого «лица» у общности цивилизационного типа и масштаба обусловлены спецификой подхода к решению ключевых, коренных проблем — противоречий человеческого существования (между мирским и сакральным измерениями жизни, между человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры)⁴⁸. Поэтому цивилизационный уровень идентичности является, по моему убеждению, наиболее глубоким. Структура процесса самоидентификации цивилизационной общности выглядит, по-видимому, следующим образом. В ходе данного процесса происходит отождествление с:

⁴⁷ Из публикаций последних лет см. в особенности: Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. М., 2010.

⁴⁸ Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001.

- 1) базовыми принципами, в которых воплощен избранный той или иной цивилизацией подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческой экзистенции;
- 2) символами, олицетворяющими эти принципы;
- 3) соответствующими этим принципам ценностными ориентациями поведения;
- 4) складывающимися на базе этих ориентаций жизненными практиками во всех сферах человеческой деятельности;
- 5) социальными институтами, призванными воплотить и закрепить в действительности данные ценностные ориентации и практики.

Формирование собственной идентичности означает для представителей той или иной человеческой общности обретение смысла существования. Обретение же смысла отвечает фундаментальной психофизиологической потребности человека в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей действительности. Стремление так или иначе удовлетворить эту потребность — определяющая бессознательная мотивация поведения «человека разумного»⁴⁹. Ее удовлетворение необходимым образом предполагает создание (на базе избрания того или иного способа решения фундаментальных проблем-противоречий человеческого существования) системы экзистенциальной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без подобной системы ориентации люди не могут жить так же, как без пищи и воды⁵⁰. В этом контексте представляется очевидным, что процесс самоидентификации является необходимой предпосылкой любой социально значимой человеческой деятельности. «Коллективная идентичность — вид производительной силы», — писал известный норвежский исследователь Ивэр Нойманн. «Она предоставляет возможность деятельности и структурирует социальное поле, предлагая осуществлять те, а не иные действия»⁵¹.

Самоидентификация предполагает самоопределение по отношению к тем традициям, взаимодействию которых составило содержание процесса становления той или иной цивилизации (в том числе, разумеется, и «цивилизации модерна»). В процессе подобного самоопределе-

⁴⁹ Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси, 1985. Т. 4. С. 321–323.

⁵⁰ Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. С. 36.

⁵¹ Нойманн И. Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004. С. 15.

ния неизбежно происходит не только конвергенция, но и дивергенция смыслов⁵², в результате чего необходимой составляющей данного процесса становится формирование образа «Другого» («Иного»), на базе сопоставления с которым и из противопоставления ему рождается собственная идентичность. Классическим примером здесь может служить самоидентификация Запада через противопоставление его «Иным» — Востоку и Восточной Европе (в первую очередь России) — феномен, исследованный и описанный в ставших уже классикой западной и мировой науки произведениях Э. Саида, Л. Вульфа, уже упоминавшегося И. Нойманна. Так, по словам Э. Саида, «Восток — это не только сосед Европы, но еще и место расположения ее самых больших, самых богатых и самых старых колоний, это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого... Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт»⁵³. Ларри Вульф, в свою очередь, констатирует: «Подобно тому как Запад описывал себя через противопоставление с Востоком, так и Западная Европа описывала себя через контраст с Восточной Европой, которая в то же время служила мостом между Европой и Востоком»⁵⁴. Ивэру Нойманну принадлежит, на мой взгляд, самое глубокое исследование дискурсов, при помощи которых в процессе идентификации формировалась «Европа» путем дифференциации от «Других», таких как «Турок» и «Россия»⁵⁵.

Впрочем, можно с полной уверенностью констатировать, что и самоидентификация неевропейских цивилизаций происходила и происходит (по меньшей мере, начиная с эпохи Великих географических открытий и, соответственно, начала развертывания «первичной» модернизации в Западной Европе) через сопоставление с Западом и противопоставление ему. У представителей постколониального дискурса яростное утверждение права на самобытность «незападных» культурно-исторических общностей парадоксальным, по моему мнению, образом сочеталось с отстаиванием восходящей к Э. Саиду идеи о том, что «Во-

⁵² *Следзевский И.В.* Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. М., 2010. С. 138–139, 171.

⁵³ *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 8.

⁵⁴ *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 39.

⁵⁵ *Нойманн И.* Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей. С. 9.

сток ... это почти всецело европейское изобретение»⁵⁶, и, соответственно, цивилизации Востока — результат «искусственного конструирования» европейскими интеллектуалами, начиная с эпохи Просвещения, осуществляемого в рамках особого дискурса-«ориентализма», трактуемого однозначно как «дискурс господства»⁵⁷.

В последние годы усиленное утверждение собственной цивилизационной идентичности через сопоставление с Западом и противопоставление ему особенно характерно для представителей китайской «субэкумены»⁵⁸.

Нельзя не упомянуть в этой связи и о том, что в настоящее время аналогичная тенденция весьма характерна и для России. Однако этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения, в данном случае никак нельзя ограничиться несколькими строками, а уделить данной теме должное внимание не позволяет ограниченный объем статьи.

Здесь необходимо подчеркнуть один важный момент. Образ «Другого» — *необходимая* составляющая процесса самоидентификации и поэтому он неизбежно включается в «смысловое поле»⁵⁹ общности, осуществляющей самоидентификацию. Именно на это обращал внимание Э. Саид, когда подчеркивал, «что европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному «Я»⁶⁰. Наиболее четко выразил ту же самую идею, по-моему, И. Нойманн: «Поскольку европейская идентичность неразрывно связана с существованием “Другого”, этот “Другой” будет оставаться составной частью Европы, что, в свою очередь, будет неизбежно влиять на европейские представления об этом “Другом”»⁶¹.

С этой точки зрения взаимосвязь «Я» (в данном случае — цивилизация, обретшая идентичность) — «Другой» — не что иное, как трансформировавшаяся форма междивизиационного взаимодействия в

⁵⁶ Саид Э. Указ. соч. С. 7.

⁵⁷ Анализ и критика этих и подобных им представлений, сторонники которых рассматривают любую цивилизацию как конструкт исследовательской мысли по преимуществу см.: Шемакин Я.Г. К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации. Вып. 9. М., 2014. С. 32–36.

⁵⁸ См., например: Hong Zh. The world implications of the “Chinese road” in the context of globalization // Social sciences in China. Beijing, 2010. Vol. 31. № 2. P. 5–20; Кузык Б.Н., Титаренко М.Л. Китай — Россия 2050: стратегия соразвития. М.: Институт экономических стратегий. 2006. С. 399–400, 403; Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010). М., 2011.

⁵⁹ См.: Дука О.Г. Теория смыслового поля. Омск, 2009.

⁶⁰ Саид Э.В. Указ. соч. С. 11.

⁶¹ Нойманн И. Указ. соч. С. 73.

рамках уже сформировавшейся целостности, включающей в себя, однако, огромное разнообразие самых различных элементов, в том числе иноцивилизационного происхождения. Иными словами, в известном смысле «Другой» — это часть обретшей идентичность цивилизационной общности, причем часть отнюдь не маловажная: «...Скажи мне, кто твой Другой, и я скажу тебе, кто Ты»⁶².

* * *

Процесс модернизации предполагает идентификацию с ценностями модернизации. Единый комплекс этих ценностей в своем первоначальном виде сложился в Западной Европе в XVII–XVIII веках и базировался на двух основах: принципе индивидуальной свободы выбора во всех сферах жизни (из которого вытекали такие ценности, как экономическая самостоятельность индивида в рамках свободного от жесткого контроля государственной бюрократии рынка, развитая правовая структура, верховенство закона, гражданское общество, политическая демократия, представление об универсальных правах человека, терпимость, плюрализм)⁶³ и принципе рациональности. Все ценности модернизации взаимосвязаны и взаимообусловлены, однако, как показал опыт их практической реализации в XVIII–XX веках, эта взаимосвязь носит весьма противоречивый характер, причем наиболее сильное напряжение возникло именно между сферами базовых ценностей свободы выбора и рациональности. Неотъемлемой частью процесса модернизации стал выбор той или иной *идентификационной стратегии*, в рамках которой определялись те или иные приоритеты и, соответственно, иерархия ценностей модернизации. Исторический опыт XVIII–XX веков демонстрирует нам множество разнообразных «модерн-проектов» — реализованных, частично реализованных, вообще не доведенных до стадии реализации. Но, если попытаться обобщить этот опыт, то приходишь к выводу, что весь спектр возможных решений тяготеет к трем основным вариантам:

1. Доминанта принципа рациональности. Принцип свободы в этом случае отодвигается на задний план, либо вообще отвергается, по меньшей мере, на уровне жизненной практики.
2. Доминанта принципа свободы, которая предполагает расширение сферы его действия в результате утверждения системы

⁶² Бекарев А.М. Мультикультурные корни российской идентичности // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности. М., 2010. С. 496.

⁶³ См., например: Шемякин Я.Г. История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001. С. 7–11.

социальных прав и гарантий, причем между императивами социальной справедливости и рациональными соображениями экономической эффективности возникает, как правило, противоречие. В данном случае имеет место ограничение сферы действия принципа рациональности.

3. Ориентация на достижение оптимального баланса соотношения между рациональностью и свободой, выдвигаемого как идеал, к которому нужно стремиться.

В ходе первичной модернизации на Западе утвердился и стал доминирующим фактором духовной жизни особый тип рациональности, исчерпывающую характеристику которой дал М. Вебер — «формальная рациональность», в которой, как убедительно показал великий немецкий мыслитель, наиболее полно проявился «дух капитализма»⁶⁴. Я уже неоднократно излагал на страницах научных изданий⁶⁵ мои выводы относительно отличительных признаков этой разновидности рации, выделенных на основании обобщения трудов самого Вебера и представителей «веберовского ренессанса». Таковыми являются: 1) убеждение в том, что количественная характеристика любой вещи (явления, процесса) — это исчерпывающая ее характеристика, при этом никакие качественные определения не имеют значения («всеобщая калькулируемость»); 2) раз все можно сосчитать, значит все можно познать, никаких тайн, недоступных «свету разума» нет и не может быть в принципе («всеобщая познаваемость»); 3) полностью «просчитанный», познанный мир управляем — во всяком случае, в той его части, которая доступна человеку («всеобщая управляемость»).

В ходе развития цивилизационной системы Запада в XVIII — начале XIX века появилась, а к началу XX века резко усилилась диспропорция, выразившаяся в гипертрофии принципа формальной рациональности (т.е. капиталистического начала) за счет иных ценностей модернизации — прав человека, политической демократии, верховенства закона, утверждения примата права над силой при разрешении конфликтов. Это нашло свое отражение в капиталистической эксплуатации, вплоть до рубежа XIX–XX веков не ограниченной каким-либо социальным законодательством, в тенденции к ограничению демократии бур-

⁶⁴ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

⁶⁵ Шемякин Я.Г. Вера и рации в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007, № 3. С. 89–90; *Он же*. Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций) // Ответственные науки и современность. 2008, №1. С. 133; *Он же*. Дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов: Россия — Латинская Америка — Запад // Ответственные науки и современность. 2011. № 3.

жуазными рамками (стремление трактовать ее исключительно как демократию собственников — система различных цензов, прежде всего имущественных и образовательных, оставлявших за рамками избирательного процесса массы неимущих, попытки воспрепятствовать самоорганизации рабочего класса, за которым долгое время не признавались права на забастовку и на создание профсоюзов для защиты своих интересов), в практике колониальной экспансии и угнетения подчиненных в ходе этой экспансии народов неевропейского мира, примате силы над правом в сфере международных отношений, росте милитаризма и стремлении разрешать межгосударственные противоречия военными методами. Все эти явления, с особой силой обозначившиеся в начале XX века, находились в противоречии с принципом индивидуальной свободы выбора — второй главной основой комплекса ценностей модернизации, поскольку очевидным образом лишали возможности осуществить подобный выбор основную часть человечества.

Гипертрофия принципа формальной рациональности означала поэтому ослабление важнейшей составляющей духовно-ценностного фундамента западной цивилизации, что в XX веке привело эту цивилизацию к глубочайшему кризису.

Попытки выхода из этого кризиса закономерным образом обусловили необходимость коррекции прежней идентификационной стратегии, что выразилось в частичном преодолении «перекоса» цивилизационной системы в сторону принципа формальной рациональности и связанных с этим явлений, расширении сферы действия принципа свободы в результате принятия социального законодательства, создания разветвленной системы социальной защиты, качественного повышения роли организованного рабочего движения, социалистических (прежде всего социал-демократических, в ряде стран - коммунистических) партий и профсоюзов в политической структуре западных стран, перехода на качественно новый, более высокий уровень развития гражданского общества. Все это означало формирование социально-политического механизма, который в определенной мере обеспечивал учет и баланс многообразных интересов самых различных классов и социальных групп.

Этому механизму был нанесен некоторый урон «неоконсервативной волной» на Западе в 80–90-е годы XX века, знаменовавшей собой определенный реванш принципа формальной рациональности, что не привело, впрочем, к его демонтажу. Он до сих пор до известной степени удерживает цивилизационную систему Запада от нового резкого «перекоса» в сторону формальной рациональности. Впрочем, этот тип рациональности продолжает доминировать в ареале «фаустовской» цивилизации и очередной этап ее духовного кризиса, развертывающийся на наших глазах,

обусловлен теми сущностными чертами формально-рационального подхода к миру, которые перечислялись ниже⁶⁶.

* * *

В неевропейских цивилизациях модернизационный процесс имел важные отличительные особенности по сравнению с Западом⁶⁷. В конечном счете, все эти особенности были обусловлены тем, что народы «незападного» мира, встав на путь модернизации, вынуждены были догонять далеко ушедших по этому пути западноевропейцев и североамериканцев.

Состав комплекса ценностей модернизации предстал вне ареала «фаустовской» цивилизации в несколько ином виде по сравнению с Западом. В условиях европейской колониальной экспансии, когда встал вопрос о самом самостоятельном существовании «незападных» народов и государств, наибольшую актуальность для них приобрела задача овладения прежде всего теми сторонами западного опыта, которые давали европейским державам огромные военно-технические и организационные преимущества. Поэтому особое значение для представителей неевропейского мира имело усвоение достижений научно-технического прогресса (главным образом в том, что касается военной техники, а также «техники» административного управления).

Западные наука и техника являлись наиболее чистым воплощением рационального начала (в той его «формально-рациональной» трактовке, которая доминировала в «фаустовском» цивилизационном ареале). Сосредоточение внимания именно на этой стороне западного опыта привело к тому, что в восприятии комплекса ценностей модернизации в «незападном» мире на первое место в иерархии этих ценностей в сознании представителей неевропейских цивилизаций выдвинулся рационализм.

Рациональный подход к действительности неизбежно приводил к выводу, что условием быстрого вхождения в современность для «незападных» народов является ускоренное, «догоняющее» развитие: причем эти народы должны были за десятилетия пройти тот путь, который страны Запада прошли за столетия. В результате развитие получило в неевропейских цивилизациях статус важнейшей самостоятельной ценности модернизации.

⁶⁶ Развернутое обоснование предельно кратко изложенной в данном случае концепции цивилизационного развития Запада в эпоху модернизации, см. в книге: Шемякин Я.Г. История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001. С. 6–65.

⁶⁷ См.: Гири К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 153, 155, 225–397; Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972. С. 116–127; Шемякин Я.Г. История мировых цивилизаций. XX век. С. 65–178.

Для того чтобы в кратчайшие исторические сроки решить комплекс задач модернизационного процесса, необходима была концентрация всех сил неевропейских обществ. На подобную концентрацию был способен только народ, ощущающий себя хозяином собственной судьбы, следовательно, избавившийся от колониальной зависимости. Поэтому *национальная независимость* обрела в глазах жителей стран Азии, Африки, Латинской Америки особую аксиологическую значимость, заняла одно из наиболее важных мест в иерархии ценностей модернизации.

Совершить «сверхусилие» и «прорваться» в современность могли лишь государства, добившиеся национальной консолидации, сумевшие сплотить все общество во имя достижения целей развития. Такого рода консолидация превратилась для представителей неевропейских цивилизаций в важнейшую составную часть системы ценностей модернизации. Воплощение в жизнь этой ценности приобрело особенно большое значение для возникших в результате развала колониальных империй во второй половине XX века молодых государств, поскольку почти все они состояли из огромного количества различных этнических и религиозных общностей, зачастую разделенных в предшествующей истории непроходимыми перегородками, раздираемых взаимным соперничеством либо просто веками враждовавших.

Добиться национальной консолидации, а также обеспечить подъем экономики (и, как следствие, повышение уровня и качества жизни) было возможно лишь в том случае, если удастся вывести сотни миллионов людей, прежде всего в Азии, Африке и Латинской Америке, из того состояния беспроектной нищеты, в котором они пребывали. А это, в свою очередь, предполагало смягчение вопиющего социального неравенства, которое царило во всех неевропейских обществах, причем как в период колониального господства европейских держав, так и после завоевания бывшими колониями независимости и появления после 2-й мировой войны мира «развивающихся стран» («третьего мира»). Поэтому подавляющее большинство лидеров антиколониального национально-освободительного движения, а впоследствии — «третьего мира» с самого начала рассматривали в качестве важной самостоятельной ценности модернизации выравнивание социальных и экономических условий жизни различных слоев общества, ту или иную степень приближения к идеалу социального равенства в результате создания для всех одинаковых возможностей, уменьшения или ликвидации огромного разрыва в уровне жизни и доходов тех, кто находился на самом верху социальной пирамиды, и тех, кто составлял ее основание.

Рациональный подход к действительности, развитие, национальная независимость, национальная консолидация, выравнивание соци-

альных и экономических условий жизни различных слоев общества заняли в восприятии представителей неевропейских цивилизаций более высокие места в иерархии ценностей модернизации, чем индивидуальная свобода выбора и непосредственно вытекавшие из нее терпимость, плюрализм, развитая правовая структура, гражданское общество, политическая демократия. Все эти прямо основанные на принципе личной свободы составляющие системы ценностей модернизации признавались постольку, поскольку они способствовали достижению целей развития, национальной консолидации и т.п. или, как минимум, не противоречили им. Между тем, то напряжение между сферами различных ценностей модернизации, в особенности между базовыми ценностями рационализма и свободы, которое стало одной из характерных черт развития Запада, возникло и во вступивших на путь «догоняющего» развития неевропейских обществах. Охарактеризованная специфика восприятия комплекса ценностей модернизации в «незападном» мире обусловила то обстоятельство, что среди руководителей национально-освободительного движения, а затем развивающихся стран довольно широкое распространение получила тенденция, суть которой сводилась к попытке решить противоречия модернизационного процесса за счет усиленной акцентировки одних ценностей модернизации в ущерб другим, которые либо прямо отбрасывались, либо признавались лишь формально. Причем чаще всего «выносились за скобки» именно принципы личной свободы, плюрализма и демократии.

Данная тенденция получила гипертрофированное развитие среди сторонников выработки версий модернизации, альтернативных западной, прежде всего среди приверженцев революционных течений левосоциалистического толка. Однако она проявилась повсюду вне ареала «фаустовской» цивилизации, даже в тех странах, руководство которых с самого начала официально провозглашало свою приверженность ценностям демократии и стремилось создать систему демократических институтов по западному образцу. Внедрение этих ценностей и институтов в «незападном» мире оказалось, пожалуй, наиболее сложной из задач модернизационного процесса в этом мире.

Стремление усвоить западные науку, технологию и организацию, игнорируя западную свободу, означало попытку воспользоваться плодами развития «фаустовской» цивилизации, отринув одну из ее главных основ. Здесь исток, пожалуй, наиболее драматических коллизий, затрагивающих самые основы жизни людей в ареалах неевропейских цивилизаций.

С того момента, когда они столкнулись с западной цивилизацией, перед всеми без исключения народами «незападного» мира встал один и тот же роковой вопрос: можно ли стать свободными, оставаясь самими собой, то есть китайцами, индийцами, русскими, латиноамериканцами,

африканцами и т.д.? Или для этого необходимо превратиться в составную часть Запада?

Данный вопрос приобрел чрезвычайную остроту после Второй мировой войны, особенно в последние десятилетия, когда процесс глобализации, основные черты которого определяет опять же Запад, получил столь бурное развитие, что поставил под сомнение саму возможность существования каких-либо иных образов жизни, помимо современного, западного в своей основе. Именно мучительные поиски собственного ответа на упомянутый вопрос составляют внутреннюю подоплеку всего громадного многообразия событий, которое являет нам в XX веке история той основной части человечества, которая живет вне ареала «фаустовской» цивилизации.

* * *

Как уже отмечалось выше, комплекс ценностей модернизации впервые сформировался в западном социокультурном контексте, он органически вырос из этого контекста. В иных же культурно-исторических средах он воспринимался первоначально как нечто чуждое, не порожденное местной цивилизационной «почвой», насильно навязываемое извне. И происходило это потому, что неевропейские цивилизации представляли собой совершенно особые, не похожие на Запад человеческие миры, для которых оказался характерен иной, чем для западноевропейцев и североамериканцев, подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования. Именно здесь — корень всех проблем, связанных с модернизацией в «незападном» мире, причина того, что попытки внедрения ценностей модернизации в жизнь народов, не принадлежащих «фаустовской» цивилизации, вызвали во многих случаях бурную реакцию отторжения, обусловили крайне болезненную ломку многих традиционных оснований привычного для них мира.

Исторический опыт XX века, по моему убеждению, убедительно свидетельствует, что добиться подлинно глубокой и всесторонней модернизации можно, лишь утверждая одновременно все ее ценности в комплексе. Попытки решить проблему вхождения в современность, утвердив одни из них (к примеру, принципы развития и рациональности) и отбросив другие (например, демократию и права человека) на каких-то отрезках исторического пути могут дать временных эффект, но, в конечном счете, ведут в тупик. Решение задачи комплексного утверждения ценностей модернизации предполагает, разумеется, нахождение путей преодоления возникающих между этими ценностями в конкретной действительности противоречий в рамках демократического процесса.

Поскольку демократия предполагает соблюдение баланса различных интересов, тем более, когда речь идет о жизненных установках очень значительной части населения, подлинная модернизация не может быть осуществлена путем искоренения традиций неевропейских цивилизаций, полного стирания неповторимых черт исторического лица народов «незападного» мира. Вместе с тем войти в современность эти народы не смогут, не преодолев некоторых особенностей своего наследия, главным образом тех традиций, которые несовместимы с современными представлениями о правах человека.

Таким образом, однозначного ответа на вопрос: можно ли стать свободными, оставаясь самим собой, не существует. Представители неевропейских цивилизаций никогда не смогут в той или иной мере справиться с коллизиями модернизационного процесса, не внедрив в свою жизнь западный принцип свободы выбора и вытекающие из него демократию, гражданское общество и т.п. Но сделать это они смогут, лишь найдя какие-то формы связи данного принципа и основанных на нем общественных институтов с собственными культурными традициями. Итак, стать свободным можно, лишь оставаясь самим собой и одновременно существенно изменившись. На первый взгляд это парадоксальный вывод. Но на самом деле здесь нет противоречия. Усвоение достижений иной цивилизации может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А творчество исключает механическое копирование. Только переплавив чужой опыт в огне собственной души, тот или иной народ (или человек) сможет сделать его своим достоянием. Подобная «переплавка» требует огромных усилий. На такие усилия способен лишь тот, кто сумел сохранить свое собственное лицо, стержень своей неповторимой индивидуальности.

Если и дальше следовать логике данного цикла рассуждений, то мы неизбежно придем еще к одному принципиально важному выводу: единственный способ утвердить все ценности модернизации в комплексе — это синтез, то есть органическое соединение данных ценностей и местной цивилизационной традиции.

К рубежу XX–XXI веков это обстоятельство было осознанно практически во всех неевропейских цивилизациях. Срывы модернизационного процесса, связанные с попытками выборочного внедрения одних ценностей модернизации при игнорировании или отказе от остальных, обусловили необходимость смены идентификационной стратегии: практически повсеместно в «незападном» мире в основу этой стратегии в последние десятилетия XX – начале XXI века была положена идея синтеза ценностей модернизации и собственных цивилизационных традиций «незападных» народов.

Все цивилизации существенно отличаются друг от друга. Поэтому каждой из них должна соответствовать собственная «формула синтеза». Найти такую формулу — в высшей степени сложная задача. Для ее решения недостаточно просто провозгласить курс на органичное соединение местной традиции и принципов модернизации.

Ключевое значение здесь имеет учет особенностей и умение использовать в интересах обновления специфику цивилизационно-религиозного фундамента той или иной страны⁶⁸: решающим фактором, определившим основные черты крупнейших цивилизаций, были великие мировые религии: христианство, буддизм, индуизм, конфуцианство, мусульманство (ислам). Как мера восприятия, так и мера отторжения модернизационного импульса были в определяющей степени обусловлены характером цивилизационно-религиозной основы соответствующих обществ.

* * *

Сказанное относится ко всему «незападному» миру. Однако мир этот, как известно, крайне неоднороден. В данном случае сосредоточу внимание на определенном аспекте этой неоднородности. Она проявляется не только в том, что к нему относятся существенно отличающиеся друг от друга цивилизации и культуры (достаточно вспомнить, какая дистанция отделяет друг от друга три великие модификации Востока — Китай, Индию и исламский мир), но и в том, что здесь представлены различные цивилизационные типы.

Как я уже неоднократно отмечал⁶⁹, цивилизации могут быть классифицированы по самым различным основаниям. В данном случае в качестве определяющего критерия выдвигается соотношение начал (принципов) единства и многообразия, целостности (гомогенности) и неоднородности (гетерогенности). Все цивилизации многообразны, состоят из множества различных элементов — этнических, культурных, языковых и т.д. В то же время каждая из них едина во всем многообразии составляющих ее компонентов. Однако соотношение между началами единства и многообразия принципиально отличается в цивилизациях «классического» типа и в «пограничных» цивилизациях. В первых доминирует принцип единства. Следует особо отметить, что подобная до-

⁶⁸ Васильев Л.С. История Востока. Т. 2. М., 1993. С. 70–89, 182–187, 229–243, 400–402.

⁶⁹ См., например: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка... С. 9–10; Он же. Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 42. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 24–26 и др.

минанта отнюдь не означает единообразие: названный принцип может быть выражен по-разному представителями тех или иных традиций. Однако все они едины в подходе к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования, здесь наличествует некий единый стержень, который пронизывает собой все многообразие жизненных проявлений «классической» цивилизации, прочно скрепляя их. К этому типу относятся великие цивилизации, базирующиеся на относительно монолитном религиозно-ценностном фундаменте (субэкумены, по терминологии Г.С. Померанца)⁷⁰. Наряду с христианским Западом к этому разряду относятся и три крупнейшие цивилизации Востока — индо-буддийская цивилизация Южной Азии (с центром в Индии), конфуцианско-буддийская цивилизация Восточной Азии (с центром в Китае) и мир ислама.

В «пограничных» цивилизациях, в противоположность этому, доминирует начало многообразия, что не означает, впрочем, отсутствия единства: оно тоже вполне реально. Сохранение единства в условиях доминанты многообразия — величайший парадокс и величайшая загадка истории. Возможные подходы к ее решению намечены в современных концепциях цивилизационного «пограничья»⁷¹. К этому цивилизационному типу исторически относились эллинистическая и византийская цивилизации, в настоящее время он представлен Россией-Евразией, Латинской Америкой и Балканской культурно-исторической общностью. Вплоть до середины XX века к цивилизационному «пограничью»

⁷⁰ Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транса. М., 1995. С. 205–227.

⁷¹ Современный уровень разработки этой проблематики в отечественной науке нашел отражение в материалах российско-французской конференции, опубликованных в сборнике «Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания» (М., 2002) и научной конференции в ИМЛИ РАН в июне 2012 г. «Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры/литературы» // Новые российские гуманитарные исследования. 2012, №7. <http://www.nrgumis.ru/articles>. В этой связи следует упомянуть также книгу «Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование» (М., 2008), уже упоминавшуюся монографию «Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории», а также последние статьи автора этих строк: Шемякин Я.Г. Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 23–45; Он же. Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта) Статьи 1-2 // Общественные науки и современность, 2014. № 2. С. 113–123; № 3. С. 119–129; Он же. Мыслеобраз границы: социокультурные проекции // Przegląd wschodnioeuropejski (East Europe Review). 2014. V/1. P. 149–161.

в полной мере принадлежала и Пиренейская Европа. Во второй половине XX — начале XXI века наблюдается интенсивное развитие процесса ее интеграции в западную субэкумену. Однако, по моему мнению, этот процесс еще далек от завершения, наличествует контртенденция к сохранению цивилизационной «особости» пиренейской общности.

Сама действительность «пограничных» цивилизаций являет собой сложнейший узел взаимосвязи различных типов контакта качественно разнородных традиций. Это имеет противоречивые последствия для развертывания процесса модернизации. С одной стороны, отсутствие относительно монолитного духовно-ценностного фундамента цивилизации обуславливает отсутствие цельности восприятия ценностей модернизации и это создает дополнительные трудности на пути распространения импульсов обновления. Однако подобная ситуация означает и отсутствие мощного массива традиционного общества, тормозившего внедрение новшеств (как это имело место во многих случаях на Востоке), меньшую (опять же по сравнению с Востоком) сопротивляемость традиций нововведениям. Отсутствие относительно монолитного духовно-ценностного фундамента позволяет значительно легче отождествлять себя с «Другим», с представителем иной культуры.

В принципе для всего цивилизационного «пограничья» характерна повышенная по сравнению с «классическими» цивилизациями роль внешних факторов, большая «проницаемость» для внешних влияний. Это является прямым следствием отсутствия монолитной духовно-ценностной базы. В то же время для «пограничных» цивилизаций не менее типична повышенная (опять же по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) способность к трансформации внешних факторов в соответствии с логикой местной «почвы», в конечном счете — к преобразованию «внешнего» во «внутреннее». Есть попытка обобщить результаты многовекового мощного духовного «облучения» цивилизационного «пограничья» западными центрами, то станет очевидно: внешние факторы воздействуют в первую очередь на интеграторы цивилизации (то есть государственность, декларируемую и официально санкционированную систему ценностей и экономическую систему)⁷², подчиняя их себе в первую очередь. Однако в условиях «пограничья» этого совершенно недостаточно: интеграторы воплощают принцип единства, однако довлеет в данной человеческой реальности иной онтологический принцип — многообразие. И даже самое мощное внешнее

⁷² См.: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка... С. 30–37, 187–188; Он же. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка 2007. № 7. С. 77.

воздействие неизменно наталкивается на «барьер многообразия», «растворить» которое оно оказывается не в силах. Именно доминанта многообразия обуславливает повышенную способность к «перевариванию» инородных влияний, к приятию первоначально чуждого при одновременном отрицании любых попыток унификации в соответствии с каким-либо одним принципом, навязываемым извне. Следует отметить, что в «пограничных» цивилизациях планетарного масштаба, Латинской Америке и России, описанная закономерность проявляется с особой ясностью и силой⁷³.

Выдвинутые положения можно проиллюстрировать теми метаморфозами, которые происходят в цивилизационном «пограничье» с различными духовными движениями, начиная с мировых религий. Достаточно вспомнить в этой связи, сколь существенным трансформациям подверглось в условиях как Латинской Америки, так и России христианство, как в католической, так и в православной версиях церковной ортодоксии. В подтверждение можно было бы привести немало ярких примеров, однако, будучи жестко ограничены рамками небольшой статьи, мы не можем себе это позволить. Тем более что данная тема достаточно подробно рассматривалась нами в прежних работах, к коим мы и отсылаем читателя⁷⁴. Ограничусь лишь тем, что укажу общее направление процесса изменений: резкое расширение поля интерпретации универсальных священных символов, формирование многочисленных, порой весьма причудливых форм взаимосвязи с местными духовными традициями, в том числе с весьма влиятельными в «пограничной» социокультурной среде мифомагическими комплексами. И это — несмотря на постоянные попытки власть предержащих достичь жесткой унификации духовной сферы — опять же примеров и из российской, и из латиноамериканской истории можно было бы привести предостаточно.

В конкретных условиях реально существующих сегодня цивилизационных «пограничий» проблема соотношения внешнего и внутреннего предстает главным образом как проблема их взаимоотношений с западноевропейской цивилизацией. Хотя в принципе «внешнее» ни в северной Евразии, ни в регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте, ни на

⁷³ См. раздел II многократно упоминавшийся монографии: *Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка... С. 192–344.

⁷⁴ *Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка... С. 98–103, 233–246; *Он же.* Вера и рационализм в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. № 3. С. 78–92; *Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и рационализма в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11. С. 58–77; *Он же.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–108.

Балканах, ни на Пиренеях не сводилось к «западному», сила воздействия «фаустовской» субэкумены на сформировавшиеся там человеческие миры всегда была столь велика, что на протяжении всей их истории неизменно ставила под вопрос их цивилизационную идентичность. Положение резко усложнилось в связи с тем, что Запад выступил и в российском, и в латиноамериканском, и в пиренейском, и в балканском случаях в двух исторических ипостасях: одновременно и как внешняя по отношению к «пограничным» цивилизациям сила, и как мощный внутренний фактор их развития: как было показано в ходе цивилизационных исследований, европейская традиция превратилась в неразрывную и важнейшую составляющую социально-генетического кода данных цивилизаций⁷⁵.

В подобной историко-культурной ситуации «пограничные» культурно-исторические общности могли обрести целостность, только самоопределившись по отношению к Западу, одновременно утвердив свою «инаковость» по отношению к «фаустовской» цивилизации и выработав способность к активному и быстрому восприятию западных новаций. Поэтому повышенные по сравнению с «классическими» цивилизациями уровень проницаемости для внешних влияний и способность их трансформации в соответствии с собственной логикой, переработки «внешнего» во «внутреннее» были в равной степени необходимыми условиями как становления, так и сохранения в ходе взаимодействия с Западом всех перечисленных «пограничных» цивилизаций как особых культурно-исторических целостностей.

В этой связи следует особо отметить, что, благодаря охарактеризованному выше особому соотношению внешнего и внутреннего, двум цивилизационным «пограничьям» планетарного масштаба, России и Латинской Америке, удалось утвердить и сохранить свою цивилизационную идентич-

⁷⁵ Помимо многократно упоминавшийся монографии («Европа и Латинская Америка...»), наиболее убедительные подтверждения этого тезиса в отношении упоминавшихся цивилизационных «пограничий» см. в работах: *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. 1–3. М., 1991; *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997; *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2012; *Глостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. М., 2004; *Сей Л.* Философия американской истории. М., 1984; *Корфман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997; *История литератур Латинской Америки.* Т. 1–5. М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005; *Зубов А.Б.* О природе русской цивилизации // Рубежи. 1997. № 8–9; *Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания).* СПб., 2001; *Восток и Запад в балканской картине мира.* М., 2007; *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990; *Холенищайн Н.Э.* Россия — страна, преодолевающая пределы Европы // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999.

ность в условиях сильнейшего давления западной субэкмены, несмотря на то, что все основные формы организации жизни практически во всех областях — от экономики до духовной сферы — были первоначально позаимствованы у Запада⁷⁶. В этом плане Россией и Латинской Америкой накоплен уникальный, имеющий всемирно-историческое значение, опыт сохранения и воспроизведения собственной цивилизационной целостности в ситуации, которая, казалось бы, вообще исключала такую возможность⁷⁷.

* * *

Выше был сформулирован вывод о том, что восприятие ценностей модернизации может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. Но творчество по определению предполагает максимальную мобилизацию духовных потенций человека или человеческой общности. И если собственное творчество является единственно возможным адекватным ответом на воздействие определенного внешнего фактора, значит, подобное воздействие затрагивает самые глубины коллективной или личной экзистенции. Комплекс ценностей модернизации, впервые появившись на Западе, явился в условиях «незападного» мира именно таким фактором. Впрочем, в этой связи следует подчеркнуть, что и «первичная» модернизация в «фаустовском» цивилизационном ареале, вне всякого сомнения, затронула самые основы существования людей Запада. Как было показано, по своему историческому содержанию модернизация представляла собой процесс взаимодействия качественно разнородных составляющих. Взаимодействие, происходившее повсюду в мире «на глубине» человеческой экзистенции, есть все основания рассматривать как универсальный фактор истории, а ценности модернизации, соответственно, как универсальные ценности. Такой характер подобное взаимодействие могло приобрести лишь в том случае, если имел место контакт цивилизационных основ, т.е. базовых принципов, в которых фиксировался подход представителей контактирующих традиций к решению ключевых экзистенциальных проблем-противоречий. Принципов, придающих смысл существованию человека или человеческой общности. Иными словами, в основе своей процесс модернизации есть не что иное, как диалог смыслов, олицетворяющих различные цивилизационные традиции.

⁷⁶ Зубов А.Б. Указ. соч. // Рубежи. 1997. № 8–9. С. 111; Шемякин Я.Г. Россия-Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 111–112.

⁷⁷ См.: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка...; Он же. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. № 7. С. 75–84.

ГЛАВА 3

МОДЕРНИЗАЦИЯ И КОММУНИКАТИВНАЯ АССИМЕТРИЯ

Начиная разговор о модернизации, вестернизации и цивилизационных вызовах, надо сначала ответить на вопрос, что именно мы понимаем под модернизацией — реальный процесс или теоретический конструкт, отражающий некий абстрактный, а следовательно, упрощенный образ мира, идеал, воплощающий ценности буржуазного либерализма или более узкую по смыслу метафору, смысл которой сводится к противопоставлению «традиционному обществу»? И если дело идет о теории, то что имеется ввиду: широко понимаемая теория модернизации от Э. Дюркгейма и М. Вебера до наших дней, или классическая теория модернизации, как она сложилась в конце 1950–1970-х годах в работах Т. Парсонса, С.М. Липсета, У. Ростоу, Д. Аптера, Д. Макклеланда, А. Инкельса, а может быть, современные, развивающиеся с конца 1980-х гг. представления о рефлексивной модернизации? Понятно, что каждый раз восприятие повестки дня, выдвинутой темой данного раздела, будет иным.

При этом надо учитывать, что разрушительная критика классической теории модернизации и расширенных ее версий начата еще на рубеже 1960–1970-х годов. Американские социологи Т. Хопкинс и И. Валлерстайн произвели символические похороны теории модернизации и связанного с ней квазиисторического понятийного аппарата типа «стадий экономического роста» У. Ростоу и восходящей к XIX в. концепции «традиционного общества». Одна из статей И. Валлерстайна так и называлась: «Модернизация, упокойся с миром»¹. Эта позиция является на сегодняшний день основой значительной части современной макроистории. «Глобальная история... — подчеркивает Л.П. Репина, — далека от линейных и европоцентристских... обобщающих схем в духе христианского универсализма и классических модернизационных теорий»². Даже с учетом некоторого возрождения интереса к теории модернизации в конце XX — начале XXI в. историограф Д. Заксенмайер указывает, что основой

¹ Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение. М., 2006. С. 23, 27.

² Репина Л.П. Историческая наука и современное общество // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2005. С. 10.

глобальной истории является критика «сверхупрощенной» европоцентристской теории модернизации 1960-х годов³. Современные теории модернизации все сильнее дистанцируются от имперской в своей основе триумфалистской и телеологической теории прогресса.

Вопрос о противоположности некоторых вариантов и стадий модернизации идеалу Запада и о последствиях цивилизационного вызова последнего остро встал еще в рамках классической теории модернизации, в 1960–1970-е гг., когда модернизирующиеся страны были разделены на три «эшелона модернизации», в рамках которых идеалу полностью соответствовал только первый эшелон, где «органическая» модернизация проходила на «эндогенной» основе, а «неорганическая», «догоняющая», «зависимая» или «форсированная» модернизация оказывалась полна разнообразных «ловушек развития». Эпоха модернизации оказалась разделена на разные этапы, результатом прохождения которых могли быть, в том числе, политический упадок, нестабильность и перевороты, коррупция элит и нищета населения, рост роли люмпен-пролетариата, то есть увеличение разрыва с Западом даже по сравнению с традиционными обществами. Возникло представление о модернизации как вызове Западной Европы миру, который тот далеко не всегда готов принять⁴.

Наиболее полно эта косвенная критика идеала модернизации выражена в работах Ш.Н. Айзенштадта, который писал об антиномиях Модерна: 1) о противоречиях между тоталитаристским и плюралистическим видением, 2) о признании разных типов рациональности и утверждении только одного типа; 3) о противоречиях между идеологическими предпосылками Модерна и формами их реализации в социальных институтах (например, идеей человеческой свободы и бюрократизацией общественной жизни, усилением контроля за всеми ее составляющими); 4) о противоречиях между существованием единой системы ценностей и смыслов и ее фрагментаризацией в различных сферах жизни⁵.

С развитием теории глобализации постановка вопроса о модернизации как «вызове» Запада в качестве передовой части мировой цивилизации трансформировалась в признание того, что Европа и не-

³ *Sachsenmaier D.* Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World. Cambridge, 2011. P. 158.

⁴ Модернизация // Словари и энциклопедии на Академике. URL: <http://investments.academic.ru/1177/Модернизация> (дата обращения: ноябрь, 2018); *Хорос В.Г.* Русская история в сравнительном освещении. М., 1994; *Хантингтон С.* Политический порядок в меняющихся обществах. М., 2004.

⁵ См.: *Сокулер З.А.* Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования (Реферативный обзор) // Россия и современный мир. 2003. № 3 (40). С. 203–204.

Европа — части одной глобальной системы, соединенные обратной связью, что модернизация — конструкт, касающийся ее развития как целого. Зарождение этих взглядов связано с разными вариантами миросистемной теории и теории зависимого развития (И. Валлерстайн, Э. Вульф, А.Г. Франк). В рамках ряда вариантов теории глобализации модернизация рассматривается как *результат глобализации*, а не как инициатива Запада. В этом смысле можно говорить о модернизации как ответе Запада на вызов Востока. Э. Вульф впервые высказал мысль, что причина индустриальной революции на Западе — это «привилегия отсталости» агрессивной периферийной Европы, которая сумела оседлать процесс глобализации с центром в Азии. Даже применительно к XIX веку Вульф видел источник стабильности мирового рынка не в индустриальной революции, а в использовании англичанами богатств Индии. «Азия в целом, а Индия и Китай в особенности далеко не были периферийными в эволюции международной экономики того времени, — писал Вульф — Они на деле имели решающее значение»⁶.

А.Г. Франк поставил в центр своего исследования «Азиатский век» (XIV–XVIII века) как альтернативу всеобщей истории (Запада). На большом материале он показал, что европейцы в ходе экспансии XVI–XVIII веков не создали, как принято думать, новый модернизирующийся мир, а скорее стали паразитировать на богатом мире Востока, построив свою экономическую систему на его прочном научном, технологическом, торговом и финансовом фундаменте. Они смогли интегрироваться в Азиатский мир только при помощи американского золота и серебра, которые тратили на покупку промышленных товаров стран Азии. По выражению А.Г. Франка, Европа *купила* себе на американское золото место в азиатском *поезде прогресса*. Важным источником финансовых ресурсов Запада были займы, предоставлявшиеся европейским купцам в восточных странах, прежде всего в Японии, являвшейся во второй половине XVI века главным мировым производителем серебра и меди, а также в Индии и арабском мире. Такое положение сохранялось вплоть до XIX века, когда вследствие успешного развития мирового технологического прогресса и масштабного кризиса экономики стран Востока Запад смог начать собственную торговую экспансию⁷.

Но наиболее сильным вызовом классической версии теории модернизации стал опыт Холокоста, перенесшего колониальную практику

⁶ Wolf E. Europe and the People without History. Berkeley, 1982. P. 204, 260, 267, 296.

⁷ Frank A.G.. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley, Los Angeles, London, 1998. P. 277–278.

геноцида на самый центр Европы. Чтобы защитить идеал модернизации, делались попытки противопоставить идеал цивилизации и практику модернизации. Голландский социолог А. де Сваан писал о «дисцивилизации» как побочном следствии модернизационного процесса. Но уже британский социолог Ж. Бауман прямо соединяет представления о Холокосте и модернизации (и местами — о цивилизации). Для него это две стороны одной монеты. «Современная эра, — писал он, — основана на геноциде и развивается с ростом геноцида»⁸. Бауман считает Холокост проявлением «цивилизационного процесса» (то есть процесса рационализации поведения, как его понимал Н. Элиас), в частности объективистского, манипулятивного, инженерного отношения к человеку и миру. Бауман указывает, что Холокост — это специфический вариант борьбы за «лучшее будущее», проект эффективного, рационально устроенного с определенной целью «города-сада», в котором безжалостно выпалываются «сорняки». Предпосылками его создания было разрушение естественных («традиционных») форм коммуникации и идентификации между людьми, вовлечение палачей и жертв в бюрократические, формальные, имперсональные отношения, позволяющие обращаться с людьми как объектами, не испытывая к ним естественного сочувствия⁹. Фактически речь идет о разрушении традиционной системы коммуникаций между людьми. Именно это определяет, по мнению Ж. Баумана и его последователей, негативные последствия модернизации.

Таким образом, идеал модернизации в последние десятилетия оказался сильно поколеблен. Это же можно сказать о классической теории модернизации и ее расширенном варианте. Модернизация выступает как сильно идеологизированный конструкт, носитель целого набора смыслов, которые постоянно меняются во времени. Надо подчеркнуть, что они меняются не только из-за процессов на периферии, но и при перемещении центра модернизации по миру (Голландия, Англия, Франция, Германия, США). Это сближает понятия «модернизация» и «цивилизация». Последнее, как показал Э. Трельч, не просто постоянно меняло свое значение, но было прямо предназначено для того, чтобы перестраивать политические, идеологические и познавательные идеалы и перспективы в соответствии со сменой лидера¹⁰. Поэтому в разговоре о модернизации, вестернизации

⁸ Цит по: *Swaan A. de Dyscivilization, Mass Extermination and the State // Theory, Culture & Society. 2001. Vol. 18. № 2–3. P. 267.*

⁹ *Bauman Z. Modernity and the Holocaust. Ithaca, New York, 2008. P. 15, 20, 23, 69, 78, 90.*

¹⁰ *Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 124. См. подр.: Ионов И.Н. Эволюция цивилизационных представлений: современный взгляд //*

и цивилизационных вызовах нам, вслед за Ж. Бауманом, не обойти вниманием критическую теорию «процесса цивилизации» Н. Элиаса и его последователей, ставящую вопрос об истоках, функциях и этапах воплощения различных вариантов идеалов цивилизации, модернизации, рациональности и связанных с ними образов общества.

«Процесс цивилизации» и векторы развития модернизации

Вопрос о связи важнейших проявлений модернизации, таких как рационализация картины мира, с изменением норм поведения людей, в том числе отношений коммуникации, впервые поставил в 1930-е гг. Н. Элиас. «История идей и форм мышления, — писал он, — становится понятной лишь в том случае, если мы увязываем ее с трансформацией межчеловеческих отношений, с изменениями в структуре поведения, с изменениями душевного аппарата в целом»¹¹. Но так как работы Элиаса были долгое время малоизвестны, на ту же тему в 1940-е гг. независимо от него вышли американские социологи во главе с Д. Рисменом. В 1950 г. тот впервые указал на смену поведенческих векторов в процессе модернизации. Психологические установки меняются, по мнению Рисмена, в ходе *демографического перехода*: от традиционного общества с высокой рождаемостью и высокой смертностью, через индустриальную эпоху, сопровождаемую резким снижением смертности при высокой рождаемости (демографический взрыв) — к современному модернизированному обществу, в котором низкая рождаемость соседствует с низкой смертностью, что ведет к стабилизации или падению численности населения¹².

Рисмен и его сотрудники на американском материале выявили три типа личности и три доминирующие психологические установки, соответствующие трем эпохам демографического перехода: установки 1) на традицию, 2) на внутренние убеждения (*inner-directed*) и 3) на эмоции, общие более или менее для широкого круга современников (*other-directed*). Соответственно, в первом случае ориентиром является усвоенный в детстве, единственно мыслимый канон поведения; во втором — моральные и идеологические нормы, избранные в течение жизни, но превратившиеся в жизненные автоматизмы, регулируемые изнутри по прин-

Электронный научно-образовательный журнал «История». М., 2013. Вып. 2 (18). (URL: <http://mes.igh.ru/s207987840000487-4-1> (дата обращения: ноябрь, 2018)).

¹¹ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб, 2001. С. 287.

¹² Riesman D., Glazer N., Denney R. The Lonely Crowd. The Study of the Changing American Character. Abridged Edition with a 1969 Preface. New Haven, London, 2001. P. XXXI, 1-9.

ципу «гироскопа» или «компаса»; в третьем — гибкое реагирование на различные сигналы, прежде всего изменчивые увлечения данной референтной группы (*peer-group*). Инструментом для их улавливания является «радар», регулирующий поведение индивида в соответствии с нормами и ценностями, предпочтительными в данный момент в группе¹³.

Наибольшей критике после выхода книги подверглась мысль о том, что модернизация привела к доминированию гедонистов и конформистов. Меньше бросалось в глаза другое. Это была не привычная линейно-стадиальная схема, объясняющая рост индивидуализации и рационализации человека в процессе модернизации. Рисмен выявил негативные, тупиковые черты человека индустриальной эпохи, *авторитарной личности*, цивилизатора и модернизатора. Человек убеждений, по его словам, стремится представить социально-экономическую реальность детерминистски, объективистски и субстанционалистски, в качестве физического (*non-human*) объекта, управляемого «невидимой рукой» объективных закономерностей. Он замкнут на себя, коммуникация с Иными представляют для него проблему. Это как раз тот тип личности, который описал Ж. Бауман, говоря о Холокосте. Человек настроений, напротив, оказывается гораздо более гуманным и склонным к продуктивной коммуникации. Для него внешний мир — скорее совокупность индивидов, в стремлениях которых надо разобраться. А значит, он неспособен избежать идентификации с ними¹⁴. Особенно это типично для современной эпохи, когда референтная группа может быть расширена Интернетом до глобальных масштабов.

Эти идеи Рисмена подхватил и переосмыслил голландский социолог К. Вутерс. Он опирался также на теорию «цивилизационного процесса» своего учителя Н. Элиаса, который Вутерс впервые описал как *разнонаправленный*, выделив помимо отмеченной Элиасом тенденции к «формализации» поведения, которую тот обнаружил в придворном обществе XVI–XVIII веков — обратную тенденцию к *информализации* поведения. Последняя наиболее ярко проявляется, по мнению Вутерса, в течение трех периодов: «Конца века» (*Fin de siècle*) 1890-х гг., «Ревущих двадцатых» (*Roaring Twenties*) 1920-х гг. и того, что он называл «экспрессивной революцией» (*Expressive revolution*) 1960–1970-х гг. Это менее масштабные процессы, чем те, о которых писал Д. Рисмен. Они связаны не с демографией, а с *социальной модернизацией* — вторжением в элиту общества массы нуворишей и других поднимающихся групп бывших аутсайдеров, разрушающих привычные нормы поведения, введенные ис-

¹³ Ibid. P. xi-lxii, 10-25.

¹⁴ Ibid. P. 111.

теблишментом. Очередное «скептическое поколение» (нигилисты и декаденты на рубеже XIX и XX веков, женщины-суфражистки и профсоюзные лидеры 1920-х гг., борцы за гражданские права, феминистки, рокеры и хиппи 1960-х гг.) задают нормы поведения молодежи. Им стремятся подражать, идентифицировать себя с ними. Идет поиск на границах саморегулирования поведения. Реабилитируются биологическая сущность человека и эмоции, ранее трактовавшиеся как «низкие». Левые идеи общности социальных интересов подрывают и заменяют идеал общности национальных интересов, третируемый как проявление «рабской ментальности». Идеи превосходства любого рода: расового, национального, экономического теряют массовую поддержку. Границы между истеблишментом и аутсайдерами стираются. Последние вдруг становятся первыми¹⁵.

Для периодов информализации характерно развитие коллективной эмансипации и сопутствующих ей коммуникативных стратегий, рост ценности конфликта, разрушение социальных и расовых иерархий и вызывающее поведение (нарочитые «тыкание», нарушение дресс-кода, общение на диалекте). Часто они носят оскорбительный характер для носителей традиционной культуры, например идентификация себя с «отбросами общества» или лозунг «Черное прекрасно!» (*Black is beautiful*). Но эта непримиримость — лишь инструмент для преодоления господства авторитарных личностей и навязанных ими форм отношений, для установления симметричных форм коммуникации, для низвержения великих идеалов и идеологий и перехода к более прагматичным и гибким способам урегулирования конфликтов, для утверждения ценностей взаимного доверия, близости, интимности отношений, особенно в семье, рефлексивности и компромисса (*accomodating*)¹⁶. В отличие от Рисмена Вутерс акцентировал внимание не на убеждениях и внешних влияниях на человека, а разделял инстинктивные импульсы («первую натуру» человека), автоматически действующие социальные нормы поведения («вторую натуру») и способность к рефлексии, то есть гибкому и осмысленному отношению к природным импульсам и социальным поведенческим нормам («третью натуру»). Последняя реализуется именно в связи с эпохами информализации¹⁷.

Однако процесс информализации обратим. Обычно он продолжается до очередного экономического и (или) политического кризиса, ко-

¹⁵ Wouters C. Informalisation: Manners and Emotions since 1890. London, 2007. P. 167–170, 174–175, 187.

¹⁶ Ibid. P. 6, 14, 77, 88, 109, 119, 146, 198, 220.

¹⁷ Ibid. P. 6, 14, 77, 88, 109, 119, 146, 197–221.

гда испуганное население вновь объединяется вокруг истеблишмента, идентифицирует себя с его лидерами (вплоть до фюрера) и начинается *реформализация*, возрождение формальных норм поведения и связанных с ними психологических установок. Вновь преобладают ценности дисциплины и порядка, строгости и иерархии, ассиметричные формы коммуникации, реабилитируется чувство безопасности, которое дают хорошие манеры. Наступает время экономической модернизации, от которой выигрывают немногие. Эмансипация ограничивается индивидуальным уровнем. Реформализация характерна для начала XX века, 1930–1940-х годов, она происходит и сейчас, в 1980–2010-е годы. Аутсайдеры «выходят из моды». Идея национальных интересов вновь становится господствующей, а вместе с ней ценности смирения и консенсуса. Популярны элитистские, правые, националистические и имперские идеологии, открытая ксенофобия, исключая возможность самоидентификации с Иными. Крайним вариантом следования по этой столбовой дорожке модернизации (формализации поведения) являются сведение права и справедливости к полной формальности, выходы за пределы правового поля во внутренней и внешней политике и возникающие на волне национальной консолидации мировые войны¹⁸.

Как отмечает Вутерс, в конце XIX – начале XXI века достижения информализации не были полностью утрачены, неформальная молодежная культура сохраняла свои позиции, утвердилась мысль о легитимности сопротивления элитизму и неравенству. Но, несмотря на это, роль авторитарной личности также высока, особенно среди элит, а ценность бесконфликтного «гармоничного неравенства» позволяет истеблишменту воспроизводить свое положение. Это и создает проблемы осуществления идеалов модернизации. Авторитарный тип личности основан на устойчивых убеждениях, он имеет ограниченные возможности для адаптации к быстро изменяющейся ситуации. Его поведение, как пишет К. Вутерс, определяют инстинктивные импульсы («первая природа») и автоматически действующие нормы поведения («вторая природа»). Для него не свойственна рефлексивность, то есть гибкое и осмысленное отношение к этим природным импульсам и поведенческим нормам («третья природа»). Неумение разобраться в себе мешает адекватно анализировать окружение. Собственные свойства, воспринимаемые как негативные (иррациональные), проецируются авторитарной личностью на низшие классы и иностранцев, в пределах рассматриваемых как нелюди. По отношению к Иным проводится политика избегания и исключения «социального заражения», эмоционального неприятия

¹⁸ Ibid. P. 31, 106, 206, 213–214; 171–174, 176–197.

тия и презрения, «самоотстранения» (*reserve, self-control*), а также стратегия манипулирования чувствами превосходства и приниженности. Особенно опасным представляется для элиты человеческое свойство «забываться» и проявлять какие-либо чувства по отношению к «низшим» классам и народам. Еще Н. Элиас отмечал, что такого рода игнорирование или двоякое отношение является мощным орудием манипулирования людьми, повергая их в напряжение и заставляя соответствовать навязанному извне идеалу¹⁹.

Результатом «самоотстранения» модернизированной элиты, как писал А. де Сваан, является *де-идентификация* с частью населения («дикарями», «варварами», «расово нечистыми», «врагами народа», «национал-предателями») ²⁰, а на ее основе — психологическая, а затем социальная и пространственная «компартаментализация» или изоляция людей и ситуаций, вытесненных из эмоционального, этического и правового поля, которые он связывал с практикой «дисциплинарности», созданием в центре модернизации высоко рационализированной, бюрократической и индустриальной системы массового истребления людей²¹. Как возможна такая деформация идеалов модернизации, помогают понять исследования американского антрополога, психолога и теоретика кибернетики Г. Бейтсона.

Коммуникативная асимметрия и ее последствия

Проблема коммуникации является ключевой для социологии периода модернизации. Она стала даже более актуальной, чем проблема деятельности. Н. Луман характеризует ее как парадоксальную. С одной стороны, коммуникация универсальна, без нее нет общества, с другой стороны — она невозможна, так как люди представляют собой изолированные друг от друга системы. Ни один из индивидов не может действовать, если не знает, как действует другой. А значит, для того, чтобы действовать адекватно, каждый должен познать себя как *Alter Ego*. Эта проблема характеризует сложность межчеловеческой коммуникации, ее двойной контингентности (неопределенности)²². В этой ситуации авторитарные лич-

¹⁹ Ibid. P. 36, 186, 197–221.

²⁰ Об исторических и современных отечественных формах деидентификации см.: Ионов И.Н. Стратегия деисторизации // Образы времени и исторические представления. Россия — Восток — Запад. М., 2010. С. 48–65; Ионов И.Н. Глобальная история и изучение прошлого России // Общественные науки и современность. 2011. № 6. С. 146.

²¹ Swaan A. de Op. cit. P. 268–272.

²² Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012. С. 73–74.

ности и центры модернизации порой не столько решают проблемы трансфера вызовов и достижений модернизации, сколько создают их.

Механизм этого процесса раскрыл Г. Бейтсон (муж и соавтор классика детской антропологии М. Мид). Он взял как образец общение в авторитарной семье, ориентированной на подражание истеблишменту, где «цивилизованное поведение» сочеталось с фетишами чистоты и благоустройства. В описываемой семье «дом выглядел как “модельный”, то есть как обставленный продавцами недвижимости образец. Не как дом, обустроенный для жизни, а скорее как дом, обустроенный, чтобы выглядеть обустроенным»²³. Общение в этой семье оказалось дефектным. Оно носило манипулятивный характер, что находило выражение в *конфликтных предписаниях* родителей детям, которые Бейтсон назвал «двойными посланиями» или «двойной связкой» (*double bind*). В первую очередь это относится к противоречиям между вербальными высказываниями и невербальным поведением родителей (провозглашением любви и самоустранением от общения). Но возможны и вербальные «двойные послания» типа предписания «Да будь же самостоятельным!». В нем содержится противоречие между содержанием высказывания, призывающим к самостоятельности и метакоммуникацией (*слушайся меня!*). Это разрушает сознание и приводит, как показал Бейтсон, к шизофрении у детей. Она возникает потому, что детям не позволяется ни анализировать противоречия между такими посланиями, ни отношение родителей к ним, что мешает осознанию контекста коммуникации, ее отношения с метакоммуникацией. Более того, за всяким указанием на контекст следует наказание. В результате дети становятся вообще неспособны анализировать контекст коммуникации (различать юмор, метафору и описание факта) и утрачивают способность к неметафорической, прямой коммуникации. Главным инструментом общения шизофреника становится «метафора, не помеченная как таковая»²⁴.

Американский психолог М. Коопманс, проанализировав опыт применения теории «двойного послания» за сорок лет, отмечал ее непривычный научный статус: она позитивно проявила себя как форма практического знания в психотерапии, но при этом она с трудом верифицируется в лабораторных условиях. В целом Коопманс склонен считать эту теорию не собственно психиатрической, а системной, отражающей социальную сторону дела: конфликт связей, касающихся социальных форм коммуникативного отношения. Поэтому, по его мнению,

²³ Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. С. 225.

²⁴ Там же. С. 225, 251–262.

эта теория касается не только отношений в семье, но и социального контекста этих отношений, а также широкого спектра социальных ситуаций, связанных с разными формами зависимости: в том числе материальной зависимости, немощи, неволи, верности дружбе, делу, нормам, традиции или идеологии²⁵.

Поэтому, говоря о «процессе цивилизации» и его сочетании с «двойной связкой», надо обратиться к социальному контексту семейных отношений. Причиной поведения родителей могли быть не только издержки характера, но и порожденное идеалом модернизации стремление дистанцироваться от всего природного, естественного, эмоционально окрашенного как *нецивилизованного*, а значит, нечистого, заразного. Импульсивность стала синонимом иррационального, а значит недопустимого. Г. Зиммель описывал стремление «исключить все иррациональное, инстинктивное, независимые от разума индивидуальные особенности и импульсы, которые стремятся повлиять на образ жизни изнутри»²⁶. В качестве подобного источника асоциального, телесного, иррационального воспринимались в XIX веке не только лица, более низкие по общественному положению («Великий немытый»), но также любая женщина и ребенок, а в XX веке — ребенок, в отношении которых рациональные светские мужчины стремились поддерживать «здоровую психическую дистанцию», обращаясь к ним на «вы», избегая излишнего физического контакта (даже зрительного). Английские аристократки, в свою очередь, «упивались ледяным безразличием и надменной снисходительностью по отношению к низшим»²⁷. Это было признаком хорошего воспитания.

Ситуация «двойного послания» вообще свойственна нормам «цивилизованного» поведения, как оно понимается в эпохи формализации и реформализации: это противоречивое, лицемерное сочетание общепринятых теплых слов и холодного обращения. Подобные формальные отношения, порожденные асимметрией коммуникационных процессов, устанавливались и в семье. Дети соблюдали обязательства, которые были характерны для отношений всех низших к высшим. На них отчасти распространялись стратегии физической и психической изоляции, избегания и осмотрительности в отношениях. Они рассматривались прежде всего как источники хаоса в доме. В ходе формализации и возвратных процессов реформализации детей пытались превратить в подобие взрослых. В результате формировалось «церемонное маленькое существо», которое звало родителей

²⁵ Koopmans M. Schizophrenia and the Family: Double Bind Theory Revisited (URL: <http://www.goertzel.org/dynapsyc/1997/Koopmans.html>) (дата обращения: ноябрь, 2018).

²⁶ Цит. по: Wouters C. Op. cit. P. 56, 93.

²⁷ Ibid. P. 56.

«сэр» и «мадам» и, несмотря на конвенциональные проявления нежности, находилось в некоторой изоляции, никогда не могло мечтать не только начать разговор за столом, но даже присоединиться к нему²⁸.

Не случайно, что по статистическим данным, собранным ведущим специалистом по лечению шизофрении, американским психиатром и антропологом Р. Уорнером, рост заболеваемости шизофренией в Англии и Уэльсе был тесно связан с индустриальной (викторианской) эпохой. С нарастанием формализации отношений и роли авторитарной личности в период с 1860 по 1910 годы заболеваемость шизофренией там возросла с 40 до 64 человек на 100 тыс. населения, в то время как в 1965–1982 гг., с развитием процесса информализации, заболеваемость снизилась с 18 до 2 на 100 тыс. человек. В викторианскую эпоху шизофрения была распространена преимущественно среди высших классов общества, придерживавшихся норм «цивилизованного поведения», и только впоследствии она охватила низшие слои общества²⁹.

Данная ситуация очень похожа на воплощение описанного К. Вутерсом идеала «гармоничного неравенства»³⁰ в обществе. Условием деструктивных последствий асимметричной коммуникации является зависимость получателя информации от ее отправителя, которая не позволяет обсуждать природу их отношений (например, меру «гармоничности» неравенства). Для позитивной трансформации подобных отношений необходим выход из ситуации зависимости, когда манипуляция теряет свою силу. В практике модернизации типичными вариантами манипуляции являются двойные послания типа «Будь свободным!», «Будь цивилизованным!», «Будь современным!», сочетания образов локальных цивилизаций и линейно-стадиальной схемы. При этом право определять, что такое быть современным или цивилизованным в данный момент и при данных обстоятельствах, то есть *быть по-настоящему* удерживает за собой манипулятор. Возникают, как говорил Бейтсон, «метакоммуникативная неразбериха» или «трансконтекстуальное замешательство»³¹. Именно при помощи таких предписаний, по мнению М. Фуко, осуществлялся возврат к отношениям господства из ситуации свободы и взаимного контроля, характерной для Нового времени³².

²⁸ Ibid. P. 54, 57–58, 77, 168.

²⁹ Warner R. Time Trends in Schizophrenia: Changes in Obstetric Risk Factors with Industrialization // Schizophrenia Bulletin. 1995. Vol. 21. № 3. URL: <http://www.mentalhealth.com/mag1/scz/sb-time.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).

³⁰ Wouters C. Op. cit. P. 183–185.

³¹ Бейтсон Г. Указ. соч. С. 222, 295.

³² Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 году. СПб., 2010.

Так в ходе искажения коммуникации при культурных трансферах, неизбежных для эпохи модернизации, мировое сообщество превращается в то, что Бейтсон называл «шизофреногенной семьей»³³. В ней страдает не только «младшее поколение» — незападное большинство человечества. «Ни одна из сторон, — подчеркивал исследователь, — не в состоянии получить или отправить неискаженное метакоммуникативное сообщение»³⁴. Связанность людей на основе господства одних над другими ведет, таким образом, к взаиморазрушению. Для старшего поколения в семье или истеблишмента в модернизированных или модернизируемых сообществах характерна «скрытая шизофрения». Г. Бейтсон определял ее как неспособность воспринимать информацию от низших как таковую. Всякое сообщение трактуется слушающим представителей истеблишмента как свидетельство слабости говорящего, ответы дисквалифицируются как неадекватные, а сама личность или мотивация говорящего отводятся как имеющие некий изъян³⁵. Разговор переводится из сферы информации в сферу властных отношений. Такой язык очень распространен в отношениях власти и общества и в международных отношениях периодов реформализации и становится инструментом «компартиментализации» целых стран и народов, предлогом для насилия и агрессии.

Самое неприятное, что та же ситуация складывается в познавательной области, наиболее полно воплощающей идеал рационализации — в системе научных знаний. Э. Дуссель, В. Миньоло, С. Кастро-Гомес, указывая на обратную, темную сторону модернизации, связывают ее и с научной революцией. У этой революции есть два облика, позитивный («Второе Осевое время», Ш.Н. Айзенштадт) и негативный («Снобизм законодателя мод», С. Кастро-Гомес)³⁶. Первый связан с критическим мышлением, второй — с делением мира на истеблишмент, просвещенного наблюдателя, носителя западной культуры и его маргинализированные объекты — всех остальных. Во втором случае знание опре-

³³ Бейтсон Г. Указ. соч. С. 251–252.

³⁴ Там же. С. 261–262.

³⁵ Там же. С. 286.

³⁶ См.: Сокулер З.А. Указ. соч. С. 202; Castro-Gómez S. The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // Cultural Studies. Vol. 21. № 2–3, March/May 2007. P. 433. М.В. Ллостанова пишет о «хюбрисе нулевой точки отсчета», но мне представляется, что данный перевод более понятен. См.: Ллостанова М.В. Пограничное (со)знание / мышление / эстетизм на пути к трансмодерному миру // Общественные науки и современность. 2012. № 6. С. 156. Можно перевести и как «гордыня первооткрывателя».

деляется и даже вытесняется проекцией властных отношений. Модернизация создает *формальные* отношения между центром и периферией. Выстраивается новая мифология, утверждающая доминирование центра и подчиненное (субалтерное, лишенное права на собственный голос) положение периферии модернизации. Н. Луман пояснил, что социальная система таким образом «тотализирует саму себя», конструируя «негативный коррелят системы» как неопределенное «все остальное» и утверждая тем самым иерархию власти. В результате коммуникация и в сфере познания становится асимметричной. Ж. Бауман связывал это с тем, что модерность «требуется отрицания прав и оснований всего того, что не может быть ассимилировано — после делегитимации Иного»³⁷.

Это методологическая сегрегация, род «компартиментализации», дистанцирования от нецивилизованного и низкого, подлежащего «выпалыванию», о которой пишет А. де Сваан как о форме дисциплинации³⁸. В этом смысле все классическое научное знание есть «ненавязчивое приглашение к завоеванию», о котором писал Л. Вульф³⁹. Это также основа для «метакоммуникативной неразберихи», говоря словами Г. Бейтсона, возникающей, когда метафора «не помечена как таковая»⁴⁰. При этом утрачивается разница между фактом и метафорой. Метафоры, конструирующие модели определенных сторон реальности (такие как «модернизация» или «цивилизация») реифицируются и субстанционализируются, их статус извращается, им придается роль «эмпирических обобщений». Как показал В. Вжосек, эти метафоры в классическом знании навязывают определенное, редукционистское видение мира. Необходимым условием их адекватного употребления в неклассическом знании является постоянная, повторяющаяся проблематизация и деконструкция таких метафор⁴¹.

Вызовы модернизации и конструирование не-Запада

Вовлечение новых участников в модернизацию поведения происходило противоречивым образом и вело к непредсказуемым последствиям. Еще Н. Элиас отмечал, что этот процесс шел «по большей части вслепую». Возникали отношения, «непредвиденным образом воздействующие

³⁷ Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории СПб., 2007. С. 246–248, 258–259; цит. по: Баберовски Й. Враг есть везде. Сталинизм на Кавказе. М., 2010. С. 33.

³⁸ Swaan A. de. Op. cit. P. 268–272.

³⁹ Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003. С. 525.

⁴⁰ Бейтсон Г. Указ. соч. С. 222, 225.

⁴¹ Вжосек В. Культура и историческая истина. М., 2012. С. 43–44, 39, 45–60.

на душевную организацию... и формирующие неведомые... функции»⁴². В особенно тяжелом положении находились в эпохи формализации и реформализации аутсайдеры: буржуа, «рабочая аристократия», зажиточные жители и аборигенная бюрократия колоний и полукolonий, долго и не без основания претендовавшие на высокое положение в обществе и подвергавшиеся обструкции истеблишмента из-за несовершенства своих манер. Это, как отмечал Элиас, приводило к «постоянному давлению» и «внутреннему расколу личности», находившему выражение в «левантинизме» — претенциозных манерах, свойственных людям, всеми силами стремящихся идентифицировать себя с «цивилизацией» и именно поэтому постоянно ощущающих себя отвергнутыми, «варварами»⁴³.

Так рождается зависимое сознание. «Мы имеем здесь дело с конфликтом в собственной душе человека — он сам признает себя низким, — указывал Н. Элиас. — Он боится утраты любви или уважения тех, чью любовь и уважение он не хотел бы терять. Их установки стали его собственной установкой, и она автоматически начинает действовать против него самого. Именно этот автоматизм... делает его столь беззащитным»⁴⁴.

Крайним вариантом такого рода патологии было «искривление» аффективной натуры личности, при котором, как пишет Элиас, «энергия... влечений находит себе выход только обходным путем». Сначала — в «односторонних симпатиях и антипатиях, во всякого рода курьезных увлечениях», а затем — «в навязчивых действиях и прочих психических отклонениях»⁴⁵. Возникает *патологическое состояние*, о котором писал Г. Бейтсон и которое в терминах К. Вутерса можно интерпретировать как противоречие между «первой» и «второй» природами человека, инстинктивными импульсами и социальными нормами поведения. «Требуемая обществом регуляция либо приобретается за счет личной неудовлетворенности... либо не приобретается вообще, поскольку справиться с влечениями не удастся, а баланс удовлетворенности оказывается невозможным, ибо социальные предписания и запреты представлены не другими людьми, но самим страдальцем, в душе которого одна инстанция запрещает и карает за то, чего желает другая»⁴⁶.

Такая критическая экзистенциальная ситуация порождала отторжение (ресентимент) и вызывала необходимость создания альтернатив-

⁴² Элиас Н. Указ. соч. Т. 2. С. 251.

⁴³ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.; СПб., 2001. С. 105, 117; т. 2, с. 216, 273, 276, 293, 309–310.

⁴⁴ Там же. С. 293.

⁴⁵ Там же. С. 250–251.

⁴⁶ Там же. С. 252.

ных самоидентификаций и ответного самоотстранения от Запада. Наиболее известен пример Германии, которая выдвинула альтернативную западной (англо-французской) метафоре «цивилизация» столь же произвольную метафору «культура». При ее помощи осуществлялось дистанцирование от буржуазно-либеральных идеалов и отстаивание милитаристской и империалистической альтернативы, претендовавшей на универсальность. Эта стратегия самоизоляции и дистанцирования от Запада нашла свое выражение в Первой мировой войне, которая рассматривалась в Германии как «Война за культуру» (*Kulturkrieg*) и во Второй мировой войне, целью которой было установление типично реформализационного идеала «Нового порядка»⁴⁷.

Однако надо подчеркнуть, что подобные процессы разворачивались везде: как в самом центре процесса модернизации — на Британских островах, так и на дальней периферии модернизации — в Японии. В тяжелом психологическом положении находились ирландцы, на которых англичане отрабатывали свои стратегии превосходства и унижения, дистанцирования от низших и колониального господства. Ответом было стремление «очистить» образ модернизирующейся Ирландии от всякого сходства с Англией. Д. Киберд отмечает, что в течение XVIII–XX веков выходцы из Ирландии писатели Дж. Свифт, Б. Шоу, О. Уайлд и Дж. Джойс создавали образ родной страны, последовательно *деанглизируя* образ Ирландии. О. Уайлд писал, что тот, кто хочет изобрести Ирландию, должен вывернуть Англию наизнанку⁴⁸. Большую роль в процессах самоидентификации Ирландии в XX веке играло конструирование представлений о позитивной дистанции между «природой» ирландцев и «природой» англичан, отстаиваемых при помощи сопротивления ассоциируемым с Англией идеалам модернизации, путем мифологизации знаний о гэлах как о древней кельтской «фасе», о кельтских корнях ирландцев⁴⁹.

В еще более тяжелом положении оказалась Япония, где модернизация после революции Мейдзи привела к тесной зависимости от западных оценок. Непрестанное напряжение, порожденное двойственными посланиями Запада, восхищавшегося художественными, техническими и военными успехами японцев (особенно после Первой Китайско-Японской и Русско-Японской войн), но отвергавших японцев как представителей

⁴⁷ Ионов И. Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. М., Наука, 2007. С. 200–204, 298–299; Loewenstein B. Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Essen, 1987.

⁴⁸ Kiberd D. Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation. London, 2009. P. 32–35.

⁴⁹ Chapman M. The Celts: The Construction of a Myth. New York, 1992.

«желтой расы», породило невиданный вал ресентимента, фрустрации и агрессии. Ответом стала идея о консолидации Востока вокруг Японии как альтернатива Западу и Тихоокеанского мира как альтернатива Атлантическому миру. В 1916 году борьба белой и желтой рас была представлена как основная перспектива мирового развития. Агрессия против Китая рассматривалась в Японии как форма защиты этой страны от посягательств России и Запада, за которую Китай должен быть благодарен Японии⁵⁰. Так утомленная «двойными посланиями» извне, Япония начала раздавать их сама. Это был прямой путь ко Второй мировой войне, которая в рамках идеологии панasiatизма воспринималась как борьба «Великой восточно-азиатской сферы совместного процветания» и ее одухотворенной культуры против «материалистической цивилизации» Запада⁵¹.

Надо отметить, что «ревестернизация» этих стран оказалась возможной только в условиях прорывов информализации, для которых свойственны ксенофилия и релятивизм, размывавшие представления о расовом, национально-государственном или региональном превосходстве. Ведь для такого «Великого Возвращения» было необходимо предварительное преодоление «скрытой шизофрении» Запада, о которой писал Г. Бейтсон, распространение критики на западные формы модернизации и Просвещения, отказ от попыток трактовать особенности модернизации этих стран в терминах причинно-следственных отношений и линейно-стадиальной схемы (варварство, традиционализм, архаика), создание предпосылок выхода из асимметричной коммуникации, отказ от попыток самоотстранения и «компартиментализации» иной культуры, препятствовавших диалогу. Этому способствовали связанная с периодами информализации деконструкция линейно-стадиальных схем, являвшихся предпосылкой дискриминации (модернизация — традиция, цивилизация — варварство), рост интереса к роли языка, герменевтики, диалога и контекстов, обсуждение условий межкультурного понимания и диалога, а также необходимых для последнего форм метакоммуникации. Только это последнее условие создавало терапевтическую ситуацию, в рамках которой намечались пути выхода из сложившейся в ходе модернизации мировой «шизофреногенной семьи» и развития диалога. Попытки возвращения в

⁵⁰ Howell D.L. *Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan*. Berkeley, 2005. P. 168; Saaler S. *The Construction of Regionalism in Modern Japan: Kōdera Kenkichi and his "Treatise on Greater Asianism"* (1916) // *Modern Asian Studies*. Vol. 41. № 6. November 2007. P. 1261–1294.

⁵¹ *Guifang Shi*. *The Evolution of Asianism during the Sino-Japanese War*. Paper Presented at "Historical Dialogue and Reconciliation in East Asia". Conference Harvard-Yenching Institute. September 12-13, 2008. URL: http://hvi.hmdc.harvard.edu/files/uploads/SHI_Guifang_English_summary.pdf (дата обращения: ноябрь, 2018).

других условиях (в том числе современной реформализации), как правило, вели в тупик, к воспроизводству коммуникативной асимметрии, маргинального статуса стран и характерной для невротической неудовлетворенности левантинистов повторяющейся инверсии между разными позициями по отношению к Западу.

Наиболее изучена ситуация на Балканах, где страны, вернувшиеся после ликвидации социалистического лагеря в Европейское сообщество, оказались перед лицом «цивилизованной Европы» эпохи реформализации в двусмысленной позиции бывших «приспешников» немецких нацистов и русских коммунистов, а значит, объектом дистанцирования и сдержанного недоверия. Эта ситуация анализируется балканскими учеными при помощи понятия, близкого по смыслу элиасовскому «левантинизму». Понятие «боваризм» было введено Ж. де Готье еще в 1892 году для характеристики зависимого, деструктивного сознания, попыток надеть чужую личину, представить себя иным, чем на самом деле⁵². На Балканах политика «геокультурного боваризма», как ее называет румынский исследователь С. Антохи, попытки представить себя равноправными членами западного сообщества, в пределе приводящие к политике самоколонизации и, тем не менее, малоуспешные, не признаваемые за достижения западными странами, закономерно сочетаются с обратными тенденциями, столь же малоэффективными попытками развития на базе «этнической онтологии», при дистанцировании от Запада, с опорой на национальные ценности⁵³.

Эти тенденции хорошо увязываются с ситуацией реформализации, которую мы переживаем, со свойственной для нее консолидацией вокруг национальных элит, ценностей и определяемых этими элитами национальных интересов, но совершенно бесперспективны в плане развития модернизации, как ответ на цивилизационный вызов Запада. Есть ли решения этих проблем у современной теории модернизации?

⁵² *Gaultier J. de. Le Bovarysme. Paris, 1921. См. подробнее: Ионов И.Н. Идеи цивилизации и варварства в Европе XVIII–XIX веков // Идеи и люди: Интеллектуальная культура Европы в Новое время / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2014. С. 212–273. С. 228–231.*

⁵³ *Antoхи S. Romania and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology // Transit — Europäische Revue. 2002. Vol. 21. P. 2, 15–16. URL: http://archiv.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=235&Itemid=411 (дата обращения: ноябрь, 2018); *Melegh A. On the East-West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Eastern Europe. Budapest, 2006. P. 1–5, 9, 18, 25. Подобные повторяющиеся инверсии на примере России, правда, в терминах линейно-стадиальной схемы, хорошо описал А.С. Ахиезер. См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. (Социокультурная динамика России). В 2 т. Т. I: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997.**

Рефлексивная модернизация и идеал рефлексивности

Планирование стратегий преодоления коммуникативной асимметрии связано с несколькими социологическими направлениями, так или иначе примыкающими к постмодернистской традиции. Одно из них, коммуникативная социология, в лице Ю. Хабермаса и Н. Лумана пыталось оптимизировать процесс коммуникации, выработав нормы диалога (коммуникативная рациональность, этика дискурса) или представить коммуникативные проблемы общества как парадокс постоянно воспроизводящегося и разрешаемого сочетания универсальности неполного взаимного понимания (проблема двойной контингентности) и универсальности коммуникации как сущности общественной жизни⁵⁴. Другое — рефлексивная социология и теория рефлексивной модернизации У. Бека, Э. Гидденса и С. Лэша — выдвинуло альтернативный проект модернизации, изменяющий отношение к ее достижениям, целям и способу коммуникации цивилизационного истеблишмента и аутсайдеров; этот проект до сих пор в условиях реформализации остается своего рода вызовом Запада незападному миру. Но в соответствии с рефлексивной теорией модернизации и сам Запад, прежде всего западные элиты и институты, получают в ее рамках вызов от маргинальных форм социальности и знания.

Рефлексивная модернизация рассматривается создателями теории как этап модернизационного процесса, в рамках традиционной троичной модели: домодернизационная эпоха, индустриальное общество (простая модерность, описанная К. Марксом, Т. Парсонсом и Ю. Хабермасом) и общество риска (рефлексивная модерность)⁵⁵. Общество риска может быть представлено как ценность (*эпоха освобождения* у Э. Гидденса) или как сомнительная ценность (*эпоха неуверенности* у У. Бека). Но в любом случае создатели этой теории не впадают по поводу модернизации и рационализма в тотальный пессимизм, свойственный М. Веберу, М. Фуко или Т. Адорно. Напротив, они пишут о «радикализации рационализации» или «второй рационализации» как о «начале подлинной модернизации». Индустриальное общество, с которым раньше связывалось осуществление идеала модернизации (и даже «конец истории»), представлено *полумодернизированным*, нагромождающим государственные и общественные институты, подавляющие человека-актера и тем самым тормозящие движение к осуществлению идеалов модернизации, таких как гражданские права, равенство, функциональная дифференциация, рациональные мето-

⁵⁴ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2006.; Назарчук А.В. Указ. соч. С. 73–77.

⁵⁵ Lasch S., Winne B. Introduction // Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. L., Newbury Park, New Delhi, 1992. P. 2–3.

ды аргументации, скептицизм. Контрмодерные элементы данного типа модернизации — это прежде всего элементы индустриального общества и порожденных им противоречий⁵⁶.

Современное общество, по мнению этих авторов, — это общество, производящее и распределяющее прежде всего не блага, что было характерно для эпохи дефицита, а риски — в экологической, медицинской, психологической и прежде всего в социальной областях. Поэтому в их теории логика учета произведенных рисков в обществе потребления закономерно доминирует над логикой производства богатства и благ. Целерациональная деятельность, которую М. Вебер считал высшей формой рационализации, обернулась ростом «побочных непредсказуемых угроз», которые стали *главной силой истории*. Цивилизация, в рамках этих представлений — не пространство упорядоченности, а «вулкан», породивший глобальные угрозы, постоянно угрожающие уничтожением всего населения Земли⁵⁷. Поэтому Запад, создавший этот «вулкан» — не благодетель, а проблема для остального человечества. Соответственно, и бороться надо не за улучшение жизни, как думали либералы и коммунисты, а против ее ухудшения. В этих условиях стратегия цивилизаторства оказывается невозможной. Напротив, перспективы модернизации связаны с изучением и применением опыта традиционных обществ, принятием их вызова.

Хотя образы современного человека у К. Вутерса и У. Бека разнятся, но характерно общее для них позитивное восприятие опыта 1968 года и сопутствующей информализации поведения, недоверие к институтам буржуазного общества, заданной им системе координат, таким понятиям, как «классы», «нуклеарная семья», «постоянная работа», а в области знания — «наука», «прогресс», «демократия», к одномерной модернизации, неразрывной с элементами традиционализма в форме наследия индустриального общества и связанными с ней «рациональным» рамкам общественного поведения и контроля за ним⁵⁸.

Разрушаются и другие предпосылки асимметричной коммуникации между истеблишментом и аутсайдерами модернизации, так как радикально трансформируется представление о знании вообще и о научном знании в особенности. Рефлексивная модернизация подрывает претензии научного знания на доминирование так же, как раньше подрывалось значение религии. Научная революция лишается статуса «Второго

⁵⁶ Ibid. P. 4; Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. L., Newbury Park, New Delhi, 1992. P. 11, 14.

⁵⁷ Ibid. P. 13–14, 19–90 (особенно P. 22).

⁵⁸ Ibid. P. 15, 91–138.

Осевого времени» и связывается прежде всего со «Снобизмом законодателя мод». Сциентистский объективизм подвергается критике как форма *религиозного верования*, проявление одномерной модернизации, навязывавшей своим приверженцам заданные самоидентификации (например, цивилизационную), привязывавшей их к определенным социальным институтам и идеологиям, порождавшей ресентимент, фрустрацию и субалтернов. *Секуляризация научного знания* связана с критикой спекулятивных домыслов, а также абстрагированных от жизненных реальностей форм лабораторного знания, не учитывающих конкретных условий производства (социальной рациональности) и с признанием важной роли практического, непрофессионального, народного (в том числе аборигенного) знания, часто не совпадающего с лабораторным. Подрывается подчиненное положение «ненаучного неконтролируемого не-знания» по отношению к научному знанию⁵⁹.

Соответственно, современность трактуется не как метафора, характеризующая разрыв во времени (*modern*, а не *ancient*), деисторизующая незападный мир, придающая анахронический характер всем немодернизированным культурам, а как *со-временность*, соединение в диалоге всех существующих на Земле индивидов и культур как равных современников и носителей знания, важного для продолжения рода человеческого. Рефлексивное знание — это пост-парадигмальное знание, диалог разных эпистемологий и субкультурных форм, разных дискурсов, общественных и индивидуальных идентификаций вовлеченных акторов, в котором принципиально не может быть «устаревшего знания»⁶⁰. Тут невозможны иерархии и деление на «современные», «традиционные» и «архаические» культуры, а значит, невозможны манипуляции и связанные с ними идентификационные и когнитивные девиации.

Такие же изменения происходят в историческом знании вообще и в процессе изучения модернизации в частности. В этой области борьба против коммуникативной асимметрии и субалтернизации началась еще в 1980 году, когда М. де Серто выпустил книгу «Изобретение повседневности». В ней он указал на такие последствия коммуникативной асимметрии, как «маргинальность большинства», на необходимость изучать «культурную деятельность тех, кто не производит культуру». Серто подчеркивал, что эта маргинальность из групповой стала массовой, универсальной, она касается массы населения, «молчаливого большинства».

⁵⁹ Lasch S., Winne B. Op. cit. P. 3, 14. Одним из проявлений рефлексивного знания является упоминавшаяся выше теория «двойного послания» Г. Бейсона.

⁶⁰ Beck U. Op. cit. P. 155–182. О деисторизации см.: Ионов И.Н. Стратегия деисторизации. С. 48–65.

Последнее выводится за рамки истории культуры, что подрывает его достоинство. Социальные последствия этого — иерархизация научного сообщества, конвертирующего компетенцию в авторитет. Как и у Э. Гидденса или У. Бека, при этом возникают новые риски: сложившаяся в Новое время наука приводит к «злоупотреблению знанием»⁶¹.

Создание истории повседневности означает разрушение иерархизации знания и легитимацию субалтернизированных его областей, например, истории различных практик чтения. Тем самым центр внимания историков перемещается из сферы производства культуры в сферу ее потребления, где господствует изучаемая антропологами «ремесленническая» изобретательность, дискурсивность, соединяющая... “общеупотребительные” и совершенно заурядные элементы»⁶². Это коренным образом меняет и существенно расширяет подход к цивилизации и модернизации, создавая их децентрированный и рефлексивный образ, вводя представление о взаимообусловленности производства и потребления культуры, производства и потребления идеалов и продуктов модернизации. На подобном основании, например, японский антрополог Ю. Кавада проводит сравнительное изучение английской цивилизации и цивилизации народности моти (Буркина-Фасо), сравнивая промышленный переворот и овладение ремесленнической техникой бриколажа⁶³.

Стратегия «двойной герменевтики» Э. Гидденса восходит к «глубокому прочтению», стратегии параллельных описаний смысла социального действия в духе К. Гирца и находит свое продолжение и развитие в перекрестной истории М. Вернера и Б. Циммерманн. Это направление возводит рефлексивность в положение вызова исторической теории, главного, стержневого методологического принципа, проводимого с целью усовершенствовать сравнительные исследования и историю культурных трансферов⁶⁴. Результатом деколонизации теории истории является *мультистабильный* образ связанной истории, в которой двойная

⁶¹ Серто М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб., 2013. С. 47, 49, 71.

⁶² Там же. С.49, 288–289.

⁶³ Kawada J. Beyond Cultural Relativism and Globalism — A Proposal to Deepen Cultural Awareness through “Dialogues” // UN University International Conference on the Dialogue of Civilizations, Closing Session (Kyoto, 3 August 2001) “Understanding Different Civilizations: Towards an Active Intercivilizational Dialogue”. URL: <http://archive.unu.edu/dialogue/papers/Kawada-abst-cs.pdf> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁶⁴ Вернер М., Циммерманн Б. После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // Ab Imperio. 2007.

связка заменена обратной связью (что и называется *рефлексивностью*)⁶⁵. Она предполагает *дегенерализацию* исторических образов и понятий, ситуативность использования тех или иных образов прошлого, релевантных материалу и познавательной ситуации и не допускающую ни их противопоставления, ни возвышения одного из них. В экономике это преодоление зависимой модернизации за счет *частичного поражения* ее идеалов, в политике это соответствует стратегии постколониального либерализма в духе Д. Айвисона, ставящего культурный диалог непременным условием модернизации⁶⁶.

⁶⁵ См. подробнее: *Ионов И.Н.* Связанная история: между двойной связкой и отрицательной обратной связью // Диалог со временем. Вып. 46. М.: ИВИ, 2014. С. 194–218.

⁶⁶ *Iverson D.* Postcolonial Liberalism. Cambridge, 2002.

ГЛАВА 4

ВОСТОК

ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ К ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Триумф восходивших к Марксу, Веберу, Дюркгейму классических теорий модернизации был обусловлен событием подлинно всемирно-исторического значения. Распад колониальной системы и появление на мировой арене Третьего мира в образе стран, представляющих огромное большинство человечества, ознаменовался бурным подъемом в изучении незападных, в первую очередь азиатских обществ.

Он захватил традиционную ориенталистику, но наиболее знаменательным стал расцвет новых дисциплин, среди которых выдвинулась «социология развития». Ее отличали прагматизм и оперативность, ученые спешили предложить свои проекты, высказать советы, сформулировать рецепты. В сущности, то была прикладная наука, она выполняла «социальный заказ» и напрямую финансировалась государственными органами и могущественными корпорациями Запада.

Другим адресатом научных разработок явилась элита развивающихся стран. По мере складывания массива новых и вновь обретших независимость государств остро обозначился разрыв между их претензиями занять достойное место в современном индустриально-цивилизированном мире, с одной стороны, и традиционным строем и качеством жизни их преимущественно сельского населения (отсюда другое название Третьего мира «крестьянские континенты»), с другой.

Господствовавшим на Западе и в Третьем мире настроениям соответствовала концепция модернизации как вестернизации. Большинство специалистов дружно пророчили успех преобразования стран Азии, Африки, Латинской Америки в общества западного типа. То была не просто одна из научных теорий. За модернизацией-вестернизацией крылось особое восприятие мира и истории, сложившееся в Европе в эпоху Просвещения. Оно нашло практическое применение, воплотившись и в изучении Востока под европоцентристским углом зрения, и в колониальной экспансии европейских держав на всех континентах.

«Под страхом гибели, — писали авторы “Коммунистического манифеста” о европейской буржуазии, — заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет вводить у себя так называемую цивилизацию, т.е. становится буржуа. Словом, она создает

себе мир по своему образу и подобию»¹. Заметим, при выраженной идеологической антипатии к буржуазии классики марксизма от Маркса до Ленина считали исторически необходимым и прогрессивным вступление Востока на «дорожку Запада».

При всем различии идейно-теоретических оценок вестернизация незападных обществ рассматривалась в западном мире как важнейшая часть всемирно-исторического процесса, отождествляемого с Прогрессом, ибо с Просвещения в европейском (и европеизированном) историческом сознании властвовала идея поступательного и неукротимого движения человечества к совершенному миру.

Парадигма модернизации-вестернизации варьировалась в различных теориях, обосновывалась разнообразным историческим, экономическим, политическим материалом, оставаясь неизменной по своей эволюционистской сути. Мысля себя венцом развития, индустриальная цивилизация Запада рассматривала общества Третьего мира, говоря словами Маркса, как «ступени к самой себе»².

Исходя из исторического опыта Запада в программу модернизации включали экономический рост, индустриализацию, урбанизацию, превращение рыночных отношений в универсальный принцип хозяйствования, консолидацию института частной собственности и развитие на этой основе предпринимательства, распространение грамотности и новейших средств коммуникации, обособление индивида и безличный характер социальных связей, секуляризацию и выработку рационалистического мировосприятия, внедрение правового порядка и демократических форм политического устройства, создание централизованных национальных государств.

Типологической чертой классических теорий модернизации был дихотомизм, представление о развивающихся обществах как антиподе развитых по всей сумме социально-экономических и культурно-антропологических характеристик. Различие между теми и другими сводилось в ряд бинарных оппозиций: аграрные — индустриальные, распределяющие ограниченные материальные ресурсы и регламентирующие общественные потребности — ориентированные на неограниченный рост производства и потребностей, авторитарные — либеральные, иерархические — эгалитарные, закрытые — открытые, семейственность (преданность первичной социальной ячейке) — гражданственность (лояльность обществу и государству), «стадная» личность — самостоятельный индивид, конформизм — творчество и т.д.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 428.

² Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 42–43.

Левая часть такого ряда формировала модель «традиционного общества», правая — «современного общества». Между состояниями «традиционности» и «современности» не фиксировалось исторического пространства: виделось вознесение развивающихся стран из своей первозданности в цивилизованные по мировым стандартам общества. Схема «идеально-типической» (от «идеальных типов» Макса Вебера) модернизации диктовала разрыв государств Третьего мира со своим прошлым, отказ от преемственности с культурной традицией.

Практика развития афро-азиатских и латиноамериканских стран в 1950–60-х годах с жестокой очевидностью выявила слабость и даже порочность постулатов «идеально-типической» модернизации. Заговорили о кризисе теорий модернизации и о «провале модернизации» в Третьем мире³. Теоретиков модернизации по-человечески потрясла волна насилия, захлестнувшая многие районы развивающегося мира с началом движения к вожаемой «современности». Следовавшие здесь один за другим политические перевороты и социальные потрясения сопровождались многочисленными жертвами и отбрасывали развивающиеся страны далеко назад от идеальных целей. Возникали диктаторские режимы, процветала коррупция. «Вестернизация» вместо сближения оборачивалась усугублением разрыва между развивающимися и развитыми странами.

Вероятно, более глубокой причиной для пересмотра классических теорий модернизации явилось наступление для западных обществ периода исторической самокритики. 60-е годы XX века оказались критическим временем для Запада, напомнившим о его революционном прошлом. Мощные выступления против истеблишмента в Западной Европе, многомиллионное движение за гражданские права афро-американского населения в США, акции экстремистских организаций, демонстрации против войны во Вьетнаме, убийство президента США потрясли Запад. Национальный кризис побудил многих ученых задуматься о судьбах своих стран.

Характерны признания американского япониста Роберта Беллы: «Хотя моя позиция была гораздо более сдержанной, чем у других американских социологов, занятых проблемой модернизации... в большинстве моих работ примерно до 1965 г. можно заметить усилие построить некую систему, альтернативную марксизму... В известной мере это была современная апология либерального общества и попытка показать его

³ См.: Гордон А.В. Можно ли модернизировать концепцию модернизации? // Традиционное общество и мировая экономика: Критика теорий модернизации. М.: ИНИОН, 1981. С. 5–31.

значимость для развивающихся регионов». Однако события середины 60-х годов в США подорвали уверенность ученого в том, что современные западные общества должны стать образцом развития, а их опыт эталоном для Третьего мира. «Эти переживания, — пишет Белла, — заставили меня почувствовать, что проблемы американского общества, а не развивающихся обществ — самые серьезные проблемы современности»⁴.

Общим направлением пересмотра сделался отказ от рецептов форсированной модернизации, вдохновляемых идеей “скачка”, образом прямолинейной трассы в движении от “традиционности” к “современности”. На смену пришло толкование этого перехода как длительной исторической эпохи, наполненной противоречивым соединением нового и старого. В работах конца 1960 – начала 1970-х годов Шмуэль Эйзенштадт одним из первых констатировал, что установление диктаторских режимов, широкое вмешательство армии в политику, распространение корпоративных структур, сохранение семейно-родственных образований и патерналистских отношений, наряду с националистической риторикой и квазисоциалистической практикой новых режимов в Азии, Африке и Латинской Америке, являются закономерной и устойчивой характеристикой всего процесса⁵.

Израильский ученый, соратник одного из классиков модернизации Эдварда Шилза отказался рассматривать “традицию” и “современность” в рамках ценностной иерархии, а при аналитическом сопоставлении явления их взаимодействия и взаимопроникновения предстали сутью модернизирующихся обществ. Собственно «переходность» была осознана как типологический аспект модернизации. Для понимания его важным становилось раскрытие системной стабильности модернизирующихся обществ, создающих механизмы самосохранения и специфические институты социальной регуляции.

Под углом зрения «переходности» раскрывался творческий потенциал «традиции» незападных обществ. Подчеркивался ее собственный динамизм, проистекавший из внутренней разнородности. Ключевой в скорректированной парадигме модернизации сделалось приспособление «традиции» к требованиям «современности», ее, в конечном счете — «осовременивание». Так, в «социологии развития» вместо представления о прирожденном пороке стал утверждаться конструктивный подход к «традиционности», подразумевавший дифференциацию раз-

⁴ *Bellah R.N.* Beyond belief: Essays of religion in a post-traditional world. N.Y. etc., 1970. P. XVI, XX.

⁵ См.: *Гордон А.В.* Ш. Эйзенштадт // Культурология. Энциклопедия. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007.

личных элементов и возможность их избирательного использования в модернизационной стратегии.

В «провале» или «срывах модернизации» был вскрыт исторический дефект классических теорий модернизации. «Идеально-типическая» концепция требовала от Третьего мира образцов политической модернизации, к которым сам Запад пришел в результате длительного исторического развития, полного кровопролитных классовых сражений и насильственных государственных переворотов. Переосмыслилось в этом свете значение порядка и стабильности как ключевых факторов развития. Отнюдь не демократические свободы, а эффективность политического режима все чаще стала признаваться исходным критерием модернизации страны. «Может быть порядок без свободы, но не может быть свободы без порядка»⁶, — так формулировал свое кредо Самюэл Хантингтон.

Коммунистическая система, констатировал виднейший специалист по политическим аспектам модернизации, привлекательна в развивающихся странах не из-за того, что коммунисты продемонстрировали искусство захвата власти. Высокая способность ее удержать — основа их популярности в развивающемся мире⁷. Как будто пророча реформы в КНР, начавшиеся десятилетием спустя, Хантингтон утверждал: в экономике коммунизм безнадежно устарел, марксизм как историческая теория обанкротился, идеология классовый борьбы примитивна и в смысле эффективности далеко уступает национализму. Но ленинизм — замечательная политическая теория, а созданная Лениным партия — образец организационного совершенства.

Вопреки либеральным концепциям роли государства политолог отстаивал тезис сильной и активной власти, находя, что только такая власть отвечает потребностям развивающихся обществ. Успех модернизации зависел, по Хантингтону, от способности политической системы осуществить радикальные преобразования, которые должны охватить все области общественной жизни, включая сферу общественного сознания (ценности, мотивацию, поведенческие нормы, структуру личности и определение ее идентичности). Немаловажно, что власть должна преобразовать и саму себя, рационализовав форму и природу управления.

Симптоматичным в новой трактовке парадигмы модернизации явилось выдвижение на первый план сдвигов в сознании: «Прежде всего, модернизация подразумевает веру в человеческую способность посредством осмысленной деятельности изменить свое природное и социальное

⁶ *Huntington S.P. Political order in changing societies. New Haven; London: Yale univ. press, 1996 (1 ed. — 1968). P. 7–8.*

⁷ *Ibid. P. 137.*

окружение. Сознание перемен начинает формироваться, когда люди убеждаются в возможности понять общество и природу, и восприятие этой возможности превращается в убежденность, что общественная жизнь и природная среда могут контролироваться человеком в соответствии с теми целями, которые он ставит перед собой. Это предполагает “*прометеевское освобождение*”, преодоление фатализма в сознании, освобождение его от веры в подчиненность истории воле богов или року»⁸.

Эйзенштадт в ставшей итогом двух десятилетий занятий модернизацией монографии «Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций» (1978) от раскрытия разнородности “традиции” логически перешел к выявлению модернизационной вариативности. Глубинным историческим основанием ее стала осознаться обусловленность современного развития модернизирующихся обществ особенностями их традиционного устройства и культурной традиции.

Новым этапом творческого пути Эйзенштадта, приходящимся на 1990-е годы, можно считать вторичное переосмысление парадигмы модернизации. Бифуркация этой парадигмы между «концом истории» Фукуямы и «столкновением цивилизаций» Хантингтона побудила ученого предложить свою трактовку единства и многообразия современного цивилизационного процесса, следствием чего стала концепция «*множества модерностей*».

Эйзенштадт считал ее новой парадигмой, более адекватной, чем классическая модернизации-вестернизации. Суть ее: 1) нет единой модерности, 2) различие модерностей восходит к «осевым цивилизациям» различных культурных ареалов, 3) для прорыва к модерности должны быть внутренние предпосылки, 4) западная модерность — цивилизация особого типа (“*distinct civilization*”), «второго осевого века». От «осевых цивилизаций» ее отличает прежде всего «открытость» как во времени, так и в пространстве. Открытость во времени делало существование этой цивилизации процессом бесконечных трансформаций, открытость в пространстве привело к ее распространению во всем мире.

Хотя Эйзенштадт не разъяснил соотношение между модерностью как второй «осевой цивилизацией» и «осевыми цивилизациями» культурных ареалов, очевидно можно говорить о наложении в цивилизационном

⁸ Ibid. Р. 99. В 70-е гг. проблема субъекта сделалась предметом особого направления в изучении развивающихся стран, получившего название «модернизации личности» (Алекс Инкелес) и способствовавшего становлению таких научных дисциплин, как социальная и культурная антропология (см.: Гордон А.В., Старостин Б.С. Личность и социализация в теориях модернизации // Традиционное общество и мировая экономика. С. 225–273).

плане первого «осевого века» на второй. Признавая актуальность полицивилизационного подхода к мировой политике, поскольку ее субъектами все более становятся не нации-государства, а более обширные образования, объединяемые культурой и историей, Эйзенштадт подчеркивал сохранение «ядра модерности» как особой культурной программы, выдвинутой в Европе и сохраняющейся при всех трансформациях.

Иначе он квалифицировал те фундаменталистские движения на современном Востоке, которые Хантингтон расценил как антизападный традиционализм и междоцивилизационную угрозу. Эйзенштадт отнес эти движения к особому универсальному типу, специфичному для всего существования цивилизации Нового времени, начиная с великих революций (пуританизм и якобинизм, коммунизм и фашизм).

Таким образом, как с очевидностью свидетельствует творчество двух виднейших теоретиков модернизации, с конца 1960-х гг. в научном сознании на Западе вершилась основательная подспудная работа по пересмотру ее классической парадигмы. Вводились положения, актуализованные затем в парадигме «второй модерности».

Между тем сама концепция модернизации в 1970–80-х годах отошла на второй план, теснимая теориями «зависимого развития» и «периферийной экономики». Общим смыслом этих леворадикальных или «неомарксистских» теорий было акцентирование «неоколониализма» как состояния, в котором пребывают афро-азиатские и латиноамериканские страны и которое «блокирует» их развитие. Решающим толчком для возврата к модернизационной парадигме сделали события в Третьем мире и особенно экономические достижения стран Восточной Азии, которые опровергли версию «блокирования».

Япония, «малые тигры», Южная Корея, наконец, Китай преподнесли впечатляющий урок западным теоретикам и экспертам. Впервые со времен промышленной революции азиатские общества стали производить продукцию, которая по стандартам рыночной экономики превосходила уровень Европы и Америки. То было эпохальное событие, сопоставимое с распадом колониальной системы, и это был тот вызов, откликом на который сделалась разработка альтернативы классической парадигме.

Началось с Японии, достижения которой поразили внешнеэкономической экспансией; нашествие «тойот» и других автомобилей “made in Japan” на улицы европейских и североамериканских городов и вторжение японской электроники в дома их жителей в 1980-х гг. повергли европейского и американского обывателя в изумление, граничившее с паникой. Эту панику прекрасно передают экспертные оценки, объединенные образом «Джапан инкорпорейтед», некоего великолепно отлаженного огромного механизма, подчиненного единой воле.

Меря, так сказать, «на свой аршин», феномен объясняли особой ролью государства. Полагали, что бюрократия в Японии достигла такой степени экономического регулирования, о которой «никогда даже не мечтали Карл Маркс, В.И. Ленин или Иосиф Сталин»⁹. Однако специалисты обнаружили, что Японию, по кейнсианским представлениям, восторжествовавшем в послевоенной Европе, можно считать даже «слабоуправляемой»¹⁰. Государство перераспределяло здесь существенно меньшую часть национального продукта, чем в западных странах, ниже был уровень налогообложения, незначительным число государственных компаний. И, как следствие всего — меньше бюрократии!¹¹.

Секрет был не в «количестве управления», а в его качестве. Оставив в прошлом хорошо известную по социалистическим образцам модель госпредпринимательства, правительство Японии стало «архитектором, катализатором и координатором» в индустриализации страны¹². Не становясь непосредственным игроком в экономике, оно предоставило широкие возможности для частных игроков, поддержав бизнес льготами налогообложения и монетарной политикой. Указывая общее направление развития, оно сосредоточилось на создании социальной инфраструктуры, облегчив свертывание неэффективных производств и поддерживая перспективные отрасли.

Успехи государственной политики стали возможными, в конечном счете, благодаря позитивному отклику общества на политику развития, а общественные усилия опирались на уникальную систему, которую можно назвать «японским корпоративизмом»¹³. Используя этот термин, следует иметь в виду не только выдающуюся роль крупных компаний, подобных названной Тойота, и даже не только глубоко эшелонированную, если позволительно применить военную терминологию, структуру японской экономики, представленную взаимодополняющим сосуществованием крупного капитала с многочисленным и активно развивавшимся мелким бизнесом.

⁹ *Metraux D.* The Japanese economy and American businessman. Lewiston etc.: Mellen press, 1989. P. 11.

¹⁰ *Dore R.* Flexible rigidities: Industrial policy and structural adjustment in the Japanese economy, 1970–80. Stanford (Calif.), Stanford univ. press, 1986. P. 27.

¹¹ В начале 80-х годов на тысячу жителей в Японии приходилось менее 20 служащих центрального аппарата, тогда как в США и ФРГ — 20–30, во Франции и Великобритании — 50–60, а местных чиновников менее 30 притом, что в Великобритании, США, ФРГ более 50 (*Woronoff J.* The Japan syndrome. Tokyo: Lotus press, 1985. P. 198).

¹² *Metraux D.* Op. cit. P. 92.

¹³ См.: *Гордон А.В.* Современный японский корпоративизм. М.: ИНИОН, 1994. 48 с.

Главное, что определяет предложенную терминологию — специфика экономических субъектов, их природа, в которой черты традиционной социальности воспроизводились как позитивный отклик на требования современной экономики. Это придавало японским компаниям вид общинного предприятия, в котором для работника в полной мере были значимы мнение производственного коллектива и ощущение принадлежности к нему.

Компания для работника означала «семью, клуб, церковь, все вместе». Это «алтарь, в жертву которому он принесет почти все», — поражался живший в Японии с детства американский бизнесмен Дж. Тейлор. Компания, полагал он, в качестве объекта идентичности заменила послевоенному японцу императора. И если во время войны японец перед смертельной схваткой провозглашал здравицу императору, то расцвет послевоенного корпоративизма ознаменовали здравицы компании в предсмертных записках¹⁴.

Подобная идентичность возникала не спонтанно; она являлась следствием системы социализации работника, ассоциирующейся обычно с так называемым пожизненным наймом, но включавшей самые различные элементы от форменной одежды и курсов истории компании до пикников и коллективных посещений храмов. Руководство делало все возможное, чтобы воспитать «человека компании», потому что лояльность руководству и преданность компании оборачивались энтузиазмом работника, гарантировали его добросовестность и — как результат — высокое качество и конкурентоспособность производимой продукции.

Разумеется, все это никак не вязалось с обликом «модернизированной личности», которую предлагали в качестве образца классические теории модернизации (подобный урок преподнесло классике и крестьянство Китая). Примечательно, что подобные отклонения от западной «нормы», которые трактовались вначале пороком японской «траектории индустриализации», по мере того, как становились очевидными ее достижения, переоценивались западными экспертами развития, становясь даже примером¹⁵.

Между тем на рубеже 1980–1990-х годов выяснилось, что само японское общество постепенно начало изживать те черты, что были признаны предпосылками экономического успеха. Система компаний-

¹⁴ *Taylor J. Shadows of the Rising Sun: A critical view of the “Japanese miracle”. N.Y.: Morrow, 1983. P. 178.*

¹⁵ Превосходна в этом отношении ставшая бестселлером книга Дж. Вогела, предрекавшая Японии роль мирового лидера (*Vogel J. Japan as number one: Lessons for America. Cambridge (Mass.); London: Harvard univ. press., 1989. 272 p.*).

ского патриотизма складывалась среди людей, обездоленных войной и утративших ориентиры в результате национального поражения, капитуляции, оккупации страны, людей, которые стремились к устройству в жизни и прежде всего любой ценой к трудоустройству как его гарантии. На смену им шли поколения, которые консервативные представители старшего поколения называли не иначе, как «послевоенные дьяволы»¹⁶.

Молодые люди ставили на первое место самореализацию, а участие в деятельности компании определяли мерой не только материального благополучия, но и духовной удовлетворенности. Такая позиция требовала от компаний новых решений, так чтобы не растворение личности работника в корпоративной системе, а благополучие работника, счастье его близких стали «ключом к производительности и успехам компании»¹⁷.

Решение задачи требовало и от работника готовности строить отношения с компанией на новой основе, разорвав пуповину корпоративизма. Между тем ситуация в этом отношении выглядит не вполне ясной. Японские авторы с 1980-х годов прослеживают у части молодежи отчетливое стремление к свободному применению своих сил и возможностей, уклонение от постоянных обязанностей и подчиненности трудовому коллективу.

Характерное явление — *фритеры* (freeters), люди, лишь часть рабочего времени занятые на предприятии или в учреждении. Численность их стремительно растет: за 80-е годы от полумиллиона до миллиона, в 90-е приблизилась к двум миллионам, в 2002 году достигла 2,2 миллиона, а в 2010 году, по некоторым оценкам, — десяти миллионов¹⁸. Среди этих молодых людей не только вынужденные «фрилансеры», кто не смог по объективным обстоятельствам найти постоянную работу, но и «ищущие», кто не хочет связывать себя с постоянным местом работы из-за расхождения своих устремлений с тем, что предоставляет рынок труда, либо, наконец, те, кто считает постоянную трудовую занятость препятствием для самореализации.

В большей мере это свойственно обеспеченным группам населения, представителям верхних слоев общества и среднего класса, тогда как для остальной части японцев характерна раздвоенность между субъективной и реальной индивидуализацией. Стремление опираться на себя и готовность принимать последствия своего выбора усиливается, однако

¹⁶ Kenrick D.M. The success of competitive-communism in Japan. L.: Macmillan, 1988. P. 48.

¹⁷ Shimada Haruo. Desperate need for new values in Japanese corporate behavior // Journal of Japanese studies. Seattle, 1991. Vol. 17. № 1. P. 122.

¹⁸ См. статью «фритеры» в Википедии.

потребность в социальной защищенности и прежде всего в гарантиях трудовой занятости зачастую удерживает людей в корпоративном пространстве¹⁹.

Аналогичная двойственность характерна и для семейно-родственных связей. Все больше японцев, мужчин и женщин ищут свободных отношений, отстаивают право на собственный выбор в браке и разводе. Однако ценность семейных уз достаточно велика, доля гражданских браков незначительна и в немалой степени потому, что закон ограничивает внебрачных детей в правах наследования. Авторитет родителей и старших родственников важен, их поддержка создает необходимое индивиду чувство безопасности.

Прогресс индивидуализации, особенно на субъективном уровне, подорвал позиции апологетов японской исключительности в «социологии развития», а заодно представителей популярного в 1960–70-х годах идейного течения *нихондзин рон* («японскость»). Прорыв к модерности, подобно другим модернизировавшимся форсированными темпами странам, обернулся в Японии стремлением к отстаиванию национальной идентичности. На этой основе возникла обширная литература, претендовавшая на научный статус. Одним из постулатов прокламируемой «японскости» был «группизм», приверженность японцев определенным социальным ячейкам, которую, в свою очередь, возводили к архетипической общности, воплощенной в традиционной земледельческой общине *из*.

Первый, «корпоративистский» этап модернизации, явивший квазиобщинную структуру крупных компаний и разветвленную сеть семейных в своей основе предприятий мелкого бизнеса, казалось бы, неопровержимо подтверждал стереотипы исконного японского коллективизма. Однако с середины 1990-х годов (заметим эту дату, знаменовавшую приход «второй модерности» в Восточной Азии), как констатируют японские исследователи, начался новый этап, и одним из отчетливых признаков перемен сделалась именно индивидуализация.

При этом, как отмечается, процесс носит немало вынужденный для индивида характер, поскольку сами компании стали отказываться от принципов корпоративизма и ради наращивания технологических инноваций и улучшения конкурентоспособности на мировых рынках (глобализация!) заменять систему пожизненного найма систематическим обновлением кадров и набором специалистов на свободном рынке.

¹⁹ Munenori Suzuki, Midori Ito, Mitsunori Ishida *e.a.* Individualizing Japan: Searching for its origin in first modernity // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 526–527.

Процесс выталкивания новых поколений, так сказать, в свободное плавание зачастую обгоняет формирование среди них индивидуалистической морали. Это побуждает некоторых авторов говорить о феномене «индивидуализации без индивидуализма», выявленном в сравнительном анализе женского поведения в Японии, Южной Корее и на Тайване²⁰.

Еще больше, как выясняется, вынужденная индивидуализация характерна для современного периода «реформ и открытости» в материковом Китае. Уже в маоистский период форсированной модернизации пришедшие к власти коммунисты постарались высвободить индивида из уз традиционной социальности. Преданность партии, лояльность новой государственности, преклонение перед вождем должны были заменить привязанность к семье, клану, сельской общине. Однако параллельно новая власть закрепила индивида в народной коммуне и в городском квартале, объединявшем людей не только по месту жительства, но и, как правило, по месту работы. Коллективное потребление в коммуне и пайковая система распределения в городе больше, чем что-либо, привязывали индивида к своей общественной ячейке, к этому добавлялся фактор прописки, а также отсутствие общегосударственного социального обеспечения.

Социальная мобильность поддерживалась по каналам армейской службы и через регулярные политические компании, выдвигавшие активистов, которые усердствовали в разоблачении противников режима. Выдающийся пример — «хунвэйбины», герои «культурной революции». Впрочем, их драматическая судьба (отправка на «перевоспитание» в деревню) свидетельствует об ограниченных рамках и такой мобильности.

Период «реформ и открытости» ознаменовался упразднением коммун и карточно-распределительной системы. Для обеспечения бурного промышленного роста государство крайне нуждалось в свободной рабочей силе и ее постоянном притоке. Города наполнили десятки миллионов трудовых мигрантов из деревни. Эти люди, оторванные от своих семей, ищущие на свой страх и риск заработка и жилья, наглядно олицетворяют вынужденную индивидуализацию в современном китайском обществе.

Наряду с объективно вынужденной происходит индивидуализация на субъективном уровне. С середины 1990-х годов (еще раз эта дата) среди китайской молодежи выявляют два типа личности: «индивид предпримчивый (enterprising self)», в соответствии с терминологией британского

²⁰ *Chang Kyung-Sup, Song Min-Young. The stranded individualizer under compressed modernity: South Korean women in individualization without individualism // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 539–564.*

социолога и психолога Никласа Роуза — «расчетливый, креативный, ответственный (self-disciplined)»²¹, и «индивид желающий (desiring self)».

С конца 1980-х – начала 1990-х годов власти КНР внушали выпускникам школ не ждать государственного трудоустройства, а самим искать работу. Стремление делать трудовую карьеру охватило широкие слои китайской молодежи²², и — что симптоматично — особенно из малообеспеченных семей и непривилегированной среды. «Надо раскрыться, надо развиваться», — такой лозунг провозгласила 17-летняя девушка, пришедшая на фабрику из деревни. На предприятии работают тысячи рабочих, как хозяин сможет оценить вас, если вы не будете проявлять себя, пояснила она свою мысль подругам²³.

Параллельно с «достижительностью», ареной проявления которой выступает главным образом общественная сфера, развивается сфера частной жизни и резко возрастает в ней значение эмоциональности, а этому немало способствовало установление с начала реформ режима «открытости». Доступность средств телекоммуникации привела к тому, что у звезд поп-музыки из Гонконга и Тайваня нашлись миллионы поклонников в материковом Китае. Особенно популярной среди них была Тереза Дэн. Неслучайной среди молодежи сделалась в то время поговорка: «слушать старого Дэна /Дэн Сяопина/ днем, вечером молодого /Терезу Дэн/»²⁴.

Чувственный, личностный и аполитичный посыл поп-культуры побуждал по-новому задуматься о значении индивидуальной жизни. В обществе, загипнотизированном духом классовой борьбы и служения общественным интересам, пробуждались личные чувства. Либерализация законов о браке, распространение полового воспитания, обращение госканалов ТВ к темам любовной лирики соответствовали общему тренду. Современное китайское общество предстает обуреваемым самыми различными и сильными желаниями — благополучия и хорошей работы, обретения удовлетворенности в личной жизни и интимной сфере²⁵.

²¹ Yan Yunxiang. The Chinese path of individualizing // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 504.

²² Hanser A. The Chinese enterprising self: Young, educated urbanities and the search for work // Popular China: Unofficial culture in a globalizing society. Lanham (Md): Rowman a. Littlefield, 2001.

²³ Chang L.T. Factory girls: From village to city in changing China. N.Y.: Spiegel a. Grau, 2008. P. 174.

²⁴ Gold T. Go with your feelings: Hong Kong and Taiwan popular culture in Greater China// China quart. L., 1993. № 136. P. 907–925.

²⁵ Rofel L. Desiring China: Experiments in neoliberalism, sexuality, and public culture. Durham (N.C.): Duke univ. press, 2007.

Однако рыночная экономика создает не только благоприятные возможности для личностной самореализации, она вносит и жесткую конкурентную борьбу. В ней индивид не может в полной мере опереться на семью, родственников или государственные институты, так как их поддержка заметно слабеет. Итогом становится резкий рост психических расстройств, которые, по оценкам Национального центра психических заболеваний, оказываются уделом около 100 миллионов китайцев²⁶.

В анамнезе слились душевные травмы маоистского периода и бремя перехода к рыночной экономике, а распространенным методом терапии сделались занятия традиционной гимнастикой *цигун*. Так, в частности, выразилось стремление людей защититься от всеобъемлющего контроля государства, его внедрения во все сферы жизни, включая самые интимные, как было в маоистский период. Одновременно «бум *цигун*»²⁷ стал протестом против «ухода» государства из социальной сферы в период рыночных реформ. Разочаровавшись в возможностях государственных институтов оказать им помощь, люди брали заботу о своем здоровье в свои руки.

На этой волне возникло массовое общественно-религиозное движение Фалуныгун. Учение его лидера Ли Хунчжи выглядело прежде всего попыткой системной терапии психосоматических расстройств, при том, как отмечает британский синолог Патрисия Торнтон, что Ли Хунчжи объяснял индивидуальные заболевания социальными болезнями общества, породившими разочарование, отчуждение, апатию²⁸.

Власти жестоко подавили движение, охватившее своим влиянием десятки миллионов человек, одновременно предложив современную научную альтернативу. Служба психологической помощи, влачившая жалкое существование в те времена, когда психические расстройства объяснялись недостаточной политической зрелостью больного, активно развивается. Все чаще в последнее время именно к психотерапевтам обращаются в подобных случаях за помощью.

Во многом, как подчеркивают специалисты по постклассической модернизации, отмечаемые тенденции сходны с индивидуализацией в современных западных обществах, однако в отличие от них в Китае она началась в обществе, задавленном крайней нуждой, при отсутствии по-

²⁶ Moore M. China has 100 millions people with mental illness. Telegraph. 2009. April 28.

²⁷ Penny B. *Qigong*. Daoism and science: some contexts for the *qigong* boom // Modernization of the Chinese past. Sydney: Wild Poony, 1993.

²⁸ Thornton P.M. Framing dissent in contemporary China: Irony, ambiguity a. metonymy // China quart. L., 2002. № 171. P. 661–681.

литической демократии и гарантии прав индивида. И в настоящее время индивид в Китае определяет себя не по отношению к обществу, как на Западе, а в отношениях с государством-партией.

В период «реформ и открытости» КПК узаконила права индивида на карьеру, материальное преуспевание и личное счастье. При этом процесс индивидуализации остается под строгим контролем. «Общий тон дискурса и практики индивидуализации в Китае, — констатирует Янь Юньсян (отделение антропологии Калифорнийского университета), — индивид должен взять на себя больше ответственности и проявить больше креативности ради достижения богатства и могущества государства-нации».

«В направляемой партией-государством индивидуализации индивид остается средством, модернизация — целью». И это, напоминает синолог, вполне соответствует традиционным понятиям о подчиненности интересов индивида интересам коллектива, будь-то семья, клан или государство²⁹.

Немало молодых людей в КНР из тех, кого причисляют к «индивиду предпринимчивому», выбирают государственную службу или партийную карьеру. Большое влияние оказывает пропаганда государственного патриотизма, которая находит широкий отклик в периодическом подъеме националистических настроений среди молодежи. Так же, как в других странах, в том числе в Европе, глобализация порождает реакцию, преследующую цель защиты культурного наследия. Озабоченность проблемами национальной идентичности зачастую переходит в увлеченность обретением страной статуса мировой державы. На этой волне реанимируются изоляционистские установки маоистского периода, однако курс КПК на «реформы и открытость», провозглашенный «старым» Дэном, остается нерушимым.

В общем, на современном этапе модернизации различающихся политическим режимом, но в равной степени успешных в глобальной экономике странах Восточной Азии исследователи находят соединение элементов традиционности, ранней и новейшей фаз модернизации. Потребность в осмыслении этого синкретизма побуждает специалистов обратиться к теориям так называемой «второй модерности». Смысл понятийной инновации двоякий: это и вступление мирового цивилизационного процесса в новую фазу, и новое истолкование последнего.

Как возникла эта парадигма? Цивилизационная самокритика продолжалась на Западе и в 1990-х гг. Характерно, что центром ее стала Западная Европа, в которой окончание холодной войны, падение Берлинской стены, с одной стороны и глобализация — с другой вызвали

²⁹ Yan Yunxiang. Op. cit. P. 509.

острое переживание единства и многообразия мира. Не менее острым провоцирующим фактором явился кризис исторического сознания, переосмысление эпохи колониальной экспансии и имперского могущества европейских держав³⁰.

Классическая парадигма модернизации была подвергнута основной критике, и, пожалуй, наиболее ярко это критическое отношение выражает афоризм «конец конца истории»³¹. Авторы классических теорий «считали, что возможно достигнуть состояния полного удовлетворения всех нужд человека, полного счастья... совершенного состояния общества». Новая парадигма, по убеждению Зигмунта Баумана, «лишена иллюзий», в ней вместе с телеологизмом отсутствует финализм.

«Мы, — говорит социолог из Великобритании, — ... перестали надеяться на то, что эти изменения когда-то придут к концу. Сегодня мы понимаем, что устойчивая экономика не является эффективной, и что мы ее в принципе никогда не достигнем по многим причинам. Одна из самых главных, человеческие нужды не являются постоянной величиной.... Экономика не обеспечивает полного удовлетворения человеческих потребностей, так как сама... направлена на формирование новых нужд и потребностей»³².

Аналогичного мнения придерживается классик современной французской социологии Ален Турен: «Мы не только живем в неопределенности, особенно в период экономического кризиса, мы ищем ее: мы хотим жить лучше и мы готовы рисковать, чтобы оградить себя от несправедливости общества, неспособного ответить на наши запросы как в профессиональной сфере, так и в эмоциональном плане»³³.

При таком подходе современное состояние западных обществ уже не может восприниматься венцом исторического развития. Модернизация предстает открытым процессом, охватывающим, подчеркнем, развитые страны, наравне с развивающимися. И те, и другие критически переосмысливают свое недавнее прошлое (состояние «первой модерности»), отсюда, в частности, другое название «второй модерности» — «рефлексивная». На смену торжествующей модерности классических теорий приходит восприятие ее кризисного состояния.

³⁰ См.: *Гордон А.В.* Историческая традиция Франции. М., 2013. С. 313-353.

³¹ *Beck U., Grande E.* Varieties of second modernity: The cosmopolitan turn in social and political theory and research // *British journal of sociology*. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 413.

³² /Бауман З./ Текущая модерность: Взгляд из 2011 года. Лекция Зигмунта Баумана [Электронный ресурс]. URL: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/> (дата обращения: ноябрь 2018).

³³ *Tourain A.* La fin des sociétés. Paris: Seuil, 2013. P. 149.

Утрата устойчивой и общепризнаваемой перспективы («кризис великих метанарративов» постмодерна) приводит исследователей в состояние неопределенности. «Сегодня, — размышляет Бауман, — как никогда, сложно сказать о том, что происходящие перемены имеют какое-то заранее определенное направление, они застанут нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим»³⁴. Открытость процесса делает его принципиально непредсказуемым. Напрашивается метафора самолета, пилот и пассажиры которого не знают места своего приземления.

Возникающие в ходе модернизации риски и их предупреждение выводятся в центр стратегии развития (восприятие современного состояния в определениях «общество риска» или «мир рисков»). Риски носят глобальный характер. От загрязнения природной среды и техногенных катастроф в одних странах страдает население соседних стран, целых регионов, в конечном счете, все человечество. Соответственно и меры предупреждения не могут не носить глобальный характер. Все это требует интеграционного, или «космополитизованного», как называют его теоретики «второй модерности», подхода к модернизации, подразумевающего рассмотрение развития отдельных стран через призму их взаимозависимости.

Концепция Эйзенштадта «множества модерностей» или «множества цивилизаций модерности»³⁵ удовлетворяет далеко не всех европейских социологов. Турен уточнил: определение множественности должно относиться к способам модернизации, ее путям, тогда как «модерность» сущностно едина. Множественное число лишает понятие «всего его содержания»³⁶.

Теоретикам «второй модерности» в основании модернизационного плюрализма видятся не столько внутренние особенности модернизирующихся стран и регионов, обусловленные предшествующим развитием, сколько особенности их взаимодействия с окружающим миром. Собственно дифференциация культурных ареалов предстает результатом их изначального взаимодействия, а не бесконечным воспроизведением архетипов, заложенных самодовлеющим существованием.

Более отчетливо, чем у Эйзенштадта, проводится мысль о единстве современного цивилизационного процесса. Его глобальная единоподнаправленность выражается в «эпохальном разрыве» с типологически

³⁴ Бауман З. Указ. соч.

³⁵ Eisenstadt S.N. Multiple Modernities, // Dædalus. 2000. Vol. 129. № 1. P. 1–29; Idem. The great revolutions and the civilizations of modernity. Leiden/Boston, Brill, 2006.

³⁶ Tourain A. Op. cit. P. 421, 428.

ми характеристиками «первой» (западной) модерности. Сама модернизация на новом этапе подрывает «базовые социальные институты Первой Модерности» — национальные государства, партии, профсоюзы, рынок, системы социального обеспечения, здравоохранения, образования, семью, гендерные роли и т.д. В новых условиях эти институты становятся «неэффективными или дисфункциональными»³⁷. Развивается индивидуализация, которая носит в значительной мере вынужденный характер для самого индивида, особенно, как мы видели, на Востоке.

Турен, называя свою книгу «Конец обществ», характеризует возвышение эпистемологического статуса индивида в социальной науке так: от «социологии систем», структур власти и экономики к «социологии акторов» При этом он отмечает, что общество и индивид — «две стороны одной реальности». Лишь в обществе индивид может «найти средства для защиты и достижения своих целей», но лишь в обществе, которое «не утратило его доверия»³⁸.

Учителя поддерживает Мишель Вевьёрка. «Классические подходы к интеграции и социализации, отправным пунктом которых является идея общества, представляются все более и более неадекватными», — констатирует он, указывая на «подъем индивидуализма во всех секторах коллективной жизни» и динамику в субъективной сфере как определяющий фактор этого подъема. Значимость нового явления подтверждает правоту тех, кто говорит о «второй модерности». «Отныне субъект переходит с периферии в центр... теоретических постулатов и конкретных подходов», — заключает французский социолог³⁹.

Важнейшим постулатом теоретиков «второй модерности» является разграничение между «базовыми институтами» и «базовыми принципами». Разрушая «базовые институты индустриального общества», «вторая модерность» удерживает «базовые принципы модерности». Поэтому нет полного разрыва между двумя этапами, грани между ними подвижны. Вместо «жесткой, обычно дихотомической логики “или-или”», отмечает Бьерн Альперманн, теоретики «второй модерности» придерживаются «амбивалентной логики и то, и другое (“both/and”)⁴⁰, нацеливающей на раскрытие совмещения институтов и принципов различных фаз модернизации, а также традиционности и модерности.

³⁷ Beck U., Grande E. Op. cit. P. 415.

³⁸ Tourain A. Op. cit. P. 139, 149.

³⁹ Wieviorka M. Neuf leçons de sociologie. Paris: Laffont, 2008. P. 29.

⁴⁰ Alpermann B. Citizenship and Individualization in China's Modernization // ProtoSociology. Frankfurt, 2011. Vol. 28. P. 9.

Именно такая нацеленность и определила адекватность новой парадигмы для анализа современного развития на Востоке.

В Китае следствием преобразований сделалась причудливая социальность: «Мы ввели социалистическую рыночную экономику, которая дает полный простор действию рыночного механизма, *одновременно* подчеркивая сильную макрорегуляторскую функцию правительства... Мы активно включились в глобализацию и модернизацию. *Однако* мы надеемся, что эта трансформация будет осуществлена под руководством Коммунистической партии Китая, под знаменем китаизированного марксизма и в рамках социализма... Наследуя и развивая замечательные исторические и культурные традиции Китая, мы *в то же время* стремимся быть в авангарде современной цивилизации (курсив мой. — А.Г.)»⁴¹.

Для этой парадоксальной ситуации руководством КПК предложена доктрина «социализма с китайской спецификой». Разработанная в духе «китаизированного марксизма», она носит синкретический характер с отказом от классовой борьбы и заменой диктатуры пролетариата учением о «трех представительствах», означающим доступ к политическому руководству представителей частного капитала. Доктрина прокламируется как официальная модель китайской модернизации⁴². Между тем по отношению к классической парадигме она выглядит столь же синкретичной, напоминая ту коррекцию, о которой размышлял Хантингтон: рыночная экономика, национализм, партия ленинского типа. Важнейшей особенностью модели оказывается в итоге именно государство-партия.

В КНР имеют хождение и более широкие подходы к модернизации, включая те, авторы которых используют теории «второй модерности». В наиболее развернутом и систематическом виде такой подход представлен в публикуемых с 2001 г. ежегодных обзорных докладах Центра по модернизации Академии наук КНР. Феномен «второй модерности» здесь истолкован двояко: это движение мировой цивилизации в том виде, в каком она формировалась в Европе в Новое время, от одной фазы к другой, и это — вступление человечества в новое состояние, когда вектор развития определяется конкурентной борьбой различных цивилизационных подходов и систем ценностей.

⁴¹ Kang Ouyang. “Chinese values” and innovation in philosophy and social sciences in present day China // Social sciences in China. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3. P. 187–189.

⁴² Очерк ее формирования и типологический анализ см.: Виноградов А.В. Китайская модернизация в сравнительной перспективе // Comparative politics (Сравнительная политика). М., 2010. № 1. С. 105–120.

Согласно теории «вторичной модернизации», основные положения которой ее автор, руководитель Центра Хэ Чуаньци опубликовал в 1998 г., «первичная» модернизация связана с индустриальной эрой, «вторичная» — с информационной, или эрой знаний. Хэ относит свою теорию к «постмодернизационным», пришедшим на смену классическим теориям модернизации. Последние исчерпали свое познавательное значение, считает он, после того, как промышленные страны завершили в 60-х годах XX века «классическую модернизацию» и выяснилось, что индустриальная экономика — «не конечная точка и не кульминация мирового экономического развития», а индустриальное общество — «не конечная точка развития человеческого общества». Деиндустриализация и дезурбанизация продемонстрировали преодоление рамок индустриальной цивилизации⁴³.

Главное для китайских авторов, что «постмодернизационные» теории позволяют учесть специфику развивающихся стран и прежде всего самого Китая, выражающуюся в наложении «вторичной» модернизации на «первичную». Мысль ученых КНР обращена к сложности такого совмещения: две фазы модернизации, будучи тесно связанными, подчиняются разным законам и обладают различными чертами. «Первичная» закладывает основу для «вторичной», например, индустриализация на первой фазе обеспечивает успех информатизации и глобализации как отличительных черт второй фазы или общее начальное образование на первой фазе служит ступенью для перехода к всеобщему высшему образованию на второй.

В других случаях отмечается не просто несоответствие, но и столкновение противоположных тенденций — например, концентрации производства и децентрализации мировой экономики. При проведении «первичной» модернизации целью экономического роста является удовлетворение насущных материальных потребностей населения и достижение экономической безопасности страны. При «вторичной» упор делается на повышение качества жизни с «целью удовлетворения потребности людей в счастье и самовыражении». В ходе «первичной» модернизации экономическое развитие выступает основным приоритетом, от чего страдает экология; в ходе «вторичной» задачи экономического роста и потребности сохранения среды обитания уравниваются, что приносит пользу и экономике, и экологии⁴⁴.

⁴³ Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / Пер. с англ.; под ред. Н.И. Лапина. М., 2011. С. 51.

⁴⁴ Там же. С. 38, 95.

Теория «вторичной модернизации» предлагается в качестве обоснования национальной стратегии *«интегрированной модернизации»*. Китаю «удалось перейти от традиционного аграрного общества к индустриальному и вступить в фазу первичной модернизации». Теперь требуется завершить ее и одновременно «в максимально сжатые сроки» осуществить вторичную. В связи с этим у Китая возникает уникальный шанс — вырваться в лидеры именно успехами в информатизации и сфере знаний. Уже сейчас, подсчитали в Центре модернизации, «если основываться на индексе вторичной модернизации», уровень страны выше, чем «по степени завершенности первичной»⁴⁵.

Китайских теоретиков воодушевляет именно идея «вырваться в лидеры» мирового развития, возглавить цивилизационный процесс в эпоху «второй модерности». Такую заманчивую перспективу они «вычитывают» в той цивилизационной критике, которой предаются европейские теоретики. Поскольку цивилизационный потенциал «первой модерности», концептуализованный в фундаментальном проекте поступательного и прямолинейного всемирно-исторического прогресса, который был выдвинут Просвещением, представляется исчерпанным, духовный вакуум должен быть заполнен новыми проектами. Ученые КНР предлагают обратиться к потенциалу, какой явлен современной мощью Китая и его культурным наследием.

В духе парадигматической инновации теорий «второй модерности» они трактуют современную ситуацию как новую ипостась цивилизационного процесса, когда возрастают риски развития для всего человечества. Все страны оказываются уязвимыми, и прежняя иерархия мирового порядка может претерпеть радикальную трансформацию.

«Вторая модерность» предстает полем битвы, которая называется «межстрановой конкуренцией»: из 10 млрд. будущего населения развивающихся стран только 500 млн., по расчетам ученых КНР, получат «возможность насладиться благами модернизации». Модернизационный процесс в таких условиях становится отчаянной гонкой за лидером, в которой и статус нынешних лидеров отнюдь не гарантирован. Часть развитых стран может оказаться в положении развивающихся, и, наоборот, некоторые из числа последних могут выбиться в лидеры⁴⁶.

В этом соревновательном процессе в полной мере выражается нелинейная логика всемирной модернизации, неравномерность темпов, «асинхронность» ее осуществления и неодинаковость результатов. Решающей становится роль исторического субъекта. Хотя модернизация

⁴⁵ Там же. С. 95, 98, 246.

⁴⁶ Там же. С. 234, 249.

является всемирно-историческим процессом, в основе которого заключены универсальные и объективные закономерности, успешная их реализация, подчеркивают авторы докладов о модернизации, зависит от качеств и воли конкретного национального субъекта.

Развивая своеобразный рыночный подход к модернизации в сфере культуры, китайские специалисты приходят к знаменательному выводу: «культурная конкурентоспособность постепенно становится главной конкурирующей силой страны», важнейшим козырем в международном соперничестве⁴⁷. Так в теоретическом плане подкрепляется одно из фундаментальных положений внешнеполитической доктрины КНР о роли «мягкой силы» в укреплении международного престижа страны и повышении ее статуса.

«Мы должны явить миру наши духовные ценности, принять деятельное участие в формировании мировой системы ценностей и создать необходимые условия, чтобы *направлять развитие в системе мировых ценностей* (курсив мой. — А.Г.)»⁴⁸. Обосновывая эту культурную стратегию, президент Педагогического университета провинции Цзянсу Жэнь Пин подчеркивает: «Современная эпоха является временем перехода от промышленной экономики к экономике знаний. Теперь господство над миром вместо прежнего баланса экспорта товаров и капитала в сочетании с военной силой переходит — и последний финансовый кризис это ярко показал — к достижениям в науке и технике, информатике и культуре в сочетании с военной силой. Китай должен бросить вызов биполярной глобальной системе “капитал знаний vs промышленное производство” и перейти в наступление в сфере интеллектуального производства»⁴⁹.

При этом модернизация представляется процессом международного культурного взаимодействия. Нет такой страны, «которая не впитала бы в себя элементы культуры других стран в ходе культурной модернизации, и ни одна страна не должна отвергать международный культурный обмен и сотрудничество в ходе модернизации», — таков один из основополагающих постулатов модернизационной парадигмы ученых КНР.

Не менее важен другой: «нет такого удачного примера осуществления культурной модернизации, который можно скопировать». Ведущие страны дают пример для обучения, но не для подражания. Модер-

⁴⁷ Там же. С. 201.

⁴⁸ *Kang Ouyang*. Op. cit. P. 194.

⁴⁹ *Ren Ping*. Systematic innovation, comprehensive development and going global: Some thoughts on the construction of an innovating system for philosophy a. social sciences in China during the “12th five-year plan” period // *Social sciences in China*. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3. P. 153.

низация принимает разные формы, осуществляется по «разным моделям и в разных режимах». Цель одна, но идут к ней разными путями⁵⁰.

Китайские теоретики модернизации против навязывания каких-либо моделей общественного устройства своей стране; но совершенно определенно отстаивают особую роль Китая в мировом цивилизационном процессе. Разные культуры, утверждается в докладах Центра модернизации, не равноценны с точки зрения перспектив межкультурного взаимодействия и вклада в мировую цивилизацию. Инновация китайских теоретиков — введение в проектируемую ими иерархию идеи ответственности национальных культур перед международным сообществом.

Культурная модернизация является всемирно-исторической потребностью и одновременно сознательным выбором различных стран и народов, которые «должны нести ответственность за свой выбор», поскольку развитие национальной культуры — это созидание «духовного дома» всего человечества. Таким образом, культурная модернизация Китая — вклад в общечеловеческую цивилизацию, в обустройство жизни на земле⁵¹.

Выбор страной своего пути в значительной мере обусловлен ее культурным наследием. Культура каждой страны и народа уникальна, и, «с позиций международных законов и гуманизма, каждый тип культуры равен всем остальным и имеет равные шансы на сохранение и развитие»⁵². Как видим, китайские авторы за сохранение культурного многообразия мира. Вместе с тем их отношение к гегемонизму можно признать амбивалентным, что также отражает внешнеполитические подходы КНР.

Вопреки спорадически звучащим ширококестовым декларациям, наследию времен маоизма, китайские позиции в целом прагматичны, а критика тех или иных держав, в первую очередь США, избирательна. В политических и научных кругах отдают себе отчет в том, что на более мощные державы ложится большая доля ответственности за поддержание порядка и стабильности в мире.

Ни сотрудники исследовательского Центра Китайской академии наук, ни их коллеги в своих оценках и прогнозах современного цивилизационного процесса не теряют чувства реального. Выдвижение «китайских ценностей», отмечает руководитель отделения философии Хуачжунского университета науки и техники (г. Ухань) Кан Уян, — это следствие и развитие процесса, начавшегося выдвижением на международной арене «американских ценностей». За ними в 1980-х годах последовали «азиатские ценности», которые пропагандировал премьер-министр Сингапура

⁵⁰ Обзорный доклад. С. 200.

⁵¹ Там же. С. 196, 198.

⁵² Там же. С. 195.

Ли Куан Ю. Упор делался на сильную власть и конфуцианское учение, а реальной основой для их выдвижения были экономические успехи «азиатских тигров» (Южная Корея, Тайвань, Сингапур, Гонконг). Снискав изрядную известность, «азиатские ценности» оказались дискредитированы финансовым кризисом в регионе 1997 года.

В 1990-х годах пришел черед «вашингтонского консенсуса», системы установок, разработанных учеными США для модернизации Латинской Америки (либерализация, приватизация, коммерциализация). Некоторые страны региона добились реального успеха, осуществляя эту программу. Однако постигший Латинскую Америку на рубеже веков финансовый кризис выявил уязвимость установок «вашингтонского консенсуса».

Мощное экономическое развитие КНР поставило перед страной задачу выдвинуть свои ценности, как в целях «ценностной интеграции современного китайского общества», так и для формирования ее международного имиджа. Нужно, чтобы в мире услышали голос страны. Однако говорить о «пекинском консенсусе» или «китамерике (chinerica)» преждевременно. «С точки зрения глобальной ответственности Китай следует рассматривать как развивающуюся страну»⁵³.

Западные державы не признают ценности «социализма с китайской спецификой». Однако было бы роковой ошибкой в ответ замкнуться и скатиться к примитивному национализму, отмечают преподаватели Университета Сунь Ятсена (г. Гуаньчжоу) Ли Пин и Лун Байлинь. «Только на основе глубокого понимания и нашей собственной культуры, и других культур мы можем утвердить свое место в мультикультурном мире». И только «на путях сознательной взаимной межкультурной адаптации можно извлечь преимущества, которые содержит каждая из культур, чтобы установить общепризнанный порядок» и систему ценностей, что станет основой «мирного сосуществования и совместного развития»⁵⁴.

Сосредоточение в модернизационной парадигме ученых КНР на свойствах исторического субъекта очевидно. И, кроме патетических обращений к китайскому народу, его патриотизму и мудрости, оригинальной особенностью является выделение в качестве субъекта модернизации многомиллионного китайского крестьянства.

Директор института политических исследований Педагогического университета Центрального Китая Ху Юн пишет: «Чтобы понять “китайское чудо”, мы прежде всего должны понять китайского крестьянина... Чтобы понять крестьян, мы должны прежде всего оценить “крестьянскую

⁵³ *Kang Ouyang*. Op. cit. P. 185, 190–192.

⁵⁴ *Li Ping, Long Bailin*. Thought on innovation in mainstream ideology research // Social sciences in China. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3. P. 179–180.

рациональность”. А чтобы показать, как эволюция крестьянской рациональности поспособствовала “китайскому чуду”, необходимо» пересмотреть основывающуюся на дихотомии “традиционности — модерности” классическую социологическую теорию, в которой крестьянство предстает исключительно консервативной силой, чья субъектность выявлялась в сопротивлении индустриально-рыночной цивилизации»⁵⁵.

Рациональность китайского крестьянина, трансформируясь при переходе КНР к рыночной экономике из «рациональности выживания» в «рациональность развития», и привела к сотворению «китайского чуда». В этом, убежден Ху Юн, заключена одна из закономерностей цивилизационного перехода: «В переходный период, когда одна цивилизация сменяется другой, сильные стороны двух цивилизаций могут соединяться, порождая эффект взаимоусиления (*superimposed advantage*)». Именно «органическое соединение сильных сторон (традиционной. — А.Г.) крестьянской рациональности и современного индустриально-рыночного общества высвободило мощнейшую энергию, беспрецедентную как для традиционного аграрного общества, так и для современного индустриально-рыночного общества»⁵⁶.

Трудолюбие, бережливость, стойкость и другие крестьянские качества стали двигателем экономического рывка. С началом реформ китайские крестьяне работали с тем же усердием, что их предки в прошлом. Их тяжелый труд обеспечил экономический рост Китая, тогда как условия рынка создали возможность роста крестьянского благосостояния. Возросшие доходы крестьяне предпочитали обращать в сбережения, высокий уровень которых позволяет крестьянам легче переносить колебания рыночных цен, а стране справляться с воздействием мирового финансового кризиса.

Забастовочное движение находится на низком уровне. Предприниматели получают большие доходы, но и мигранты зарабатывают гораздо больше, чем у себя в деревне. Издержки на зарплату минимальны, а прибыль велика, обеспечивая рост инвестиций, в том числе из-за рубежа. В результате китайские товары невероятно дешевы. В 1990-х годах недовольство крестьян выразилось в многочисленных выступлениях, но сыграло роль традиционное свойство «довольствоваться малым». Стойкость крестьян к материальным лишениям позволила китайскому обществу преодолеть трудности реформирования, которые не выдержали

⁵⁵ *Hu Yong*. The expansion of peasant rationality: An analysis of the creators of the “China miracle” — Challenging existing theories a. proposing new analytical approaches // *Social sciences in China*. Beijing, 2011. Vol. 32. № 1. P. 5.

⁵⁶ *Ibid*. P. 11.

ли другие страны с переходной экономикой (ссылка на бывший СССР). Отсюда, учитывая высокую цену, которое заплатило крестьянство Китая за экономический рывок, следует, что «каждая страна должна выбирать собственный путь развития, соответствующий национальным условиям и настроениям в обществе»⁵⁷.

Роль крестьянских традиций, подчеркивает Ху Юн, строго ограничена исторически. Уже у второго поколения мигрантов замечен отход от установок на тяжелый труд. Их интересует не только зарплата, но и условия труда. С ростом крестьянских потребностей возрастает нестабильность, и власти должны тратить больше средств на поддержание гражданского мира. Возрастающие социальные расходы снижают экономическую конкурентоспособность.

Учитывает Ху Юн и то, что влияние крестьянских качеств в индустриально-рыночной экономике может быть негативным. Когда складываются слабые стороны двух цивилизаций, возникает «эффект взаимослабления (*superimposed disadvantage*)». Установка на обучение становится негативным фактором, когда требуются инновации, а не подражательность. Традиционная мораль родственно-дружеских связей в индустриально-урбанистическом обществе поощряет коррупцию. Разбуженные ожидания оборачиваются огульной ненавистью к богатым, что чревато социальным взрывом. Пока протестные выступления не приобрели общей направленности. Но если это произойдет, все достижения «китайского чуда» окажутся под вопросом — предупреждает ученый⁵⁸.

В целом картина модернизационного процесса выглядит у китайских обществоведов весьма непростой, а сам процесс — многомерным. Не случайно авторы докладов о «модернизации в мире и Китае» призывают «избегать линейного мышления», столь характерного не только для классических теорий модернизации, но и для тех моделей модернизации, которые по-прежнему имеют распространение в КНР как среди догматических сторонников социалистического пути, так и среди либеральных поборников вестернизации.

Успешное осуществление курса на модернизацию требует преодоления того, что китайские авторы называют «духовной слабозрелостью»⁵⁹, а, значит, как они понимают, — высокой степени умственной зрелости и самостоятельности мышления, политической свободы и духовного раскрепощения. Поэтому модернизационная парадигма как

⁵⁷ Ibid. P. 19–20.

⁵⁸ Ibid. P. 20–21.

⁵⁹ Li Ping, Long Bailin. Thought on innovation in mainstream ideology research // Social sciences in China. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3. P. 179.

способ видения перспектив страны при всем историческом оптимизме имеет у них отчетливо различимую вероятностную интонацию. Модернизация — процесс бесконечный и может быть в отдельных аспектах и секторах обратимой. Решающую роль играют творческие возможности и энергетика народа, а также гибкость режима и рациональность его политической стратегии. «Неизвестно, что сулит нам будущее, но история строится людьми. Народ, обладающий великой историей, определенно способен создать великое будущее»⁶⁰.

В отличие от других стран Восточной Азии и, разумеется, стран Запада китайское общество остается обществом мобилизационного типа, ориентированным на широкомасштабные цели. В целеполагание входит: достижение к 2050 году уровня среднеразвитых стран и степени «сяокан» («общество среднего достатка»), упрочение статуса мировой державы и обретение лидерства в мировом цивилизационном процессе.

Таким образом, вразрез с установками «второй модерности» теории китайской модернизации выступают приверженцами программированного, целенаправленного развития страны. И это отличие в большей мере объясняется справедливостью другого постулата теорий «второй модерности» о возрастании рисков модернизации. Китайское общество в большей степени, чем многие другие, в том числе на Востоке, может считаться «обществом риска». Явственны катастрофическая нехватка природных ресурсов для поддержания высоких темпов роста и нарастающая деградация природной среды как оборотная сторона тех же феноменальных достижений в экономическом росте. При том поддержание форсированных темпов не роскошь, а объективная необходимость, поскольку снижение их грозит драматическими социальными последствиями⁶¹.

Переход от классических теорий модернизации к новейшим обусловлен, можно заключить, тремя обстоятельствами: сценарием развития стран Востока (на избранном примере Восточной Азии), общемировыми процессами и выражением того и другого в историческом сознании людей Запада. Хотя этот переход представляет общее движение научной мысли, нельзя сказать, что именно парадигма «второй модерности» является мейнстримом движения. Любопытна невосприимчивость к ней в США, университеты которых остаются законодателями социологической моды. Перспективность «второй модерности» придает, во-первых, то, что эта концепция наиболее основательно, на мой взгляд, выражает указанный переход и, во-вторых, находит позитивный и осознанный отклик на Востоке.

⁶⁰ Обзорный доклад. С. 81, 199, 234.

⁶¹ Не случайно кем-то из экспертов предложена метафора, уподобляющая Китай велосипедисту.

ГЛАВА 5

ПЕРИФЕРИЙНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ВАРИАНТЫ

Классический модернизационный анализ фокусировался на национально-страновом уровне, поэтому именно страна выступала в качестве основной аналитической единицы в большинстве модернизационных исследований. Пространственные аспекты затрагивались представителями модернизационной парадигмы преимущественно в рамках применения сравнительно-исторического подхода. Исследователи, к нему прибегавшие, обычно рассматривали в компаративном плане эволюцию двух или более обществ (обыкновенно стран), выделяя общие и особенные черты модернизации. Сравнительно-исторический подход реализовался в творчестве таких представителей модернизационной парадигмы, как С. Блэк, С. Эйзенштадт, Д. Растоу, С.М. Липсет, Б. Мур, Р. Бендикс, Г. Тёрборн и др. Внимание исследователей при этом фокусировалось на таких переменных, как институты, культура, лидерство. Сравнительный подход был направлен на выявление: 1) общих стадий или фаз, через которые должны проходить все общества; 2) особых путей, которыми могут двигаться общества; 3) комбинаций подобных «вертикальных» и «горизонтальных» категориальных классификаций. Представляют интерес бинарные сравнительные исследования, в рамках которых сопоставлялись две страны (например, сравнение России и Японии в исследовании под руководством С. Блэка, США и Японии — в работе С.М. Липсета, США и СССР — в исследовании П. Бергера). Подобный подход позволяет выявлять общие и специфические характеристики модернизации в истории конкретных регионов (обыкновенно — стран)¹.

Следующее направление, имеющее отношение к пространственным аспектам модернизации, — так называемые ситуационные исследования (case study; в качестве объекта изучения берется конкретный

¹ См.: The Modernization of Japan and Russia. A comparative study. N.Y.; London, 1975; *Lipset S.M.* Binary Comparisons. American Exceptionalism — Japanese Uniqueness // *Comparing Nations: Concepts, Strategies, Substance* / Ed. by M. Dogan and A. Kazancigil. Oxford; Cambridge, 1994. P. 153–212; *Бергер П.* Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М., 1994.

регион, обычно страна), которые получили распространение в последнее время². Сторонники ситуационных исследований используют теорию модернизации для объяснения уникальных конкретных (региональных) аспектов развития. В целом можно отметить, что пространственные аспекты в некоторой степени были включены в орбиту внимания представителей модернизационной парадигмы. Но полученные результаты относятся преимущественно к разработке страновых вариантов модернизации (скорее даже особенностей отдельных аспектов модернизации применительно к конкретным странам). Субстрановой уровень пространственной динамики в рамках модернизационных исследований до сих пор освещен весьма слабо. Между тем процессы модернизации имеют не только темпоральное, но и пространственное измерение; они приобретают удивительное своеобразие и неповторимость в зависимости от времени и места: геополитического положения региона, его исторического наследия, уровня социально-экономического, политического и культурного развития на момент начала ускоренного роста, специфики национального менталитета и т.д.

Исторически получилось так, что по меньшей мере на протяжении XVIII — начала XX века российская модернизация осуществлялась в условиях продолжавшегося расширения территории страны, присоединения новых земель и их освоения. Данная особенность странового развития не была уникальной, характерной только для России, она проявлялась также, например, в истории таких стран, как США, Канада, Австралия, Новая Зеландия. Представляется, что модернизацию в условиях незавершенного освоения можно трактовать как фронтирную. Как известно, концепция фронта, сформулированная в начале 1890-х гг. американским исследователем Фр.Дж. Тернером для объяснения истории США XIX века, стала удобным познавательным инструментом для изучения стран, в прошлом которых существенную роль играла колонизация, континентальная экспансия, имелись «свободные земли», были

² Например, см.: *Kazancigil A.* The Deviant Case in Comparative Analysis. High Stateness in a Muslim Society: The Case of Turkey // *Comparing Nations...* P. 213–238; *Цанф В., Хабих Р., Бульман Т., Делей Я.* Германия: трансформация через объединение // *Социс.* 2002. № 5. С. 19–37; *Шпедер Ж., Элекеш Ж., Гарча И., Роберт П.* Очерк трансформации в Венгрии // Там же. С. 37–59; *Wong Siu-Lun.* The Applicability of the Asian Family Values to Other Sociocultural Settings // *Berger P.L. and Hsiao Hsin-Huang M. (eds.). In Search of an East Asian Development Model.* New Brunswick, NJ: Transaction, 1988. P. 134–154; также см.: *So A.Y.* Social Change and Development: Modernization, Dependency, and World-System Theories. Newbury Park, 1990. P. 63–65.

свои «запады» и «востоки»; длительное время сохранялись и играли немаловажную роль фронтирные территории³.

Для России как страны фронтирной модернизации был характерен ряд особенностей:

– Фронтирная динамика обладала своей логикой: обыкновенно, после присоединения новой территории, происходила «фронтиризация» — формирование пограничных зон, наделенных особыми признаками; затем пограничные — фронтирные — территории постепенно утрачивали «фронтирные» свойства, интегрируясь в общестрановое пространство; происходила «дефронтиризация» (однако данный процесс не следует представлять упрощенно, поскольку вследствие фронтирной многослойности (географический фронт между различными природно-климатическими зонами, социальный фронт между различными жизненными укладами, милитарный фронт между враждебными сообществами, социокультурно-конфессиональный фронт между различными ценностными и культурными традициями⁴) эрозия фронтирных признаков протекала с разными скоростями в различных измерениях).

– Стране был присущ освоенческий синдром, который выражался в подвижности населения, в растянутости колониционных процессов (заселение, аграрное, промышленное освоение), в экстенсивном характере аграрной экономики, в социально-сословной и этноконфессиональной мозаике и т.п., в различной степени заселенности и освоенности территорий; в региональных контрастах и диспропорциях. Хорошо известно, что присоединение новых территорий продолжалось и в XIX веке (Кавказ и Закавказье, Средняя Азия, Дальний Восток); наличие больших массивов слабозаселенных территорий создавало предпосылки для дальнейшего переселения, миграций, разрядки демографического

³ Тёрнер Ф.Дж. Фронт в американской истории. М., 2009; Саймонс А.М. Социальные силы в американской истории. М., 1925; Кук Р. Граница и метрополия: опыт Канады. М., 1970 (XIII Международный конгресс исторических наук, М., 16–23 августа 1970 г.); Кушнер Г. Постоянство «идей границы» в американской мысли // Новый взгляд на историю США: Американский ежегодник, 1992. М., 1993; Шейд У.Дж. Не только граница: значение Фредерика Джексона Тернера для исследования ранней республики // Американский ежегодник, 2002. М., 2004; Ефимов А.В. «Свободные земли» Америки и историческая концепция Ф.Д. Тернера // Из истории общественных движений и международных отношений / Сб. памяти в память ак. Е.В. Тарле. М., 1957; Болховитинов Н.Н. США: проблемы истории и современная историография. М., 1980.

⁴ Канпелер А. Южный и восточный фронт России // AB INPERIO. 2003. № 1. С. 48.

давления в густонаселенных районах (еще В.О. Ключевский заметил: «История России есть история страны, которая колонизируется. ... Так переселение, колонизация страны была основным фактом нашей истории, с которым в близкой или отдаленной связи стояли все другие ее факты»⁵); колонизация тормозила переход от экстенсивных к интенсивным методам освоения пространства, закрепляла низкотехнологичные уклады в центре страны, транслировала их на периферию, ослабляя таким образом целый ряд модернизационных по своей природе процессов, таких как урбанизация, индустриализация и т.д.

– Пространство страны дифференцировалось на центр (ядро) и периферию, различавшиеся по демографическим, социальным, экономическим, административным, культурным признакам (при этом граница между ядром и периферией была подвижной; со временем периферийные регионы — по мере освоения — теряли периферийные (фронтирные) черты и интегрировались в состав ядра⁶).

– Богатые ресурсами доступные пограничные области служили клапаном для разрядки социальной напряженности в более плотно заселенных регионах; существовала возможность для незаслуженно обиженных, обделенных на прежних местах, придерживавшихся религиозных представлений, которые противостояли официально принятым, переселиться в пограничные области. В то же время потребность в дополнительной рабочей силе, необходимой для разработки избыточных ресурсов фронтирных зон, способствовала росту миграционной активности и, соответственно, создавала проблему адаптации, возникавшую вследствие притока мигрантов-колонистов на периферийные территории.

– Расширение территории, с одной стороны, увеличивало ресурсы для хозяйственного развития, способствовало складыванию обширного внутреннего рынка, но при этом объективно создавало предпосылки и возможности для ориентации на самодостаточное, автаркическое развитие. Россия по существу представляла собой, по терминологии Ф. Броделя, мир-экономику, то есть самодовлеющую структуру, которая «затрагивает лишь часть Вселенной, экономически самостоятельный кусок планеты, способный в основном быть самодостаточным, такой, которому его внутренние связи и обмены придают определенное

⁵ Ключевский В.О. Сочинения: В 9-ти т. М., 1987. Т. I: Курс русской истории. Ч. 1. С. 50–51.

⁶ См.: Артемов Е.Т. Урал в российской истории: диалектика «центр-периферийных» отношений // Вестник УрО РАН. 2012. № 2. С. 124–129; Побрежников И.В. Урал в истории Российского государства: постановка проблемы // Уральский исторический вестник. 2012. № 2 (35). С. 118–126.

органическое единство»⁷. Вследствие того, что Россия представляла собой мир-экономику со своим собственным институциональным порядком, взаимодействия с другими мирами-экономиками были чреватые для нее значительными транзакционными издержками, которых она, естественно, стремилась избежать.

– Необходимо учитывать то, что доминирующий восточный вектор российской колонизации со временем увеличивал удаленность страны от моря, что в плане торговли способствовало росту транспортных издержек при перевозке товаров и делало более дорогостоящей интеграцию страны в международное разделение труда⁸. В то же время огромные пространства затрудняли создание транспортной инфраструктуры для обеспечения налаженной и скорой связи потребителей с производителями, для нормального функционирования рынка. Недооценивать данное обстоятельство в контексте модернизационных процессов не следует, поскольку транспортный фактор имел решающее значение для становления современного индустриального общества.

– Очевидно, что в контексте фронтальной модернизации транспортному фактору принадлежит повышенная роль. Хорошо известно, какое значение для индустриализации и интеграции стран имело железнодорожное строительство в США и Канаде в XIX веке. Железные дороги также ускорили развитие Урала, Сибири и Дальнего Востока, стимулировали рост промышленности, городов. Благодаря созданию общегосударственной железнодорожной сети был образован рынок промышленного сырья и топлива, получили развитие внутрирегиональные экономические связи, был дан импульс регионализации социально-экономических и социокультурных процессов в крае. Единственная в России к началу XX века трансконтинентальная железная дорога, Транссиб, соединившая Сибирь с европейской частью страны, сразу же способствовала ликвидации былой обособленности региона, интенсификации хозяйственного освоения восточных районов, стимулировала миграцию и переход сельского хозяйства к рынку. Строительство Транссибирской магистрали явилось крупнейшим событием промышленной революции в Сибири: относительно дешевая и надежная доставка оборудования облегчила обеспечение новейшими механизмами, паровыми и электрическими двигателями сибирской промышленности.

⁷ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М., 1922. Т. 3: Время мира. С. 14.

⁸ См.: Нольте Г.-Г. Западная и Восточная Европа перед лицом глобализации // Экономическая теория на пороге XXI века. Вып. 7. Глобальная экономика. М., 2003. С. 593.

Вообще, последовательность индустриализации в Сибири и в Европейской России существенно отличалась: если в последней модернизация последовательно охватывала легкую, затем тяжелую промышленность, транспорт и т.д., то в Сибири промышленный переворот, как считают специалисты, начинался именно с транспорта, с водного транспорта, а затем — с железной дороги, которые создавали условия индустриализации прочих промышленных секторов⁹.

— Необходимо при этом учитывать, что значительная часть вновь присоединенных территорий, особенно на востоке, отличалась суровыми природно-климатическими условиями (холодный, засушливый континентальный климат), мало благоприятными для ведения сельского хозяйства, сезонного и находившегося в сильной зависимости от климатических колебаний, что не могло не сказываться негативным образом на общей динамике экономических и социальных отношений. Впрочем, недостаточно благоприятные природно-климатические условия могут стимулировать и интенсификацию труда, создавая, таким образом, предпосылки для социального и экономического прогресса. В литературе уже обращалось внимание на отсутствие жесткой зависимости между природно-климатическими условиями и уровнем социально-экономического развития, что ярко иллюстрируется хозяйственным и социальным прогрессом, достигаемым в неблагоприятной географической среде, и, наоборот, стагнацией или регрессом в экологических нишах, вроде бы запрограммированных на противоположный результат¹⁰.

— Обеспечение условий для стабильного развития в ситуации «пограничья» и наличия порой враждебного «соседства», приводившее к милитаризации регионов освоения, которая проявлялась в размещении фортификационных сооружений, регулярных воинских частей, поселенных иррегулярных формирований (Донское, Кубанское и Терское

⁹ Гаврилов Д.В. Горнозаводский Урал XVII–XX вв.: Избранные труды. Екатеринбург, 2005; Букин С.С., Исаев В.И., Тимошенко А.И. Сибирь в модернизационной стратегии России (конец XIX — начало XX в.) // Экономическая история Сибири XX века. Барнаул, 2006. Ч. 1. С. 66–73; Супоницкая И.М. Опыт освоения земель: Сибирь и Запад // Российско-американские отношения в прошлом и настоящем: Образы, мифы, реальность / Материалы международной конференции, посвященной 200-летию установления дипломатических отношений между Россией и США, РГГУ (Москва), 21–22 февраля 2007 г. М., 2007; Она же. Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М., 2010; Тимошенко А.И. Проекты социально-экономического развития Сибири в XX в.: концепции и решения. Исторические очерки. Новосибирск, 2007.

¹⁰ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). Т. 1. С. 53–65.

казачество на Юге европейской России; Яицкое (Уральское), Оренбургское казачество, Башкиро-мещерякское войско на Урале; Сибирское, Семиреченское, Забайкальское, Амурское, Уссурийское казачьи войсковые организации — в Сибири и на Дальнем Востоке)¹¹, установлении особых военизированных форм администрации (военный губернатор, генерал-губернатор, наместник). При этом административное освоение порой опережало хозяйственное и социокультурное. Основные принципы и этапы административной интеграции восточных регионов в единое имперское пространство, своеобразного «административного фронта», были довольно точно сформулированы, как отмечал историк А.В. Ремнев, в отчете восточно-сибирского генерал-губернатора Д.Г. Анучина за 1879 г.: первоначально на вновь присоединенных территориях вводится сильная и в значительной степени автономная военно-административная система управления в виде генерал-губернаторства или наместничества, сохраняются традиционные институты власти для аборигенного населения, создаются лишь самые необходимые государственные учреждения на местах, прежде всего полицейские и фискальные; со временем, по мере упрочения связей «окраины» с «ближайшими частями государства, когда тяготение к русскому центру укреплялось вполне и местные условия сглаживались и приближались к общим русским, правительство решалось ввести такую область в общую систему управления и непосредственно подчинить ее центральным правительственным установлениям»¹². С этой точки зрения, резюмирует А.В. Ремнев, существовавшее административное устройство Сибири рассматривалось как «переходная форма».

— Маркером фронтирной модернизации выступала разновекторная диффузия. Дело в том, что освоение предполагает интенсивную контактность, складывание в регионе многоэтничного по составу населения. В результате миграционных процессов носители разнообразных этно-

¹¹ История казачества Азиатской России. Екатеринбург, 1995. Т. 1: XVI — первая половина XIX века; Т. 2: Вторая половина XIX — начало XX века; *Огурцов А.Ю.* Военно-инженерная политика русского правительства в Западной Сибири в XVIII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1990; *Пузанов В.Д.* Военные факторы русской колонизации Западной Сибири. Конец XVI—XVII вв. СПб., 2010; *Кауфман А.О.* Артиллерия Кузнецка XVII — первой половины XVIII в. // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 2003. Вып. 5. С. 5-11; *Пережогин А.А.* Военизированная система управления Колывано-Воскресенского (Алтайского) горного округа (1747–1871 гг.). Барнаул, 2005.

¹² Цит. по: *Ремнев А.В.* Самодержавие и Сибирь в конце XIX — начале XX века: проблемы регионального управления // Отечественная история. 1994. № 2. С. 63.

культур оказывались в новых географических и климатических условиях, вступали в контакты с представителями иных культур и менталитетов. Процесс освоения новых пространств требовал максимального разнообразия культурных навыков и резюмировался формированием различных хозяйственно-культурных типов. Нередко новые природно-климатические условия оказывались контрастно несхожими с условиями мест выхода, порой экстремальными для переселенцев. Шанс выжить в подобных ситуациях прямо зависел от потенциальных возможностей культуры мигрантов-колонистов адаптироваться к новым условиям. Этот процесс мог быть облегчен этнокультурным взаимодействием и заимствованиями из культур автохтонных народов, уже приспособившихся к специфической среде обитания. С другой стороны, контакт местного населения с пришлым создавал и для первого предпосылку для совершенствования собственной культуры. На все эти процессы диффузионного характера модернизация накладывала трансфер технологий, социальных институтов, культурных ценностей западного, преимущественно — западноевропейского, происхождения¹³. Естественным следствием разнонаправленной диффузии, продолжения освоенческих процессов, межэтнической миксации, интерференции диффузий традиционного и современного типов становились конгломератность общества и пространства, усиление социокультурной, региональной, хозяйственной фрагментарности и асимметрии как в страновом масштабе, так и на уровне субстрановых регионов.

Пространственный фактор оказывал существенное воздействие на внутренний строй страны, ее территориальную морфологию. Условия присоединения и освоения влияли на дальнейший ход модернизации. Так, А. Капшлер выделяет 5 этапов-направлений формирования территории Российской империи: 1) «собрание русских земель» с середины XV до начала XVI века; 2) борьба за наследие Золотой Орды на восточноевропейской и североазиатской территории со второй половины XV до конца XVI века, сопровождавшееся завоеванием Россией Казанского, Астраханского и Сибирского ханств (в какой-то мере продолжением собрания земель монгольской империи стало в XIX веке присоединение Казахстана и Средней Азии, завершившееся уже в контексте типичной колониальной экспансии); 3) присоединение в XVII веке Сибири, главной движущей

¹³ Алексеева Е.В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII — начало XX в.). М., 2007; Диффузия технологий, социальных институтов и культурных ценностей на Урале (XVIII — начало XX в.). Екатеринбург: УрО РАН, 2011; Курлаев Е.А., Корепанов Н.С., Побережников И.В. Технично-технологические инновации в горно-металлургическом производстве Урала в XVII–XVIII вв. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2011.

силой чего выступали экономические цели, прежде всего, добыча драгоценных мехов; 4) добровольное подчинение власти московского царя в XVII веке Украины; 5) имперская экспансия со времен Петра I как в западном, так и в восточном направлениях. При этом А. Каппелер справедливо указывает на разнообразие методов интеграции новых территорий и их населения в состав России, что обуславливалось множеством факторов: было ли оказано жителями регионов военное сопротивление русским или присоединение осуществлялось добровольно; насколько обоснованными были притязания России на новые территории; насколько отличались новые области и их население от России и русских в экономическом, социальном, политическом, культурно-конфессиональном плане; каковы были международная ситуация и возможные реакции других государств¹⁴. В итоге исторически формировавшиеся в первичном русско-православном ядре и в зонах фронтиров регионы различались административно-управленческими, хозяйственными, социально-сословными, этнокультурными ландшафтами, что создавало предпосылки для вариации степени их проницаемости для импульсов модернизации. Данное обстоятельство оправдывает регион-ориентированный подход к изучению модернизации, фокусированный на выявление субстранных, региональных вариантов модернизации. Попробуем в данной работе сопоставить три больших по площади, но очень отличных периферийных региона России, в разной степени подвергшихся воздействию модернизации, которую можно квалифицировать как периферийную (Урал; Северо-Западная Сибирь; Дальний Восток).

Урал. Включение Урала в состав Российского государства существенно совпадает с эпохой становления последнего на базе Московского великого княжества на протяжении XV–XVII вв. В истории Урала — это период первичной колонизации, военно-промысловой в XV — начале XVII века и аграрной на протяжении XVII столетия¹⁵. Технологический способ производства той эпохи — аграрный; социально-институциональная организация и менталитет имели традиционный характер. В тот период Урал по отношению к центру страны являлся периферией, зоной первичного освоения, что подчеркивалось существованием специального центрального органа регионального управления — Сибирского приказа.

¹⁴ Каппелер А. Формирование Российской империи в XV — начале XVIII века: наследство Руси, Византии и Орды // Российская империя в сравнительной перспективе: Сб. ст. / Под. ред. А.И. Миллера. М., 2004. С. 98–108.

¹⁵ См.: Рассказов С.В. Юго-Западная Сибирь: эволюция пространственных структур общества (с XV в. до настоящего времени): Дис. ... канд. геогр. наук. М., 2009. С. 37–69.

Эпоха фронтальной модернизации в истории Урала (XVIII–XIX века) в технологическом плане в основном совпала с протоиндустриализацией (становление и развитие мануфактурной промышленности). Предпосылками протоиндустриализации выступали обеспеченность региона полезными ископаемыми (руды черных и цветных металлов) и другими ресурсами (реки, лес), необходимыми для развития горно-металлургического производства, а также определенный уровень освоенности региона, по крайней мере, в его средней части (сеть постоянных сельских и городских населенных пунктов). На данном этапе в регионе усилиями русской администрации с опорой на местные демографические и природные ресурсы был создан комплекс металлургических заводов, началось экономическое освоение лесостепных территорий.

Уже в первой четверти XVIII в. горнозаводский сегмент уральской промышленности стал ведущим и стратегически значимым для всей Российской империи. В связи с этим модернизационные процессы в металлургии и смежных отраслях приобрели первенствующее значение в экономической модернизации Урала¹⁶. С начала XVIII в. хозяйственная специфика региона и его историческая судьба определялись промышленностью.

При этом протоиндустриализация Урала приобрела характер промышленной колонизации: строительство первых заводов происходило в условиях продолжавшейся военной, крестьянской, конфессиональной колонизации; не все проблемы политического контроля государства над территорией региона были решены; острый характер имели поземельные споры; инициатором строительства заводов выступили не местные предприниматели, а власть через посредство Сибирского приказа; построенные в начале XVIII века заводы возводились на средства государственной казны; оборудование и квалифицированные кадры для промышленности Урала завозились с тульских, каширских, подмосковных и олонечских заводов; строительство заводов осуществлялось под контролем государственных чиновников, назначаемых центральной властью; колонизационный характер промышленного развития был обусловлен отсутствием таких его экономических предпосылок, как развитый рынок поземельной собственности, труда, капитала, сырья¹⁷.

¹⁶ См.: Алексеев В.В., Гаврилов Д.В. Металлургия Урала с древнейших времен до наших дней. М., 2008. С. 447–502.

¹⁷ См.: Опыт российских модернизаций. XVIII–XX века. М., 2000. С. 146–147; Россия в XVII — начале XX в.: региональные аспекты модернизации. Екатеринбург, 2006. С. 193–194.

Урал в XVIII веке еще сохранял множество фронтирных черт (в частности, межэтнические конфликты, башкирские восстания, движение 1773–1775 гг., в значительной степени явившееся реакцией населения на «наступление» государства на окраины, на регуляризацию казачества, на заводское строительство на башкирских землях; юг региона только начал заселяться и осваиваться русскими), но постепенно черты личности, фронтирного «экстрима» стирались. Хотя опасность набегов киргиз-кайсаков на южном пограничье сохранялась до середины XIX века, во второй половине XIX столетия Оренбургский край утратил статус пограничного, в связи с чем в 1881 г. был упразднен пост оренбургского генерал-губернатора. Социально-институциональная структура и менталитет региона еще в значительной степени носили традиционный характер, хотя постепенно (фрагментарно) подвергались модернизации. Происходила рационализация бюрократической организации, нарастали современные черты в сознании заводского и городского населения. Создание в конце XIX века общеуральской железнодорожной сети содействовало развитию рынка промышленного сырья и топлива, оптимизации внутрирегиональных экономических связей¹⁸.

Но некоторые проявления региональной специфики, в частности, связанные с незавершенностью освоения, сохранялись до рубежа XIX–XX веков (например, военные черты в системе местного управления, мощные традиционные анклавы в сельской местности, высокий удельный вес военизированного казачьего сословия в составе населения Оренбургской губернии, запоздалое распространение на регион общероссийских институтов власти — в частности, земства как органы местного самоуправления, введенные в стране в 1864 г., появились в Вятской губернии в 1867 г., в Пермской — в 1870-м, в Уфимской — в 1875-м, а в Оренбургской — лишь в 1913 г. (столь поздние сроки организации земского общественного самоуправления в двух последних губерниях были обусловлены их нетипичностью — наличием значительной доли инородческого населения в Уфимской губернии и казачьего — в Оренбургской) и др.).

Северо-Западная Сибирь. Помимо субстранных регионов-моторов модернизации (например, Урал как очаг интенсивной protoиндустриальной модернизации в XVIII в.) всегда существовали ее периферийные зоны. К числу последних, в частности, относился Север Сибири, экономика которого, как, впрочем, и экономика северных регионов Северной

¹⁸ См.: *Гаврилов Д. В.* Горнозаводский Урал XVII–XX вв.: избр. тр. Екатеринбург, 2005. С. 205–214.

Америки (в частности, канадских) на протяжении фактически XVII–XIX веков носила ярко выраженный «фронтирный» характер¹⁹.

История Северо-Западной Сибири в XV — начале XX века являлась неотъемлемой составляющей грандиозного процесса русского заселения и освоения Сибири в целом. Север Западной Сибири был первым зауральским регионом, с которым познакомились славяне. Именно здесь были проложены первые пути в Сибирь. Северо-Западная Сибирь длительное время служила каналом проникновения русских вглубь сибирских просторов, на Енисей и Лену²⁰.

При этом освоение северных территорий Западной Сибири имело свою существенную специфику, которая обуславливалась огромной площадью, крайне суровыми природно-климатическими условиями, малонаселенностью, малочисленностью населения по сравнению с более южными районами.

В конце XV–XVII веке произошло присоединение Северо-Западной Сибири и народов, ее населявших, к Российскому государству. Основными фигурами русского освоения выступали, наряду с администрацией и военно-служилым элементом, торговцы и промысловики. В XVIII столетии к процессам освоения начинает активно подключаться церковь. Параллельно с политическим присоединением, а то и обгоняя его, получили развитие процессы хозяйственного и социокультурного освоения.

Северо-Западная Сибирь представляла собой периферию Российской империи в XIX — начале XX века. Тем не менее, интересно, в какой степени данный регион испытывал импульсы модернизации, которая в указанный период разворачивалась в общероссийском масштабе. Проявлениями модернизации стали: 1) рационализация административно-территориального устройства, восходящая еще к началу XVIII в., но при этом длительная консервация локальных отличий, в значительной степени обусловленная сохранением традиционных структур низового управления²¹; 2) интенсификация хозяйственно-экономической инте-

¹⁹ *Побережников И.В.* Канадский и сибирский фронт: общее и особенное (XVI — начало XX в.) // Уральский исторический вестник. 2009. № 2 (23). С. 25–30.

²⁰ *Побережников И.В.* Пространственные модели русского освоения Северо-Западной Сибири (XII — начало XX в.) // Новгородская Земля — Урал — Западная Сибирь в историко-культурном и духовном наследии. В 2-х частях. Екатеринбург: БКИ, 2009. (Проблемы истории России. Вып. 8.) Ч. 2. С. 299–317.

²¹ Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941 гг.) / Сборник документов. Тюмень, 1994; Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI — начало XX века): Сборник правовых актов и документов. Тюмень, 1999.

грации края в рыночную макроструктуру страны (складывание в регионе многоукладного комплекса хозяйственных связей пришлого и коренного населения; деформация традиционного хозяйства аборигенов под влиянием пришлого населения и его торгово-промышленного капитала; проникновение товарно-денежных отношений в туземную среду, ведущее к коммутации ясака, развитию среди части коренных жителей, включенных в сферу русского влияния рыбопромышленного предпринимательства, товарного рыболовства); 3) рост интереса к окраинам как к источникам различных ресурсов для растущей экономики страны и заметная активизация географических исследований на Обском Севере, носивших практический характер; 4) активизация миссионерско-просветительской деятельности на севере Западной Сибири (хотя христианизация коренных народов края и отличалась поверхностным характером и неравномерностью, но она сопровождалась распространением просвещения, трансформацией норм обычного права, появлением новых тем и образов в искусстве туземного населения; более глубоким было русское влияние в сфере материальной культуры местных народов — происходили изменения в жилище, летней одежде, системе питания, внедрялись покупные вещи вместо традиционных, трансформациям подвергались производственные технологии)²².

При этом освоение данных территорий осуществлялось крайне медленными темпами. Если в более южных районах Сибири стадия промыслового освоения уже с начала XVII века была дополнена аграрно-земледельческой колонизацией, а в XVIII веке — промышленной, то в Северо-Западной Сибири торгово-промысловая колонизация затянулась до первых десятилетий XX века. Большинство населения Северо-Западной Сибири в начале XX века жило еще в условиях традиционности, а проблемы освоения явно превалировали над проблемами модернизации. Тем не менее, в XIX — начале XX века освоенческие процессы приобрели более комплексный и динамичный характер, что способствовало ускорению интеграции региона в общестрановое пространство²³.

²² Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1975; Ямал — знакомый и неизвестный. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1995; Ямал: грань веков и тысячелетий / Популярный иллюстрированный очерк истории края с древнейших времен. Салехард-СПб., 2000; История Ямала. Екатеринбург, 2010. Т. 1: Ямал традиционный. Кн. 2. Российская колонизация.

²³ Побережников И.В. Освоение ямальского региона в условиях российской модернизации XIX — начала XX в. // Человек в условиях интенсивного нефтегазового освоения Севера [Текст]: Материалы Всероссийской научной конференции, 17-18 ноября 2010 года. Тюмень: ТюмГНГУ, 2010. С. 114–119; *Он же*. Ямал в контексте российской модернизации XIX — начала XX в. // Науч-

В качестве гипотезы можно высказать мысль, что на Севере «эхо» общероссийской модернизации пока еще лишь стимулировало ускорение процессов освоения региона.

Дальний Восток. Процесс освоения русскими Дальнего Востока имел ряд особенностей в сравнении с освоением Сибири. Тихоокеанская территория была присоединена и освоена позже, чем Сибирь. Берегов Тихого океана русские достигли только в 1639 г., в 1648 г. С. Дежнёв прошел пролив, разделявший Азию и Америку, позднее названный Беринговым (именно с этого времени принято начинать отсчет освоения Дальнего Востока), а присоединение к России народов Восточной Сибири, например, происходило в основном на протяжении первой половины XVII века. Закрепление за Россией левого бережья Амура, Приморья и Сахалина относится лишь в середине и второй половине XIX века.

Динамика русского освоения тихоокеанских берегов была обусловлена действием ряда факторов: крайняя отдаленность региона от центра, сложная геополитическая ситуация, международная конкуренция, пограничные конфликты с Цинской империей, длительная неурегулированность вопросов границы²⁴. В этой связи особенно велика была в процессе освоения Дальнего Востока роль государства, серьезный акцент делался на повышение обороноспособности региона. Под эгидой государства начиная с Первой и Второй Камчатских экспедиций проводились академические исследования территории Дальнего Востока, направленные на разведку естественных богатств, открытие, освоение и закрепление за Россией новых земель в этой части Тихого океана, создание условий для заселения края, расширения земледелия, торговли и промыслов.

Для освоения и закрепления тихоокеанских владений России нужны были мощные купеческие компании с монопольными правами и значительным капиталом, которые поддерживались бы правительством. Действительно, по указу Павла I в 1799 г. была учреждена Российско-Американская компания, которая в дальнейшем активно содействовала укреплению российских позиций на Дальнем Востоке, а также освоению Аляски и Курильских островов²⁵.

Лишь во второй половине XIX века, после стабилизации границы на Дальнем Востоке, активизировалось освоение территорий Приамурья

ный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Вып. № 2 (65): Ямал в панораме Российской истории. Салехард, 2010. С. 21–29.

²⁴ Киреев А.А. Специфика дальневосточной границы России: теория и история // Ойкумена. 2009. № 2. С. 73–75.

²⁵ Галлямова Л.И. Дальний Восток в контексте государственной политики России на Тихом океане // Россия и АТР. 2012. № 4. С. 29–34.

и Уссурийского края, где были поселены казаки, стали привлекаться переселенцы-крестьяне. Колонизация по-прежнему в значительной степени мотивировалась стратегическими соображениями. Специалисты отмечают связь переселенческой политики в Приамурье с внешнеполитической обстановкой (так, бюджетные ассигнования на переселения конца 1850-х и начала 1880-х годов были связаны в первом случае со второй опиумной войной, а значит, с существенной военной угрозой Приамурью от англичан и французов, во втором случае — с военной опасностью со стороны Китая на рубеже 1870–1880-х гг. в связи со спором на центральноазиатском участке русско-китайской границы)²⁶.

В 1850-е гг. были основаны важнейшие торговые и административные центры на Дальнем Востоке: Николаевск, Благовещенск, Хабаровск, Владивосток, что стимулировало развитие промышленности и сельского хозяйства в крае. В 1890-е гг. был построен Уссурийский участок Транссибирской магистрали, а в 1897–1903 гг. — Китайско-Восточная железная дорога, что в совокупности с мерами по заселению и основанию городов способствовало закреплению дальневосточной окраины за Россией, а также ее социально-демографическому, хозяйственному и социокультурному развитию. При этом именно государство играло ключевую роль в колонизации Дальнего Востока, регулируя приток переселенцев на Тихоокеанскую окраину в ходе «стольпинской» аграрной реформы, выступая главным субъектом строительства Транссибирской магистрали, КВЖД и Амурской железной дороги²⁷. Правда, в процессе сооружения Транссибирской магистрали и ее дальневосточных звеньев на службу государственным интересам привлекалось и частное предпринимательство, подрядчики казны, которые выполняли большую часть работ на низовом уровне, а также доставляли на стройку необходимые материалы²⁸.

Сопоставляя рассмотренные региональные варианты развития, можно сделать вывод, что характер и динамика модернизации существенно различались во фронтальных обществах периферии Российской

²⁶ Илларионов А.А., Барбенко Я.А., Харчевникова Е.С. Принципы реализации колонизационной политики правительства в Приморской области рубежа XIX–XX вв.: управление развитием транспорта, промышленности и переселения // Ойкумена. 2009. № 3. С. 117.

²⁷ Галлямова Л.И. Дальний Восток в контексте государственной политики... С. 34–36; Бурилова В.С. История формирования территориально-промышленных структур Приморского края в середине XIX — начале XX в. Владивосток: Дальнаука, 2003.

²⁸ Илларионов А.А., Барбенко Я.А., Харчевникова Е.С. Принципы реализации колонизационной политики ... С. 115.

империи. Вариативность была обусловлена размерами регионов, разницей во времени их присоединения, составом населения, геополитическим положением и уровнем безопасности, ресурсным обеспечением, временем начала модернизации, ролью государства и рынка как механизмов развития. Огромную роль играли природно-климатические условия территорий, их геополитический статус, время присоединения. Из трех регионов наиболее благоприятные для модернизации условия имелись на Урале: достаточная освоенность территории к XVIII веку, богатство естественными ресурсами, возможность заниматься производительным сельским хозяйством, фрагментарные геополитические риски (преимущественно на юге региона, на башкирском и киргиз-кайсацком фронтире). В результате именно Урал в XVIII веке стал одним из страновых лидеров протоиндустриальной модернизации, несмотря на то, что процессы освоения еще были далеки до завершения.

Северо-Западная Сибирь присоединялась к Российскому государству почти одновременно с Уралом, фактически в XVIII веке было покончено с угрозой нападений со стороны «кочевников тундры» — самоедов, однако неблагоприятные климатические условия серьезно затормозили не только освоение, но даже заселение региона русскими, которые оставались немногочисленными до рубежа XIX–XX веков. О модернизации применительно к Северо-Западной Сибири данного периода можно говорить лишь условно, поскольку население в основной своей массе все еще находилось во власти традиции.

Что касается Дальнего Востока, то позднее присоединение не дало возможности для развертывания интенсивных модернизационных процессов в изучаемый период. Поздняя стабилизация границы, позднее формирование демографических основ региона, необходимость решать проблемы обеспечения безопасности не благоприятствовали модернизации, тем не менее, во второй половине XIX – начале XX века заметными становятся явления и процессы, которые связывают именно с модернизацией: урбанизация, развитие торговли, промышленного производства и т.д.

ГЛАВА 6

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПРОЦЕССАХ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ XIX–XX ВЕКОВ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Дискуссия о путях развития России в XIX–XX веках выявила в течение последних двух десятилетий несколько теоретических концепций, определяющих методологические рамки исследований. Одна из таких концепций характеризует эволюцию политического процесса в России и ее социально-экономического развития через призму модернизационного подхода. К этому направлению можно отнести, например, работы В.В. Алексеева, М.А. Давыдова, Б.Н. Миронова, И.В. Побережникова, Н.А. Проскуряковой и др.¹

Великие реформы Александра II открыли путь к индустриальному развитию России в конце XIX — начале XX века. Как показывает исторический опыт ряда стран, процесс индустриализации сопровождается существенными изменениями социокультурных, политических, экономических, институциональных аспектов, характеризующих эволюцию общества и государства в ходе формирующейся модернизации. Закономерности процесса перехода от традиционного общества к индустриальному уже несколько десятилетий являются предметом изучения специалистов в различных областях социально-гуманитарного знания. Этот переход, понимаемый как модернизация, движение от «традиционности» к «современности», составляет важную часть новой и новейшей истории всех промыш-

¹ См., напр.: *Миронов Б.Н.* Социальная история России XVIII — начала XX века. СПб., 1999. Т. 1–2; *Проскурякова Н.А.* Власть и реформы в России в XIX веке в контексте модернизационного подхода // Проблемы методологии отечественной истории и культурологи: материалы конференции “Научное мировоззрение и перспективы его развития”. М., 2009; *Давыдов М.А.* Очерки аграрной истории России в конце XIX — начале XX века. М., 2003; *Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. М., 2006; *Алексеев В.В.* Эволюция и революция в модернизационной динамике Российской цивилизации // Модернизация в цивилизационном контексте: российский опыт перехода от традиционного к современному обществу. Екатеринбург, 2011.

ленно развитых стран, и даже в начале XXI века целый ряд развивающихся стран переживает сложности этого переходного процесса.

В данной работе рассматриваются основные положения теории модернизации в современной ее трактовке, дается характеристика российских модернизационных процессов (с акцентом на дореволюционный период).

Современные трактовки модернизационной парадигмы

Теория модернизации, представленная сегодня в различных ее версиях, активно развивается сегодня методологами ряда стран, в том числе российскими историками, прежде всего — уральскими учеными. В центре внимания этих авторов — теоретико-методологические и историографические подходы, реализующие изучение пространственно-временных аспектов процессов модернизации, особенно применительно к истории России². В данной главе указанный цикл работ используется в качестве базы для сравнительного анализа современных концепций теории модернизации.

Существенно, что теория модернизации дала импульс целому ряду дискуссий в среде историков, размышляющих о судьбах российских реформ и модернизационных рывков, которые испытала страна в течение последних двух столетий. Теория модернизации оказалась одной из самых востребованных в российской исторической науке макротеорий. Как отмечается в ранних работах (1950–1960-е гг.) создателей этой теории, ядром процесса модернизации является индустриализация, порождающая экономический рост, социальные изменения и постепенное внедрение демократических ценностей (У. Ростоу, М. Леви, Д. Лернер и др.). Со временем рамки теории расширялись с учетом того, что существуют модификации указанных процессов на пути к современному обществу (Б. Мур, С. Эйзенштадт, Г. Тёрборн, В. Цапф и др.). Теория модернизации не потеряла актуальности и сегодня, дополнительный импульс к ее развитию дал, в частности, характер процессов, которые протекают последние десятилетия в странах Юго-Восточной Азии, а также на посткоммунистическом пространстве Центральной и Восточной Европы.

² См., например: *Алексеев В.В., Побережников И.В.* Модернизация и традиция // Модернизация в социокультурном контексте: традиции и трансформации: Сб. ст. Екатеринбург: 1998; *Алексеев В.В.* Указ. соч.; *Побережников И.В.* Модернизация: теоретико-методологические подходы // Экономическая история. Обзорение / Под ред. Л.И. Бородкина. Вып. 8. М., 2002; *Побережников И.В.* Проблема структурно-функциональной дифференциации в контексте экономической модернизации // Экономическая история. Обзорение / Под ред. Л.И. Бородкина. М.: МГУ, 2006. Вып. 12; *Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. М., 2006.

Известен определенный скепсис части научного сообщества по отношению к концепциям теории модернизации, основанный на сомнениях в общности тех закономерностей переходных процессов, которые сформулированы этой теорией³. Однако теория модернизации находится в постоянном развитии, ее рамки расширяются; так, сегодня речь идет уже о концепциях множественности путей модернизации (*multiple modernity*). Отметим, что эта теория в известной мере конкурирует с другими подходами, ориентированными на объяснение закономерностей развития различных стран в течение нескольких последних столетий, например, с миросистемным подходом и теорией зависимости.

Немало историков сегодня полагают, что развитие любой страны (в особенности — России) уникально, что закономерностей в эволюции социальных процессов нет, однако такая позиция представляется деструктивной. Ученые используют концепт «модернизация» не только потому, что он является частью популярного научно-теоретического дискурса, но также в силу признания того обстоятельства, что множество частных изменений, наблюдаемых в различных областях человеческой жизни в процессе трансформации традиционного общества, связаны между собой; что многие страны проходят в течение последних веков через процесс всесторонних изменений, обладающих определенными закономерностями (естественно, при наличии выраженных особенностей этого процесса в разных странах). В этой связи можно говорить о соотношении общего, особенного и единичного в процессах развития различных стран.

Эволюция модернизационного подхода на этапе 1980-х годов показала тенденцию к конвергенции школ модернизации, теории зависимости и миросистемного анализа, что привело в 1990-х гг. к появлению неомодернизационного анализа. Как отмечается в работах одного из ведущих российских историков-методологов И.В. Побережникова, эволюция концепции модернизации характеризуется повышением роли традиционного социокультурного и институционального контекста модернизации; ростом внимания к конфликтной составляющей процесса модернизации, к экзогенным факторам; введением в рассмотрение исторической случайности; признанием циклической природы процесса модернизации и противоречивого характера модернизационных преобразований; признанием множественности вариантов модернизации.

³ Отметим, что нередко этот скепсис относится к ранним версиям теории модернизации. Развитие этой теории снимает значительную часть критических замечаний в ее адрес.

* * *

Здесь, однако, следует задаться вопросом: в каких ситуациях в ходе развития процесса модернизации в той или стране роль исторической случайности может оказаться существенной? На наш взгляд, ответ на этот вопрос дает синергетический подход, который в данном случае может дополнять теоретико-методологические построения теории модернизации. В рамках этого подхода показано, что с ростом нестабильности, хаотизации состояния сложной системы, потери управляемости, выход на новую траекторию развития может происходить под воздействием флуктуаций, исторических случайностей. Данный ракурс рассмотрения роли исторической случайности в ходе модернизационного процесса обозначает границы предсказуемости, действия закономерностей в ходе процессов модернизации. В странах догоняющего развития процессы модернизации нередко носят противоречивый характер, они могут сопровождаться социальными конфликтами, политической нестабильностью, наличием переходных процессов, появлением новых социально-политических и экономических структур. Так, в И.М. Савельева и А.В. Полетаев рассматривают «стационарно-разрывную» модель исторического развития⁴. Авторы отмечают, что особый интерес представляет анализ «переходных» периодов в историческом развитии, отделяющих одно «стационарное» состояние общества от другого. Модификации этой концепции ранее обсуждались в работах Ф. Броделя, Э. Ле Руа Ладюри, И. Валлерштейна и др.

Переходные процессы могут возникать либо в результате принятия решений властью, желающей преодолеть назревшие проблемы путем резкой смены социально-политических и/или экономических институтов и структур, либо в результате революций, путчей, переворотов, происходящих в ситуации нарастания противоречий и социального хаоса. Процессы мирового развития последних десятилетий акцентируют внимание исследователей на втором «сценарии». В соответствии с синергетической парадигмой, развитие понимается как последовательность длительных периодов, соответствующих стабильным состояниям системы, которые прерываются короткими периодами хаотического поведения («бифуркациями»), после чего происходит переход к следующему устойчивому состоянию («аттрактору»), выбор которого определяется, как правило, флуктуациями в точке бифуркации. Собственно, «традиционная теория» (диалектическая концепция Гегеля и Маркса) рассматривала развитие как процесс перехода от одного порядка к другому. Однако хаос, присущий неустойчивым

⁴ Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время: В поисках утраченного. М., 1997.

состояниям, при этом или вообще не учитывался, или рассматривался как некий побочный и потому несущественный продукт закономерного перехода от порядка одного типа к порядку другого (обычно более сложного) типа. Для синергетики же характерно представление о хаосе как о таком же закономерном этапе развития, что и порядок. Математические модели, разработанные для анализа неустойчивых нелинейных систем, создают также возможности для совершенствования методологических подходов к изучению альтернатив исторического развития, появляющихся на фазе «разрыва»⁵.

* * *

Как показано в работах методологов модернизационной концепции, механизмы модернизации включают прежде всего структурно-функциональную дифференциацию, индустриализацию, диффузионные процессы. При этом в рамках модернизационных подходов доминирующими являются эндогенные переменные, а в рамках теории зависимости, отсталости, миросистемного подхода более значимыми являются экзогенные переменные.

В ходе рассмотрении роли экзогенных факторов И.В. Побережников обращается к характеристике диффузионных механизмов модернизации. Особое место здесь занимает диффузия инноваций, определяющая перенос образцов социального, технологического или институционального характера. В этом контексте особое значение приобретает один из важнейших аспектов модернизационной парадигмы — вестернизация. Он показывает, что в современных вариантах теории модернизации понятия модернизации и вестернизации не являются тесно коррелирующими: рассматриваются различные пути социальной эволюции (вестернизация без модернизации, модернизация без вестернизации, догоняющая модернизация).

Обсуждая пути совершенствования модернизационного подхода, методологи включают в рассмотрение человека с его историческими практиками, предлагают синтез макро- и микроисследований. Отдельного упоминания заслуживает полиморфизм, рассматриваемый как ведущий организационный принцип изучения переходных периодов. Сложный характер процессов модернизации, различия в темпах развития социальных подсистем приводят к длительному сосуществованию разностадийных, разнотипных сегментов, укладов, анклавов. Обсуждая вопрос о необходимости обновления определения модернизации,

⁵ См., напр.: *Бородкин Л.И.* «Порядок из хаоса»: концепции синергетики в методологии исторических исследований // Новая и новейшая история. 2003. № 2.

И.В. Побережников отталкивается от дефиниции, предложенной ранее уральскими историками и основанной на понимании этого процесса как всеобъемлющего процесса инновационных мероприятий при переходе от традиционного к современному, индустриальному обществу. Автор вводит свое определение модернизации как сложного эндогенно-экзогенного направленно-циклического процесса взаимодействия структур и деятельности, традиций и новаций при переходе от традиционного к современному обществу, в свою очередь, осуществляющегося посредством механизмов и субпроцессов, конфигурация и степень проявления которых варьируются в различных цивилизационно-культурных контекстах. Эти механизмы и субпроцессы, по Побережникову, включают структурную и функциональную дифференциацию, рационализацию, индустриализацию, урбанизацию, демографический переход, бюрократизацию, профессионализацию, демократизацию, становление современных мотивационных систем, образовательную и коммуникативную революции и т.д. Такое определение представляется на сегодняшний день наиболее полным и адекватным растущей сложности интерпретации модернизационных процессов. Возможно, приведенный список субпроцессов стоило расширить, включив в него становление и развитие структур гражданского общества. Введение данного определения имеет, кроме теоретического, и «инструментальное» значение, создавая возможности для обсуждения проблемы множественности модернизаций, с учетом временных, цивилизационных, страновых, региональных особенностей.

Обсуждая вопрос о временных уровнях российских модернизаций XVIII — начала XX века, уральские историки подчеркивают необходимость использования дифференцированного подхода к темпоральному измерению процессов модернизации, что обусловливается сочетанием разных типов темпоральности в историческом развитии России: «медленной», цивилизационной темпоральностью; более быстрой, «векторной»; еще более быстрой, циклической. Эти эффекты «наложения» разных типов темпоральности обсуждались, в частности, в работах В.В. Алексеева и И.В. Побережникова, а также М.А. Чешкова, В.Г. Хороса, Т.А. Андреевой, А.С. Ахиезера, В.Т. Рязанова и др. В этой связи представляет интерес дискуссия американских историков по вопросу сталинской индустриализации: есть ли основания считать этот период в истории России модернизационным? Дискуссия была инициирована в 2000-м году Ш. Фитцпатрик, которая выявила две позиции: первая была представлена сторонниками концепции «модернити» 1930-х годов (их позиция отражена в работах С. Коткина), вторая — «неотрадиционалистами» (в основном это ученики Ш. Фитцпатрик —

Д. Хоффманн, П. Холквист, Я. Котсонис, А. Вейнер). Подробный анализ этих позиций (в духе *multiple modernity*) по вопросу характера сталинской индустриализации в контексте модернизационного дискурса дал в своей публикации 2006 году М. Дэвид-Фокс.

Что касается пространственных аспектов российских модернизаций, то И.В. Побережников обращает внимание на специфику расположения страны между различными цивилизационными мирами, что не могло не сказаться на особенностях цивилизационной динамики России. Он отмечает также огромное пространство России, разнообразие ее природно-климатических условий, обилие полезных ископаемых, которые имели неоднозначные последствия для исторической динамики страны. Этот тезис приобретает особую значимость в контексте получившей известность дискуссии о «ловушках ресурсного изобилия», проявляющихся в отрицательной корреляции между обилием природных ресурсов и уровнем социально-экономического развития стран.

Экономические аспекты модернизационных процессов в дореволюционной России

Модернизационные процессы в пореформенной России шли в целом в том же направлении, что и на Западе. Формировалась рыночная экономика, началась индустриализация, а вслед за ней и постепенный переход к новой социальной структуре общества, реформе образования, зарождению институтов гражданского общества⁶. Однако, как отмечает Н.А. Проскурякова, модернизации в России и западных странах существенно отличались прежде всего в силу того, что указанные выше процессы в России начались намного позже, чем в Европе, и проходили в сжатые исторические сроки; при этом инициатором модернизационных процессов выступала властная элита, государство⁷.

Для такой большой страны, как Российская империя, характеризующейся многообразием природных и социально-этнических факторов развития, большой исторический и теоретический интерес представляет проблема взаимодействия процесса модернизации и региональной динамики. Сложным представляется вопрос о том, как процесс модернизации в конечном итоге соотносился с развитием пространственно-географического базиса российской экономики. Можно согласиться с уральскими историками, считающими, что политика модернизации, основанная на вовлечении в экономический оборот естественных ресурсов, способных дать значительную и быструю отдачу, не могла не вести

⁶ Проскурякова Н.А. Указ соч. С. 1–2.

⁷ Там же. С. 2.

к «очаговому», несколько искусственному и одностороннему, хозяйственному росту новых территорий. Сопоставляя модернизационную и региональную динамики, авторы приходят к выводам, которые в определенной степени отличаются от устоявшихся представлений о природе модернизации и характере колониационного процесса в России. Так, они установили, в частности, что территориальные последствия политики модернизации, служившей инструментом ускоренного преодоления социально-экономической отсталости страны, носили на протяжении последних веков российской истории «маятниковый» характер. Обычно расширение участия государства в реализации политики территориального размещения производительных сил происходило за счет ослабления роли рыночных регуляторов развития экономики, нарушения базовых соотношений между затратами и результатами. Представляет интерес вывод о том, что в долговременной исторической перспективе необходимая мера диффузии индустриального потенциала создавала предпосылки расширения общего территориального базиса развития общества, но в краткосрочной перспективе такая политика страдала отсутствием экономической рациональности, усиливая механизмы блокирования технологического и социального развития.

В.В. Алексеев и его коллеги считают, что во многом благодаря исключительным естественно-природным факторам и резервам экстенсивного роста экономики становилась возможной сама политика модернизации страны, в которой выделяются три волны: первая, начатая царствованием Петра I; вторая, связанная с «великими реформами» 1860-х годов, и третья, советская.

Вопрос о волнах модернизации может, по-видимому, рассматриваться, исходя из различных критериев. Так, на наш взгляд, в качестве «волны» можно выделить и период конца XIX — начала XX века, связанный с дореволюционной индустриализацией России.

Рассмотрение цивилизационных концепций российской истории включает прежде всего подход А.С. Ахиезера, который делает акцент на социокультурной составляющей и усматривает специфику развития России в дисбалансе между «европейской» и «азиатской» составляющими. В данном контексте история России рассматривается как циклическое движение, при котором каждый новый виток не только привносит новые черты, но и сохраняет ряд особенностей, присущих предшествующему этапу развития. Другая цивилизационная модель связана с концепцией Р. Пайпса, усматривающего основное отличие развития России и особенность ее модернизации, зародившейся еще в царский и императорский периоды, в «патримониальном» характере царской власти, предполагавшем слияние политического и социально-экономического компонентов.

Этим, по мнению Пайпса, объясняется такая особенность российской модернизации, как ее «насаждение сверху». В.В. Алексеев и его коллеги отмечают в этой связи недооценку Пайпсом демократических элементов и традиций и общественной инициативы в российском обществе. Хотя в целом авторы также видят в модернизации России «догоняющую», неорганичную ее модель, осуществляемую в основном не в силу внутренних причин, а как следствие заимствования западного опыта — не всегда, по мнению авторов, удачного. Нельзя не согласиться с тем, что это «насаждение» модернизации «сверху» — по инициативе государства — является отличительной особенностью модернизационного развития России. Так, начало «пореформенного» этапа российской модернизации уральские историки связывают с «Великими реформами» 1860-х годов; он продолжается вплоть до Октябрьской революции 1917 года. В качестве основной характеристики этой, «имперской» модели модернизации авторы выделяют «обеспечение военно-промышленного комплекса и сильной армии», уделяя при этом внимание экономическому фактору, переходу от мануфактуры к машинному и фабрично-заводскому производству, появлению новых отраслей промышленности. Здесь авторы отходят от характерного для многих работ представления об однозначно «догоняющей», неорганичной модернизации в России и в подтверждение ранее высказанного несогласия с недооценкой внутренних факторов развития России отмечают, что на данном этапе модернизационное развитие происходило не только под «внешними воздействиями», но во многом в силу внутренних причин. Определяя, «насколько Россия продвинулась к началу XX века по пути модернизации», В.В. Алексеев и его коллеги вновь обращаются, главным образом, к экономической составляющей — росту производительности труда, развитию технологий, техническому перевооружению (наряду с сохранением отсталости аграрного сектора, ростом «протоиндустриальной промышленности», незавершенностью раннеиндустриальной модернизации на Урале даже к 1917 г.).

Уральские историки учитывают и другие важные факторы модернизационного развития — оживление общественной жизни, связанное, в первую очередь, с деятельностью земств, распространение знаний и рост уровня грамотности, рост общественного сознания. Отмечаются следующие особенности модернизации данного периода (второй половины XIX — начала XX века): переход от традиционного государства к государству «правовому», к гражданскому обществу; неравномерность в развитии общественных структур, связанная с сохранением в обществе пережитков предшествующего строя — сословной и крепостной систем; форсированность модернизации на данном этапе; осуществление модернизации начала XX века в рамках перманентного революционного процесса. В этом

контексте авторы говорят о «неполноценности» модернизационного процесса в России, о его ограниченности «лишь некоторой либерализацией политического режима». При этом существенное значение имела недостаточная зрелость социально-культурных предпосылок эффективной модернизации, которые еще не сформировались к началу Первой мировой войны «не только у народного большинства, но и в среде вестернизированной интеллектуальной элиты»⁸.

Исходя из определения сути модернизационного процесса, все отмеченные его компоненты следует рассматривать в контексте индустриализации.

* * *

Процесс модернизации России был тесно связан с двумя этапами индустриализации — дореволюционным и советским. Эти два этапа проходили в рамках модели догоняющей модернизации, но при этом характеризовались совершенно разными условиями и кардинально различались друг от друга как в плане источников промышленного роста, так и роли государства.

Проблема оценки результатов промышленного развития России на первом этапе ее индустриализации (с середины 1880-х годов до Первой мировой войны) получила новый импульс в работах историков и экономистов, опубликованных в течение последнего десятилетия. Развернувшаяся на страницах ряда научных периодических изданий дискуссия представляется важным шагом в понимании характера дореволюционной индустриализации России, ее проблем и результатов⁹. Эта дискуссия выявила две существенно различающиеся точки зрения о темпах и характере промышленного роста России в конце XIX — начале XX века. Отметим, что особого единообразия по этому вопросу не было и в советской историографии, хотя она и контролировалась властью.

Во многом этот новый виток дискуссии историков и экономистов обязан своим происхождением публикации в 1994 году фундаментального исследования Л.Б. Кафенгауза «Эволюция промышленного производства России (последняя треть XIX века — 30-е годы XX века)»; набор этой книги был рассыпан в 1930 году в связи с арестом автора. Анализируя данные о средних годовых приростах российской промышленно-

⁸ Проскурякова Н.А. Указ. соч. С. 27.

⁹ Так, вышедший в 2005 году сборник научных трудов кафедры истории России РУДН «Конференции, дискуссии, материалы. 2004» содержит раздел под названием «Обсуждение лекции С.В. Ильина “Промышленное развитие России от конца XIX века до начала сталинского ‘великого перелома’”».

сти на протяжении четверти века до Первой мировой войны, Кафенгауз дает характеристику циклов промышленного развития России, фокусируя внимание на *двух периодах подъема* — второй половины 1890-х годов и предвоенного пятилетия. Он приходит к выводу о том, что предвоенный подъем отличался значительной интенсивностью и по ряду показателей даже превышал интенсивность подъема 1890-х годов. Кафенгауз приводит данные о средних годовых приростах для всей промышленности: по валовой продукции 7,3% в 1887–1900 гг. и 9,3% в 1908–1913 гг., а также по индексу физического объема: 9,2% в 1887–1900 гг. и 7,4% в 1908–1913 гг. Он дает весьма оптимистичную оценку предвоенной ситуации в российской промышленности, отмечая, что машинное оборудование было обновлено в течение последних лет перед началом войны, а производственный потенциал предприятий был выше фактического размера производства.

Существенно, что промышленный подъем в предвоенные годы сопровождался также и ростом объемов производства в отраслях легкой промышленности, изменениями качества продукции. Процессы модернизации находили свое отражение и в диверсификации потребления товаров массового спроса. В этой связи Кафенгауз формулирует вывод: «Тот процесс изменения потребностей населения и распространения более утонченных вкусов, который мы наблюдали в эволюции пищевых производств, сказался в течение последних лет перед войной и на эволюции хлопчатобумажной промышленности. Сельское население постепенно стало требовать более высококачественных тканей, вследствие чего фабрики Ивановознесенского района, выросшие на производстве дешевых крестьянских ситцев, в последнее время стали переходить на более дорогой ассортимент московских фабрик»¹⁰.

Однако эти процессы не получили достаточно внимания в советской историографии, подчеркивавшей отсталость экономики дореволюционной России, тупикового характера ее развития. Традиция заниженной оценки экономического потенциала дореволюционной России не нова. В.И. Бовыкин связывал ее начало с 1930-ми годами, когда появился «пресловутый сталинский тезис о полуколониальной зависимости России», под воздействием которого «во вновь выходящих книгах были существенно уменьшены показатели валовой продукции промышленности страны и ее удельного веса в мировом промышленном производстве. Эти цифры до сих пор широко используются в исторической литературе. С того же времени при характеристике российского народного хозяйства акцент стал делаться на технико-экономической отсталости

¹⁰ Там же.

страны и ее зависимости от иностранного капитал»¹¹. Обсуждая «миф о безнадежной отсталости дореволюционной России»¹², В.И. Бовыкин отмечал, что «нашим современникам, исторические представления которых формировались под воздействием этого мифа, трудно, разумеется, представить, что Россия в конце XIX — начале XX века была одной из наиболее динамично развивавшихся держав мира»¹³. В определенной степени высокие темпы промышленного роста страны в этот период определялись невысоким уровнем ее развития на старте дореволюционной индустриализации, но и в сравнении со странами близкого к России уровня темпы роста ее промышленности были одними из самых высоких (в среднем 6,5% в год).

* * *

В заключение отметим, что актуальность исследований модернизационных процессов в дореволюционной России, их экономической компоненты представляется бесспорной. Без основательного, глубокого изучения особенностей российского (дореволюционного) варианта индустриализации, оценки ее результатов в компаративном контексте, невозможно объяснить специфику социально-экономических и политических трансформаций, происходивших в России на рубеже XIX–XX веков. Работы российских и зарубежных исследователей последних лет дают основания для более позитивных оценок индустриального развития и модернизационного процесса в России в течение четверти века до Первой мировой войны. Однако особенности политической эволюции, социокультурная специфика России обусловили противоречивость и «очаговость» ее модернизационных процессов. Наступившая Первая мировая война и ее последствия отодвинули эти процессы, радикально изменили их характер в последующие десятилетия.

¹¹ Там же. С. 3.

¹² Там же. С. 4.

¹³ Там же.

МИГРАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛАВА 1

ВЕЛИКИЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НАРОДОВ

МИГРАЦИОННЫЙ ВЫЗОВ В ИСТОРИИ

В начале XXI века глобальный ценностный кризис цивилизации обозначил нарастающую тенденцию социально-исторической реанимации варварства. С одной стороны, цивилизация, достигнув вершины своего материально-технического развития, встретила с «вызовом» варварства, с пагубной, разрушительной, губительной, дестабилизирующей, агрессивной девальвацией человечности, масштабы которой предвещают гибель государств, народов и самого человеческого вида. «Бездуховность, потеря “чисто человеческих” ориентиров, нежелание развиваться и самосовершенствоваться — один из основных бичей эпохи, постоянная опасность, существующая и каждый раз встающая на пути человечества к духовному богатству и совершенству, апофеозом которой становится упоение животными инстинктами, воспевание глупости, поклонение разврату и идолопоклонничество. Человек уже не “хозяин мира” и своей судьбы, а часто марионетка в руках им же самим созданных условий и форм бытия. В этих условиях ценность самой человеческой жизни необычайно возрастает, несмотря на все попытки массового ее удешевления (войны, криминализация общества и государства, падение нравов и т.д.), а деструктивными оказываются все те силы, которые подвергают опасности самую жизнь человека»¹.

С конца XX века пессимизм некоторых исследователей достиг апогея. В монографиях и статьях можно было встретить разные варианты суждений по этому поводу². С другой стороны, после стремительно

¹ Сатыбалова Е.В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 3.

² Даймонд Джаред. Третий шимпанзе / Д. Бабейкина (пер. с англ.). М.: АСТ, 2013. С. 467 (...разрушительная машина набрала обороты, остановить ее невозможно); Кутырев В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.:

приближающегося отказа от гуманитарной парадигмы, угрожающего антропологической катастрофой, и после мировоззренческого крематория, через который на рубеже XX–XXI вв. прошла историческая наука, появилась необходимость переосмыслить теоретические положения и проблематику варварства, задаваемую деструктивностью.

Как деструктивный феномен варварство всегда разворачивалось в пространстве бинарной системы, «по соседству» или «в присутствии» цивилизации. Оно оппозиционно ей, всегда являло и реализовывало себя как чуждая цивилизации, маргинальная, разрушительная матрица зла и насилия. Исследование разрушительных проявлений варварства (явных и скрытых), социальных причин и механизмов деструктивной деятельности тех, кого принято называть «варварами», прочно актуализировано историками, философами, социологами и психологами. Мартирологический опыт варварства в мировой истории весьма поучителен. Его проблемность неисчерпаема, на что неоднократно обращали внимание исследователи разных направлений гуманитарного дискурса.

Современные исторические исследования достаточно подробно показывают, как на протяжении тысячелетий человек, будучи активно действующим созидательным началом, сохранял, воспроизводил и активно искал все новые и новые формы существования. В процессе этих поисков в нем могло также проявляться и стремление к разрушению, доминированию над другими людьми, причинению вреда окружающим, склонность к насилию, к захватническим действиям и уничтожению других. Деструктивное поведение превращало человека в *варвара*, в индивида с «непонятой человечностью», со специфической формой отношения к миру. Деструктивность, как утверждают психологи, свойственна природе человека. Без нее невозможно развитие доброго и злого начал, которые сопутствуют друг другу на протяжении всей человеческой истории³.

На разных этапах исторического развития многие факторы определяли реверсивность и динамику варварства. Одним из основных стала мобильная активность человека. Миграции и переселения сопровожда-

Алетейя, 2015. С. 53 (Мы не будем знать, когда нас не будет. Если, конечно, все не рухнет раньше под тяжестью результатов нашей катастрофически ограниченной в понимании направления и целей, деятельности); *Гречко П.К.* Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНАНД, 2015, 129 (В жизни утверждается «культура эндизма» (англ. end — конец, окончание, предел).

³ *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Э.М. Телятникова (пер. с нем.). М.: АСТ, 2016; *Лейбин В.М.* Словарь-справочник по психоанализу. М.: Издательство АСТ, 2010; *Сатыбалова Е.В.* Указ. соч.; Ср.: *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 2001.

лись не только созидательной, но и деструктивной, разрушительной (убийство, война, рабство, терроризм, геноцид, ксенофобия и т.д.) деятельностью *Homo mobilis*.

Вся история человечества подтверждает, что человек на Земле находился в состоянии постоянных передвижений. Человек — единственный из рода приматов — в результате массовых миграций колонизировал планету, заселив все континенты. В контексте исторической эволюции миграции стали мощным источником культурного многообразия. Этот стремительно развивающийся феномен для каждой исторической эпохи имел свои характерные особенности. В современной науке не существует единого универсального определения понятия «миграция». Поэтому так актуален понятийный инструментарий миграционной проблематики. В исторических исследованиях (и не только!) он изрядно запутан. Историки оперируют смыслами понятий «миграция», «миграционный процесс», «мобильность», «передвижение», «переселение», взятыми из смежных наук (социологии, демографии, археологии, этнологии), не всегда корректируя дисциплинарную их специфику. Но в трактовке природы и сущности этого явления специалисты более-менее едины.

Миграции рассматриваются как перемещение людей через границы тех или иных территорий с переменной места жительства навсегда или на длительное время. Использование в качестве синонимов таких понятий, как «переселение», «передвижение», лишь подчеркивает эпистемологическое многообразие и разнородность значения категории «миграция». В данном случае определимся, что миграции — это совокупность безвозвратных территориальных перемещений людей из одного региона в другой, а переселение — одна из форм стихийной либо организованной миграции.

Сейчас все признают, что любой человеческой общности присуща мобильность. Для популяции она является естественным состоянием, в основе которого лежит ощущение определенного дисбаланса и нарушения привычного равновесия. Нельзя недооценивать, что популяция сама по себе является нестабильным объектом, постоянно меняющейся системой, где мобильность выступает своеобразным индикатором и генератором, регулирующим ее равновесие. С точки зрения различных научных направлений, миграция считается важным диалектическим фактором развития: с одной стороны, она помогает выйти из кризиса, снять накопившееся напряжение, дать новый импульс развитию, но с другой — создает новые проблемы.

Исследование миграции как отдельного феномена объективно предполагает присутствие междисциплинарного подхода. Однако специалисты подходят к изучению миграций, опираясь не на общую пара-

дигму, а с позиций разных и конкурирующих друг с другом теоретических воззрений, раздробленных между дисциплинами, регионами и идеологиями⁴. Миграционные процессы находятся в поле зрения представителей различных научных направлений, формулирующих свои подходы и методологию исследования⁵.

– *Историки*, изучая причинно-следственные связи и движущие силы мобильности населения в конкретном географическом пространстве различных исторических эпох, раскрывают закономерности их влияния на историю человечества;

– *Антропологи*, изучая скелетные останки, получают информацию о поведении, образе жизни, рационе питания и здоровье человека в связи с его расселением;

– *Археологи*, изучая продукты человеческой деятельности, показывают присутствие человека в различные периоды и на различных территориях;

– *Лингвисты* изучают дивергенцию и конвергенцию языков в ходе расселения народов;

– *Психологи* акцентируют внимание на мотивационной природе переселений, рассматривают их как способ удовлетворения ряда социальных потребностей, в том числе потребности в самоутверждении;

– *Демографы* изучают миграции с точки зрения воспроизводства и сохранения человеческой популяции, ее численности и половозрастной структуры;

– *Социологи* уделяют основное внимание проблемам адаптации мигрантов к новым условиям жизни;

– *Биологи* исследуют рецессивные генетические признаки активного миграционного поведения;

– *Генетики* анализируют древние образцы ДНК для определения филетических связей среди различных мигрирующих популяций;

– *Экологи* определяют степень зависимости перемещений человека от экотона;

– *Экономисты* рассматривают миграции как важнейший регулятор численности трудоспособного населения;

– *Юристы* определяют правовой статус мигрантов.

⁴ Бреттелл Кэролайн Б., Холлифилд Джеймс Ф. Теория миграций // Методология и методы изучения миграционных процессов. М., 2007. С. 34; Massey D. An Evaluation of International Migration Theory // Population and Development Review. 1994. Т. 20. Р. 700–701.

⁵ Подробную классификацию основных научных подходов к изучению миграций см.: Ионцев В.А. Международная миграция населения: теория и история изучения. М.: МАКС-Пресс, 1999.

На мой взгляд, используемый историками цивилизационный подход, в наибольшей степени способствует междисциплинарному диалогу изучения миграций, так как раскрывает и конструктивные, и деструктивные проявления мобильности в контексте исторической эволюции. Историки предлагают комплексный системный взгляд на де-струкцию мобильности человека. Ставятся вопросы о том:

– Где, когда, кто и почему начинал движение, каковы его причины?

– Как проходило переселение и расселение на новом месте?

– Как при этом мигрирующие выстраивали свою идентичность?

– Каковы деструктивные *последствия* миграционных процессов?

– Почему в ходе миграций обострялось свойственное человеку стремление к разрушению и возможно ли ему противостоять?

– Можно ли упреждать ситуации, в которых *Homo mobilis* как активно действующее, созидательное начало стремится уничтожить саму возможность собственного существования?

Миграции в истории — один из системообразующих элементов исторической эволюции человека, имеющий четко выраженные этносоциальные и этнополитические детерминанты. Выполняя функцию регулирования людских потоков, миграции формируют состав населения, стимулируют его подвижность в одних районах и стабилизируют в других. Они не являются целью или ценностью, но ценой, которую человечество платит за обретенную стабильность или выход из кризиса. Людская, энергетическая и интеллектуальная цена миграции при открытии новых территорий или новых ресурсов неизбежно очень высока и практически невыносима. Каждой исторической эпохе присущи свои доминирующие особенности мобильности населения, типы, виды и формы его подвижности. Конкретно-исторические блуждания мигрантов в прошлом исследованы историками достаточно детально и основательно. Однако их сравнительно-исторический анализ не проводился и нуждается в дальнейшей разработке. Историки пока не договорились, с помощью каких индикаторов можно маркировать *завершенные* древние и средневековые миграции, возможно ли выявить их типологические признаки, которые могут оказаться важными для понимания современных *незавершенных* миграционных процессов.

Необходимо отметить, однако, что именно в исторической науке сейчас поставлен целый ряд открытых острых проблем, касающихся самого феномена миграционных процессов. Прежде всего, нуждается в уточнении предмет исследования. Он включает особенности мобильности народов в истории, их мотивы, влияние на динамику исторического процесса, выявление путей и направлений, по которым шло движение

народов, определение состава мигрантов, гуманитарных и социальных последствий их передвижений, экономических, этнополитических, социальных и ментальных механизмов, предопределявших отношения в ходе передвижений, степень влияния миграций на жизнь местного населения. Внимание также может быть сосредоточено на структурной характеристике мигрантов, на основных проблемах, с которыми они сталкивались в пути, в том числе конфликтах и ситуативном поведении лидеров в принятии решений о переселении. Нуждаются также в осмыслении стратегии поведения, направленные на выживание в ходе переселений и на новом месте, способы и формы адаптации к резким переменам, трансформации социальных отношений в процессе миграций и миграционных детерминантах деструктивной, варварской деятельности человека. Не менее актуальна и проблема методологии исследования миграций. Еще раз следует обратить внимание на то, что движение народов в истории — исключительно сложное многоуровневое явление и сегодня уже недостаточно ограничиться исследованием отдельных его аспектов в дисциплинарном и проблемно-тематическом ракурсе.

Цивилизационный подход, при взаимодополнительности различных научных парадигм, открывает более широкие возможности для пересмотра стереотипных, во многом устаревших представлений о движении народов в истории. В настоящее время историки находятся в ситуации решения сложной методологической проблемы — перехода от изучения конкретных миграционных процессов к обобщающим интерпретациям, перехода от исследований с микро- на макроуровень, от миграций в истории к истории миграций. Это, возможно, позволит ответить на вопрос, было ли передвижение народов на всех исторических этапах простым набором конкретных проявлений мобильности или представляет единую целостную матрицу миграций, имевшую общие принципы становления и функционирования, в том числе и специфической деструктивной деятельности человека, соотносимой с законами эволюционного развития. В этой связи принципиальным является вопрос о правомерности рассмотрения великих переселений как баланса «вызовов» и «ответов» в траектории цивилизационного движения. От этого зависит, в том числе, представление о тупиковых путях развития и преждевременном угасании некоторых цивилизаций. Отдельной проблемой является построение исторических моделей миграций, логически непротиворечивые варианты которых можно, вероятно, ожидать лишь после максимально полной контекстно-временной их систематизации и классификации. Таким образом, как явления реальной действительности, во всей совокупности их конструктивных и деструктивных начал, миграции нельзя рассматривать внеисторически. Движение народов — это

событийно-ориентированный феномен, появление и развитие которого определено совокупностью исторических обстоятельств, реальной последовательностью фактов и событий в их реконструкции историком.

Историк вряд ли может довольствоваться взглядом на миграцию как на любое перемещение людей независимо от продолжительности, регулярности и целевой направленности. Миграция — это не только подвижность населения, его мобильность, совокупность эпизодических, маятниковых, сезонных и безвозвратных перемещений, но организованный или неорганизованный массовый процесс, наиболее динамичный ответ на вызов, *способ реагирования* людей на меняющуюся экологическую, технологическую, экономическую, социальную, политическую и военную ситуацию. Массовые перемещения людских популяций присущи не только историческому (с IV тыс. до н.э. по настоящее время), но доисторическому (до VI тыс. до н.э.) и протоисторическому (VI–IV тыс. до н.э.) времени. По классификации моделей миграций, их можно дифференцировать как четыре фундаментально различных по своей природе явления: переселенческую *колонизацию*, *адаптивное радиальное расселение*, *вынужденно-принудительное переселение* и *аттрактивную миграцию*. Поскольку общая теория и подходы к исследованию миграционных процессов историками практически не разработаны, их моделирование — как промежуточный этап, временная схема — позволяет, как кажется, отразить представление о том, чем могло быть или чем должно быть переселение народов, как изучаемая система. Модели можно использовать для связи теоретических выводов с историческим опытом, опыта с воображением, одних теоретических выводов с другими, интуитивных представлений с формализованной теорией и т.д. В ходе научного исследования модели великих переселений народов могут выполнять многообразные функции: *упорядочивающая функция* существенна при сборе и первичной обработке данных о движении народов; *психологическая функция* позволяет легче представить сложные взаимодействия в ходе миграций; *нормативная функция* дает возможность сделать широкие сопоставления переселений; *объяснительная функция* учитывает разнообразие в построении теории миграций; *конструктивная функция* связана с расширением уже существующих подходов к изучению миграционных процессов.

Для перемещений доисторического периода исследователи различных направлений нашли самое подходящее определение — *переселенческая колонизация*, как движение отдельного вида, расширяющее ресурсные возможности и характерные для данной популяции зоны проживания. Подразумевается, что такая популяция, переходя от фазы изолированного проживания на ограниченной территории к фазам воз-

обновления колониционного процесса, постепенно обретает свою идентичность, свою индивидуальность, равно как и свои собственные формы изменчивости⁶. Известно, что 6–7 млн. лет назад в Африке произошло расхождение между ветвью человекообразных обезьян и гоминидов, а различные виды существ, называемых австралопитеками, обитали здесь уже 2,5 млн лет назад⁷. Согласно новейшим представлениям, три гоминидных вида (*Homo habilis*, *Homo rudolfensis* и *Homo erectus*), «соперничая» вправе называться предком современного человека, в течение какого-то времени существовали одновременно⁸. Происходили их постоянные внутриконтинентальные передвижения, связанные с поиском пищи. Исследователи определяют три волны исхода из Африки. Около 2 млн лет назад *Homo erectus* стал двигаться из Африки, направляясь в Европу и Азию, т.н. первая волна переселенческой колонизации⁹. Будучи собирателем и охотником, он покинул Африку в основном без особых намерений и планов, в поисках пищи, невольно продвигаясь все дальше, уходя за пределы ограниченной области. В процессе этих передвижений, которые длились сотни тысяч лет, сменилось не одно поколение. Подобные перемещения следует относить к категории тех, когда не идут куда-то конкретно, но двигаются куда-то, потому что оно (в данном случае пища) там находится. Не могли не подталкивать к исходу из Африки также любопытство, жажда приключений, чувство неограниченных возможностей, рост населения и слишком большое давление на ограниченные ресурсы¹⁰. Как форма активно-

⁶ *Legrand J.* 2009: Migration and Nomadic Pastoralism: Major Anthropological Alternatives // First Great Migrations of Peoples. Paris, 2009; *Heyer E.* Genetic Diversity and the History of Population // First Great Migrations of Peoples. Paris, 2009. P. 18.

⁷ В Восточной Африке появляются *Homo habilis* («человек умелый»), *Australopithecus boisei* (австралопитек Бойса), *Zinjanthropus* («восточноафриканский человек»), в Южной Африке — *Thelanthropus* («человек завершённый»), а затем *Australopithecus robustus* или *Paranthropus* («окологчеловек»), в Юго-Восточной Азии — *Meganthropus* («человек крупный»).

⁸ *Collard M., Wood B.* Defining the Genus *Homo* // Handbook of Paleoanthropology / Henke W. and I. Tattersall. B. (Ed.). 2007. P. 1575–1610.

⁹ *Dennell R., Roebroeks W.* An Asian Perspective on Early Human Dispersal from Africa // *Nature*. 438. 2005. P. 1099–1104; *Hughes J.K.* Investigating Early Hominin Dispersal Patterns: Developing a Framework for Climate Data Integration // *Journal of Human Evolution*. 2007. T. 53. P. 465–474. Некоторое время *Homo erectus* сосуществовал с *Homo habilis*, постепенно расселяясь по территории Восточной (*Sinanthropus*, или «пекинский человек») и Юго-Восточной Азии (*Pithecantropus*, или «яванский человек»), а также Европы (находки в деревне Мауэр, пещере Араго, селе Вертешселлеш, пещере Петралона).

¹⁰ *Мейер Р. Дж.* Предыстория человечества. М., 2006. P. 106–113.

го отношения человека к миру, подобные перемещения невозможны без проявления деструктивности. В это время все человеческие группы жили в относительной изоляции. Можно предположить, что первые контакты и моменты встречи с незнакомой, «чужой» местностью, вероятно, всегда были для человека травмой, тяжесть которой трудно представить. А отчаянная борьба за выживание могла быть разрушительна также и для самой среды обитания. Но, девиз, отражающий сущность переселенческой колонизации: «*Иду, чтобы выжить*».

В качестве двух наиболее вероятных маршрутов продвижения исследователи считают Левант и Африканский рог — так называемый «южный маршрут»¹¹. Через левантский коридор и Ближний Восток *Homo erectus* двигался в сторону Кавказа, где обосновался 1,8 млн лет назад, оттуда вдоль побережья Черного моря и затем через Балканы либо через Малую Азию и Босфор попал в Западную Европу 1,4–1 млн лет назад¹². Его европейские потомки получили название «Гейдельбергский человек», которого 300 тыс. лет назад сменил неандерталец (*Homo sapiens neandertalensis*)¹³. *Homo erectus* очень рано устремился и в Азию, добравшись до Китая примерно 1,8 млн лет назад.

Прямой предок человека современного анатомического типа *Homo sapiens sapiens* появился в восточной части Африки южнее Сахары примерно 200–150 тыс. лет назад¹⁴. Этот африканский потомок *Homo*

¹¹ Macaulay V. Single, Rapid Coastal Settlement of Asia Revealed by Analysis of Complete Mitochondrial Genomes // Science. 2005. № 308. P. 1034–1036.

¹² Depaepe P. The Settlement of Europe in the Pleistocene: Breaks and Continuities // First Great Migrations of Peoples. Paris, 2009. P. 57. 500 тыс. лет до н.э. из вида *Homo erectus* выделились две ветви — пренеандертальцы в Европе и протокроманьонцы на Среднем Востоке.

¹³ Палеоантропологи связывают расселение неандертальцев в Европе с началом последнего на этом континенте вюрмского оледенения, когда везде распространялась новая фауна — мамонты, северные олени и т.д. Человек искал пристанище в пещерах и под скальными навесами, где и были обнаружены следы его жизнедеятельности — индустрия, названная мустьерской. Пространство расселения неандертальцев охватило и Средний Восток, близкие типы были идентифицированы также в Родезии и на Яве.

¹⁴ Macchiarelli R. From Africa to Asia through Arabia: Models, Predictions, and Witnesses of First Phases of Human Settlement // First Great Migrations of Peoples. Paris, 2009. P. 22. По мнению палеоантропологов, *Homo sapiens sapiens* появился на одном континенте, вероятно, в Африке, а потом распространился на остальные, сменив древнейшие местные формы «Человека разумного». Другие исследователи полагают, что архаичные местные формы превратились в современный подвид человека независимо друг от друга. Согласно компромиссной

erectus вновь двинулся из Африки, заселяя огромные площади вплоть до Австралии, так называемая вторая волна переселенческой колонизации. В период 200–80 тыс. лет назад *Homo sapiens sapiens* распространился вплоть до Ближнего и Среднего Востока, и уже 80 тыс. лет назад он был известен на Ближнем Востоке¹⁵. Пройдя через узкое «горлышко» Ближнего Востока, эти «путешественники» 46 тыс. лет назад проникли в Европу, двигаясь сначала по дунайскому коридору, либо вдоль юго-западного побережья Средиземного моря, осуществляя колонизацию стремительно и целенаправленно. Затем 37 тыс. лет назад они начали процесс заполнения, который мог привести к большей степени оседлости и некоторым формам удержания границ¹⁶. В Европе и, возможно, в других регионах *Homo sapiens*, известный как кроманьонец, столкнулся с более древними людьми, прежде всего неандертальцами. Это «столкновение цивилизаций» завершилось гибелью последних. Причины исчезновения неандертальцев (30 тыс. до н.э.) до сих пор являются предметом дискуссий. Предполагают, что это могут быть эпидемии, межплеменные войны, конкуренция за рыболовные ресурсы, различие в адаптационных возможностях¹⁷. Однако следует обратить внимание, что культурные различия в пространстве и во времени резко отличали кроманьонскую культуру от монолитной культуры неандертальцев. Для кроманьонца была свойственна изобретательность, которая для неандертальца была просто невысказима, как невысказимым было и терпимое отношение к посторонним, осмелившимся явиться в пределы его территории. Но и у кроманьонцев, как отмечают исследователи, уже проявились те черты, которые лежат в основе наших сегодняшних проблем: склонность к массовому убийству себе подобных и к разрушению своей

теории, *Homo sapiens sapiens* появился в одном месте, а впоследствии произошло его скрещивание с более древними местными формами.

¹⁵ *Macchiarelli R.* Op. cit. P. 22–23; *Depaepe P.* Op. cit. P. 58–59.

¹⁶ *Davies W.* A Very Model of a Modern Human Industry: New Perspectives on the Origins and Spread of the Aurignacian in Europe // *Proceedings of the Prehistoric Society*, 2001. Т. 67. Р. 195–217.

¹⁷ Одни исследователи предполагают, что европейские неандертальцы были уничтожены кроманьонцами, которые сформировались где-то в другом месте. По мнению других, неандертальцы скрестились с кроманьонцами или сами эволюционировали, превратившись в них. Также высказывалось предположение, что между неандертальцами и кроманьонцами, безусловно, мог происходить некоторый интербридинг (*Ферле Ричард Д.* Эректус бродит между нами. *Покорение белой расы* / Д.О. Румянцева, И.В. Журавлева (пер. с англ.). М.: АСТ, 2014. С. 328–335). Однако генетическое смешение неандертальцев и кроманьонцев пока не подтверждено (*Sykes B.* *The Seven Daughters of Eve*. N.Y., 2001).

среды обитания. К сожалению, уже в те времена кроманьонцы умели осуществлять геноцид¹⁸.

Вторая волна движения из Африки была спровоцирована мегазасухой, прежде всего высыханием лесов, в результате чего в период 135–75 тыс. лет назад в восточной части этого континента сформировался резкий, чрезмерно засушливый климат¹⁹. *Homo sapiens sapiens* пережил суровые демографические испытания, в ходе которых его общая численность сократилась, как полагают, до 25 тыс. человек²⁰. Перемещение из Африки, безусловно, не было потоком только в одном направлении, его следует рассматривать как комплексный и многополярный процесс. Примерно 60–40 тыс. лет назад начался процесс колонизации Азии, в том числе Дальнего Востока, где дальнейшая эволюция *Homo sapiens sapiens* происходила независимым образом, 30 тыс. лет назад отмечено начало колонизации Северной Америки и Австралии, зоной-«колодцем» стала Центральная Азия, заселяясь в результате пересечения миграционных потоков с востока и запада.

В настоящее время генетики моделируют как возможную третью волну переселения из Африки, отмечая ее как движение генов, а не индивидуумов. Поток генов — это эволюционный процесс, при котором индивидуумы из одной группы сочетаются браком с индивидуумами другой и, производя на свет потомство, обмениваются своим генетическим материалом²¹. Генетические и фенотипические исследования подтверждают, что вариативность в рамках популяций уменьшается по мере удаления от Африки и это уменьшение соответствует процессу последовательного расселения людей²². Так, из популяции выделяется подгруппа и колонизирует новое пространство; когда численность этой подгруппы возрастает, из нее выделяется новая подгруппа и колонизирует более отдаленную территорию. На каждом этапе подгруппа содержит лишь часть генетического разнообразия той группы, из которой она выделилась. Таким образом, градиенты генетического разнообразия уточняют исторический сценарий и масштабы первого великого переселения народов. Исследуя перемещение людских потоков из Африки,

¹⁸ Даймонд Дж. Указ. соч. С. 53–71, 465–466.

¹⁹ Macchiarelli R. Op. cit. P. 23.

²⁰ Harpending H.C., Sherry S.T., Rogers A.R., Stoneking M. The Genetic Structure of Ancient Human Populations // *Current Anthropology*, 1993. № 34 (4). P. 483–496.

²¹ Мейер Р. Дж. Указ. соч. С. 174.

²² Manica A., Amos W., Balloux F., Hanihara T. The Effect of Ancient Population Bottlenecks on Human Phenotypic Variation // *Nature*. 2007. № 448. P. 346–348.

антропологи и генетики определяют это движение как достаточно хаотичное, вызванное скорее случаем, чем осознанными целями, точная мотивация которых неизвестна. Процесс сапиентизации и расширение первоначальной ойкумены дали импульс формированию человеческих рас — европеоидная, монголоидная (азиатско-американская), экваториальная (австрало-негроидная) и возникновению мозаики различных языков, у которых было более чем достаточно времени, чтобы эволюционировать в различные языки и языковые семьи²³. В то же время свобода передвижения запустила и процесс будущей гомогенизации генетического многообразия, а также массовой утраты языков и значительной части разнообразия человеческой культуры, сформировавшейся за тысячелетия изолированного существования. Возможно, утрата культурного многообразия постепенно становилась той ценой, которую человек должен был платить за свое выживание.

Было бы слишком схематичным утверждать, что переселенческая колонизация характерна лишь для до- и протоисторического периода. Учитывая мотивацию и поведение людей (движение по суше, вдоль побережья, через проливы и моря, от острова к острову и т.д.), а также конечные результаты, историки пока не могут с точностью определить, в какой момент происходит переход от одной модели передвижения к другой. Не ясно, возможно ли с точностью маркировать, к примеру, такие конкретные перемещения людей в истории, как движение финикийцев в Средиземноморье (X в. до н.э.), переселенческую колонизацию греков в Средиземноморье и Причерноморье (VII–VI вв. до н.э.), колонизацию викингами неосвоенных территорий, открывшую Исландию, Гренландию и Америку (IX–X вв.), открытие незаселенных земель в эпоху Великих географических открытий (XV–XVII вв.), процесс непрерывной колонизации России (IX–XIX вв.) и др.

²³ Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы. Расы. Культуры. М., 1985; Рулен М. Происхождение языка: ретроспектива и перспектива // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 5–19; Nettle D. Is the Rate of Linguistic Change Constant? // *Lingua*. 1998. № 108. P. 119–136; Алаев Л.Б. Всемирная история: первобытный период. (Лекция). М., 1999; Nichols J. Diversity and Stability in Language // *The Handbook of Historical Linguistics* / B. Joseph, R. Janda (Ed.). Oxford: Blackwell, 2003. О сравнительно недавнем развитии языковых семей см.: Trask L. *The Dictionary of Historical and Comparative Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2000. См. также «лоскутную теорию» Веннемана Т. (*Vennemann T. Languages in Prehistoric Europe North of the Alps* // *Languages in Prehistoric Europe* / A. Bammesberger, T. Vennemann (Ed.). Heidelberg: Winter, 2003. P. 319–332).

От переселенческой колонизации следует отличать *адаптивное радиальное расселение*, на которое человек вынужден был пойти, несмотря на то, что он уже давно, возможно, прочно и серьезно обосновался на каком-то месте, в каком-то ресурсном пространстве, смог создать свою собственную стратегию и методы приспособления к окружающей среде, свои пространственные и временные категории, свои единицы социального структурирования. Несмотря на некоторое сходство и кажущееся подобие, важно отличать природу, механизмы и логику мобильности этой модели передвижений, а также то, когда и как происходил переход от первоначальной колонизации к переселению и расселению. Адаптивное радиальное расселение основано на стратегии поиска и освоения новой территории с достаточными ресурсами и площадью обитания. При этом существенны многочисленные адаптации. Одни — в условиях переселения с женами, детьми, обозами и имуществом. Другие — при движении отряда мужчин во главе с вождем, предводителем-сверстником. Третьи — в ходе походов групп молодежи, преследовавших наряду с социально-регулятивной и экономико-демографической целью инициации возрастной когорты воинов. Было важным приспособиться к новым ресурсам, к новым способам потребления, к питанию самим и кормлению скота, как в дороге, так и на новом месте. Различными возможностями адаптации обладали мирные и военные переселения. Здесь было важно, что и кого встречали переселенцы по дороге — пустое пространство или другие народы, как формировались отношения пришлых и автохтонов, что происходило с «путешественниками» в дальнейшем. Искания лучшего устройства или поиск такого же витального пространства, в котором существовал народ до появления необходимости переселения, являлись основой в мотивации движения. Но к этому были готовы только здоровые, полные сил и мобильной энергии люди, ибо процесс переселения не шел медленно, постепенно, маленькими незаметными шажками, но взрывал пространство и время, был постоянным преодолением, переломом, многообразием флуктуаций разрыва. Подобные миграции мог бы сопровождать девиз: *«Иду, чтобы жить»*.

Адаптивно-радиальная модель миграции не являлась простым линейным процессом с одной отправной точкой и одним пунктом прибытия, так как переселения сопровождалась откатами от перемещений, возвратами на прежние места обитания, контактами между теми, кто мигрировал, и теми, кто оставался на месте, невыгодными издержками к прибылям переселения. Потери и приобретения, сопутствующие расселению, напряженный процесс выбора и освоения маршрутов, новых ресурсов, методов использования этих ресурсов приводили к появлению «зон-перекрестков»,

«зон-коридоров», обозначили будущие «ресурсные бассейны». На мой взгляд, вовсе не случайны маршруты и повторное заселение одних и тех же территорий в удаленные друг от друга эпохи. Адаптивно-радиальные переселения характерны в основном для древности и средневековья. В качестве примера ограничусь некоторыми наиболее значительными миграциями, которые могут служить формирующей матрицей для многих классических и даже современных переселений народов.

Когда человек в эпоху мезолита и неолита перешел к оседлому образу жизни, он тем самым ограничил свою мобильность, сводя ее до эпизодических свободных, но бессистемных передвижений в борьбе за землю как основной ресурс, а также с целью обмена продуктами и товарами. Однако рост населения заставлял искать все новые и новые места обитания, изобретать все новые и новые способы деятельности для получения средств существования. Ради выживания человек совершил так называемую «неолитическую революцию» — перешел от присваивающего хозяйства к производящему²⁴. Этот переход радикально изменил образ жизни охотников и собирателей. С одной стороны, он принес им здоровье, долголетие, безопасность, свободное время, дал возможность заниматься искусством. С другой стороны, после перехода к сельскому хозяйству земледелец пожертвовал разнообразием и качеством питания, часто испытывал голод, начал сталкиваться с эпидемиями, а также обрел на вечные времена такую проблему, как разделение общества на сословия. Однако жизненная активность человека обуславливалась не только стремлением утолить голод, но и побуждением к новому, вызванным импульсом поиска («что это?»). Психологически дискомфортный, враждебный мир первобытной эпохи, порождая в человеке агрессивность, также подталкивал к движению²⁵. Вероятно, в ходе этих передвижений, как предполагают исследователи, произошел сбой эволюционного процесса, инстинкт запрета на убийство своего вида был нарушен²⁶. Возникла ксенофобия, когда че-

²⁴ О разделении деятельности в первобытном обществе, как феномене человеческой активности, см., напр.: *Жигунин В.Д.* Древность и современность. Человечество на пути к синтезу: Учебное пособие / Г.П. Мягков (науч. ред.). Казань: Новое Знание, 2000. С. 81–83; *Сайко Э.В.* Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома // *Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса.* М., 2003. С. 34–37; *Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. Т.1. Теория и история цивилизаций. М., 2006. С. 88–491. Ср.: *Дьяконов И.М.* Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. Изд. 2-е, испр. М.: КомКнига, 2007. С. 18–19.

²⁵ *Дьяконов И.М.* Указ. соч. С. 20–21; *Жигунин В.Д.* Указ. соч. С. 81.

²⁶ *Даймонд Дж.* Указ. соч. С. 375, 381.

ловек стал охотиться не только на животных, но и на другого человека, воспринимая его как добычу и угрозу для себя.

Заметно выделяется великое переселение индоевропейцев, которое, по сути, открывает древний этап человеческой истории. Хотя вопрос о прародине этих племен по-прежнему вызывает дискуссии²⁷, одна из наиболее обоснованных локализаций определяется ареалом Передней Азии, в частности, регионом на стыке юго-восточной части Малой Азии и Северной Месопотамии²⁸. Отсюда часть племен мигрировала на восток через Иранское плоскогорье в сторону Средней Азии и Северной Индии. Движение шло, вероятно, южнее и севернее Каспийского моря,

²⁷ Лингвисты, археологи и антропологи предлагали искать прародину индоевропейцев в Индии, на склонах Гималаев, в Согдиане в бассейнах Яксарта и Окса, в азиатских степях, в Месопотамии, на Ближнем и Среднем Востоке, на смежных с хеттами территориях, на Армянском нагорье, на территориях от Западной Франции до Урала, от Рейна до Дона, в Восточной Европе, в степном Поволжье, в областях между финно-уграми и кавказскими народами, в черноморско-каспийских областях, в степях от Рейна до Гиндукуша, между Средиземноморьем и Алтаем, в юго-западной части южнорусских степей, в Западной, Северной и Северо-Восточной Европе, в области от Западной Балтики до Одера и до предгорий Карпат, на территории к северу от Балкан, Альп и Пиренеев. Подр. см.: Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. Горький: Волго-Вятское кн. Изд-во, 1989. С. 12–27. В настоящее время наиболее распространены и обсуждаемы три концепции локализации прародины индоевропейцев: в Балкано-Дунайском регионе, с историческими связями с Малой Азией (Дьяконов И.М. О прародине носителей индоевропейских диалектов // ВДИ. 1982. № 3–4); на территории Северного Причерноморья и низовьев Волги (от Днепра до Южного Урала) (Шрадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913. С. 1–2; Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970; Gimbutas M. Old Europe since 7000–3500 B.C.: the Earliest European Civilization before the Infiltration of the Indoeuropean Peoples // The Journal of the Indo-European Studies, 1973. Т. 1. № 1. Р. 1–21; Idem. Old Europe in the Fifth Millennium B.C.: The European Situation on the Arrival of Indo-Europeans // The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia. Ann Arbor, 1982. Р. 1–60); в Малой Азии (Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984).

²⁸ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // ВДИ, 1980. № 3. С. 3–30; Они же. Миграции племен — носителей индоевропейских диалектов — с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии // ВДИ, 1981. № 2. С. 11–33; Они же. Индоевропейский язык и индоевропейцы; Они же. К проблеме прародины носителей родственных диалектов и методам ее установления // ВДИ, 1984. № 2. С. 107–122.

достигая областей Южного Зауралья, Алтая и Хакасии²⁹. Другая часть индоевропейцев продвигалась на запад через Малую Азию. Переселение индоевропейцев принимало характер повторных миграционных волн, направленных уже с востока на запад Евразии, где в дальнейшем эти племена оседали и заселяли определенную территорию. Вновь прибывавшие племена присоединялись к уже осевшим, образуя общий промежуточный ареал, который становился областью контактов и вторичного сближения племен, как ее определяют исследователи, — «вторичной» прародиной. С V тыс. до н.э. земли вокруг Черного моря (кроме Кавказа) стали местом притяжения индоевропейцев, образовав балканский и северочерноморский центры их консолидации³⁰.

Переселения индоевропейцев проходили одновременно с другими адаптивными массовыми миграциями. В Южную Месопотамию нахлынули шумеры, амореи переселились в Сирию, арабские семиты двинулись в Месопотамию, где основали Вавилон и Ассирийское царство. Защищая свою среду обитания и устремляясь к новым витальным ресурсам, египетские фараоны вели войны с Нубией, с ливийскими и семитскими племенами, а правители Аккада соперничали с хурритами и осуществляли походы «до кедровых лесов и Серебряных гор». Экспансия индоевропейцев, которые волна за волной просачивались на новые территории, старались на них закрепиться, расширяя ареал своего обитания, проходила в несколько этапов. При этом индоевропейцы не совершали длительные многолюдные походы, не завоевывали другие народы, не создавали крупные империи, а осваивали новые земли путем инфильтрации, путем постепенного проникновения. Как полагают, успеху их переселения способствовало совпадение социальных структур и духовной общности мигрировавших и аборигенов³¹. Историко-лингвистический и археологический материал позволяет выделить несколько миграционных волн (4400–4200 гг. до н.э.; 3400–3200 гг. до н.э.; 3000–2800 гг. до н.э.; 2300–1800 гг. до н.э.), приведших индоевропейцев в соприкосновение с неиндоевропейскими народами как в Европе, так и в Азии. Пришедшие с севера ахейцы, ассимилируя догреческое население, расселились в Греции, стали обживать район Эгейского моря. Хетты и лувийцы заселили Малую Азию, вытеснили хурритов, которые двинулись на Средний Восток. В результате этих передвижений, осо-

²⁹ Археологические следы движения индоевропейцев на восток встречаются в Южном Зауралье в районе Синташты и Аркаима (2000 тыс. до н.э.).

³⁰ Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. С. 136–139.

³¹ Иванов Н.А. Всеобщая история. М., 2005. С. 18–35.

бенно переселений 2300–1800 гг. до н.э., на территории материковой Греции и островах Эгейского моря возникло множество мелких древнегреческих (ахейских) государств, в Малой Азии³² — Хеттское царство. Под натиском великих переселений протоиранцы осели на северо-западе Иранского нагорья, племена ариев поселились в долине Инда. Поход касситских племен в Вавилонию и натиск хеттов сдвинул с обжитых мест гиксосов, которые вторглись и надолго осели в Египте, подчинив также Сирию, Палестину и Финикию. Продолжался приток семитов-кочевников в Месопотамию³³. В Европе образовались новые культурно-исторические общности: от Нижней Волги до Рейна возник огромный ареал культуры боевых топоров и шнуровой керамики, в Центральной Европе сформировались Унетицкая культура, на Верхнем Днепре и Десне появилась Фатьяновская культура, в районе Альп возникла культура свайных поселений, в Северной Италии распространились культуры Вила Нова и Террамара³⁴. Новые места обитания и взаимодействие с местным населением привели к распространению древних индоевропейских диалектов³⁵. Впоследствии обособились и стали развиваться, как самостоятельные этнолингвистические общности, северные и южные индогерманцы. Наступивший затем период исторического затишья, относительной стабильности, экономического и демографического подъема продлился всего 500 лет.

Продвигаясь и наслаиваясь на местное население, индоевропейцы несли с собой развитое земледелие, металлургию, практику использования колесниц и одомашненных лошадей, но одновременно меняли культурно-исторический фон Европы, нарушая равновесие в регионе Эгейского моря (так называемое «эгейское переселение») и втягивая в крупное переселение народы Восточного Средиземноморья (так называемое движение «народов моря»), Египта, Ближнего Востока и далее вплоть до Бенгалии. Около 1250 г. до н.э. из Среднедунайской низменности началось переселение иллирийцев, около 1100 г. до н.э. дорийцы, двигаясь на юг, захватили

³² Новиков С.В. Ахейская Греция во II тысячелетии до н.э. // История Древней Греции. М., 2006. С. 44–45; Немировский А.А. Малая Азия и Закавказье в древности // Древний Восток. М., 2008. С. 333–380.

³³ Немировский А.А. Древние арии и их переселения на юг Евразии // Древний Восток. М., 2008. С. 415–417; Ладынин И.А. Древний Египет // Древний Восток. М., 2008. С. 103–105.

³⁴ Титов В.С. Европа в III тыс. до н.э. // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М., 1988. С. 87.

³⁵ Баюн Л.С. Древняя Европа и индоевропейская проблема // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 104.

большинство регионов Греции, под их натиском фракийцы, ионийцы, ахейцы и другие местные жители вынуждены были переселиться на острова Эгейды и в Малую Азию. Прошедшие через Балканы три волны миграций разных индоевропейских племен согнали «народы моря» с завоеванных территорий, и те, в свою очередь, двинулись в Египет, Сирию, Палестину и Малую Азию³⁶. В Восточном Средиземноморье прошла вторая волна переселений семитоязычных народов, арамейские племена двинулись в менее плодородные земли, образовав Израильско-Иудейское царство (XI в. до н.э.)³⁷. Впервые так ярко проявилась диалектичная природа миграции как процесса и состояния. Она помогала человеку, двигала прогресс и развитие цивилизаций и одновременно могла играть деструктивную роль. Движения индоевропейцев завершились общим кризисом бронзового века, а последнее крупное переселение народов ранней древности (1250–950 гг. до н.э.) изменило этно-политическую карту мира, привело к гибели одних цивилизаций и остановило прогресс других. Померкло великолепие эгейского бронзового века, исчезла централизованная экономика, которой руководили из дворцовых лабиринтов, забылись торговые пути, жители стали покидать поселения. Испытав внутреннюю трансформацию и внешнее нашествие, погибла Хеттская цивилизация в Анатолии. В результате движения «народов моря» и ливийских племен едва не гибнет Египет. Исчезла цивилизация Хараппы, а на севере Иранского нагорья молодые, процветающие города Окса превращаются в жалкие поселения.

Диалектичность адаптивного радиального расселения заключалась еще и в том, что в ходе него зарождались новые тенденции позже нашедшие свое развитие. Нарастала мотивационная составляющая, движения начинают обретать большее целеполагание — прежде всего коммерческий (перемещения купцов и ремесленников из Сирии, Месопотамии, Египта, Финикии, Персии, Индии, Эллады, Кельтики, Этрурии, Скифии) и этнический (переселения еврейских племен) характер. При этом мотивация представляет собой не только конкретную направленность на какую-либо цель, но и причинную связь потребности выхода из кризиса. Адаптивные радиальные расселения в большинстве своем происходили в процессе или после крупных технологических прорывов. Распространение железа, рудного дела и металлургии открыло широкие горизонты военному делу, а в итоге — новым возможностям перераспределения занятых территорий, новым экспансиям и миграциям, в целом проявлению более высокого уровня мобильности племен и взаимных коммуникаций

³⁶ *Немировский А.А.* Малая Азия и Закавказье в древности. С. 356–359.

³⁷ *Немировский А.А.* Восточное Средиземноморье в первой половине I тысячелетия до н.э. // Древний Восток. М., 2008. С. 393–395.

между ними, что способствовало формированию новых этнических общностей, предшественников исторических народов.

В эпоху «первого железного века» (750–475 гг. до н.э.) на Верхнем Дунае в зоне Гальштатской культуры состоялось становление кельтов. Восточнее, на территории между Верхним Дунаем, Словацкими горами и Балтийским морем, между Одером-Шпрее и Волынью выделялась Лужицкая культура, на основе которой, как полагают, сформировались славянские племена. К северо-востоку от них выделились балты. Равнины Северной Германии, Ютландию и Южную Скандинавию занимали древние германцы, носители Ясторфской культуры³⁸. Уже в VIII в. до н.э. между Доном и Дунаем обозначился центр противостояния двух мигрирующих народов — киммерийцев и скифов. Победа скифов закрепила за ними южную часть Восточной Европы и развернула киммерийский миграционный поток в Балканском и Кавказском направлении и далее на юг — в Малую Азию, Ближний Восток, Сирию и Палестину³⁹. Миграции киммерийцев привели к гибели в VII в. до н.э. Фригийское царство, которое являлось для Запада щитом от передвижений и нашествий с Востока. Исключительной мобильностью и динамизмом отличались лидеры «первого железного века» — греки. Беженцы, переселенцы, приезжие гости заполнили греческие полисы, жителям которых и без того была присуща постоянная тяга за горизонт (так называемый «дух Фауста»). Экономический подъем греческого мира создал материальное благосостояние, достаток, обеспеченность, способствовал демографическому росту, который побуждал первую в истории человечества вынужденную массовую эмиграцию греков, принявшую форму периодического основания колоний в Средиземноморье и Причерноморье⁴⁰. Основной мотив греческих миграций — поиск минеральных ресурсов (прежде всего металлов), необходимых продуктов (зерна), материалов (дерева), стремление к обладанию ключевыми позициями в коммерческом, а не территориальном плане. Торговый динамизм повлек за собой перемещение многих людей, зарождение неожиданных и продолжительных контактов и конфликтов (конкурентная борьба с финикийцами). Уже с VIII в. до н.э. эти адаптивные миграции

³⁸ Колосовская Ю.К., Шкунаев С.В. Кельты в Европе в первой половине I тыс. до н.э. // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 203–212; Седов В.В. Славяне в древности. М., 1994. С. 95–135.

³⁹ Алексеев А.Ю., Качалова Н.К., Тохтасьев С.Р. Киммерийцы: этнокультурная принадлежность. СПб., 1993; Иванчик А.И. Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н.э. М., 1996.

⁴⁰ Андреев Ю.В. Великая колонизация // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М., 1988. С. 229–237.

греков, став регулятором перенаселения, сопровождались таким же не менее массовым явлением, как переселение изгнанников («панэллинский сброд»), дискредитировавших полис в ходе политических мятежей, и выселение нежелательных лиц. Благодаря стимулирующей роли греческой колонизации пробудился атлантический фасад Европы, представленный, возможно, переселившимися в начале I тыс. до н.э. из Северной Африки иберами, а также жителями древней Британии, сохранившими традиции племен колоколовидной керамики⁴¹.

«Второй железный век» (V в. до н.э. — рубеж н.э.), стремительно завершая переход к железу, выявил лидеров постоянных пульсирующих передвижений — кельтов и скифов. Экспансия кельтов завершилась образованием в V в. до н.э. в верховьях Рейна и Дуная двух центров их племенной консолидации. Отсюда началось их расселение по всему континенту, и в течение нескольких столетий эта экспансия была одним из наиболее существенных политических факторов в жизни государств Средиземноморья. Кельты вели опустошительные войны с этрусками и римлянами, совершали набеги в Грецию, вторгались в Малую Азию. В ходе миграций они установили господство на огромной территории, от Британских островов до Карпат и Западного Причерноморья, включая почти весь Пиренейский полуостров и Галлию. В пору своего предельного расширения кельтский мир охватил три четверти Европы⁴². Их беспорядочные, непоследовательные перемещения, прерываемые периодами затишья, отразили характерную черту этих племен — динамизм. По сути, они осуществили сухопутную колонизацию, сыграв на европейском континенте ту же цивилизационную роль, что и греки в Средиземноморье.

Мотивация кельтской миграции определялась, прежде всего, экономическим и демографическим характером. Экспансия кельтов сопровождалась движением «железных дел мастеров» (причем целыми семьями или группами семей), ибо с наступлением эпохи железа кузнецы

⁴¹ Иберы не принадлежали к индоевропейской языковой семье, вопрос об их происхождении окончательно не решен. См.: *Петерс Д.* Проблема этногенеза населения Иберии (древней Испании) // ВДИ, 1940. № 2–4; *Козловская В.И.* Испания // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 200.

⁴² *Moreau J.* Die Welt der Kelten. Stuttgart, 1950; *Филлун Я.* Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961; *Duva P.–M.* Les Celtes. Paris, 1977; *Широкова Н.С.* Переселение кельтов // Город и государство в древних обществах. Л., 1982; *Она же.* Древние кельты на рубеже старой и новой эры. Л., 1989; *Коловская Ю.К., Шкунаев С.В.* Указ. соч. С. 203–212; *The Celts / S. Moscati (Ed.).* L., 1991; *Drda P., Rybová A.* Les Celtes en Bohême. Paris, 1995; *Green M.* The Celtic World. L.; N.Y., 1995; *Гюйонварх Кр.Ж., Леру Фр.* Кельтская цивилизация. СПб., 2001; *Пауэлл Т.* Кельты. М., 2003.

находились на особом положении. На завоевание новых земель более отдаленных районов отправлялась в период «весны священной» недовольная и буйная часть молодых людей во главе с представителями племенной элиты. Вновь прибывшие вряд ли полностью заменяли предшествующее население, но лишь демографические лакуны, которые впоследствии переполнялись из-за особой плодovitости кельтов. Миграции кельтов зачастую принимали форму наемничества, когда авантюрный дух сочетался с общепризнанной ценностью кельтских солдат и лучшие кельты со своим оружием поступали на службу к далеким иноземным правителям. Наемничество не было личной инициативой, но имело форму переселенческих потоков, с которыми оно иногда смешивалось. Кельты отличались хорошей способностью к адаптации в различных средах, к включению в инородные системы, быстрой ассимиляцией и гибкостью в зависимости от регионов. В результате инфильтрации кельтов в местную среду появились новые народности: кельтиберы (на Пиренейском полуострове), реты (в Альпах), вероятно, карпы (в верховьях Тисы), даки (в Трансильвании), белги (в низовьях Сены и Рейна). Миграции кельтов на Британские острова (X в. до н.э.; 750 г. до н.э.; ок. 650 г. до н.э.; ок. 250 г. до н.э.) завершились образованием здесь новой этнической общности — бриттов. Однако адаптивные передвижения разрушали единство Латенской культуры, а демографический рост, отсутствие рационального землепользования, перенаселенность территорий, повышая мобильность, неизбежно приводили к столкновениям, войнам и завоеваниям. Ибо всякое движение в пространстве равносильно вытеснению и миграции одних племен означали такое же движение других, принимая самые различные формы, в том числе мотивированные потребностью защиты. На смену медленному, столетия длившемуся продвижению, просачиванию племен на новые территории, постепенной их инфильтрации и адаптации к новой среде обитания приходит миграция в форме завоевания новых территорий с целью переселения на них.

Переход к железу привел к развитию технологий и в военном искусстве. В миграционной мозаике потоков, стекавшихся в южные районы Восточной Европы, среди пришедших со Среднего и Дальнего Востока, из Индии через Иран, из Китая и Монголии через Алтай особую роль сыграли скифские передвижения⁴³. К началу Латенской эпохи они сосредоточились в степном коридоре от Дона до Тисы, образовав в Се-

⁴³ Граков Б.Н. Скифы. М., 1971; Ильинская В.А., Тереножкин А.И. Скифия VII–IV вв. до н.э. Киев, 1982.

верном Причерноморье так называемый «скифский барьер», который в III в. до н.э. остановил в районе Карпат и Днестра миграцию кельтов в восточном направлении. Степь, как гигантская дорога постоянных передвижений, долго не задерживает народы, подвергая их различному смешению. Новые переходы на незаселенные пространства осуществляются здесь легко, тем более что скифы имели ничтожную демографическую плотность и вступали в союзы с покоренными народами. Не производя крупного наступательного оружия, как кельты, скифы революционизировали военное дело, используя двухперые и трехперые наконечники стрел, улучшающие баллистические качества стрелкового оружия. Их тактика стрельбы из лука с коня, так называемый «скифский поворот», способствовала созданию массового конного войска. Новые военные технологии опасно сближали и одновременно противопоставляли племена не только в борьбе за первенство, но и за пространство, как абсолютно необходимое условие существования.

Адаптивные расселения поздней древности принимают особый поворот. Древний мир знал только два вида передвижений — миграцию человека (мастера-ремесленника, купца, наемника, путешественника) и массовую миграцию племен или их авангардных отрядов. Овладение природой побуждало племена к постоянным движениям, с целью отыскать новые места, удобные для обитания. Торговля побуждала перешагнуть через границы племенных владений и раннегосударственных образований, а товарообмен стимулировал движение предметов материальной культуры, вел к экспансии, которая почти неизбежно завершалась столкновением с местным населением, войной и завоеванием. Характерная особенность адаптивных радиальных расселений состоит в том, что переселенцы распространялись в сторону наименее заселенных областей, в обход гущи населенных мест, в том направлении, где встречали меньшее сопротивление. Чем многочисленнее становились народы, тем сильнее проявлялись внутри них самих препятствия к передвижениям. В условиях адаптации подвижность народов обратно пропорциональна уровню их цивилизационного устройства, хотя миграции ускоряли культурную эволюцию народов, расширяя их горизонты в ходе освоения новых географических и культурных локусов. В условиях дивергенции и конвергенции языков обрели субъектность и стали двигаться также названия народов (этнонимы), зачастую покидая в ходе миграции своего хозяина. Движение артефактов и этнонимов усложняет исследование конкретных передвижений народов, и многие споры археологов, историков, этнологов и лингвистов фактически вызваны разногласиями по поводу методики доказательного, репрезентативного моделирования формализованной теории миграций.

Яркую иллюстрацию этих особенностей адаптивно-радиальной модели расселения дает Великое переселение народов II–VII вв., завершающее эпоху поздней древности. Во II–VII вв. Европа Азия и Северная Африка были охвачены обширным миграционным движением, серией переселений германских, тюркских и славянских племен. Европейский континент стал ареной этнических перемещений с периферии Римской империи на ее территорию и в ее пределах. Основные миграционные потоки здесь двигались с севера на юг и юго-восток⁴⁴. В Восточной Азии шли этнические перемещения с северных окраин Китайской империи на ее территорию и также в ее пределах⁴⁵. В ходе этих перемещений часть кочевых племен ушла на северо-запад, трансформировалась и в Северном Причерноморье слилась в один поток с восточным крылом европейских варваров-мигрантов. Их дальнейшее движение было направлено к границам Римской империи.

Массовое переселение народов было вызвано комплексом причин: изменением климатических условий среды обитания варварских племен, высоким уровнем плотности населения, порождающим лавинообразный характер миграций, влиянием на варваров Римской и Китайской цивилизаций. Втягивая германские племена в сферу своего влияния, Римская империя стимулировала их миграции. Взаимодействие включало военные (территориальная экспансия, войны, военные конфликты), политические (предоставление римского гражданства), дипломатические («гостеприимство», заложничество), экономические (сеть торговых дорог, пунктов разрешенных торговых операций, право посреднической торговли) и иные контакты и влияния⁴⁶. Качественные сдвиги в экономике, происходившие у германцев и славян накануне Переселения, привели к росту общественного богатства, что создавало возможность для содержания большого числа людей, не занятых производительным трудом. Возрастающая по численности знать испытывала потребность в накоплении богатств, сред-

⁴⁴ Буданова В.П., Горский А.А., Ермолова И.Е. Великое переселение народов: этно-политические и социальные аспекты. М., 2017. С. 7–155; *Wolfram H.* Das Reich und die Germanen: Zwischen Antike und Mittelalter. Berlin, 1990.

⁴⁵ Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970; *Сюй Тао.* Китай и северные варвары (III в. до н.э. — VI в. н.э.) — взаимодействие народов и культур: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1996; *Крадин Н.Н.* Империя хунну. Владивосток, 2001; *Головнев А.В.* Указ. соч. С. 180–191.

⁴⁶ *Колосовская Ю.К.* Рим и мир племен на Дунае. I–IV вв. н.э. М.: Наука, 2000; *Мансуэлли Г.* Цивилизации древней Европы / Гвидо Мансуэлли в соавторстве с Раймоном Блоком; Е. Абрамова (пер. с фр.). Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 308; *Budanov V.* The Great Migration: Ethnic Perspective of the Era Change // *First Great Migrations of Peoples.* Paris, 2009. P. 116.

ством добывания которых становились походы на земли Римской империи (у германцев) и Византии (у славянских племен). Китайская империя также оказывала влияние на миграционную активность кочевых племен Восточной Азии. Причины миграций варваров-кочевников в большей степени были связаны с природными факторами, влияние которых на нomaдические общества сильнее, чем на земледельческие.

В переселении народов II–VII вв. можно выделить три миграционных волны: «германскую» (II–IV вв.), с Маркоманнских войн (166–180 гг.) до Адрианопольского сражения (378 г.), «гуннскую» (IV–V вв.), после Адрианопольским сражением до битвы на Каталаунских полях (451 г.) и «славянскую» (VI–VII вв.), связанную с передвижениями племен в Восточной, Юго–Восточной и Центральной Европе. Каждый из этих этапов отличался составом племен, их отношением к империи и ближайшим соседям, направлением и динамикой переселений, результатами в достижении конечной цели⁴⁷. Здесь существенную роль играл пространственный фактор в виде появления (или ликвидации) технически оснащенной границы (*limes*, Великая китайская стена), разделявшей два мира, двигавшегося и сдерживающего это движение: Римская цивилизация — Барбарикум, кочевой племенной мир — Ханьская империя⁴⁸. Важен был и фактор времени, в виде начала либо завершения расселения племен в пределах империи (в Европе и Азии). Вуаль «варварских королевств» к VII в. окончательно скрыла очертания Западной Римской империи, обозначив предельную полосу развития миграционного процесса⁴⁹. Не менее значи-

⁴⁷ Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000. С. 7.

⁴⁸ См., напр.: Шкунаев С.В. Германские племена и союзы племен // История Европы. Т. 1. М.: Наука, 1988. С. 604; Гумилев Л.Н. Хунну. СПб., 1993; История Китая / А.В. Меликсетов (Ред). М., 1998. С. 115; Колосовская Ю.К. Рим и мир племен на Дунае. I–IV вв. н.э. С. 124–127; Хлезов А.А. Предвестники викингов. СПб., 2003. С. 39.

⁴⁹ См., напр.: Колосовская Ю.К. Некоторые вопросы истории взаимоотношений Римской империи с варварским миром // ВДИ, 1996. № 2. С. 146–166; Она же. Паннония в I–III вв. М., 1973; Топоров В.Н. Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования. М., 1983; Ременников А.М. Борьба племен Северного Подунавья и Поднепровья с Римом и ее роль в падении Римской империи. Казань, 1984; Дряхлов В.Н. Войны германских племен с Римом и их влияние на развитие древнегерманского общества на Рейне // ВДИ, 1987. № 2. С. 151–169; Буданова В.П. Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб.: Алетейя, 1999; Wolfram H. Geschichte der Goten. München, 1980; Die Germanen. Berlin, 1976. Bd. I; 1983. Bd. II; Bona I. Das Hunnenreich. Budapest; Stuttgart, 1991; Goffart W. Barbarians and Romans. A.D. 418–584. Princeton Univ. Press, 1980; Idem. Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire. Phila-

тельным для этих переселений народов стал и юридический фактор. Эдикт Каракаллы 212 г. и реформы Лю Бана 202 г. до н.э., стали определенной «точкой невозврата», ибо гражданство перестало быть привилегией и превратилось в подданство, сделали доступным то, что привлекало племена и двигало ими — земли и достаток⁵⁰.

Наиболее активными участниками переселений были германцы, занимавшие обширные территории. Между бассейнами Рейна и Эльбы обитали хавки, батавы и фризы, южнее их сикамбры и херуски, ближе к верховьям Дуная — гермундуры и наристы. Земли к северу от Норика и Паннонии принадлежали маркоманнам и квадам, в горах Словакии и по течению ее рек жили котины, озы и буры. Эти места обитания отличались экстремальными географическими и климатическими условиями — обилием рек, озер, огромных лесных массивов непригодных для занятий земледелием и животноводством⁵¹. Как следствие формировался довольно высокий уровень мобильности. Готы, герулы, бургунды, англ, саксы, лангобарды покидали свои исконные территории на севере и двигались на запад, юг и юго-восток, встречая у границ Дакии роксоланов и костобоков, на Нижнем Дунае — бастарнов и певкинов. Переселения на восток были остановлены миграциями аланов и гуннов. Экспозиция передвижений германцев представлена различными типами мобильности: переселение племен, движение отдельных дружин, профессиональная миграция (телохранители императоров), деловая миграция (ремесленники и купцы). Возник своеобразный миграционный стандарт, который включал сценарий поведения переселенцев в стереотипных ситуациях (походы, вторжения, переговоры) и стандартный набор их претензий. Различная степень зависимости от римского мира и соседних племен стимулировала консолидацию, высшим проявлением которой было образование «больших» племен аламаннов к югу от Майна, франков на Нижнем Рейне, саксов на Нижней Эльбе, вандалов в Паннонии, готов к северу от Дуная⁵². Сложились различные формы рас-

delphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006; *Idem*. Rome's Final Conquest: The Barbarians // *History Compass*, 2008. № 6/3. P. 855–883.

⁵⁰ Дьяконов И.М., Якобсон В.А. 1998: Гражданское общество в древности // ВДИ. 1998. № 1. С. 22–30.

⁵¹ Алексеева Т.И. Географическая среда и биология человека. М., 1977; Шевеленко А.Я. Природные, демографические и материально-производственные условия в Европе раннего средневековья // История крестьянства в Европе. Т. 1. М.: Наука, 1985. С. 20–61.

⁵² Колесницкий Н.Ф. Этнические общности и политические образования у германцев I–V вв. // Средние века, 1985. Т. 48. С. 5–26; Budanova V. Op. cit. P. 113–123.

селения германцев в пределах империи (леты, федераты), которые определялись статусом, полученным племенем в результате заключенного мира. В привилегированном положении внутренних федератов были выходцы из среды «друзей Рима», тогда как подчинившиеся племена поставляли преимущественно колонов и летов. В выделении мест для расселения германцев Римская империя занимала принципиальную позицию. Выделялись земли в провинциях, реже в Италии, ибо, как утверждал один из римских императоров, помощь германцев римлянам должна быть ощутимой, но невидимой. Следуя старой традиции, вновь прибывавшие племена размещались на периферии римского мира. Здесь они скапливались, и совместное проживание местных жителей и мигрантов постепенно входило в привычку. Племена инкорпорировались в римский мир — от мелких (наристы, котины, буры, бастарны) и не очень сильных до части «больших племен» или племенных союзов (маркоманны, гепиды, асинги, грейтунги). Институт федератов давал возможность переселенцам получать землю, денежное содержание, делать на римской службе карьеру, создавать полунезависимые формирования с собственным управлением и внутренней организацией. Постепенное проникновение их в армию открыло доступ к гражданству и высоким чинам. Миграции меняли германцев, начинал переселение один народ, заканчивал — совсем другой⁵³.

На обширном пространстве Великого пояса степей, тянувшегося от Забайкалья до Паннонии, были сосредоточены различные кочевые племена, которые создали свой особый миграционный мир. Территория, над которой устанавливался контроль того или иного кочевого сообщества и с которой эти кочевники себя идентифицировали, представляла собой маневренный, воинственный ареал постоянных передвижений. Здесь границей был круг людей, составляющий данное кочевое сообщество, принадлежность к которому определялась отшлифованными на протяжении многих веков нормами родства. Кочевой мир, рассеянная пространственная структура, где евразийский степной коридор — лишь одна из важнейших межконтинентальных артерий, по которой осуществлялись миграции различных племен гуннов, аваров, булгар. Здесь владели различными средствами адаптации к встречавшимся на пути кочевания оседлоземледельческим народам. Кочевой мир жил периодическими набегами, регулярным грабежом, навязанным вассалитетом, данничеством. Сложилось представление о гораздо большей престиж-

⁵³ *Ременников А.М.* Указ. соч. С. 44; *Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. С. 96–117.

ности военного промысла, походов и завоеваний в сравнении с мирным трудом, что формировало культ войны, воина-всадника, героизированных предков. В ходе кочевых передвижений создавались племенные конфедерации, вождества, «кочевые империи», сокрушительный эффект которых европейский континент испытывал в течение нескольких столетий. Преимущество кочевой мобильности во многом определялось и наличием монгольских лошадей⁵⁴.

Нарастающая интенсивность кочевого марша тюркских миграций в западном направлении, которую можно условно определить как «миграция миграций», в значительной степени увязла на Нижнем и Среднем Дунае в V–VI вв. в славянских переселениях. Обширный славянский мир отличался особой интенсивностью межэтнических контактов, в том числе с балтами, сарматами, германцами, фракийцами и иллирийцами, а также с некоторыми тюркскими племенами. Адаптируясь к миграционному пространству других народов, смешиваясь с ними и усваивая их культуру, славяне не теряли своей идентичности. Их миграционная активность во многом была спровоцирована Византийской империей и движением аваров. Двигаясь на юг и обретая местожительство на Балканском полуострове, они растворили в своей среде тюркоязычных болгар, вступили в контакты с греками, фракийцами, иллирийцами, положив начало южнославянским этносам⁵⁵.

В сравнении со всеми предшествующими миграциями, движение народов II–VII вв. отличалось рядом характерных черт. На рубеже н.э. большая часть населения Европы и Азии уже организовалась и прочно осела на определенной территории, сплошь занимая земли, возможности проникновения на которые резко ограничивались. Карты археологических памятников в Европе подтверждают, что даже незначительные перемещения совершались в плотной демографической среде, просочиться между звеньями которой без последствий было уже невозможно⁵⁶. Миграции II–VII вв. утратили характер движения к неизвестному, ибо мигранты хорошо представляли привлекательность и предполагаемые условия жизни в тех местах, куда устремлялись. Несмотря на соперничество, в ходе переселений формировалась солидарность племен, которая объединяла их уже не только в рамках этнической идентичности. В динамике передвижений стала проявляться некоторая организованность, стратегические и такти-

⁵⁴ Budanova V. Op. cit. P. 117–118.

⁵⁵ Лутаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб., 1999; Гавритухин И.О. Начало великого славянского расселения на юг и запад // Археологічні студії. Київ-Чернівці, 2000.

⁵⁶ Мансуэлли Г. Указ. соч.

ческие расчеты, которыми занимались предприимчивые и ловкие лидеры племен, именами которых изобилует история II-VII вв. (Эрманарих, Атанарих, Аларих, Атилла, Арбогаст, Рекимер, Гейзерих, Одоакр, Хлодвиг, Теодерих и др.). В истории миграций это был последний массовый исход населения, покидавшего родные места ради расселения на новой территории, действительно соответствующий его названию — Великое переселение народов, *Die Völkerwanderung*, *The Great Migration*, *Les grandes invasions*, *La grande migrazione*.

Это адаптивно-радиальное расселение народов имело весьма значительные последствия как в европейском, так и в азиатском регионе. Прекратила существование Западная Римская империя, варвары-германцы, как инструмент сохранения Римского государства, как щит от других племен, в ходе миграций использовали империю для создания собственной государственности, образовав «варварские королевства»⁵⁷. В Азии, на Великой равнине, «плавильной печи» китайского этноса, кочевые племена с севера также создали своеобразное «варварское государство», которое добровольно пошло по пути стремительной китаизации. Несмотря на значительные территориальные потери, в Европе утвердилось и набирало силу Византийская империя. Меняя этно-политическую структуру ойкумены, миграции уничтожили большую часть племенного мира. Одни племена, не выдержав марафона передвижений, погибли, другие ассимилировались более сильными племенами, третьи подверглись романизации и институционализации, трансформировались под влиянием средиземноморской культуры. Также происходила массовая утрата языков. Как известно, языки, отличаясь по структуре и лексическому составу, по способам передачи причинно-следственных связей, чувств и личной ответственности, по-разному формируют способ мышления человека. Выжившие и сохранившие свою идентичность племена германцев и славян, приобретая некоторые стартовые преимущества, расселились от Британии, Галлии и Испании до Финского залива, Верхней Волги и Дона. После Великого переселения народов в европейском Барбарикуме, не знавшем государственного строя, стали формироваться новые государства, новые народности, новая Средневековая цивилизация.

⁵⁷ Корсунский А.Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств: до середины VI в. М., 1984; Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов; Werner J. Die Langobarden in Pannonien. München, 1962; Zöllner E. Geschichte der Franken bis zur Mitte des Sechsten Jahrhunderts. München, 1970; Goffart W. Barbarians and Romans. A.D. 418–584; Todd M. The Barbarians: Goths, Franks and Vandals. N.Y., 1980; Wolfram H. Geschichte der Goten. 1980; Idem. Das Reich und die Germanen: Zwischen Antike und Mittelalter.

После Великого переселения народов II–VII вв. характер миграционных процессов меняется кардинально: в передвижениях начала преобладать *монодоминантная мотивация*. Так, сезонные перемещения племен Передней Азии, связанные с кочевым верблюдоводством и караванной торговлей, постоянная готовность к длительным переходам стали отличительной особенностью стремительных завоеваний арабов в период создания Арабского халифата. Была покорена Северная Африка, завоеван почти весь Пиренейский полуостров и Южная Франция, захвачен Крит, Сицилия и Южная Италия, завоевано Закавказье, Средняя Азия, Иран, Афганистан, Индия и Китай. Арабы активно адаптировались, усваивая культуру покоренных ими народов, в свою очередь, передавая им свой язык, письменность и религию. На Пиренейском полуострове переселения с юга на север, освоение внутренних районов эмигрантами, заселение безлюдного пограничья актуализировала Реконкиста — возвращение и колонизация ранее потерянных земель, так называемое «обратное переселение». Экономическими причинами, в том числе острой нехваткой земли, продиктованы движения норманнов на запад («путь Вествег») через Северное море в Англию и Францию, на север («путь Норвег») вдоль побережья Скандинавии, на восток («путь Аустервег») по Балтийскому морю. Воинственные норманны укрепились на побережье Северной Англии, нападали на Русь, Византию, Францию, Испанию, Италию, завоевали Неаполь и Сицилию. Их передвижения принимали также форму наемничества (на Руси и в Византии), колонизации неосвоенных территорий, торговых экспансий («путь из варяг в греки»). С XI в. на европейском континенте немаловажную роль стала играть коммерческая миграция, связанная с развитием городов (движение крестьян и ремесленников) и торговых перекрестков (Средиземноморье и Ганзейский союз). Походы новгородских ушкуйников в северные районы Азии за «мягкой рухлядью» (пушминой) обернулись освоением Югорской земли, населенной хантскими и мансийскими племенами. В Восточной Европе продолжалась территориальная экспансия оседлоземледельческих славянских племен из Среднего Поднепровья в междуречье Волги и Оки. Переселение захватило правобережье Волги, проникая местами в Заволжье, где происходила взаимная адаптация славянских и неславянских племен. Распространение христианства, перенаселенность и бедность стимулировали движение населения на европейском континенте (миссионерство) и миграции в район Восточного Средиземноморья (паломничество, крестовые походы XI–XIII вв.). Подобные движения различных социальных и этнических групп населения были *временными* и *возвратными*, но способствовали почти полной христианизации Европы к XIII в., а также уси-

лению позиций европейских торговцев на Ближнем Востоке. Не останавливалось движение и в пределах обширной Великой степи. Венгры Поволжья мигрировали между Доном и Дунаем, постепенно смещаясь, заполняли Дунайскую низменность. Вытесненные хазарами из приазовских степей за Дунай булгары, взаимодействуя со славянскими племенами, создали свое государственное образование и новую этническую общность. Значительным по масштабу и последствиям стало мощное передвижение монголо-татарских племен. В XIII в. впервые в истории Великая степь объединилась и создала единое государство кочевого типа — Золотую Орду. Насилие, свойственное степям, обратилось вовне, к соседним цивилизациям⁵⁸. Миграции и завоевания монголо-татарских племен охватили земли Северного Китая, Средней Азии, Забайкалья, Волжской Булгарии, Киевской Руси, Польши, Венгрии, Моравии, Хорватии и Далмации. Спасаясь от них, турки-османы перекочевали в XIII в. из Средней Азии на земли турок-сельджуков, в XV в. заняли Константинополь и заселили земли южных славян на Балканах. Ровно через тысячу лет после движения гуннов в середине II тысячелетия миграции кочевого мира Великого пояса степей стали катализатором гибели империи, теперь уже Византийской, изменили этническую структуру населения евразийского пространства.

Homo mobilis до XV в. не осознавал, что своими передвижениями он объединяет мир. Первая глобализация началась в эпоху Великих географических открытий, качественно меняющих понятие «миграция», когда «Великими» были названы не сами переселения, но их итог — географические открытия. Для XVI–XIX вв., на мой взгляд, характерна модель вынужденно-принудительного переселения, ибо причины, побуждавшие человека к миграции, включали притягивающий (pull) и выталкивающий (push) компонент⁵⁹. Девиз, отражающий сущность подобных миграций: «Ухожу, чтобы выжить».

История всех предшествующих миграций подтверждает, что естественные преграды: реки, горы, леса, степи, пустыни, моря, не останавливали человека от движений. Социально-экономические зависимости и связи феодального общества «долгого XVI века» (1451–1560) также не привязали его к месту и не удержали от переселений. Непосредственной их причиной были поиски новых морских путей в Индию и Китай, о которых (особенно об Индии) распространялась слава как о стране несметных сокровищ и с которыми торговля была затруднена из-

⁵⁸ Фернандес-Арместо Ф. Цивилизации. М., 2009. С. 158.

⁵⁹ Лебедева Н.М. Социально-психологические закономерности аккультурации этнических групп // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 271–289.

за арабских, монголо-татарских и османских завоеваний⁶⁰. В экономическом развитии Восток до XI в. опережал Европу, а Китай и Индия превосходили по уровню жизни и культурным достижениям, считая жителей европейского континента «варварами»⁶¹. Основная масса населения Европы была бедной, нищей, не имела жилья. Голод стал обычным явлением, сопровождался эпидемиями чумы, холеры, оспы и других заболеваний⁶². Голод подстегивал *внутренние* (Россия) и *внешние* (Америка) движения народов. В XVI–XVII вв. активизировалась миграция населения Восточной Европы. Происходило заселение и освоение южных и юго-восточных окраин России (образование вольных казацких войск, заселение «засечных черт», переселение крестьян на незаселенные земли). Это были как *добровольные* (бегство от помещиков), так и *принудительные* (организованные государством или помещиком) переселения. В этом «собирании земель» преобладало восточное направление, быстрое продвижение, как говорили, «встречь солнца» казаков, московских служилых людей и поморов от Предуралья до берегов Тихого океана,⁶³ осуществлялась колонизация-миграция⁶⁴. Перемещение населения шло на сопредельные земли, с жителями которых ранее поддерживались торгово-экономические связи. Освоение новых пространств не сопровождалось гибелью местного населения.

В демографически перегруженном регионе Западной Европы человеку некуда было расширяться, а возможности общества прокормить людей оказались недостаточными⁶⁵. В XV–XVI вв. экономическая

⁶⁰ Магидович И.П., Магидович В.И. Очерки по истории географических открытий. М., 1983. Т. 2; Малов В.Н. Великие географические открытия. Международные отношения конца XV–XVI вв. в Западной Европе // История Европы. Т. 3. М.: Наука, 1993. С. 388–389.

⁶¹ Stunkel K.R. Technology and Values in Traditional China and West // Comparative Civilizations Review, 1991. Т. 23. Р. 75–91; Мельянец В.А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М., 1996; Иванов Н.А. Указ. соч. С. 205. Только в XVIII в. Восток утратил чувство превосходства над европейцами. (Иванов Н.А. Указ. соч. С. 216).

⁶² Cohen M.N. Health and the Rise of Civilization. New Haven, London, 1989; Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб., 2007. С. 236.

⁶³ Покишиевский В.В. 1951: Заселение Сибири. Иркутск, 1951; Максковский В.П. Историческая география мира. М., 1997. С. 235, 313–315.

⁶⁴ Ахизер А.С. 1993: Эмиграция из России: культурно-исторический аспект // Свободная мысль, 1993. № 7. С. 70–78.

⁶⁵ Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. С. 42; Фернандес-Арместо Ф. Указ. соч. С. 599. Бродель Ф. отметил

структура европейских государств начала меняться, формируя систему свободной рыночной экономики. Недостаток денег, обусловленный нехваткой находившихся в обращении благородных металлов, стал одним из важнейших стимулов повышенной мобильности населения. Менялся и *Homo mobilis*, привыкая к личной ответственности, рациональному поведению и находя самореализацию и самоудовлетворение в фаустовском стремлении проникнуть за горизонт (так называемая «фаустовская сущность личности»). Итальянцы, испанцы и португальцы, отправляясь за моря, совершили великий прорыв, связанный с тремя плаваниями. «Неудачная попытка» Христофора Колумба попасть в Индию в 1492 г. закончилась открытием Центральной Америки, в 1496 г. Джон Кобота проложил путь по морю в Северную Америку, после первого плавания Васко да Гамы в Индию в 1498 г. португальцы установили контроль над всем бассейном Индийского океана. Таким образом, океан, как преграда на пути *Homo mobilis*, превратился в средство доступа, звено связи с новыми землями и рынками⁶⁶. Эпоха Великих географических открытий резко сократила число и размеры изолированных областей, превратила большую часть мира во взаимосвязанное общеземное глобальное пространство. Жители Западной Европы получили возможность переселяться через океан, начинать завоевания, колонизацию и торговлю. «Сценарий» переселений включал героическое плавание в опасном окружении морской стихии, безжалостное обращение с туземцами, попытку приспособиться или отыскать поддерживающие условия выживания на новом месте, бескомпромиссное преобразование среды, быстрое формирование коммерческого интереса, достижение процветания благодаря настойчивости. В ходе экспансии европейских народов и колонизации огромных пространств Нового Света местные жители (индейцы) либо оставались жить чересполосно с переселенцами, либо вытеснялись или полностью истреблялись, а выходцы из Испании, Португалии, Англии, Франции и других стран Европы становились основным населением, но почти нигде абсолютно не преобладали. Для пополнения ресурсов рабочей силы использовали негров-рабов, которых в огромном количестве вывозили из Африки⁶⁷. Первыми занялись работорговлей португальцы (XV в.), затем в этот процесс включились испанцы и англичане (XVI в.). В XVI–XVIII вв. работорговля представляла собой

скачки роста населения в 1100–1350 гг., 1450–1650 гг. и с 1750 г. (*Бродель Ф.* Указ. соч. С. 43).

⁶⁶ *Фернандес-Арместо Ф.* Указ. соч. С. 597–616.

⁶⁷ Среди американских колонистов 70% прибывших между 1520–1820 гг. были негры-рабы (*Фернандес-Арместо Ф.* Указ. соч. С. 625).

одну из форм *депортации*, которая была запрещена только в 1825 г. Венским конгрессом. Перемещение и перемешивание людей приводило к сложному взаимодействию и смешению европейской, африканской и туземной культур, чуждых друг другу. В результате экспансии испанцев и португальцев, язык, на котором когда-то говорили несколько сотен тысяч римлян, сокрушил и растоптал на своем пути сотни других языков, пройдя по Новому Свету торжествующей поступью. Чем сложнее был этнический состав, тем четче отмечалось совпадение этнического и расового деления с социальным. Социальные конфликты и вражда начали тесно ассоциироваться в сознании людей с расовыми различиями, возникло такое явление, как расизм⁶⁸. В XVI–XIX вв. европейцы покидали Европу, перебирались в Северную и Южную Америку, Южную Африку, Австралию, Новую Зеландию на постоянное место жительства или чтобы управлять новыми колониями.

Миграции эпохи Великих открытий имели свою специфику. По динамике пространственной мобильности в XVI в. выделялись испанские (так называемая «иберийская колонизация») и португальские переселения. Миграции испанцев в Америку и на острова Океании мотивированы прежде всего алчностью и нуждой. Миссионерское рвение представителей различных монашеских орденов, которые следовали за переселенцами, создавая свои миссии, идеализация приключений, дух авантюризма, культ морского рыцарства настраивали испанцев на отъезд из страны. В XVI в. Испанию с населением 8 млн человек покинуло 270 тыс.⁶⁹ Жители небольшой Португалии (1,5 млн чел.) также уезжали в Америку, однако главным направлением португальских миграций были Азия и Африка. Португальцы не занимались освоением обширных территорий, но создавали, как и подобает подданным португальского короля, «повелителя торговли и мореплавания», опорные пункты для занятий торговлей. В самых густонаселенных районах Африки размещались колонии португальцев, чем отчасти объясняется их лидерство в работоторговле. Мигранты из Нидерландов также не осваивали обширных пространств Азии, Африки и Нового Света, но обустроивались в небольших колониях не столько хозяйственного, сколько торгово-стратегического типа. В мобильности рвущихся из страны англичан на

⁶⁸ Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. С. 87–92.

⁶⁹ Фердинанд и Изабелла разрешили всем кастильским подданным переселиться в Новый Свет при условии внесения в казну 2/3 всего добытого золота. Поощрялась миграция крестьян. Им предоставлялась земля, свободная от налогообложения на 20 лет (Максаковский В.П. Указ. соч. С. 329–330).

первых порах доминировали алчные криминальные побуждения (пиратство и контрабандная торговля). Однако первые переселенческие колонии в Северной Америке создавались теми, кто желал, прежде всего, дистанцироваться от дома и уезжал по разным причинам: из-за религиозных преследований, ограничения социальных возможностей или бедности. Здесь, на американском континенте светские и духовные конкистадоры стремились построить американскую утопию без социальных унижений и преследований.

Как показывает ход «больших переселений», для каждой исторической эпохи движение имело свои пределы, за которыми принимающая сторона либо закрывалась, либо теряла свою идентичность. Проблема запрета миграций в истории практически не разрабатывалась. Для объективной оценки места и роли миграционного фактора в истории было бы, на мой взгляд, важно показать: кто, когда и почему пытался остановить процессы переселений; какие способы и механизмы включались в решение этой задачи; каковы последствия и перспективы притормаживающих акций в целом на исторический процесс. Так, например, в XVI в. произошла самоизоляция Японии, которая стремилась оградить себя от иностранных влияний, отрицательно сказывавшихся на традиционном образе жизни японцев (закон, запрещавший выезд из страны и въезд). Необходимо также отметить, что в разных исторических ситуациях вынужденно-принудительного переселения соотношение вынужденного и принудительного было различным. Так, миграцию английских протестантов в Америку можно в большей степени считать вынужденной. Принудительный элемент играл доминирующую роль при работорговле и массовой высылке преступников из страны (из Англии в Австралию)⁷⁰.

Продолжающаяся колонизация, индустриальные революции, быстрый рост урбанизации стимулировали мобильность европейцев в XVIII–XIX вв. Идет приток населения в города (внутренняя миграция), растет масса избыточного рабочего населения (так называемой резервной армии труда), которые пополняли ряды желающих покинуть европейский континент. Не только экономические нужды, но политические (недовольство общественным порядком в стране проживания) и религиозные (гонения со стороны господствующей церкви) причины *вынуждали* Homo mobilis покидать родную страну и переселяться на заокееан-

⁷⁰ Первый флот с заключенными (270 мужчин и 16 женщин) из 11 судов под командованием капитана А. Филиппа был отправлен из Англии в Австралию в мае 1787 г. Ввоз заключенных в Австралию продолжался до 1868 г. (Рогинский В.В. Австралия // Новая Российская Энциклопедия. М., 2005. Т. II. С. 73).

ские земли (внешняя миграция). Освоение новых территорий и экономический рост расширяли возможности колоний по приему мигрантов. Основной поток внешних межконтинентальных миграций был направлен из Европы в Северную и Южную Америку, Африку, Австралию, из Индии в Африку. Движение шло также из Китая в Юго-Восточную Азию. Сохранялась и вынужденно-принудительная миграция рабов из Африки. Из внутренних передвижений наибольшее значение имели колонизационные потоки в пределах России и Северной Америки. Внутриконтинентальные миграции в Европе в XVIII в. проходили также преимущественно по политическим и религиозным мотивам. Отмена Людовиком XIV в 1685 г. Нантского эдикта, учреждавшего свободу вероисповедания, подтолкнула десятки тысяч гугенотов эмигрировать из Франции, переселялись также лютеране, кальвинисты, чехи-гуситы, после разделов Речи Посполитой началась массовая миграция поляков, от османских притеснений бежали славяне. В XIX в. голод, эпидемии, войны, революции, восстания активировали подвижность населения, способствовали его оттоку в колонии. Всего с начала XIX в. до 1914 г. из Европы эмигрировало около 50 млн. человек, из которых примерно треть впоследствии вернулась (*возвратная миграция*)⁷¹. Европа стала преобладающим районом эмиграции, откуда *Homo mobilis* устремлялся в США — главную страну иммиграции. До середины XIX в. основной поток эмигрантов шел из Западной и Северной Европы (так называемая «старая миграция»), затем эпицентр сместился в Южную и Восточную Европу (так называемая «новая эмиграция»), охваченную аграрным кризисом и национальными притеснениями. При отъезде из Европы в зоне предпочтения оказывались также Южная Америка, Африка, Австралия, Новая Зеландия. Подлинный переворот в динамике внутренних передвижений произошел с появлением железных дорог, которые, по меткой характеристике Генриха Гейне, «убили пространство».

Вынужденно-принудительные переселения XIX в. отличались преобладанием экономической мотивации перемещений, появлением значительной политической миграции, расширением районов эмиграции, усилением культурных различий между переселенцами и жителями мест вселения. Исследователи отмечали, что миграция стала в XIX в. навязчивой идеей⁷². И хотя снимались какие-либо ограничения для перемещений, в самих перемещениях все более явственно проявлялся их принудительно-насильственный характер. Сами обстоятельства жизни

⁷¹ Моисеенко В.М. Миграция населения // Демографический энциклопедический словарь. М., 1985. С. 251–255.

⁷² Юдина Т.Н. Социология миграции. М., 2006. С. 71.

выталкивали человека в миграционное поле, где переселение было не только способом выхода из кризиса, но и доминантным способом сохранения всего процесса жизнедеятельности человека. Насильственные переселения, как например, *депортация* и *интернирование*, применялись уже в предвоенные и послевоенные годы Первой мировой войны (из Турции, Болгарии, Греции, России, США). С утверждением в ряде стран Европы фашизма и началом систематического преследования евреев связана первая волна их эмиграции во Францию, Швецию, Швейцарию, Чехословакию, СССР, Палестину. В период Второй мировой войны значительную часть мигрантов составляли *эвакуированные* и *беженцы* из оккупированных и прифронтовых районов, а также *перемещенные лица* из поработанных стран⁷³.

Экономический подъем послевоенного периода существенно изменил характер миграций, превратив движение народов в *аттрактивное переселение* как один из возможных способов реализации предпочтительной траектории витального процесса, один из каналов исторической эволюции. Девиз, отражающий сущность аттрактивного переселения: «*Ухожу туда, где лучше*». Со второй половины XX в. в формирующемся транснациональном пространстве миграции все более становятся желанием, ожиданием и нормальной частью жизненного пути *Homo mobilis*, когда он превращается в *Homo migrans*. Во многом аттрактивные миграционные процессы отражают противоречия между интересами транснациональных компаний и национально-государственной формой политической организации обществ глобализующегося мира. Теперь движение *Homo migrans* определяется не столько поиском новых территорий, материальных ресурсов, или способом защиты от политических и религиозных преследований, сколько побуждением качественно изменить уровень удовлетворения жизненных потребностей. Типы, виды и формы миграционных процессов порождаются уровнем цивилизационного развития мест исхода населения и областей его прибытия. Преобладающая добровольная трудовая миграция как форма экономических передвижений человека, определяемых привлекательными факторами, повышает прибыль корпораций, но порождает цивилизационные конфликты (этнические, конфессиональные, социально-правовые). Сохраняется и вынужденная трудовая миграция, определяемая выталкивающими факторами как ответом на социальное напряжение, политические конфликты, войны, преследования.

⁷³ Фишер В. Европа: экономика, общество и государство. 1914–1980. М., 1999.

В переходные эпохи цивилизация и миграция становятся антиподами, ибо экономический и культурный подъем предоставляет все больше возможностей, чтобы, с одной стороны, развивать мобильность, а с другой — подавлять ее или трансформировать. Меняется и характер направления переселений в сторону территорий с высокой плотностью населения, в отличие от предыдущих миграционных моделей, когда движение шло в обход гуще населенных мест. На всех этапах исторического развития периферия всегда проявляла большую мобильность по сравнению с центром цивилизации, бедный приходил к богатому, а слабый к сильному, что уравнивало баланс в дихотомии центр-периферия. Парадокс современных аттрактивных переселений состоит в том, что движение устремлено туда, где оно встречает наибольшее сопротивление, и миграционные потоки могут идти первоначально рядом, сливаясь только у цели. Среди множественных факторов, провоцирующих подвижность аттрактивных переселений, кризис позитивной идентичности личности становится зачастую преобладающим.

В заключение необходимо отметить, что миграции являются предметом исследований значительного числа социологов, демографов, экономистов, этнологов, культурологов, и также нельзя сказать, что историки оставили без внимания эту проблематику. Однако именно в исторической науке сейчас стоит целый ряд открытых острых проблем, касающихся самого феномена миграционных процессов. В данном случае предлагается рабочий вариант подхода к рассмотрению ряда таких проблем, который нуждается в дальнейшей конкретизации. *Приведенный подход* — это попытка обозначить перспективную позицию в прочтении истории великих переселений как значительной ресурсной темы в решении остroteкущих современных проблем. С этой позиции открывается более взвешенный и ответственный подход к анализу разрушительной и созидательной природы деструктивности миграций, в том числе сложных поведенческих паттернов свойственных *Homo migrants*, которые, как уже показывают «великие переселения народов» XXI в., обретают собственную жизнь, становясь объектом внимания и тревожных размышлений исследователя.

ГЛАВА 2

КОНФЛИКТ ИНТЕРЕСОВ И КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ

МИГРАЦИОННАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Современный мир: увеличение «силы общения»

Одной из определяющих черт современной ситуации в мире является существенное расширение и резкая интенсификация контактов между людьми и культурами, что является прямым следствием использования современных технологий.

Но что скрывается за словами «интенсификация контактов»? По-видимому, это тот феномен, который Ф. де Соссюр определил как «силу общения»¹. То есть, речь идет об интенсивном обмене информацией между различными составляющими «мира людей», причем информацией, понимаемой в самом широком смысле: как обмен не только сведениями, но и смыслами. По-видимому, наблюдается резкое увеличение количества как сведений, так и различных смыслов, циркулирующих по каналам как внутри-, так и межкультурной коммуникации. Но дело не только и не столько в количественных, сколько в качественных изменениях ситуации. И здесь обращают на себя внимание два обстоятельства.

Во-первых, современные технологии привели к существенному увеличению веса и значения личных контактов в мировом информационном пространстве, а следовательно, личностного уровня межкультурного взаимодействия и в целом исторического процесса.

Во-вторых, «электронная эра» отличается очень существенным усилением роли и значения образно-эмоциональной сферы человеческой психики. То есть той сферы, в рамках которой человек реализует одну из двух главных интеллектуальных стратегий — «правополушарную», которая предполагает, как установил в ходе своих исследований Вяч. Вс. Иванов, познание и духовно-практическое освоение мира посредством целостных образов². А это, в свою очередь, означает значительное повышение роли

¹ Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 241.

² Иванов Вяч. Вс. До — во время — после? // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. V. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009. С. 141, 143, 149, 155 и др.

архаической парадигмы универсального³. Происходит (причем, судя по всему, практически повсеместно) очевидное «всплытие» из глубин психики архаических пластов, причем в том числе в странах, казалось бы, дальше всех ушедших по пути модернизации. И это — не «вторая жизнь» архаики⁴, даже не ее возрождение. Как мы постараемся показать ниже, это, скорее, актуализация той архаической составляющей, как человеческой психики, так и всех человеческих культур, которая никогда не исчезала, пребывая либо в активном режиме функционирования как в условно «традиционных» обществах и в цивилизационном «пограничье», либо, так сказать, в «спящем» режиме, как в западных обществах в XIX — начале XX века.

Представляется очевидным («подтверждающие» примеры могли бы, наверное, занять всю оставшуюся часть текста), что зоны массовых миграций являются одновременно зонами особенно интенсивных контактов. Сами же контакты могут происходить на различном уровне. Самый глубокий — это когда общение представителей различных традиций происходит, говоря словами М.М. Бахтина, «прямо на почве последних вопросов, минуя все промежуточные ближайшие формы»⁵. Это тот уровень, на котором приходят во взаимодействие различные, в том числе противоположные подходы к решению ключевых, коренных проблем человеческого существования. Как мне не раз приходилось писать, цивилизация в основе своей — не что иное, как выработанный той или иной общностью способ решения подобных проблем. Иными словами, речь идет об уровне взаимодействия цивилизационных основ. Именно здесь, на максимальной «глубине» межчеловеческого и межкультурного общения, со всей остротой встает проблема так называемого «радикального перевода» — понимания текста, созданного изначально чуждой культурой, избравшей принципиально иной путь подхода к решению ключевых вопросов человеческой экзистенции. Эта проблема, поставленная американским логиком У. Куайном⁶, в условиях глобализации превращается, как справедливо заметил И.В. Следзевский, «в глобальную по своим масштабам и значимости проблему культурной эквивалентности смыслов диалога...»⁷.

³ Шемякин Я.Г. О пределах процесса глобализации. Статья 1. Пространственно-временные рамки и основные контуры смыслового поля понятия глобализации // *Общественные науки и современность*. 2017. № 6. С. 163–167.

⁴ Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: арханизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: «Academia», 2009.

⁵ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 198.

⁶ Куайн У. Слово и объект. М., 2010. С. 43.

⁷ Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы*. М.: Институт Африки РАН, С. 138.

В данной главе в центре внимания автора именно этот, цивилизационный ракурс миграционной проблематики. Существует, как известно, ряд классификаций видов миграций. Одна из наиболее известных была предложена участниками многолетнего международного проекта «Глобальная история миграций» (Global Migration History), начатого в 2003 г. на базе голландского Института этнических и миграционных исследований. Они подготовили серию публикаций, авторами и/или редакторами-составителями которых были Ян и Лео Лукассен. Согласно разработанной ими типологии, в мире прослеживаются следующие виды миграций: 1) в города; 2) иммиграция; 3) эмиграция; 4) миграция солдат и моряков; 5) сезонная миграция; 6) миграция колонистов⁸.

Не останавливаясь на анализе этой классификации, отмечу лишь, что все перечисленные разновидности миграций могут быть рассмотрены опять же на различных уровнях, в том числе — на цивилизационном. Цивилизационный же уровень изучения проблемы миграций предполагает определенный временной масштаб исследования — анализ данной проблематики в рамках броделевской *la long durée*. Как совершенно справедливо отмечает С. Панарин, «при изучении миграций окажется эвристическим по своему значению такое расширение границ исследовательского поля во времени, когда четко устанавливается только их верхняя хронологическая грань — второе десятилетие XXI в., нижняя же теряется в глубине тысячелетий. В этом случае открывается возможность увидеть долговременные эффекты исторических миграций и таким образом обрести относительно надежные основания для прогнозирования будущих эффектов миграций современных»⁹.

Взаимодействие различных традиций в процессах миграций чаще всего предстает как возникновение, развертывание, разрешение (если удастся найти соответствующие пути) и воспроизведение на новой основе разнообразных конфликтов. Конфликты могут быть классифицированы

⁸ *Lucassen, J. and Lucassen, L. Migration, Migration History, History: old paradigms and new perspectives. Bern: Peter Lang, 1997; Lucassen, J. and Lucassen, L. and Manning P. (eds.) Migration history and world history: multidisciplinary approaches. Leiden: Brill, 2010; Lucassen, J. and Lucassen, L. (eds.) Globalizing Migration History. The Eurasian Experience (16th–21th centuries). Leiden, Boston: Brill, 2014. См. об этом: Панарин С. Социокультурные эффекты исторических и современных миграций: возможности сравнения // Транснациональные миграции и современные государства в условиях экономической турбулентности. М.: Издат. Дом «Дело» РАНХиГС. 2016. С. 249–250.*

⁹ *Панарин С. Социокультурные эффекты исторических и современных миграций... // Транснациональные миграции и современные государства в условиях экономической турбулентности... С. 252.*

по различным основаниям. В одной из своих работ, посвященных анализу феномена этнических конфликтов в цивилизационном ракурсе¹⁰, автор этих строк предложил следующий вариант классификации.

Конфликт интересов и конфликт ценностей

Если брать самый высокий уровень абстракции, то все конфликты в человеческих сообществах могут быть условно разделены по характеру на два типа: конфликт интересов и конфликт ценностей. *Конфликт интересов* по своему основному содержанию — не что иное, как борьба за контроль над определенной территорией, проживающим там населением и имеющимися на данной территории ресурсами. При *конфликте ценностей* речь идет о столкновении качественно различных, часто противоположных подходов к решению коренных проблем-противоречий человеческого существования: между мирским и сакральным, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры и др. Каждому из способов решения таких проблем соответствует определенная ценностная ориентация поведения и деятельности значительных масс людей. В основе своей конфликт ценностей — это не что иное, как столкновение различных цивилизаций.

Если исходить из различения конфликта интересов и конфликта ценностей, то можно выделить два больших класса этнических конфликтов. В основе первого лежат противоречия между этносами, принадлежащими к одному цивилизационному ареалу. В этом случае речь идет о конфликте интересов представителей различных этнических групп. Во втором случае налицо столкновение этнических общностей, принадлежащих к различным цивилизациям, и, соответственно, конфликт ценностей. Первый тип конфликта ближе к социальному, второй носит ярко выраженный социокультурный характер.

Какой из выделенных типов конфликта является доминирующим, наиболее глубоким? Первое, что бросается в глаза при попытке рассмотреть эмпирический материал сквозь призму данной классификации, — неразрывная взаимосвязь и теснейшее переплетение в конкретной действительности конфликтов интересов и конфликтов ценностей. Сплошь и рядом лозунги защиты «истинной религии», «исконных ценностей», вообще идеологическая риторика скрывают весьма прозаические реалии борьбы за обладание вполне конкретными материальными объектами — территорией и ресурсами. Достаточно вспомнить в этой

¹⁰ Шемякин Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность, 1998. № 4. С. 49–50.

связи ожесточенную вооруженную борьбу за передел наследства бывшей СФРЮ между различными этнорелигиозными общностями¹¹.

И тем не менее, можно ли считать случайным тот факт, что основная линия раздела¹² прошла в этой стране между приверженцами различных мировых религий, в конечном счете различных цивилизационных ориентаций — православными, мусульманами и католиками? Этот факт заставляет предположить, что дело не сводится к борьбе за материальные блага, к столкновению социальных интересов. Как справедливо отмечал американский исследователь Дж. Комарофф, «вопрос этнического самосознания неизменно связан с проблемой баланса власти — материальной, политической и символической одновременно»¹³.

Пожалуй, самым ярким подтверждением этой мысли за последние годы стал миграционный кризис в Европе. На сегодняшний день представляется совершенно очевидным, что главным центром притяжения мигрантов из охваченных пожаром «арабской весны» мусульманских стран являются укоренившиеся на территории европейских государств анклавы выходцев с Ближнего Востока, ориентированные в соответствии с основополагающими принципами «мира ислама». «Современные мигранты, в отличие от своих предшественников, не бегут от опасности, куда глаза глядят, а действуют, исходя из информации не только СМИ, но также формальных и неформальных сетей этнических диаспор, возникших благодаря распространению Интернета и мобильной связи»¹⁴.

Исследователи констатируют, что мусульмане, прибывающие в Европу (а они составляют более 80% беженцев), имеют собственную религиозную идентичность и самосознание¹⁵. Принципиально важен тот факт, что для его адептов ислам — «это не просто система веры и культа, а одновременно образ жизни, и его нормы включают бытовые правила и элементы гражданского, уголовного и даже конституционного права»¹⁶. Степень укорененности мусульманских анклавов и время их укоренения на европейской почве отличаются в разных европейских странах. Соответственно, несколько отличаются и масштабы возникающих коллизий. Пожалуй, самая драматичная ситуация сложилась во Франции: «Сформировавшиеся на протяжении десятилетий ареалы расселения мигрантов из

¹¹ Шемякин Я.Г. Этнические конфликты... С. 50.

¹² Именно основная: столкновения наблюдались, как известно, и между представителями одного и того же этнорелигиозного лагеря.

¹³ Этничность и власть в полиэтнических государствах. М., 1994. С. 42.

¹⁴ Миграционный кризис в Европе. Информационно-аналитический вестник. Вып. 6. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г.В. Плеханова», 2016. С. 39.

¹⁵ Миграционный кризис... С. 49.

¹⁶ Там же. С. 51.

бывших французских колоний давно стали территорией, где французские законы действуют лишь в той мере, в какой они не противоречат их обитателям», в результате чего «...пригороды французской столицы превратились в Арабские Эмираты со своими законами»¹⁷.

Безусловно, во многих случаях столкновения между жителями Европы (прежде всего и главным образом — ЕС) и мусульманами-мигрантами могут быть охарактеризованы как «конфликт интересов». И тем не менее, самой глубокой основой и причиной миграционного кризиса в Европе является, несомненно, конфликт ценностей западной и исламской субэкумен. Разумеется, оба типа конфликтов переплетаются и взаимно усиливают друг друга¹⁸.

По моему мнению, исторические факты, особенно события современной истории, более чем убедительно свидетельствуют о том, что конфликт ценностей наиболее трудно преодолить. Поэтому вполне резонным представляется вывод, сделанный И.С. Семененко: «Основным вектором урегулирования, реализуемым в конкретных политических решениях, является перевод конфликта из плоскости столкновения идентичностей в плоскость противостояния интересов». Это позволяет открыть путь к «рационализации решений», хотя возможна и иная альтернатива — когда столкновение интересов обостряет конфликт идентичностей. Поэтому «в контексте долгосрочного урегулирования помимо социальной политики государства не менее важно искать адекватные пути учета ценностных запросов и нематериальных, в том числе символических требований, артикулируемых противостоящими сторонами под флагом «борьбы за идентичность»¹⁹.

Во многом соглашаясь с позицией И.С. Семененко, не могу не сделать нескольких оговорок. Предлагаемый ею в качестве основного пути решения коллизий межкультурного взаимодействия перевод конфликта идентичностей (то есть ценностей) в плоскость конфликта интересов возможен, как правило, лишь в том случае, если люди будут руководствоваться *рациональными* соображениями. Однако в случае столкновения качественно различных образов жизни, противоположных ценностных ориентаций для разума чаще всего остается очень мало места. Приведенные выше примеры — от событий, приведших к распаду

¹⁷ Миграционный кризис... С. 61–62.

¹⁸ Помимо уже упомянутого сборника из всей массы публикаций, посвященных миграционному кризису, я бы выделил книгу «Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики». М.: Весь мир, 2013.

¹⁹ Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / Отв. ред. И.С. Семененко. М.: Изд-во «Весь мир», 2017. С. 451–452.

Югославии до современного миграционного кризиса в Европе — по моему, могут служить очень ярким подтверждением этой мысли. Можно было бы при желании привести еще много примеров аналогичного рода, однако ограничения объема статьи не позволяют этого сделать. И совершенно справедливо подчеркиваемая И.С. Семененко принципиальная важность «учета ценностных запросов и нематериальных, в том числе символических требований, артикулируемых противостоящими сторонами под флагом «борьбы за идентичность»²⁰, означает настоятельную необходимость учета иррациональных факторов, зачастую заставляющих людей действовать вопреки собственным жизненным, в том числе и материальным интересам.

Диалог: трудности ответа на миграционные вызовы

Путь преодоления (или, по крайней мере, смягчения) обоих типов конфликта — это, несомненно, диалог, в том, что касается конфликта ценностей — диалог межкультурный. Не случайно на рубеже тысячелетий проблематика диалога оказалась в центре всеобщего внимания. «Концепция диалога цивилизаций становится одним из оснований мировой политики, во-первых, расширяя ее предметное и проблемное поле (культурно-цивилизационные факторы движения мира к многополярности, политика коммуникаций, глобальных сетей, глобального взаимодействия и сотрудничества), во-вторых, формируя культурно-политический дискурс сравнения западных и незападных политических систем..., в-третьих, поднимая острую и сложную проблему роли цивилизаций как универсальных проектов мироустройства и, соответственно, их субъектности в международных и глобальных отношениях»²¹.

По моему мнению, очевидно, что есть универсальная основа для межкультурного диалога. Она находит свое проявление в том, что «все культуры решают для себя коренное изначальное противоречие созидательной и разрушительной тенденции бытия, жизни и смерти, энтропии и неэнтропии... одинаково — на основе признания и утверждения в качестве ценности жизни, творческого, созидательного начала. Ни одно общество не провозглашало в качестве ценности собственное разрушение». Этот первичный ценностный выбор «обуславливает и формирование вполне определенного набора базовых ценностей, в которых фиксируются те качества, которые необходимы человеку и обществу для поддержания своей жизненной активности. На этой основе различаются добро и зло, истина и ложь, красота и безобразие, любовь и ненависть и т.д. Опреде-

²⁰ Идентичность... С. 452.

²¹ Следзевский И.В. Указ. соч. С. 138.

ленные представления о том, что есть добро, истина, красота, любовь обнаруживаются в любой культуре. Ни одна из них никогда не утверждала и не утверждает в качестве ценности их антиподы: зло, ложь, сознательное искажение действительности, безобразие, ненависть и т.д.»²². Этот общий для всех человеческих общностей набор основополагающих ценностных ориентаций и составляет универсальную базу диалога. «Проблема, однако, заключается в том, что, хотя представление о творческом начале мироздания, добре, истине, красоте, любви как об основополагающих универсальных ценностях есть практически у всех культур, их конкретные интерпретации очень сильно отличаются у представителей далеко отстоящих друг от друга человеческих миров. Более, того, то, что в системе представлений одной цивилизации считается благом, может получить прямо противоположную трактовку у представителей другой цивилизации. Точно так же могут кардинальным образом различаться представления об истине, красоте и т.п.»²³.

Все цивилизации решают один и тот же набор уже перечислявшихся выше ключевых проблем — противоречий человеческого существования (между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и обществом, традиционной и инновационной сторонами культуры), однако подход к их решению различен, а во многих случаях — противоположен у носителей качественно различных цивилизационных традиций.

Тот или иной способ решения названных проблем лежит в основе так называемого «предпосылочного» знания, которое, как показали исследования последних лет, является важнейшей составной частью как массового цивилизационного сознания, так и научного исторического дискурса²⁴. Речь идет о том знании, которое человек получает в процессе приобщения к собственной культурной традиции в ходе социализации. «Когда исследователь приступает к изучению объекта или явления,

²² Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001. С. 61.

²³ Шемякин Я.Г. Указ. соч. С. 61.

²⁴ См., напр.: *Osterhammel J. Die Entzauberung Asiens: Europa und asiatischen Reiche im 18 Jahrhundert.* München, 1998; *Caud Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006; *Ионов Н.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М., 2007. С. 14, 21, 28, 31, 33, 36 и др.; *Он же.* Постколониальная критика и трансформация цивилизационных представлений // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. № 30. М., 2010. С. 257–274; *Вжосек В.* Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи // Там же. С. 5–13; *Он же.* Культура и историческая истина. М.: Круг, 2012. С. 147, и др.

это знание присутствует в качестве предпосылки данного процесса в силу того, что сам исследователь является представителем определенной культурно-цивилизационной традиции»²⁵.

Хотя в центре смыслового пространства «предпосылочного» знания — то или иное решение ключевых экзистенциальных проблем, оно включает также еще множество смысловых цепочек, составляющих в своей совокупности его содержание. Так, по словам Е.Б. Рашковского, «цивилизационная действительность во многих отношениях определяется цепочками по-разному действующих внутри этой действительности (и более того — во многом образующих эту действительность!) оппозиций. Эти оппозиции многочисленны, в каждой из цивилизационных, субцивилизационных или региональных или даже диаспорных общностей по-разному выстроены и иерархизированы. Но само наличие этих смысловых цепочек, корнящихся в амбивалентном характере человеческой психики, языка и сознания, — в плане цивилизационного подхода остается непреложным.

Можно привести самый элементарный пример такого рода смысловых цепочек, пронизывающих жизнь любой из человеческих общностей, включая и цивилизации: божественность — человек, вечность — время, жизнь — смерть (и неразрывная с этой оппозицией оппозиция живых и отошедших), речь — молчание, общество — индивид, богатство — бедность, досуг — труд (и как вариант оппозиции: праздники — будни), власть — подданство, центр — периферия, прямодушие — лукавство, право — несправедливость...).

Эти цепочки можно продолжать и комбинировать до бесконечности. Но в их конкретных бытовых, производственных, этнокультурных и религиозно-философских соотношениях и преломлениях проступают не только исторические лики цивилизаций, но и осмысливаются процессы стихийных или осознанных цивилизационных перестроек и взаимодействий»²⁶. Строится это смысловое пространство совершенно по-разному в различных цивилизациях.

Хотя по-настоящему масштабное исследование феномена «предпосылочного» знания развернулось в конце XX — начале XXI в., оно и ранее вызывало пристальный интерес мыслителей, особенно тех, кто изучал

²⁵ Шемякина О.Д. О методологии цивилизационного анализа // Традиции исторической мысли: Материалы научного семинара памяти профессора В.И. Злобина. Вып. 2. М., 2010. С. 88.

²⁶ Рашковский Е.Б. «На земле живых»: Судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. М., 2009. С. 15.

различные аспекты герменевтики. На мой взгляд, особенно большой вклад в разработку этой тематики внес М. Хайдеггер. Речь идет о его учении о т. наз. «изначальном понимании» («предпонимании», «допредикативном понимании»)²⁷. «Раскрывая структуру изначального понимания как эмоционально-волевую, “практическую”, Хайдеггер подчеркивает, что бытие всего сущего непосредственно открыто человеку в отнесенности к его намерениям (возможностям), а не в чистом незаинтересованном созерцании... Теоретическое отношение к вещам вторично, производно от понимания. Подобное “экзистенциальное понимание”, дорефлексивное и допредикативное, совершается не на уровне сознания, а есть сам способ бытия человека»²⁸. Подобное понимание «первично» и является основой всего процесса теоретического познания, «вторичного» по отношению к нему²⁹. Область «предпонимания» (фактически, это аналог «предпосылочного» знания) — это совокупность всех видов человеческой практики в повседневной жизни. Ее непосредственной экзистенциальной основой является стихия языка — та сфера, «в которой наиболее непосредственно и адекватно выражается предпонимание»³⁰.

На основополагающую в определенном смысле роль языка указывали и многие другие мыслители, в том числе придерживавшиеся по многим вопросам иных, чем Хайдеггер, позиций. Так, очень ярко охарактеризовал в своих заметках по общему языкознанию особенности языка, «характеризующие его в противовес другим социальным учреждениям», Ф. де Соссюр. По его словам, язык отличается от них: «1) то, что ни одно из этих учреждений не распространяется на всех индивидов в любой момент времени и никакое другое социальное явление не связано со всеми индивидами таким образом, что каждый принимает в нем участие и даже может оказать влияние на него; 2) то, что большинство социальных учреждений в какой-то период времени может быть подвержено замене, исправлению, преобразованию по чьей-то воле, в языке же не бывает ничего подобного, и даже академии никакими декретами не могут изменить тот курс, по которому следует учреждение, именуемое языком». Возражая против уподобления языка вуали, которая наброшена на мир, Соссюр утверждал, что «язык скорее походит на стекла очков, через которые мы созерцаем предметы»³¹.

²⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1960. S. 147, 149, 152 и др.

²⁸ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 370–371.

²⁹ Там же. С. 371–372.

³⁰ Там же. С. 373.

³¹ Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 19.

Следует особо подчеркнуть, что содержание «предпосылочного» знания воспринимается, по общему правилу, носителями той или иной цивилизационной традиции как нечто само собой разумеющееся, не требующее доказательств. Совершенно особая, ключевая роль этого вида знания обусловлена тем, что именно на его основе происходит процесс самоидентификации членов цивилизационной общности. Поэтому с содержательной точки зрения его часто называют «идентификационным». Процесс же самоидентификации разворачивается в соответствии с принципом валентности смыслов — их сочетаемости и несочетаемости, способности к взаимному притяжению или отталкиванию³². «Валентность смыслов — их сочетаемость и несочетаемость — ведет к образованию смысловых полей. Они влияют на цель (направленность) смыслообразования и в свою очередь изменяются под его влиянием»³³. По определению О.Г. Дуки, «смысловое поле — это смысловое пространство, изменяющееся под влиянием процесса смыслообразования»³⁴.

Процесс самоидентификации в любой цивилизации всегда характеризуется отторжением одних смыслов и притяжением других. И то, что принимается в одной культурно-исторической среде, может не приниматься или даже решительно отвергаться в другой. «Поэтому, когда их смысловые поля приходят в соприкосновение в ходе межкультурного контакта, это может превратиться (и во многих случаях превращается) в серьезное препятствие на пути диалога. “Предпосылочное” знание становится при этом базой отторжения чуждых смыслов»³⁵. При этом особую роль играет та самая «стихия языка», о которой говорилось выше, причем как «язык-система», так и «язык-процесс», т.е. речь³⁶: «Речь как живое, непосредственное говорение есть, по Хайдеггеру, онтологический

³² См.: Lewin K. *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*. Berlin, 1926; Леонтьев Д.А. Психология смысла. Природа, структура и динамика смысловой реальности. М., 1999. С. 52–54.

³³ Следзевский И.В. Указ. соч. С. 171.

³⁴ Дука О.Г. Теория смыслового поля. Омск, 2009. С. 14. Цит. по: Следзевский И.В. Указ. соч. С. 171.

³⁵ Шемякин Я.Г. Программа «Альянса цивилизаций» в свете проблемы межкультурного диалога в полицентричном мире // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). М.: ИЛА РАН, 2010. С. 51.

³⁶ См.: Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999. С. 17–19, 21–23, 27, 30, 32–33; Арутюнова Н.Д. Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: 2002, С. 415; Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. М., 1963; Шемякин Я.Г. Субэкумены и “пограничные” цивилизации в сравнительно-исторической перспективе: о характере соотношения Языка, Текста и Шрифта // Общественные науки и современность. 2014. № 3. Ст. 2. С. 119–121.

фундамент языка»³⁷. Согласно его формуле, язык есть «высказанность речи вовне»³⁸. Наиболее важно, что, по мысли немецкого мыслителя, «слово хранит в себе бытие, а хранить — значит одновременно и являть, и таить хранимое... Именно многозначность и в этом смысле “объемность” слов естественного языка, в отличие от созданного искусственно, и является причиной того, что язык одновременно открывает и скрывает то, о чем он говорит»³⁹. Именно эта, «охранная», функция языка позволяет как утверждать собственные, так и отвергать чуждые смыслы.

Применительно к рассматриваемой теме особенно важно, что сам диалог может пониматься по-разному. Как мне уже приходилось отмечать⁴⁰, в западном цивилизационном сознании вполне отчетливо прослеживается тенденция рассматривать позитивное развитие диалога как постепенное приближение незападных цивилизационных традиций к западному социокультурному стандарту плюрализма, то есть к добровольному принятию «единственно правильного» понимания диалога, соответствующего опять же западным представлениям. Эти представления опираются на доминирующую в западном мироощущении аристотелианскую парадигму восприятия остального мира, неразрывной составной частью которой является понимание дискурса как «логически правильной» (по Аристотелю) речи⁴¹. В этом случае, даже если дискурс трактуется как «взаимодействие сознаний»⁴² (то есть как диалог), получается, что одна из его сторон доминирует; способность же другой стороны быть участником диалога признается лишь в той мере, в какой та или иная западная традиция способна воспроизвести, повторить вслед за европейскими учителями западный способ логического «связывания текста»⁴³. В данном слу-

³⁷ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 373.

³⁸ Heidegger M. Op. cit. S. 161.

³⁹ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 376.

⁴⁰ Шемякин Я.Г. Программа «Альянса цивилизаций»... С. 51–52.

⁴¹ О характерных особенностях аристотелианской парадигмы см.: Шемякин Я.Г. Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций) // *Общественные науки и современность*. 2008. № 1. С. 133–134; Он же. Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // *Общественные науки и современность*. 2009. № 2. С. 5–22; Шемякина О.Д. Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаосмоса // *Общественные науки и современность*. 2008. № 2. С. 92–103.

⁴² См.: Тюпа В.И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса // *Критика и семиотика*. Вып. 10. 2006. С. 36; Дейк, ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. С. 122.

⁴³ См. подр.: Шемякин Я.Г. Россия — Латинская Америка — Запад: дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов // *Общественные науки и современность*. 2011. № 3. С. 79–96.

чае проявляется одно из основных противоречий западного «модерн-проекта». А именно — противоречие между признанием возможности существования разных систем ценностей и типов рациональности и тенденцией к утверждению единого понимания рациональности и одной, основанной на приоритете разума, системы ценностей⁴⁴.

В ходе своих исследований я пришел к выводу, что на трактовку содержания понятия «диалог» многими представителями западной мысли существенное (иногда неосознаваемое) воздействие оказала классическая платоновская концепция диалога. «При всей ее кардинальной значимости для истории человеческой мысли (как известно, Сократ и Платон были первопроходцами в деле разработки проблематики диалога), интерпретация рассматриваемого понятия Платоном имеет очень существенные ограничения, связанные прежде всего с жестким утверждением приоритета принципа единства (в том числе единого, “едиственно верного” понимания той или иной проблемы) над принципом многообразия»⁴⁵. Эту позицию подверг резкой критике М.М. Бахтин. Так, по его словам, в платоновском диалоге «множественность голосов погашается в идее. Идея мыслится Платоном не как событие, а как бытие. Быть причастным идее — значит быть причастным ее бытию. Но все иерархические взаимоотношения между познающими людьми, создаваемые различной степенью их причастности идее, в конце концов, погашаются в полноте самой идеи»⁴⁶.

В свете всего сказанного в сложившейся к настоящему времени в мире ситуации чрезвычайно важной представляется задача актуализации творческого наследия М.М. Бахтина, его теории диалога, которую он создавал, во многом отталкиваясь от платоновского понимания (хотя и не отрицал при этом, что «сократический» диалог, так или иначе, стал первой стадией изучения «диалогической» тематики). По моему убеждению, из всех классических концепций диалога (Э. Левинаса, Ю. Лотмана, В.С. Библера и других) именно бахтинская «диалогика» в настоящее время в наибольшей степени способствует пониманию проблематики межкультурного и межкультурного взаимодействия, в том числе (и прежде всего) контактов разнородных традиций в ходе миграций. Тема ключевой значимости концепции диалога Бахтина для цивилизационных исследований уже рассматривалась автором этих строк

⁴⁴ Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. No. 3. P. 320–340; См. также: Россия и современный мир. 2003. № 3 (40). С. 203–204.

⁴⁵ Шемакин Я.Г. Программа «Альянса цивилизаций»... С. 53.

⁴⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 197.

достаточно подробно⁴⁷. И особенно значима она именно для понимания коллизий, связанных с конфликтом ценностей. Поэтому в контексте поставленной темы представляется совершенно необходимым повторить основные принципы бахтинской «диалогии».

Для Бахтина «не идея как монологический вывод, а событие взаимодействия голосов» представляет собой «последнюю данность» любого межчеловеческого контакта⁴⁸. Диалог отнюдь не означает обязательного взаимного согласия его участников по всем спорным вопросам. Наоборот, подлинная диалогическая взаимосвязь необходимым образом предполагает напряженный творческий спор. «Активное согласие-несогласие (если оно не предreshено догматически) стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостным, не допускает взаимного растворения и смешения»⁴⁹.

Крайне важно, что, по Бахтину, диалог не ограничен сферой сознания (хотя ему принадлежит так или иначе главная роль). В диалоге человек проявляет себя как целостность, как неразрывное единство интеллектуальной и эмоционально-чувственной своих ипостасей. «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всею жизнью: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум»⁵⁰. «Во всем, чем человек выражает себя вовне (и, следовательно, для “другого”) — от тела до слова — происходит напряженное взаимодействие “я” и “другого”: их борьба (честная или взаимный обман), равновесие, гармония (как идеал), наивное незнание друг о друге, нарочитое игнорирование друг друга, вызов, непризнание... и т.п.»⁵¹.

Эти положения в полной мере относятся и к междивизиационному диалогу, в котором наиболее значимы символы коллективной идентичности. Эти символы, как правило, аффективно окрашены, и именно в них в наибольшей мере проявляется специфика различных человеческих миров. В этом плане междивизиационный диалог — это диалог различных символических систем.

⁴⁷ См.: *Шемякин Я.Г.* К вопросу о методологии цивилизационных исследований // *Цивилизации*. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука, 2014. С. 43–47; *Он же*. Программа «Альянса цивилизаций»... С. 53–59.

⁴⁸ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 197.

⁴⁹ Там же. С. 198.

⁵⁰ *Бахтин М.М.* Указ. соч. С. 337.

⁵¹ Там же. С. 353.

Бахтину принадлежит самое краткое (и, по-моему, самое точное) определение понятия «смысл»: «Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла»⁵². Ключевую значимость имеют следующие положения: «Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. Каждый раз он должен соприкоснуться с другим смыслом, чтобы раскрыть новые моменты своей бесконечности (как и слово раскрывает свои значения только в контексте). Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть “смысла в себе” — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним. Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно, и поэтому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново»⁵³.

Из этих рассуждений Бахтина следует, что он признавал самостоятельный онтологический статус начала (принципа) многообразия, утверждая его как способ существования смысловой цепи.

Согласно Бахтину, общение в процессе диалога — это не что иное, как способ существования человека: «Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого...»⁵⁴. «Человек... реально существует в формах “я” и “другого”...»⁵⁵.

Подлинный диалог может иметь место лишь в том случае, если его участники способны найти путь решения сверхзадачи: слиться с «другим», оставаясь при этом самим собой. Для Бахтина неприемлемо понимание акта отождествления с «другим» в ходе диалога как растворения в нем, отказа от собственной неповторимой личности. В трактовке Бахтина диалог возможен лишь в том случае, если имеет место одновременно «проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания», «взаимопроникновение с сохранением дистанции»⁵⁶. По убеждению русского

⁵² Бахтин М.М. Указ. соч. С. 369.

⁵³ Там же. С. 370.

⁵⁴ Там же. С. 330.

⁵⁵ Бахтин М.М. Человек в мире слова. М., 1995. С. 12.

⁵⁶ Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 8–9.

мыслителя, «чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)...»⁵⁷. Познание — это «всегда диалог» между познающим и познаваемым, «то есть тоже общность, но особого — функционального типа, предполагающая одновременно и неслиянность (невозможность субстанционального отождествления), и нераздельность (невозможность исключения какого-либо участника диалога без того, чтобы умертвить сам диалог личностей)»⁵⁸.

Здесь стоит особо выделить следующее обстоятельство. Бахтин в данном случае прямо применяет категории особой «тринитарной» логики (неслиянность и нераздельность), созданной представителями каппадокийской школы богословия (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, он же — Григорий Назианзин) еще в IV в. н.э. Это не случайно, поскольку «тринитарное» (или «иконологическое») мышление преодолевает формальную логику⁵⁹. А подобное преодоление является, как будет показано ниже, необходимым условием успеха диалога в ситуации развертывания «конфликта ценностей».

Бахтин распространяет свое понимание диалога, как на область межличностных контактов, так и на сферу взаимоотношений различных культур: «Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего. Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это *внеаходимость* понимающего — во времени, в пространстве, в культуре — по отношению к тому, что он хочет творчески понять... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой куль-

⁵⁷ Бахтин М.М. Человек в мире слова. С. 3–31.

⁵⁸ Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5. С. 302.

⁵⁹ См.: Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995. С. 316–345, 563.

туре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и целостность, но они взаимно обогащаются»⁶⁰.

Как видно из приведенных высказываний Бахтина, зона контакта смысловых полей различных традиций — это всегда зона высокого духовного напряжения, и наличие подобного напряжения делает диалог отнюдь не легким делом. Однако нужно особо отметить, что трудности, возникающие при общении представителей различных человеческих миров, связаны отнюдь не только с высоким напряжением, неизбежно возникающим в ходе взаимодействия разнородных ценностных ориентаций. Сама тенденция к диалогу пробивает себе дорогу вопреки контртенденции, разрушающей диалогические формы общения; контртенденции, воплощенной в монологе. В трактовке Бахтина, диалог и монолог — альтернативные по сути своей пути развертывания человеческого общения. «Монологизм в принципе отрицает наличие вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного я (ты). При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) *другой* всецело остается только объектом сознания, а не другим сознанием. От него не ждут такого ответа, который мог бы все изменить в мире моего сознания. Монолог завершен и глух к чужому ответу, не ждет его и не признает за ним решающей силы, монолог обходится без другого и потому в какой-то мере овеществляет всю действительность. Монолог претендует быть последним словом»⁶¹. «Монологизм в высшем смысле» есть «отрицание равноправности сознаний в отношении к истине (понятой отвлеченно и системно)»⁶².

Здесь следует оговориться, что Бахтин всячески подчеркивает, что межчеловеческое общение имеет диалогическую основу, поэтому различия между диалогом и монологом относительны. «Речь по своей природе диалогична», так же как и язык. «Существенные различия» диалогической и монологической речи существуют «в пределах (и на основе) общей диалогичности языка»⁶³. И, тем не менее, как следует из всего хода мысли Бахтина, при господстве монолога как отдельные человеческие сознания,

⁶⁰ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 353–354.

⁶¹ Там же. С. 336.

⁶² Там же. С. 327–328.

⁶³ Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. С. 209, 212–213.

так и отдельные культуры замыкаются в себе, связь между ними нарушается либо вообще рвется. Следовательно, в рамках монолога диалогическая основа человеческой, в том числе цивилизационной реальности превращается в собственную противоположность. Именно монолог лежит в основе одного из трех основных типов межкультурного (межцивилизационного) взаимодействия — противостояния культур.

Из осознания того факта, что преодоление монологических тенденций в настоящее время превратилось в настоятельную потребность развития человечества, исходили и исходят все те, кто выдвигает на первый план идеал диалога цивилизаций. Однако представляется очевидным, что на планете продолжают действовать мощные силы, воспроизводящие тенденцию к превращению диалога в собственную противоположность. В связи с этим правомерно задать вопрос: можно ли в современном мире выделить основную силу «монологизации» диалога? Разумеется, любая логика противостояния культур, какой бы традиции ни принадлежали ее носители, действует в этом направлении. В последнее десятилетие в фокусе внимания мирового сообщества находился, как известно, исламский фундаментализм. Однако при всей его бесспорной опасности и агрессивности, не он являлся и является основной силой монологизации в современном мире. Результаты цивилизационных исследований неизбежно приводят, на наш взгляд, к вполне определенному выводу: главным фактором монологизации диалога были на протяжении последних веков мировой истории и остаются по сей день определенные, имеющие очень глубокую основу, тенденции в рамках западной цивилизации. О каких именно тенденциях идет речь?

Одной из определяющих реалий современного мира является процесс глобализации. С точки зрения его цивилизационного содержания это не что иное, как процесс утверждения повсюду в мире комплекса ценностей модернизации, первоначально родившегося в лоне «фаустовской» цивилизации Запада. В качестве базовой и исходной ценности такого рода выступает рациональность. Причем речь идет о рациональности вполне определенного вида, обусловившей главные черты Запада эпохи модернизации. М. Вебер называл ее «формальной рациональностью» и дал ей исчерпывающую характеристику⁶⁴. Как мне уже неоднократно приходилось отмечать⁶⁵, попытка обобщить выводы, как самого Вебера, так и

⁶⁴ См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

⁶⁵ Шемякин Я.Г. Вера и разум в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. № 3. С. 89–90; Он же. Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций // Общественные

представителей «веберовского ренессанса» последних десятилетий XX в., и сопоставить их с опытом реальной истории XVI–XXI вв. привели меня к выводу, что можно выделить три главных признака «формальной рациональности». Позволю себе еще раз повторить их, поскольку это необходимо для раскрытия поставленной темы.

1) Первый из признаков — убеждение в том, что любую вещь (явление, процесс) можно полностью исчерпать ее количественной характеристикой. Проще говоря, все можно сосчитать. Итак, первый признак «формальной рациональности» — убеждение во всеобщей калькулируемости.

2) Раз все можно сосчитать, следовательно, все можно познать. Нет ничего непознаваемого в принципе, ничего, что не могло бы быть освещено светом разума. Есть только еще не познанное человеком. Не может быть никаких тайн, ему недоступных: говоря словами М. Вебера, «мир расколдован»⁶⁶.

3) Из убеждения во всеобщей калькулируемости и всеобщей познаваемости мира непосредственно следует вывод о том, что этот мир управляем. Познав его законы и все рассчитав, человек способен поставить под свой полный контроль и доступную ему часть Вселенной, и собственную природу. Соответственно, отсюда неизбежно вытекал вывод о том, что и самого человека можно (опираясь на совокупные данные различных наук) запрограммировать.

Разумеется, духовно-ценностное содержание «фаустовской» цивилизации отнюдь не сводится к «формальной рациональности»: в ней всегда имелись и альтернативные данному типу рациональности течения. Однако главные черты исторического лица Запада эпохи модернизации определила все же именно «формальная рациональность».

Тем корнем, из которого она выросла, ее непосредственной духовно-интеллектуальной основой (а в значительной мере и ее коррелятом в сфере научного и философского дискурса) стала формальная логика Аристотеля и шире — аристотелианская культура рассудочных дефиниций со свойственными ей жесткой категоризацией действительности, стремлением классифицировать все в соответствии с формально-логическими критериями, а то, что так или иначе не удается охватить сетью подобной классификации, — исключить из сферы познания как нечто недостойное какого-либо исследовательского интереса.

науки и современность. 2008. № 1. С. 133; *Он же*. Модернизация как процесс межкультурного взаимодействия // *Цивилизации*. Вып. 10. М.: Наука, 2015. С. 125.

⁶⁶ Вебер М. Указ. соч. С. 713–714.

Для аристотелианского дискурса достойным объектом познания являются лишь чистые формы, а все те сферы и явления реальности, в которых невозможно обнаружить подобные формы, вызывают характерную эмоцию презрения — неуважения, блокирующую исследовательский интерес⁶⁷. По нашим наблюдениям, оценка тех или иных явлений в духе аристотелианской парадигмы, по общему правилу, подчиняется, в первую очередь, логике закона «исключенного третьего»: данный феномен — либо то, либо другое и третьего не дано. Основополагающее значение имеет, конечно же, запрет на противоречие в соответствии с законом тождества: только непротиворечивые суждения могут быть истинными, следовательно, те противоречия, которые мы наблюдаем в действительности, не должны находить свое отражение в нашем дискурсе.

Здесь следует еще раз подчеркнуть, что интеллектуальная традиция Запада отнюдь не сводилась к аристотелианской парадигме; по мере интенсификации контактов с другими культурами постепенно стало формироваться стремление преодолеть ограниченность формальной логики. Венцом этих усилий стало создание Г.В.Ф. Гегелем нового типа логики — диалектической, в основе которой лежало признание того, что «противоречие... есть корень всякого движения и жизненности»⁶⁸, что именно оно играет ключевую роль в мироздании вообще и в жизни людей в частности. Однако применение принципов диалектики при анализе реальности оказалось делом чрезвычайно сложным, требующим выхода самой научной и философской мысли на качественно новый уровень. На практике, в том числе при столкновении с «незападным» миром, западный рационализм XVI—XIX вв. во многом определялся именно аристотелианской парадигмой восприятия. Вместе с тем в среде западной интеллектуальной элиты продолжало жить и стремление к преодолению ограниченности формально-логической основы научного дискурса. Подобное стремление резко усилилось в XX в., в условиях кризиса «фаустовской» цивилизации, ее духовных оснований. Кризиса, проявившегося прежде всего в феномене потери западным духом смысла существования⁶⁹. Поиски выхода из кризиса побудили западных мыслителей в том числе и к активной разработке проблем логики. Тем не менее, аристотелианская парадигма сохранила в значительной мере

⁶⁷ См.: *Шемякина О.Д.* Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // *Общественные науки и современность.* 1994. № 4. С. 110.

⁶⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 65.

⁶⁹ См. об этом в частности: *Шемякин Я.Г.* В поисках смысла: Из философии и религии. М., 2003. С. 245–429.

свое влияние вплоть до сегодняшнего дня. И все же, начиная примерно с середины XX века, на общем фоне западной мысли ярко выделяется ряд авторов, успешно реализовавших свое стремление к уходу от жесткости и однозначности аристотелианского дискурса, особенно при оценке иных, неевропейских культур и цивилизаций⁷⁰.

Следует особо отметить, что формируемая аристотелианским дискурсом логика восприятия опиралась на определенный парадокс «осевого» христианского сознания, а именно — на тенденцию утверждать свой собственный опыт Откровения в качестве единственно истинного и связанную с этим нетерпимость по отношению ко всему, что от этого опыта отличается — иным религиозным воззрением, чуждому образу жизни. В данном случае, как отмечал, в частности, Ш.Н. Айзенштадт, мы сталкиваемся с оборотной стороной великого духовного порыва «осевого времени»⁷¹. Идея автономности и свободы духа, важнейшее общечеловеческое завоевание «осевой» эпохи, «вскормившая собой все великие цивилизации “послеосевого” прошлого, — эта идея в той или иной мере проецируясь на реальную жизнь общества, на жизнь социальных институтов со всей их текучкой и прозой (борьба за власть в конкретных группах и в обществе в целом, отождествление собственных притязаний с ортодоксией, а притязаний оппонентов с гетеродоксией) порождала ту нетерпимость, которая была в той или иной мере характерна для всего духовного склада “осевых” обществ...»⁷². Порожденные «осевой» эпохой духовное напряжение между мирским и сакральным порядками бытия, мучительное переживание противоречия между «сущим» и «должным»⁷³ выливались во многих случаях в стремление переделать не только самих себя, но и весь мир в соответствии с собственными представлениями о «должном», в конечном счете — в фанатическое неприятие всех тех, кто такие представления не разделял.

Как известно, нетерпимость оказалась особенно характерна для «авраамических» религий — христианства, ислама и иудаизма. Пред-

⁷⁰ См. подроб.: *Шемакин Я.Г.* Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // *Общественные науки и современность*. 2008. № 1. С. 133, 134, 143.

⁷¹ *Айзенштадт Ш.Н.* Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // *Мировая экономика и международные отношения*. 1991. № 10. С. 65–66.

⁷² *Рашковский Е.Б.* Айзенштадт Ш.Н. Противоречия конвергирующего мира // *Мировая экономика и международные отношения*. 1991. № 10. С. 80.

⁷³ *Яснeps К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32–78; *Eisenstadt S.N.* The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // *European Journal of Sociology*. 1982. Vol. 23 (2).

ставители каждой из них, а также сторонники различных течений в их собственных рамках выдвигали претензии на обладание абсолютной истиной. В различных западных версиях христианства эта черта проявилась очень ярко.

Претензия на монопольное владение богооткровенной истиной и аристотелианская претензия на интеллектуальное превосходство определенно взаимно питали и усиливали друг друга, порождая духовную гордыню совершенно особого рода.

Подтверждением глубинной внутренней связи между доминантным типом западного рационализма и западными версиями христианства может служить тот процесс рационализации мировых религий, который был подробно исследован М. Вебером и получил самое полное развитие опять же в ареале «фаустовской» цивилизации⁷⁴, с наибольшей силой и полнотой проявившись в протестантизме. Вебер убедительно показал ключевую роль последнего в становлении «формальной рациональности».

Именно охарактеризованная духовная гордыня явилась мощным фактором, порождавшим и поддерживавшим тот цивилизационный монолог Запада, который на протяжении долгого времени оставался в целом глух к «голосам» иных культур. И хотя на протяжении всей второй половины XX и начала XXI в. нарастала волна самокритики западной цивилизации, названный фактор продолжает в значительной мере оказывать свое негативное воздействие, проявляясь в настоящее время главным образом не в научном дискурсе, а на уровне массового сознания западных обывателей, а также в конкретной политике и отчасти — официальной идеологии ведущих держав Запада, прежде всего США.

Монологизация диалога, в каких бы цивилизационных формах она ни выражалась, является главной причиной, порождающей «конфликт ценностей». Решающим средством преодоления этой негативной тенденции является кардинальное переосмысление соотношения начал (принципов) единства и многообразия на основе признания за началом многообразия собственной онтологической динамики. Именно на таком признании основывается, как уже говорилось, бахтинская диалогика. Впрочем, Бахтин — отнюдь не единственный (хотя, повторюсь, и самый выдающийся) представитель этой тенденции.

На ключевую значимость и самостоятельный, «равночестный» по отношению к началу единства онтологический статус начала многообразия указывают многие видные ученые. Так, ведущий идеолог британского мультикультурализма рубежа веков, Б. Парех, подчеркивал, что «различные культуры представляют собой не надстройки над одинако-

⁷⁴ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 44–344.

выми и неизменными основаниями, не выражения общей человеческой сущности, а уникальные человеческие творения, которые придают различное значение и направление тем свойствам, которыми обладают все люди... Так как человеческие существа являются культуросозидающими существами и способны к творческому самопреобразованию, они не могут пассивно наследовать разделяемую всеми ими природу»⁷⁵.

А.В. Смирнов, видный востоковед и один из самых глубоких современных отечественных мыслителей, обосновывая по сути дела аналогичную мысль, обратился к наследию великого представителя арабомусульманской культуры (говоря конкретнее, философии суфизма) Мухйи ад-Дин ибн Араби, 850-летие которого отмечалось в 2015 г. По словам Смирнова, ибн Араби «дал теоретическое обоснование абсолютной веротерпимости... Его кредо можно сформулировать так: лишь то вероисповедание истинно, которое принимает истинность любого другого вероисповедания в качестве условия собственной истинности... Здесь признание истинности любого другого вероисповедания не просто допускается (в качестве уступки, добровольной или вынужденной), но включается как органическая часть в условие истинности собственного вероисповедания: усомниться в истинности хотя бы какого-то из других вероисповеданий значит неизбежно разрушить истинность собственного». Основываясь на этой идее, Смирнов выдвигает свой вариант обоснования онтологического статуса начала многообразия: «Формула ибн Араби... замечательно проецируется на вопрос о том, каким может быть отношение к несомненному факту культурного многообразия. Попробуем перетолковать эту формулу так: лишь та культура истинна, логика которой требует признания истинности любой другой культуры в качестве условия собственной истинности. Не «допускает», а именно требует. Это — формула логической все-истинности культур; не формула сведения их к некоей единой, найденной и зафиксированной, «общечеловеческой» истине, а формула, утверждающая собственную, нередуцируемую логическую истинность любой из культур»⁷⁶.

Н.А. Сосновский, один из интереснейших отечественных исследователей, исследовавший вполне конкретный социокультурный феномен,

⁷⁵ *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. London: Macmillan, 2000. P. 122. Подробнее о его концепции см.: Прокофьев А.В. Мораль, справедливость и культурное разнообразие // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры: Знак, 2015. С. 434–442.*

⁷⁶ *Смирнов А.В. Многообразие культур и плюральность разума (вместо Введения) // Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение... С. 6–7.*

культуру Растафари в глобальном контексте, пришел к выводу, что «планетарная цивилизация» мыслима исключительно как «пространство диалога культур с общей метакультурой...»⁷⁷. «Перспективы развития всечеловеческой цивилизации можно представить себе как чередование стремления к сближению и — как результат — к взаимному отталкиванию. Сближение не может доходить до унификации и потери самобытности: это не только порождает «культурную шизофрению», но и противоречит общепринятым в различных областях знания (причем как сторонниками сциентистских подходов, так и их оппонентами) положениям о внутренней неоднородности целого как условию его существования...»⁷⁸.

Подходы, сформулированные А.В. Смирновым и Н.А. Сосновским, по сути дела являются конкретизацией и развитием бахтинской «диалогичности». Из приведенных выше положений Бахтина, Смирнова и Сосновского вытекают два основных вывода. Во-первых, смыслы различных культур, даже в том случае, если они очень сильно отличаются или даже противостоят друг другу (поскольку в них заключены разные и/или противоположные ответы на ключевые вопросы человеческой экзистенции) могут полностью раскрыть свой потенциал лишь в ходе и в результате взаимодействия друг с другом. Когда они вступают в контакт, неизбежно возникает поле высокого духовного напряжения. Тем не менее, для любой культуры это единственно возможный путь постижения собственных глубин.

Второй вывод состоит в том, что сам диалог возможен лишь в том случае, если каждый из его участников сохраняет основные черты своего культурно-исторического «лица», то есть собственную идентичность.

Проблема идентичности: глобальный контекст

Это возвращает нас к теме идентичности, которой посвящены, как известно, горы литературы и которая остается предметом самых горячих споров⁷⁹. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что, несмотря

⁷⁷ Сосновский Н.А. Культура Растафари. М.: Институт Африки РАН, 2016. С. 10.

⁷⁸ Там же. С. 11.

⁷⁹ См., напр.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: «Прогресс», 1966; Культура сквозь призму идентичности. М.: Индрик, 2006; Человек в поисках идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Т. IV. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»; Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1988. № 2. С. 43–53; Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2011; Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. М.: Издательство «Весь мир», 2017.

на ожесточенную критику, на то, что никакой единой (хотя бы в основных позициях) концепции идентичности не существует, сама тема продолжает оставаться в высшей степени востребованной. По моему убеждению, для ее всестороннего и наиболее глубокого (насколько это возможно на современном уровне гуманитарного знания) раскрытия проблему идентичности необходимо рассмотреть в общемировом контексте.

В общественной мысли, прежде всего, западной, до сих пор отчетливо проявляется тенденция сводить все содержание происходящих в мире процессов к глобализации. Однако утверждениям сторонников этой позиции противоречат многочисленные факты усиленной акцентировки, часто — гипертрофии черт специфики локальных человеческих общностей различного типа и уровня (этнических, религиозных, языковых, культурных, территориальных и др. — самыми крупными и значимыми из них являются цивилизации). Специфики, в которой проявляется их неповторимая культурно-историческая индивидуальность, непохожая ни на что другое и несводимая к общечеловеческим характеристикам — об этом уже упоминалось выше. Это мощная встречная волна увеличения многообразия «мира людей» (очень точно и образно охарактеризованная крупнейшим мексиканским мыслителем и поэтом О. Пасом как «мятеж исключений», «не страдающих от своей аномальности или от разрыва с общим правилом, но, напротив, взявших на себя роль абсолютной истины, воплощения неизбежности»⁸⁰), является качественно иной по своей онтологии и прямо противоположной по своей направленности. Если исходить из позиции, предполагающей, что многообразие — самостоятельное начало бытия, обладающее, наряду с началом единства, собственной онтологической динамикой, то неизбежен вывод: в мире развиваются не один, а два противоположно направленных процесса планетарного масштаба: глобализация и «мятеж исключений» (по О. Пасу). В ходе их столкновения и постоянного взаимодействия и складывается крайне противоречивая мозаика той действительности, в которой мы живем.

Когда сталкиваются противоположные по своей направленности потоки, это неизбежно порождает явление турбулентности. Современное человечество определенно находится в турбулентном состоянии. И состояние это — прямой результат столкновения тех двух планетарных по своему масштабу процессов, о которых только что шла речь — глобализации и «мятежа исключений».

⁸⁰ *Paz O. One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History.* San Diego, 1986. P. 100.

Результатом стало «вползание» мира в «неустойчивое, “пограничное” состояние, главной отличительной чертой которого является нарушение целостности духовных оснований всех существующих к настоящему времени человеческих сообществ, включая великие цивилизации (субэкумены по терминологии Г.С. Померанца) — и западную, и исламскую, и южно-азиатскую индо-буддийскую, и восточноазиатскую конфуцианско-буддийскую⁸¹ — процесс, охарактеризованный рядом исследователей как «фронтиризация» (т. е. «опограничивание») смыслового пространства практически всех культур⁸².

Массовые миграционные потоки — одновременно прямое следствие развертывания этого процесса и фактор, способствующий его усилению. Хотя в данном случае речь идет о феномене, характерном для всего «мира людей», особое значение для будущего человечества имеют процессы, развертывающиеся в рамках западной субэкумены, учитывая ее сохраняющееся экономическое и военно-технологическое доминирование на планете (несмотря на очевидный рост альтернативной тенденции к формированию полицентричного миропорядка). Охарактеризованный выше миграционный кризис в Европе может служить яркой иллюстрацией тезиса о нарушении целостности духовных оснований западноевропейских обществ. Подобное нарушение означает вступление западной субэкумены в полосу очень серьезного кризиса. Но эпицентр кризиса находится в США. Не случайно именно ситуация в США — в центре внимания тех, кто пытается осмыслить новые явления. Суть кризиса сумел очень точно, на наш взгляд, выразить С. Хантингтон в последней своей большой работе⁸³. Само название ее в высшей степени симптоматично: «Кто мы?» Этот вопрос, вполне обычный для общественной мысли цивилизационного «пограничья» (особенно

⁸¹ Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: «Юрист», 1995. С. 338–345.

⁸² Земсков В.Б. Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа, энергетический источник и средство самостроения мирового историко-культурного процесса / мировой литературы // Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Гнозис, 2015. С. 168–174; Следзевский И.В. «Пограничье без границ». Глобальная неопределенность мира и ее отражение в знании и культуре // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008. С. 11–99; Шемякин Я.Г. Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Там же. С. 138–141.

⁸³ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

для Латинской Америки и России⁸⁴), одной из центральных проблем которого была и остается проблема самоидентификации, никогда ранее не стоял перед людьми Запада. И то, что в начале XXI в. он встал перед ними, прежде всего перед представителями североамериканского варианта западной субэкумены, свидетельствует о кризисе цивилизационной идентичности. Те вызовы, которые перечисляет С. Хантингтон, ставят под вопрос самоидентификацию Америки как «англосаксонско-протестантского» варианта «фаустовской» цивилизации⁸⁵.

Хантингтон связывает наступление кризиса идентичности с начавшейся в 60-е гг. XX в. третьей волной массовой иммиграции в США и распространением в этой связи концепции мультикультурализма, во многом оттеснившей в 70–90-е гг. XX в. на второй план классические ассимиляционистские концепции «плавильного тигля» и «томатного супа»⁸⁶. Новизна ситуации в решающей степени была обусловлена составом новой иммиграции: впервые в истории США она носила иноцивилизационный по отношению к «белой англосаксонской» Америке характер: подавляющее большинство иммигрантов были родом из Латинской Америки или Азии. Причем абсолютно преобладали выходцы из Испанской Америки. Последние на рубеже XX и XXI вв. прочно заняли место второго по численности «национального меньшинства» в США, оттеснив на третье место афроамериканцев⁸⁷. И Хантингтон, и многие другие авторы открыто говорят о испаноамериканской «реконкисте» в тех южных штатах США, которые были отторгнуты у Мексики ее северным соседом в середине XIX в. Причем Хантингтон, весьма обстоятельно исследовавший эту проблему, как и П. Дж. Бьюкенен, подчеркивают наличие существенных культурных различий между латиноамериканской иммиграцией и англосаксонско-протестантской Америкой. Поэтому они рассматривают именно испаноамериканскую, в первую очередь мексиканскую иммиграцию как главный вызов североамериканской идентичности. И Хантингтон, и Бьюкенен, и многие другие считают вполне реальной перспективу «латиноамериканизации» США⁸⁸.

⁸⁴ См., напр.: *Zea L. Discurso desde la marginación y la barbarie. México, 1990. P. 241–242.*

⁸⁵ Хантингтон С. Указ. соч. С. 44–46 и др.

⁸⁶ Там же. С. 44–46, 222–224 и др.; *Glazer N. We Are All Multiculturalist Now. Cambridge, 1997; Mann A. The One and the Many: Reflections on the American Identity. Chicago, 1979.*

⁸⁷ Хантингтон С. Указ. соч. С. 352.

⁸⁸ Там же. С. 45–47, 347–402; *Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада: чем вымирание населения и усиление иммиграции угрожают нашей стране и цивилизации. М., 2003.*

Следует отметить, что такие авторы, как Хантингтон и Бьюкенен, несколько гиперболизируют опасность: в рамках самих латиноамериканских диаспор наличествуют и борются различные тенденции: стремлению сохранить свою цивилизационно-культурную «особость» и идентификацию с латиноамериканской родиной в ряде случаев противостоит установка на отождествление с доминантной англо-протестантской культурой США, отчетливо выраженное стремление к добровольной ассимиляции. Между этими двумя полюсами имеется множество промежуточных вариантов, характеризующихся противоречивым сочетанием тенденций «сохранить свое» и приобрести новые качества, необходимые для успешной адаптации к жизни в условиях США⁸⁹.

Однако, в любом случае, очевидно, что «плави́льный тигель» США с 1960-х гг. уже не справляется с «переплавкой» нового «человеческого материала»: выдвижение на первый план в 70–90-е гг. концепции мультикультурализма связано в первую очередь именно с этим обстоятельством. Суть данной концепции состоит, как известно, в признании права каждой из населяющих Америку культурно-этнических групп на сохранение собственной идентичности, как правило, достаточно существенно отличающейся от господствующей, базовой, англосаксонско-протестантской системы ценностей. То есть, иными словами, — в признании приоритета многообразия над единством. И эта концепция действительно отражает реальный процесс: бурный рост культурного разнообразия. Причем масштаб данного процесса столь велик, что ставит под вопрос целостность социокультурной системы. Впервые в истории США и вообще Запада наблюдается существенное увеличение значимости начала многообразия *в ущерб* началу единства.

Впрочем, следует особо отметить, что процесс нарушения целостности духовных оснований «фаустовской» цивилизации (как, впрочем, и всех остальных перечисленных выше субэкумен) не только не завершился, но, по-видимому, еще не достиг максимума в своем развитии. Состояние всех субэкумен, включая Запад, наиболее точно выражает, пожалуй, формула, примененная В.С. Найполом к Индии: «раненая цивилизация»⁹⁰. Раненая, но пока еще не смертельно!

Процесс цивилизационной идентификации основные направления

В условиях массовых миграций становится особенно актуальным изучение механизмов цивилизационной идентификации. В недавно

⁸⁹ См.: Латиноамериканские диаспоры в США. Цивилизационные характеристики // Аналитические тетради ИЛИА РАН. М., 2000. № 9.

⁹⁰ Naipaul V.S. India: A Wounded Civilization. New York: Knopf, 1977.

увидевших свет работах я выделил следующие направления этого процесса. В ходе него происходит отождествление с:

- базовыми принципами, в которых воплощен избранный той или иной цивилизацией подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческой экзистенции;
- символами, олицетворяющими эти принципы;
- соответствующими этим принципам ценностными ориентациями поведения;
- складывающимися на базе этих ориентаций жизненными практиками во всех сферах человеческой деятельности;
- социальными институтами, призванными воплотить и закрепить в действительности данные ценностные ориентации и практики⁹¹.

Последующие сравнительные цивилизационные исследования привели меня к выводу о необходимости уточнить и дополнить этот набор признаков цивилизационной идентификации.

Прежде всего: избрание определенного пути решения ключевых экзистенциальных проблем означает и избрание определенного способа смыслообразования. Если смыслы — это ответы на вопросы (по Бахтину), то смыслообразование на цивилизационном уровне — это поиск и нахождение ответов на главные, коренные вопросы человеческого существования.

Итак, цивилизационная идентификация — это и идентификация с определенным путем (способом) смыслообразования.

Сфера порождения смыслов — это язык как один из ключевых культурообразующих факторов. Напоминю в этой связи приведенные выше высказывания Ф. де Соссюра и М. Хайдеггера, которые могут послужить яркими иллюстрациями этого тезиса. Однако, как было установлено в ходе и в результате цивилизационных исследований, в этой своей функции язык не может рассматриваться изолированно. Он всегда образует неразрывное единство с двумя другими аналогичными факторами — главным священным Текстом, воплощающим смысловое ядро данной культуры, и Шрифтом, в котором наиболее полно выражается ее хабитус, стилистика ее внешней репрезентации в мире. Как показал Г.С. Померанц, каждая из великих мировых цивилизаций (субэкумен) характеризуется собственной триадой Языка, Текста и Шрифта и, соответственно, тем или

⁹¹ Шемякин Я.Г. Модернизация как процесс межцивилизационного взаимодействия // Цивилизации. Вып. 10. Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. М.: Наука, 2015. С. 121; *Он же*. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия — Латинская Америка — Запад) // «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М.: Фонд исторической перспективы, 2016. С. 5–6.

иным их сочетанием. Именно подобное сочетание превращает ту или иную человеческую макрообщность в особый, цельный в своей основе, культурный мир. Итак, согласно Померанцу, имеются в виду, «во-первых, единое священное писание, каким бы оно ни было. Им может быть и корпус изречений Конфуция, и Библия. Во-вторых, каждый культурный мир охвачен единым языком и шрифтом. Для Дальнего Востока язык и шрифт совпадают. Границы иероглифической культуры — это границы дальневосточного культурного мира. Если описать таким образом индийский мир, не вдаваясь в метафизику, можно сослаться на авторитет Вед, шрифт деванагари, язык санскрит. Мир Ислама — это Коран, арабский язык, арабский шрифт, сохраняемый и персидским, и тюркским, и любыми другими языками, на которых говорят люди исламской культуры. В результате единства Текста, Языка и Слова (шрифта) возникает некое общее поле информации..., связанное с неким общим духовным содержанием. Например, латинский мир, определяемый латинской Библией, латинским шрифтом, латинским языком. Латинский язык лег в основу многих языков и так или иначе участвовал в формировании других европейских языков. Латинский шрифт, даже сам по себе, именно как шрифт, сыграл важную роль в создании латинского мира. В латинском шрифте, так же как и в шрифте деванагари, так же как в иероглифах и в арабской вязи, есть глубокая связь с эстетикой пластических искусств. Китайские иероглифы, которые выписываются на картинах эпохи Сун, органически связаны с художественным текстом... иероглифы прекрасно гармонировали с китайскими картинами. Арабская вязь шрифта недаром связывается с узором, декором. В то же время латинский шрифт скорее ближе к стилю латинской архитектуры»⁹².

Разматывая дальше нить рассуждений Померанца, можно сказать, что процесс смыслообразования — это не что иное, как процесс обретения смысла посредством Языка, кристаллизации его в Тексте и материального оформления в Шрифте. Итак, цивилизационная идентификация — это идентификация в том числе и с определенной триадой глобальных культуuroобразующих факторов — Языком, Текстом и Шрифтом — и с тем или иным их соотношением.

* * *

Далее. В недавно увидевшей свет работе я счел необходимым уточнить мое понимание цивилизации как способа решения ключевых проблем-противоречий человеческого существования. Все эти неоднократно упоминавшиеся «проблемы универсальны, стоят перед всеми

⁹² Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ, 2003. С. 125–126.

людьми и всегда, независимо от их принадлежности к какой бы то ни было культуре или исторической эпохе. Но подход к решению данных проблем той или иной общности прямо зависит от того, каким образом ее представители соотносят эти проблемы с локальным измерением своей жизни... Поскольку любая цивилизация обладает определенным пространством, то есть является в том числе и неким локусом, то ее можно определить еще и как локальный способ решения универсальных проблем-противоречий человеческого существования»⁹³. Локальная среда (природная и социальная) во многом определяет форму проявления этих проблем-противоречий и может оказывать влияние на тот или иной подход к их решению вплоть до того, что может и обуславливать специфику такого подхода. Так происходило, в частности, с теми сообществами, чей образ жизни был детерминирован природным окружением практически полностью (Крайний Север, тропики).

Потребность в определении границ собственного жизненного пространства, в идентификации с ним есть конкретное проявление потребности внесения начала порядка в окружающий мир и в мир собственной души. Обретение идентичности — это всегда также и обретение границы, отделяющей «свое» от «чужого».

Поэтому цивилизационная идентификация — это идентификация также и с локальной формой проявления ключевых экзистенциальных противоречий, а следовательно, и с теми локальными реалиями, которые обуславливают эту форму.

Такая идентификация с локусом (т. е. пространством) цивилизации является сложной по своей структуре. Она включает в себя:

- отождествление с местными природными реалиями (как правило, подсознательное, включающее восприятие «своей» природы как наиболее органичной для данного сообщества людей среды обитания);
- идентификацию с собственной историей, причем отнюдь не только с общепринятыми, официальными версиями, но и с той составляющей исторической памяти народа, которая чаще всего не находит отражения или, во всяком случае, находит неполное выражение на уровне государственного официоза — достаточно вспомнить в этой связи русских старообрядцев, отстаивавших и продолжающих отстаивать альтернативную линию в толковании отечественной истории — альтернативную и по отношению к «никонианской» церкви, и по отношению к

⁹³ Шемякин Я.Г. Универсальное и локальное измерения человеческого бытия и полюса смыслового поля цивилизационного исследования // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога. М.: Аквилон, 2017. С. 443.

имперской идеологии «Санкт-Петербургской» России, и по отношению к государственному атеизму советского образца⁹⁴;

– отождествление с этническими и религиозными составляющими данного цивилизационного пространства и с тем типом взаимодействия, который между ними исторически сложился.

В связи с последним тезисом следует уточнить одно обстоятельство. Конкретное этническое и религиозное «наполнение» цивилизационного пространства может меняться с течением истории, не затрагивая при этом целостность цивилизации. Пониманию этого аспекта цивилизационной идентификации может, на мой взгляд, существенно помочь то изучение качеств «гештальта», которое было осуществлено учеником Ф. Brentano австрийским философом Х. фон Эренфельсом. Как известно, данное понятие означает «несводимое к своим частям целое»⁹⁵. На примере восприятия мелодии Эренфельс показал, что «целостные качества мелодического созвучия и ритма в музыке обладают несопоставимо более богатым содержанием, чем сумма отдельных звуков, лежащих в основе созвучия или ритма. Целое может сохраняться при изменении всех компонентов... и, наоборот, теряться при сохранении частей неизменными...»⁹⁶. Как мне представляется, здесь можно провести прямую параллель с цивилизационным аспектом проблемы целого: изменение компонентов цивилизационной системы (конкретный состав этносов, языковых общностей, входящих в эту систему) не предполагает изменения самой системы как целого в том случае, если сохраняется основа цивилизационного «гештальта» — определенный подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования.

В пространстве любой цивилизации складывается та или иная иерархия идентичностей различного типа и уровня — цивилизационно-региональной, национальной, государственной (они не всегда совпадают), этнической, религиозной, территориальной и т.п. Эта иерархия напрямую связана с выработанной в ходе истории спецификой их соотношения. Поэтому цивилизационная идентификация с локальным измерением жизни социокультурной общности означает также и отождествление с тем типом соотношения цивилизационной и иных видов идентификации, которые сложились в данном локусе.

⁹⁴ См. например: *Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таяжных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007.

⁹⁵ *Величковский Б.М.* Гештальт // Большая Российская энциклопедия. Т. 7. М., 2007. С. 48.

⁹⁶ Там же.

* * *

Ни одна культура (в том числе — цивилизационного уровня), сколь бы ни было велико ее своеобразие, несводима к этому своеобразию, к тому, что ее отличает от других. То есть — к своему локальному измерению. В любой культуре наличествуют общечеловеческие черты, то есть — универсальное измерение. И ее локальные характеристики образуют неразрывное и всегда противоречивое единство с ее универсальными характеристиками. Универсальное и локальное неотделимы друг от друга. Локальное существует как реальность постольку, поскольку существует универсальное, и наоборот: универсальное приобретает статус реальности во взаимодействии с локальным.

В этой нерасторжимой взаимосвязи универсальное и локальное представляют собой полюса дуальной (бинарной) оппозиции — элементарной «клеточки», «первокирпичика» человеческой культуры в любой из ее ипостасей. Следует особо отметить, что полюс локализма также имеет сложную неоднородную структуру. В нем можно выделить различные уровни: цивилизационно-региональный, т.е. относящийся к особому культурно-историческому региону, который, как правило, представляет собой, говоря словами К. Леви-Строса⁹⁷, «коалицию культур», уровень отдельных культур нецивилизационного масштаба, уровень отдельных стран и условно «местный» уровень (относящийся к тому или иному району или какому-либо конкретному месту внутри какой-либо страны). В каждой конкретной культуре в тот или иной период времени «вектор конструктивной напряженности»⁹⁸ (т.е. преобладающая ценностная ориентация сознания и поведения) ориентирован либо на полюс универсализма, либо на полюс локализма. Колебания этого вектора можно проследить в истории различных цивилизаций⁹⁹.

Биному «универсальное — локальное» синонимична бинарная оппозиция «единство — многообразие». Их семантические поля совпадают. Разумеется, речь не идет о простом тождестве. Как уже говорилось, в рамках любой локальной разновидности человеческого бытия

⁹⁷ *Levi-Strauss C.* Dynamique culturelle et valeurs // *Approaches de la Science du developpement socio-économique*. Paris, 1971. P. 281–284.

⁹⁸ *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (социокультурный словарь). Т. III. М.: Изд-во ФО СССР, 1991. С. 32–33.

⁹⁹ Я исследовал ритм этих колебаний на примере латиноамериканской цивилизации. См.: *Шемякин Я.Г.* Универсализм и локализм в латиноамериканской культуре // *Латинская Америка*. 1998. № 5. С. 93–104. Свой ритм, очевидно, есть и у иных цивилизаций, однако их изучение в этом ракурсе требует отдельных конкретных исследований.

всегда наличествует универсальное измерение, а само это измерение может проявляться во множестве самых различных вариантов. Однако универсальное как воплощение общечеловеческого единства не перестает от этого быть самим собой, точно также как локальное не перестает быть проявлением онтологической реальности многообразия.

Как следует из изложенного, еще один важнейший параметр идентификации культуры цивилизационного уровня — свойственное ей соотношение между универсальным и локальным измерениями бытия *homo sapiens*.

* * *

В свою очередь, характер данного соотношения напрямую зависит от того, каким образом структурируется универсальное измерение в той или иной социокультурной макрообщности. В недавно увидевших свет работах¹⁰⁰ автор этих строк выделил три главных парадигмы, три базовых интерпретации универсального измерения человеческой природы, каждую из которых отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла и, соответственно, решения ключевых экзистенциальных противоречий, качественно отличный от двух других: наследие архаики, традицию 1-го «осевого времени» (по К. Ясперсу) и традицию «второго осевого времени» (эпохи модернизации по Ш.Н. Айзенштадту и др.). Хотя они появились на арене мировой истории во вполне определенной хронологической последовательности, речь в данном случае не может идти о смене одной стадии другой. Попытка обобщить опыт многих самых различных исследователей привела меня к выводу о том, что неразрывной составляющей основы всех ныне существующих культур и цивилизаций является та или иная форма диалога названных трех интерпретаций универсального.

В этой связи следует особо остановиться на проблеме роли архаики. Для того чтобы стал возможен реальный диалог различных традиций, они должны быть, по меньшей мере, сопоставимы по уровню сложности и глубины. Когда речь идет о взаимодействии религиозно-

¹⁰⁰ Шемякин Я.Г. О пределах процесса глобализации. Статья 1. Пространственно-временные рамки процесса и основные контуры смыслового поля понятия глобализации // *Общественные науки и современность*, 2017. № 6. С. 162–167; *Он же*. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей // *Цивилизации*. Вып. 11. Диалог цивилизаций и идея культурного синтеза в эпоху глобализации. М.: Наука, 2017. С. 171–214; *Idem*. Spatial–Temporal Framework of the Process and Main Contours of the Semantic Field of the Concept of Globalization // *Social Sciences*. 2017. № 4. P. 123–137.

философских систем, основы которых были заложены в «осевое время» (по К. Ясперсу), решение представляется вполне очевидным: они полностью равноценны. Вопрос стоит следующим образом: возможен ли диалог между «осевыми» традициями (т.е., иными словами, теми великими священными Текстами, которые положены в основание субэкумен) и архаикой? Можно ли вообще говорить об архаическом наследии как о сколько-нибудь цельном (по крайней мере, в своих основаниях) культурном Тексте? Разные авторы по-разному отвечают на эти вопросы, иногда один и тот же исследователь в разных работах дает противоположные версии ответа¹⁰¹.

Так или иначе, исследования самых различных ученых¹⁰² убедительно показали, что наследие архаики продолжало играть значительную роль и после «осевой» революции I тыс. до н.э. и утверждения мировых религий.

В предыдущей работе я отмечал, что здесь особо выделяется московско-тартусская школа отечественных лингвистов, в первую очередь — труды В.Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова¹⁰³. Приведу в подтверждение только что сформулированного тезиса еще два ярких примера из цикла работ участников теоретического семинара «Теория и методология архаики» (1996–2012 гг.), действовавшего в рамках питерской Кунсткамеры.

По словам В.Р. Арсеньева, одного из ведущих питерских ученых, перу которого принадлежит ряд работ (в том числе теоретических), посвященных исследованию архаики, ее следует рассматривать как «некое целостное, самоценное и жизнеспособное органическое явление, обладающее иной качественной определенностью, чем цивилизация»¹⁰⁴. Согласно развернутому определению Арсеньева, архаика — это «исторический этап существования человеческих *обществ* в условиях включенности людей в систему *природы*, осознанного следования обществом и его членами ритмам и императивам *природы*. Этот этап характеризуется прямым *природообменным процессом: природные потребности обще-*

¹⁰¹ См., напр.: Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ, 2003. С. 141; Он же. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 340–341, 344.

¹⁰² См. в особенности: Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 21, 264, 266–267.

¹⁰³ Шемякин Я.Г. О пределах процесса глобализации. Статья 1. С. 162–167.

¹⁰⁴ Арсеньев В.Р. Архаика как дефиниция и реальность // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 14.

ства составляют доминанту всех форм деятельности людей и удовлетворяются прямым взаимодействием с Природой. Сама *Природа* в сфере отражения не осмыслена, не вербализована и не концептуализована. Именно для этого этапа наиболее органично восприятие *бытия* как данного в чувственном, надчувственном и сверхчувственном отражении проявления, манифестации всецелого, всеединого и всесвязного «*Все*», вербализуемого нами как «*Мир*», «*мироздание*», «*Вселенная*». Это этап, на котором люди воспринимают себя как неотрывный компонент, органичную часть всеобщего *бытия* и, пользуясь им в его проявлениях и воплощениях для своего жизнеобеспечения, соблюдают нормы баланса и умеренности в удовлетворении своих потребностей, а также непреложности ответных действий для восстановления нарушаемых естественных соответствий во всецелостном бытии»¹⁰⁵.

Однако архаика — отнюдь не только определенный, принадлежащий далекому прошлому этап эволюции человеческого общества; она продолжает жить в настоящем. Арсеньев подчеркивает: «В реальной жизни весь этнографический материал выступает прекрасным примером, показывающим, что Архаика в ее категориальном смысле является обязательной стороной всех наблюдаемых культур — в том числе и тех, что с необходимостью должны были бы относиться к цивилизационным. Даже если по внешним формальным признакам общество и выступает индустриальным или постиндустриальным (как те, что мы наблюдаем в Германии, Франции, Великобритании и т.п.), в них в качестве субстрата обязательно присутствует (пусть на уровне бытовой культуры, на уровне субстрата сознания) то, что с неизбежностью выражает качественную специфику Архаики»¹⁰⁶.

К аналогичному выводу пришла и другой участник упоминавшегося семинара, Т.И. Щербакова, констатирующая, что «термин «архаика» может трактоваться не только как категория времени, но и как современное явление общественной жизни и культуры»¹⁰⁷. Опираясь на работу Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, осуществивших сравнительный анализ мифологического, являющегося одним из наиболее ярких проявлений архаики, и логического типов мышления, Т.И. Щербакова, вслед за упомянутыми выдающимися учеными, подчеркивает «историческую глубину и качественные характеристики» архаического созна-

¹⁰⁵ Арсеньев В.Р. Свод основных понятий этнософии. СПб., 2006. С. 27.

¹⁰⁶ Арсеньев В.Р. Архаика как дефиниция и как реальность... С. 17.

¹⁰⁷ Щербакова Т.И. Архаика и время // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 18.

ния, «восходящего к глубокой древности и в то же время наблюдаемого ныне»¹⁰⁸. Лотман и Успенский выдвинули гипотезу, согласно которой исконным свойством человеческого сознания является его гетерогенность. «Самая возможность описания мифа носителем современного сознания была бы весьма сомнительной, если бы не гетерогенность мышления, которое сохраняет в себе определенные пласты, изоморфные мифологическому языку... Именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт»¹⁰⁹. Упомянутые авторы отмечают, что элементы мифологического мышления встречаются в речевом поведении людей цивилизованных обществ¹¹⁰.

Как отмечает Щербакова, разделение мифологической и дискретно-аналитической форм сознания обусловлено тем, что «обе эти формы являются производным одного мозга, связанными с функциональной деятельностью правого и левого полушарий, которые сформировались в процессе длительной эволюции вида *Homo sapiens*... Гетерогенность сознания изначально является фундаментальным свойством человеческого мозга, но на разных этапах исторического развития в разных культурах проявляется доминирование то правополушарной, то левополушарной системы (соответственно мифологического или аналитического мышления). Для ранних ступеней онтогенеза в большей степени характерен мифологизм мышления, тогда как в современном мире... явно проявляется тенденция к преобладанию аналитического мышления, связанного со стремительным ростом научно-технического прогресса»¹¹¹. Тем не менее, мифологическое сознание продолжает проявлять себя и сегодня, «архаика» как свойство человеческого мозга внутренне присуща каждому человеку...»¹¹².

Подводя итог своей работы, Т.И. Щербакова выделяет три смысла, вкладываемых в анализируемый термин: «архаика как категория времени, архаика как явление культуры и архаика как свойство человеческого мозга... В первом случае это раннее, начальное звено на хронологической прямой, в двух других — некоторые качественные характеристики вневременного порядка, сопутствующие виду человека разумного на всем протяжении его существования. С этих позиций архаика является не только чем-то навсегда ушедшим, но и частью современного мира»¹¹³.

¹⁰⁸ Там же. С. 19.

¹⁰⁹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Сб. VI (ЦУ ТГУ; Вып. 308). Тарту, 1973. С. 293.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Щербакова Т.И. Указ. соч. С. 19–20.

¹¹² Там же. С. 22.

¹¹³ Там же. С. 24.

Есть одна определяющая отличительная характеристика «мифопоэтического» сознания, которая обуславливает его вневременное значение для человеческой культуры. Несмотря на различный характер обоснования этой идеи у В.Р. Арсеньева и Т.И. Щербаковой по сравнению с В.Н. Топоровым, все они едины в убеждении, что архаика, говоря словами Топорова, обеспечивает «целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого». «Потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм. Но эти решения, к сожалению, всегда были окказиональны или же не поддавались передаче на язык повседневности»¹¹⁴. На основании этих умозаключений Топорова, как и приведенных выше положений Арсеньева и Щербаковой, можно сделать только один вывод: поиск новых решений «проблемы целого» необходимым образом предполагает диалог с наследием архаики, с ее культурным Текстом.

Значимость наследия архаики (эпохи «мирового древа» по В.Н. Топорову) в полной мере проявилась в сфере осмысления сакрального измерения жизни. Это положение можно было бы проиллюстрировать на многочисленных примерах самых различных культур, однако объем статьи не позволяет этого сделать. Поэтому ограничусь ссылкой на выводы, сделанные видными отечественными учеными в отношении начальных этапов истории нашей цивилизации¹¹⁵.

Разумеется, различные культуры эпохи «мирового древа» представляют собой разные выражения единого культурного Текста архаики. Они достаточно существенно отличаются друг от друга по степени сложности и глубины.

¹¹⁴ Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 274–275.

¹¹⁵ Иванов Вяч. Вс. О выборе веры в Восточной Европе // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак. С. 287–298; Трубачев О.Н. К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм, 2013. С. 197 и др.; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 477, 479–489; Мильков В.В. Исследование концепта «земля» в русском самосознании // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2015. С. 40–66; Zubov A.B. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М.: Наука, ГВВЛ, 1990. С. 147; Толстая С.М. Язычество // Этнолингвистический словарь. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 619.

И, тем не менее, если брать картину в целом, архаические традиции эпохи «мирового древа» (и восходящие к этой эпохе) вполне сопоставимы по степени сложности и глубины с «осевыми» Текстами. Во всяком случае, в степени, достаточной для того, чтобы быть участником диалога.

Разумеется, «осевые» традиции представляли собой качественно новый этап в духовном развитии человечества. Но между ними и архаическим наследием — не только разрыв, но и преемственность. Сами религиозно-философские системы, основы которых были заложены в первое «осевое время» (по Ясперсу), возникли на базе переосмысления предшествовавшего опыта, в ходе и в результате напряженного диалога — спора с наследием архаики. Более того: сами они могут быть интерпретированы как диалог качественно различных способов восприятия и духовно-практического освоения мира человеком — тысячелетних традиций эпохи «мирового древа» и тех новых принципов, которые были выдвинуты в различных центрах Евразии в I тыс. до н.э.

Именно к такому выводу пришел в ходе своих размышлений над ходом мировой истории и Г.С. Померанц, выдвинувший идею о том, что «христианское мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотических подсистем — понятийно-точной и мифопоэтической». Более того: «Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню». Причем особенно важно то, что и в наше время «диалог мифопоэтического и понятийно-точного мышления отнюдь не исчерпан»¹¹⁶. Таков один из вариантов ответа, который дал Померанц на сформулированные выше вопросы и который по сути своей противоположен высказанной в других его работах идее о неправомерности и невозможности «смешивать» неравнозначные культурные традиции¹¹⁷. Я согласен с этим вариантом ответа, с одним лишь уточнением: «мифопоэтическое» мышление имеет свою *логику*. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно вчитаться в многочисленные труды, посвященные архаическим культурам, в том числе и самым древним. Как подчеркивал, в частности, Топоров, мифология — это особый *тип* мышления¹¹⁸. И то, что мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от столь ярко охарактеризованной Померанцем «тринитарной» логики христианства¹¹⁹, отнюдь не значит, что

¹¹⁶ Померанц Г.С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист. С. 340–341, 344.

¹¹⁷ См.: Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами. С. 141.

¹¹⁸ Топоров В.Н. Мировое дерево... С. 26.

¹¹⁹ Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление// Выход из транса... С. 316–337.

в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон. Для этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, в котором человеческий разум проявляет себя совершенно по-иному, чем в религиозных и философских системах более поздних эпох. Взгляд, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира¹²⁰. Так, Т.И. Щербакова, ссылаясь на К. Леви-Стросса, констатирует: «Если обратиться к многочисленным примерам из жизни современных этнических групп с сохранившимся ярко выраженным мифологическим мышлением, то окажется, что аборигены обладают абсолютной способностью к созданию сложных классификаций логического типа, построенных по абстрактным признакам»¹²¹.

Попытки обобщить как результаты работы коллег, так и собственный исследовательский опыт, привели меня к выводу о том, что прослеживается определенная историческая динамика развертывания тех трех ключевых парадигм универсального, о которых говорилось выше.

По-видимому, начиная с I тыс. до н.э. основу мирового цивилизационного процесса составляет диалог двух качественно различных духовно-мировоззренческих систем — «мифопоэтической» (эпохи «мирового древа») и той, которая родилась в результате «осевой» революции. Начиная с XVII–XVIII вв. к ним добавился еще один участник — «вторая ось» — ценностно-смысловой комплекс, ядром которого стала новоевропейская наука¹²². Начиная с XIX в. этот «трехсторонний диалог» (точнее, уже полилог) характерен для всех без исключения цивилизаций. Однако соотношение составляющих данного полилога в разных цивилизационных типах существенно отличается¹²³.

¹²⁰ См., напр.: *Levi-Strauss C. La pensee sauvage*. Paris: Plon, 1962; *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. С. 465–854 и др.

¹²¹ *Щербакова Т.И.* Указ. соч. С. 20; *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 111–336.

¹²² См. подр.: *Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity* // *International Sociology*. 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340; *Яценко К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 97, 101–105; *Шемакин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001. С. 68–82; *Он же.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М.: Рипол-Классик, 2003. С. 210–242; *Он же.* Граница (процесс перехода и тип системности) // *Общественные науки и современность*. 2009. № 5. С. 119–122.

¹²³ См. об этом: *Шемакин Я.Г.* О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта в цивилизациях «пограничного» типа // *Вестник Томского Государственного Университета. История*. 2013. № 1. С. 15–26; *Он же.* Субкумены и

Из всего этого цикла рассуждений следует вывод: к числу наиболее значимых элементов структуры идентификационной сферы цивилизации относится характер соотношения охарактеризованных выше трех парадигм универсального. В этой связи особо хотелось бы отметить следующее. Как уже отмечалось в начале данной работы, в последние десятилетия XX — начале XXI в., в условиях, когда наблюдается процесс нарушения целостности духовных оснований всех цивилизаций планеты, а весь мир оказался в «пограничной» ситуации, практически повсеместно происходит «всплытие» архаических пластов из глубин человеческой психики. В подобной ситуации, особенно — при развертывании конфликта ценностей в ходе массовых миграций, принципиально важно осознать роль архаики именно как одной из парадигм универсального и, соответственно, объективную необходимость диалога с ней для всех культур, в том числе и наиболее далеко продвинувшихся по пути модернизации.

* * *

Исторический (в том числе и цивилизационный) процесс развертывается на двух уровнях: личностном (индивидуальном) и надличностном (то есть на уровне человеческих общностей и социальных институтов различного рода). Как было установлено в ходе и в результате цивилизационных исследований¹²⁴, различия эти относительно: надличностный пласт — нормативно-ценностная база той или иной цивилизации есть в любом человеке. Однако личность несводима к этой основе. Во всяком представителе вида «*homo sapiens*» наличествует определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим общепринятым нормам и ценностям, свободы в интерпретации этих норм и ценностей. Этот «несводимый остаток», «собственно индивидуальный» пласт и обуславливает неповторимое своеобразие каждой человеческой индивидуальности. Это «пространство свободы» может быть больше или меньше в зависимости от того, в какой социокультурной среде действует индивид. Именно благодаря «пространству свободы» личность становится источником новаций. Следует подчеркнуть, что «надличностный уровень» существует в действительности лишь

«пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта). Статья 1 // *Общественные науки и современность*. 2014. № 2. С. 113–123; Статья 2 // *Общественные науки и современность*. 2014. № 3. С. 119–129.

¹²⁴ Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка... С. 168–173; Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки // *Латинская Америка*, 2009. № 9–10.

через посредство личностного уровня: любая общность или социальный институт обретают реальное существование только в деятельности принадлежащих к ним людей. В этом смысле личностный уровень — первичная основа всего исторического процесса.

Законом развития любой сложной системы являются флуктуации (колебания) в пределах определенных параметров тех элементов, из которых она состоит. Это относится и к социокультурным системам, причем в данном случае речь идет о флуктуациях индивидуального поведения. Особенность личностного уровня развертывания исторического процесса в том, что на нем происходят постоянные колебания того, что представляется неизменным, неподвижным на надличностном уровне — традиций, общепринятых норм и ценностей. Эти колебания находят свое проявление в той или иной интерпретации подобных норм и ценностей, которая всегда так или иначе остается индивидуальной, даже в том случае, когда она в основных чертах совпадает у большинства представителей той или иной социокультурной общности. Духовное пространство, в пределах которого возможно та или иная трактовка общепринятого — это то самое «пространство свободы» человеческой индивидуальности, о котором шла речь выше. Пока колебания индивидуального поведения остаются в пределах определенных параметров, социокультурная система сохраняет целостность и относительную стабильность. Если же отклонения от общепринятых стандартов мышления и поведения выходят за эти пределы, приобретая массовый характер, флуктуации начинают угрожать целостности системы, которая вступает в этом случае в полосу кризиса.

Что же касается надличностного нормативно-ценностного пласта в рамках самой личности, то он при ближайшем рассмотрении предстает сложным по своей структуре. Причем сложность эта проявляется по-разному в зависимости от того, под каким углом зрения мы ее рассматриваем. С определенной позиции этот надиндивидуальный пласт в любом человеке предстает как сочетание глобального, универсального и локального измерений в рамках его персонального жизненного пространства.

* * *

Человек (любой) живет на планете Земля, и в этом смысле он глобален: в его психофизиологических характеристиках проявляются общие для всей планеты физические, природные параметры. Он содержит в себе глобальное измерение в качестве предпосылки собственного существования. Каждый человек имеет определенный набор базовых потребностей, такой же, как у всех остальных людей, и в этом смысле он универсален, в нем есть универсальное измерение, характеризующееся тем или иным сочетанием трех выделенных выше парадигм. Любой

представитель вида *homo sapiens* в любой из моментов своего существования живет в определенном месте, *локусе*, в определенных природных условиях, в той или иной общности с определенной историей — и в этом смысле он локален.

* * *

Учитывая вышеизложенное, можно выделить *четыре параметра*, вокруг которых происходят колебания индивидуального поведения: общий характер соотношения личностной и надличностной сфер развертывания исторического процесса; та или иная разновидность полилога трех выделенных выше парадигм универсального; тот или иной вариант соотношения универсального и локального измерений человеческого бытия; степень включенности в глобальную структуру связей и характер взаимодействия с глобальными реалиями.

Как будет показано ниже, все эти параметры обусловлены цивилизационным типом, и в рамках каждого из них они предстают по-разному. Так или иначе, еще один общезначимый параметр цивилизационной идентификации — это соотношение личностной и надличностной сфер развертывания цивилизационного процесса.

* * *

Выше подробно рассматривалась тема ключевой роли «предпосылочного» знания одновременно как фактора развертывания и блокирования межкультурного диалога. К тому, что уже было сказано, следует добавить, что одной из важных характеристик духовного строя цивилизации является соотношение между «предпосылочным», коренящимся в «культурном бессознательном», и «фактуальным», рациональным знанием. Идентификация с тем или иным их соотношением — также критерий цивилизационной идентификации.

Необходимо отметить, что и в самом «предпосылочном» знании важно различать два отличных друг от друга слоя: на «первом» (условно) находится совокупность норм и установок поведения, предписываемых официальной идеологией, внедряемых сверху, но пассивно воспринимаемых массовым сознанием. «Второй» (опять же, условно говоря) складывается как результат спонтанного укоренения тех или иных ориентаций сознания и поведения в ходе реализации каждодневного жизненного опыта во всех сферах человеческой деятельности в стихии повседневности¹²⁵. Соотношение между этими слоями — еще один

¹²⁵ О ключевой роли повседневной жизни в идентификационных процессах см.: *Маяков В.В.* Средоточия: избранные эссе, доклады, интервью, рецен-

идентифицирующий признак цивилизации. При анализе конфликта ценностей в миграционных процессах особенно важно иметь в виду особенности структуры «предпосылочного» знания тех цивилизаций, к которым принадлежат вовлеченные в конфликт люди.

Цивилизационная идентификация в социокультурном "пограничье"

основные отличительные особенности и их значение
в условиях миграционных вызовов современности

Все перечисленные составляющие цивилизационной идентификации характерны для всех цивилизаций, однако они проявляются по-разному в разных типах цивилизаций. Автор этих строк в течение вот уже более трех десятилетий¹²⁶ разрабатывает концепцию, в соответствии с которой выделяются два основных цивилизационных типа, которые различаются по одному определенному критерию: характеру соотношения начал (принципов) единства и многообразия, гомогенности и гетерогенности. Все цивилизации одновременно и едины, и многообразны. Но в великих цивилизациях Востока и Запада (субэкуменах) единство довлеет, здесь есть некий духовно-ценностный стержень, пронизывающий все огромное разнообразие составляющих их элементов. Хотя в условиях современной «фронтиризации» этот стержень, очевидно, покрывается трещинами, ни в одной из субэкумен (ни в западнохристианской, ни в южноазиатской индо-буддийской, ни в восточноазиатской конфуцианско-буддийской, ни в мире ислама) он еще не распался. Тем не менее, отмеченное выше нарушение целостности духовных оснований означает существенное усиление начала многообразия в ущерб началу единства, в том числе и в субэкуменах.

В рамках второго выделенного по указанному критерию цивилизационного типа, условно обозначенного как «пограничный», доминирует начало многообразия — при том, что единство тоже вполне реально.

Та черта, которая определяет специфику современной «пограничной» ситуации в мире (преобладание начала многообразия над началом единства) является главной отличительной особенностью цивилизаций «пограничного» типа на всем протяжении их исторического су-

зии. Иваново: Издательское товарищество «Роща Академии», 2011. С. 163–179; Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.

¹²⁶ См. неоднократно упоминавшуюся монографию («Европа — Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории» М.: Наука, 2001), главы в коллективных монографиях, а также многочисленные статьи, публиковавшиеся с середины 80-х годов прошлого века до настоящего времени на страницах научных журналов.

ществования. При этом социокультурные системы этих цивилизаций (к их числу в настоящее время относятся Россия-Евразия, Латинская Америка и Балканская культурно-историческая общность, определенные черты «пограничности» сохраняет до сих пор и Иберийская Европа, несмотря на преобладающую в ней тенденцию к интеграции в западную субэкумену) парадоксальным образом сохраняют целостность в условиях доминанты многообразия. Поэтому опыт цивилизационного «пограничья» приобретает особое значение в нынешних условиях «фронтиризации» («опограничивания») смыслового пространства практически всех ныне существующих культур.

В цивилизационных системах «пограничного» типа нет какой-то одной господствующей Большой Идеи, пронизывающей собой (как в «классическом» типе) все многообразие составляющих цивилизацию элементов и выступающей в качестве архетипа, положенного в ее основу и «отлитого» в определенные исторически устойчивые духовные и институциональные формы (в которых закреплён избранный той или иной цивилизационной общностью подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования).

В цивилизационном «пограничье» само взаимодействие разнородных начал выступает в качестве базового архетипа. Архетип предстает в данном случае не как *результат* взаимодействия, ставший его инвариантным фактором, воплощенный в определенные устойчивые символические формы, а как *процесс* взаимодействия. Сама действительность «пограничных» цивилизаций являет собой сложнейший узел различных типов взаимодействия качественно разнородных традиций, главными из которых являются противостояние, симбиоз и синтез культур. В цивилизационном «пограничье» основную роль играл и играет симбиотический тип взаимосвязи и взаимодействия разнородных составляющих цивилизационного целого. Специфика симбиоза — в том, что участники контакта уже соединены здесь неразрывной системной связью, однако при этом каждый остается самим собой, а нового культурного качества, качественно отличного от тех традиций, которые изначально вошли в соприкосновение, не возникает. В контексте рассматриваемой темы это означает, что каждый из участников взаимодействия сохраняет в рамках симбиоза собственную идентичность, а сама «пограничная» реальность предстает в этом ракурсе как переплетение разных идентичностей, вырастающих из различных корней.

Крайне противоречивый характер взаимосвязи различных составляющих данной реальности находит свое проявление в таких ее характеристиках, как амбивалентность социокультурных ориентаций (то есть

одновременная направленность в противоположные стороны) и антиномичность (тенденция к «лобовому» столкновению полярностей бытия).

Самый главный парадокс действительности цивилизационного «пограничья» заключается в том, что, как уже говорилось, в условиях доминанты многообразия единство тоже вполне реально. Значит, реально существует и общая идентичность «пограничной» цивилизационной системы как целого, несводимая к сумме идентичностей взаимодействующих в ее рамках традиций.

Перед любым исследователем «пограничной» реальности неизбежно встанут два вопроса.

Во-первых, как возможно существование какой бы то ни было системности в условиях амбивалентности-антиномичности? Иными словами, как вообще возможно единство при доминанте многообразия?

Во-вторых, если такая системность все-таки существует, в чем ее отличительные особенности? Ответить на эти вопросы — значит разгадать загадку, которая заключена в самом факте существования «пограничных» цивилизационных систем.

Стремление разгадать эту загадку было и остается одним из наиболее глубоких внутренних побудительных мотивов (он отнюдь не всегда осознается) развития общественной мысли цивилизационного «пограничья» — как российской, так и латиноамериканской, и иберийской (испанской и португальской)¹²⁷.

Автор этих строк также попытался наметить возможные подходы к решению загадки сохранения и воспроизведения целостности «пограничных» цивилизаций в условиях доминанты многообразия.

Определяющим фактором достижения целостности *sui generis* в условиях цивилизационного «пограничья» стал особый характер взаимосвязи сторон тех острейших противоречий, из которых буквально «соткана» ткань «пограничного» социокультурного бытия. Аверинцев очень точно, на мой взгляд, определил его как «взаимоупор». Описывая «пограничную» цивилизацию Византии, Аверинцев отмечал, что византийская культура «оказывается на редкость сложным, подвижным единством, которое вопреки всем противоречиям, более того, именно через противоречия выявляет определенную логику». Подобное единство —

¹²⁷ См., напр.: *Боливар С.* Избранные произведения 1812–1830. М.: Наука, 1983. С. 54; *Сей Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М.: Прогресс, 1984; *Марти Х.* Избранное. М., 1978; *Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка... С. 41–43, 233–261 и др. (там же см. библиографию); *Кофман А.Ф.* Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб.: Круг, 2017; *Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания).* СПб., 2001.

«это единство противоположностей, дополняющих друг друга в рамках системы и гарантирующих равновесие своим взаимоупором»¹²⁸.

Каким же образом достигается и как проявляется подобный «взаимоупор»? Для «пограничных» цивилизаций характерны одновременно повышенная (по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) роль внешних факторов, большая проницаемость для внешних влияний (что является прямым следствием отсутствия монолитной духовно-ценностной основы в условиях доминанты многообразия) и повышенная (опять же по сравнению с «классическими» цивилизациями) способность к переработке этих влияний в соответствии с логикой местной социокультурной «почвы», в конечном счете — к превращению «внешнего» во «внутреннее». Следует особо подчеркнуть: обе эти характеристики одинаково органичны для «пограничной» цивилизационной реальности и служат основой для противоположных тенденций: стремления к максимальной открытости миру и к ревностной защите собственной самобытности.

Подобное сочетание, «взаимоупор» противоположных ориентаций сознания и поведения, представляет собой одно из основных внешних проявлений качества амбивалентности. Оно оказалось возможным, в свою очередь, в силу наличия такой характеристики цивилизационных «пограничий», как повышенная (по сравнению с «классическими» цивилизациями) проницаемость внутренних границ в культуре, пролегающих в условиях подобных «пограничий» не только между отдельными индивидами и человеческими общностями, носителями тех или иных традиций, но и в душах людей.

Наличие качества повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в свою очередь, обусловлено формированием в духовном космосе «пограничных» цивилизаций еще одной важнейшей характеристики: повышенного уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера, прежде всего сакральными символами. Оперировать знаковыми структурами не могут общность или социальный институт. Это может делать только конкретный живой человек. В силу этого обеспечить повышенный уровень оперирования подобными структурами оказалось возможным лишь в случае кардинального изменения (по сравнению с субэкуменами) соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса — личностного (индивидуального) и надличностного. Как уже говорилось выше, разница между ними относительна: надличностный пласт —

¹²⁸ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 250, 252.

нормативно-ценностная база цивилизации наличествует в любом человеке. В цивилизациях «классического» типа именно он является основой целостности личности. Здесь находит одно из главных своих проявлений доминанта принципа единства.

Для цивилизационного «пограничья» характерно принципиально иное, по сравнению с «классическими» цивилизациями, соотношение между надличностным и «собственно индивидуальным» уровнями в структуре самой личности. Крайне противоречивое сосуществование качественно различных, в том числе и прямо противоположных ценностно-смысловых ориентаций, отличающее реальность «пограничных» цивилизаций, обуславливает то обстоятельство, что воплощающий общепринятые, официально утвержденные установки нормативно-ценностный пласт в личности «пограничного» типа, по общему правилу, ослаблен, и поэтому его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность.

В подобной ситуации решающее значение приобретает тот самый «несводимый остаток» в человеческой индивидуальности, который становится главным фактором достижения ее целостности. Достичь более высокого, чем в «непограничных» человеческих мирах, уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера можно было лишь в «пространстве свободы» личности. Учитывая то, что говорилось выше о специфике соотношения личностного и надличностного уровней цивилизационного процесса в социокультурном «пограничье», это «пространство свободы» следует рассматривать как первичный, и в этом смысле ключевой, фактор достижения целостности «пограничной» цивилизационной системы.

В условиях постоянного столкновения различных традиций в ходе миграций очень важно учитывать эту ключевую роль «пространства свободы», в том числе — на уровне цивилизационной идентификации.

Перечисленные качества самым непосредственным образом обуславливают все остальные черты специфики идентификационной сферы цивилизационного «пограничья».

Так, цивилизации «пограничного» типа отличает принципиально иной способ смыслообразования (как и во всех остальных случаях — по сравнению с «классическими» цивилизациями-субэкуменами).

В основе процесса смыслообразования в цивилизациях «классического» типа — утверждение определенного, помещенного в центр смыслового поля, главного смысла — архетипа, в котором воплощен определенный подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования и явлен принцип духовно-ценностного единства, пронизывающего, скрепляющего все огромное многообразие составляю-

щих цивилизации. В цивилизационном «пограничье» смысловое поле структурируется в ходе и в результате взаимодействия нескольких смысловых центров, взаимосвязь которых носит крайне противоречивый характер, будучи основана на охарактеризованной выше логике «взаимопора». Центров, воплощающих различные традиции — участники процесса-архетипа взаимодействия. Соответственно, для того, чтобы сформировать «культурные миры» (субэкумены) Померанца, необходим один порядок сочетания Языка, Текста и Шрифта как ключевых культуuroобразующих факторов, для возникновения «пограничных» цивилизационных систем — совсем другой. Острота и прочность того духовно-ценностного стержня, который пронизывает, скрепляет все огромное многообразие элементов, составляющих «классические» цивилизации, обеспечиваются жесткой функциональной взаимосвязью данных факторов. В цивилизационном «пограничье» подобная жесткость отсутствует, и сами эти факторы, и их взаимосвязь выглядят совсем по-иному¹²⁹. Автор этих строк следующим образом резюмировал результаты сравнительного исследования субэкумен и «пограничных» цивилизаций в том, что касается характера соотношения Языка, Текста и Шрифта как ключевых культуuroобразующих факторов: «Итак, в цивилизационном «пограничье», в отличие от «классических» цивилизаций (субэкумен), мы имеем: 1) не один господствующий, определяющий всю лингвистическую сферу Язык, а языковой союз и/или языковое варьирование; преобладание языка-процесса (речи) над языком-системой; преобладание в языковом космосе устной речи над письменной; 2) не один доминирующий Священный Текст, а диалог качественно различных Текстов, проявляющийся как в открытой, так и в скрытой форме; 3) не однозначную жесткую взаимосвязь Шрифта с Языком и Текстом, а многообразие форм такой связи, более гибкой, чем в «классическом» случае. В силу этих обстоятельств есть все основания говорить не об одном информационном поле (понимаемом, прежде всего, как поле взаимодействия смыслов), как у Померанца, а о комбинации различных информационно-смысловых полей в соответствии с принципом доминанты многообразия в «пограничной» цивилизационной системе»¹³⁰.

* * *

Специфика цивилизационной идентификации в условиях социокультурного «пограничья» особенно ясно проявляется на личностном

¹²⁹ См. подр.: Шемякин Я.Г. Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе: о характере соотношения Языка, Текста и Шрифта. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2014. № 2. С. 113–123; Статья 2. // Общественные науки и современность, 2014. № 3. С. 119–129.

¹³⁰ Шемякин Я.Г. Указ. соч. Статья 2. С. 128.

уровне цивилизационного процесса, в том, как предстают в обоих рассматриваемых цивилизационных типах те четыре выделенных выше параметра, вокруг происходят флуктуации индивидуального поведения. Особенности первого из них (характера соотношения личностной и надличностной сфер развертывания цивилизационного процесса) в условиях цивилизаций «пограничного» типа по сравнению с «классическими» уже рассматривались выше.

Второй из выделенных параметров детерминирован тем, какая из трех парадигм универсального определяет общий характер их взаимосвязи и, соответственно, их полилога. По моему мнению, имеющиеся на сегодняшний день данные позволяют выдвинуть гипотезу, согласно которой в цивилизациях «классического» типа (субэкуменах) преобладающий тип личности (вплоть до 2-ой половины XX века) определялся противоречивым взаимодействием «первой осевой» и «второй осевой» (модернизационной) парадигм. В последние десятилетия XX — начале XXI вв. в условиях, когда наблюдается развитие процесса нарушения целостности духовных оснований всех цивилизаций планеты, когда весь мир оказался в «пограничной» ситуации¹³¹, даже в субэкуменах резко усилилась роль архаической парадигмы. Как уже отмечалось, в последние десятилетия наблюдается актуализация архаики в самых различных формах в ареале западной цивилизации. В «осевых» цивилизациях Востока, где архаическая составляющая всегда была сильнее, чем на Западе, налицо явное ее усиление. «Всплытие» архаических пластов психики у людей, как на Западе, так и на Востоке можно было бы проследить по многим свидетельствам.

Цивилизации «пограничного» типа характеризуются качественно иной, гораздо более значимой, чем в «классическом» типе ролью архаики. Здесь она на всех этапах выступала (и продолжает выступать по сей день) как полноценный участник полилога трех парадигм универсального. Достаточно вспомнить в этой связи роль элементов автохтонного наследия в «народном католицизме» в Латинской Америке, различные синкретические афрохристианские культы в Бразилии и в Карибском бассейне¹³², сохранение и воспроизводство славянского языче-

¹³¹ Шемякин Я.Г. Слово о Земскове // Латинская Америка, 2016. № 2. С. 86–89; *Он же*. Граница: процесс перехода и тип системности // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 111–124; *Он же*. Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Ч. 2. М., 2013. С. 23–45.

¹³² См.: Африканцы в странах Америки. М., 1987; Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 2. М.: ИЛИА РАН, 1995. С. 69–150; Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте все-

ско-мифологического наследия в народных верованиях, продолжавшего существовать под спудом церковного официоза и образовавшего разнообразные, в том числе и весьма причудливые формы соединения с православной традицией византийского происхождения и характера. В одной из работ последних лет, посвященной анализу исторической динамики различных типов «пограничности», я пришел к выводу, что характер как российского, так и латиноамериканского «пограничий» в решающей мере обусловлен взаимодействием в рамках «границы-бытия» архаики и «второй осевой», модернизационной, парадигмы¹³³.

Третий параметр — тот или иной характер взаимосвязи универсального и локального измерений бытия homo sapiens также определяется типом цивилизации. Выше говорилось о совпадении семантических полей дуальных оппозиций «единство — многообразие» и «универсальное — локальное». Доминанта начала единства в субэкуменах обуславливает преобладание свойственной той или иной из субэкumen разновидностей универсализма над полюсом локализма. В цивилизационном «пограничье» роль локального измерения жизни существенно больше, чем в «классических» цивилизациях. Это связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, с тем, что локальное измерение действительности «мира людей» является непосредственным проявлением онтологического начала многообразия, доминанта которого, как неоднократно говорилось, определяет исторический облик «пограничья». Во-вторых, со значительно большей, чем в «классических» цивилизациях, ролью архаики в рамках взаимосвязи трех парадигм универсального.

Четвертый параметр — характер взаимосвязи с глобальными реалиями также обусловлен цивилизационным типом. В субэкуменах наличие воплощающего начало единства прочного духовно-ценностного стержня, «пронизывающего» все многообразие составляющих цивилизационной реальности, обуславливает, с одной стороны, высокую степень сопротивляемости «нивелирующему рубанку» глобализации. Однако в ситуации, когда сам этот стержень, как уже отмечалось, начинает покрываться трещинами, данный цивилизационный тип оказывается в высшей степени уязвимым перед инородными воздействиями, поскольку длительное существование под прочным «панцирем» относительно монолитного духовно-ценностного единства не выработало навыков быстрой переработки

мировой истории. М.: Наука, 2001. С. 83–97, 176–177 и др.; *Он же*. Латиноамериканская культура и религиозный синкретизм // Культурология. Дайджест. 2008. № 1. С. 181–185; *Он же*. Латиноамериканская литература и христианство // Культурология. Дайджест. 2009 № 1. С. 79–91.

¹³³ *Шемякин Я.Г.* Феномен «пограничности»... // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 42. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 34–38.

«внешнего» во «внутреннее». В цивилизационном «пограничье» повышенная степень проницаемости внутренних границ в культуре, детерминирующая, как отмечалось выше, одновременно повышенную степень открытости внешним влияниям и повышенную способность к переработке этих влияний в соответствии с логикой местной социокультурной «почвы», обуславливает как быструю и глубокую включенность в процесс глобализации, так и бóльшую сопротивляемость нивелирующим тенденциям мирового развития — качество цивилизационных «пограничий» (прежде всего планетарного масштаба — России и Латинской Америки), в полной мере выявившееся в последние три века мировой истории, отмеченные мощной экспансией «фаустовской» цивилизации, попытавшейся подвести весь мир под единый стандарт «формальной рациональности»¹³⁴.

* * *

Структура «предпосылочного» знания также отличается в обоих рассматриваемых цивилизационных типах.

Для цивилизаций «классического» типа характерна определяющая роль того слоя «предпосылочного» знания, который условно обозначен нами как «первый». Он в наибольшей степени подвержен воздействию нивелирующих факторов глобализации. Проводниками этого воздействия выступают официальные структуры власти, прежде всего — принадлежащие к этим структурам масс-медиа. Особенно ярким подтверждением этих положений может служить такое явление, как исследованный Э. Фроммом «автоматизирующий конформизм» массы западных обывателей, ставший для них главным путем «бегства от свободы» и неразрывно связанной с ней ответственности за свои действия¹³⁵. Определяющая черта «автоматизирующего конформизма» — это как раз пассивное восприятие официально санкционированных, общепринятых и тиражируемых средствами массовой информации норм и ценностей.

Фромм — не единственный, кто анализировал и описывал это и подобные ему явления. В этой связи стоит вспомнить еще одного критика современной западной цивилизации — Г. Маркузе: его «одномерный человек» — это человек, сознание которого формируется на том уровне «предпосылочного» знания, который обозначен выше как «первый»¹³⁶.

¹³⁴ Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия — Латинская Америка — Запад) // «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М.: Фонд исторической перспективы, 2016. С. 23–24.

¹³⁵ Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. С. 158–174.

¹³⁶ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 331 с.

Для цивилизационного «пограничья», в том числе российского и латиноамериканского, характерна бóльшая значимость второго (условно) слоя «предпосылочного» знания, что прямо связано с охарактеризованной выше важнейшей характеристикой обеих упомянутых «пограничий»: определяющим значением личностного уровня развертывания цивилизационного процесса и со специфическим соотношением надличностного, воплощающего официально установленные нормы и ценности, и собственно индивидуального пластов в самом этом уровне, для которого типична, как было показано выше, ключевая значимость «пространства свободы» личности.

Подобная роль этого пространства обуславливает и основополагающее значение второй из выделенных стадий идентификационного процесса — самоидентификации. Именно в процессе самоидентификации реализуется другая важнейшая характеристика «пограничной» идентичности — относительно свободное оперирование знаковыми структурами различного происхождения и характера, что, как было показано, обеспечивает повышенную проницаемость внутренних границ в культуре.

Цивилизационная идентичность

образ реальности и реальность образа

Для того, чтобы в полной мере оценить значимость опыта цивилизационного «пограничья», необходимо проанализировать некоторые аспекты понятия идентичности, на которые, насколько я могу судить, до сих пор не обращалось должного внимания. И начать нужно с конкретизации и углубления исходного определения данного понятия. Итак: идентичность — это *состояние отдельного человека или социокультурной общности*, обретших смысл существования и, тем самым, целостность в результате избрания того или иного пути решения ключевых экзистенциальных проблем-противоречий и формирования на этой основе того или иного способа экзистенциальной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так и в мире человеческой души. В рамках состояния идентичности следует, по моему убеждению, различать *идентификационный стержень-инвариант* и *образ идентичности*. Последняя может проявляться в различных образах и символах, в которых фиксируется избранный той или иной общностью путь решения названных проблем-противоречий. Образы идентичности могут меняться: в них отражается то, как та или иная общность видит себя в истории, ее представление о самой себе. Но смена образов идентичности не означает смены самой идентичности. Эти образы, как правило, напрямую зависят от конкретно-исторической ситуации.

Вместе с тем соотношение идентификационного стержня-инварианта и образа идентичности не следует понимать исключительно как соотношение реальности и ее отражения в сознании: оно является значительно более сложным и неоднозначным. *Образ* — это тоже реальность — *реальность как сознания* (индивидуального и коллективного), *так и «коллективного бессознательного» культуры*. Таким образом, это реальность, точнее, одна из основных граней реальности «духовного тела» цивилизации. Идентификационный стержень же пронизывает все слои как духовного, так и материального «тела» цивилизации, проявляясь не только в сфере психики, но и в практической деятельности, во всей совокупности практик во всех сферах жизни — не только духовных, но и материальных. Таким образом, *данный стержень — это реальность соединения «духовного» («идеального») и материального «тел» цивилизации*. В своей «идеальной» части он либо совпадает (полностью или частично) с образом цивилизации, либо находится с ним в противоречии. Подобный образ формируется, как правило, на идеологическом уровне, в соответствии с той или иной, избранной интеллектуальной и политической элитой *идентификационной стратегией*. Впрочем, хотя формируемый в рамках такой стратегии образ идентичности занимает чаще всего центральное место «на поверхности» общественной жизни, «на глубине» культурного бессознательного, как и на уровне «обыденного» сознания, формируемого в процессе реализации многообразных конкретных жизненных практик в сфере повседневности, как свидетельствует исторический опыт, могут возникать и действительно возникают отличные от официальных, а иногда и противоположные им образы идентичности той или иной социокультурной общности¹³⁷.

Разные образы идентичности могут в разной степени отражать и проявлять состояние идентичности, в большей или меньшей степени совпадая (или не совпадая) с идентификационным стержнем-инвариантом.

Впрочем, образ не может слишком сильно отличаться от стержневого архетипа идентичности, воплощенного в том или ином подходе к решению ключевых экзистенциальных проблем: «...не подобное не может быть образом»¹³⁸ (Св. Афанасий Александрийский). Однако практически всегда между ними существует некий «зазор». В цивилизационном «пограничье» он особенно велик: общая доминанта многообразия проявляется и в многообразии образов идентичности. Важно отме-

¹³⁷ См., напр.: Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации... С. 10, 23–37, 41–43.

¹³⁸ Цит. по: Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 316.

тить, что может возникнуть и действительно возникает противоречие между образом идентичности и идентификационным стержнем, в результате чего появляется необходимость приведения образа в соответствии с реальностью идентичности.

Важнейшая характеристика «пограничной» системности — относительно свободное оперирование знаковыми структурами различного происхождения и характера (которое, как было показано выше, обеспечивает повышенную проницаемость внутренних границ в культуре) прямо обуславливает тенденцию цивилизационных «пограничий» к относительно частой смене образов идентичности. К примеру, и знаменитые «5 Рос-сий» Н.А. Бердяева, и «9 Росий» И.В. Кондакова, и различные «проекты» устройства латиноамериканской жизни у Л. Сеа¹³⁹ — все это именно различные образы идентичности российской и латиноамериканской цивилизаций, сменявшие друг друга при неизменности идентификационного стержня — процесса взаимодействия разнородных начал, ставшего архетипом — постоянным фактором существования данных цивилизаций.

* * *

Главные выводы, которые можно сделать на основании изучения опыта цивилизационного «пограничья» и которые имеют, по моему убеждению, принципиальное значение для понимания проблемы столкновения различных систем ценностей в условиях массовых миграционных потоков: во-первых, возможно достижение единства социокультурной системы в условиях доминанты многообразия, предполагающей сохранение основ идентичности всех участников взаимодействия. Во-вторых, возможно сохранение идентификационного стержня при относительно частой смене образов идентичности

¹³⁹ *Сеа Л.* Философия американской истории. М., 1984; *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 67; *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 29.

ГЛАВА 3

СТАРЫЙ СВЕТ В ТИСКАХ ИММИГРАЦИОННОГО КРИЗИСА ОЦЕНКИ И МОДЕЛИ ПОНИМАНИЯ

Международные миграции в прошлом и настоящем

Что есть феномен миграций? Это перемещение большего или меньшего числа людей (мигрантов) через границы тех или иных территорий, с переменой места жительства навсегда или на длительный период времени. Феномен этот, можно сказать, — вечный спутник истории человечества. Выраженно массовыми миграционные процессы были уже и в предшествующие исторические эпохи. Так, согласно обобщенным данным, собранным российским исследователем В.С. Мирзехановым, с начала XIX века до 1918 года из Старого Света в другие регионы мира переселились почти 50 млн. человек, что, как пояснил он, было в несколько раз больше, чем вся совокупная мировая эмиграция XV–XVIII вв.¹

Значительно более массовыми миграции становятся после Первой мировой войны и в еще большей степени — после Второй. Новое, гораздо более высокое измерение массовости миграции дали конец XX и начало XXI столетий. Распад СССР и социалистического лагеря, войны в экс-Югославии, Афганистане и Ираке сорвали с насиженных мест и двинули по всему миру многие миллионы людей, преимущественно в Западную Европу, Северную Америку, Россию и в некоторые другие государства постсоветского пространства.

Особенно мощный импульс сообщила современной миграции начавшаяся в 2011 г. так называемая «арабская весна». Огромный поток жителей Туниса, Египта, Сирии, Ирака, Афганистана и других стран Африки и Азии устремился, в основном через Турцию, Грецию и ряд других балканских государств, Италию и, в меньшей мере, через Мальту и Испанию — в разные страны Евросоюза, прежде всего в Германию, Великобританию, Францию, Швецию, Данию, Финляндию, государства Бенилюкса и Австрию. В результате, приток мигрантов в эти страны

¹ Воробьева О.В., Буховец О.Г. Миграционные вызовы в цивилизационной перспективе / Международный «круглый стол» в ИВИ РАН, 30 сентября 2016 г. // Современная Европа. 2017. № 3. С. 151.

скачкообразно увеличился. За 2015–2017 гг. в одну лишь Германию въехало 5,1 миллиона иностранцев².

Резко усилившееся в последние годы давление фактора международных миграций, прежде всего на Запад, побуждает все большее число аналитиков смотреть в будущее с очень большой тревогой. Всего каких-нибудь 5–7 лет назад трудно было и представить, что возможность распада Евросоюза в результате иммиграционного кризиса даже может выноситься в название статьи в серьезном научном издании³.

А некоторые из аналитиков, такие, к примеру, как П. Бьюкенен или Т. Саррацин, еще задолго до начала нынешнего иммиграционного кризиса выступали почти с эсхатологическими прогнозами. Один из них, в частности, предрекает даже грядущую «смерть Запада», а другой — неминуемую «самоликвидацию Германии», если не переменится традиционная для ФРГ государственная политика⁴.

Пессимистические настроения в аналитическом сообществе подпитываются, конечно, и соответствующей мировой статистикой. Ведь по данным ООН, только вынужденных переселенцев насчитывается сейчас в мире более 65-ти миллионов человек, а общее количество мигрантов вплотную приблизилось к четверти миллиарда(!)⁵.

Сбываются ли консервативные прогнозы специалистов?

Нельзя в связи с последними цифрами не отметить, что всего-навсего 10–15 лет назад немалое число демографов выражали уверенность, что реальная миграционная мобильность населения мира несравненно меньше, нежели та, которую прогнозируют различные демографические или экономические модели⁶. А французский демограф Ф. Эран в статье с характерным названием «Пять предвзятых идей об эмиграции» писал, что средний человек, «привязанный к своим родным,

² Migration. URL: <https://www.destatis.de/EN/FactsFigures/SocietyState/Population/Migration.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).

³ *Зверева Т.В.* Миграционный кризис: «тихий развал» Евросоюза или новый этап в развитии интеграции? // Россия и мир. Вестник Дипломатической академии МИД России. 2015. № 4(6). С. 106.

⁴ *Бьюкенен П.Дж.* Смерть Запада / пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003; T. Sarrazin Deutschland. Schafft sich ab. Deutsche Verlags-Anstalt. 2010.

⁵ Figures-at-a-glance. URL: <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>; World-migration. URL: <http://www.iom.int/world-migration> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁶ *Gazelli G., Vallin J., Wunsch G (dir.).* Demographie: analyse et synthese, t4: Les determinants de la migration. Paris, 2003; *Simon G.* Les migrations internationales // Populations et Societes. № 382. Septembre 2002.

своему языку, своей стране, к ее гуманитарному богатству, малотранспортабельному из-за недостаточной стандартизированнойности, имеет тысячу причин, чтобы не эмигрировать ...»⁷.

Так вот, наблюдающий в последние годы исход населения из перенаселенных выше стран Азии и Африки убедительно свидетельствует об обратном. Тот самый «средний человек», о котором писал Ф. Эран, находит сейчас тысячу причин, чтобы *как раз эмигрировать*. И этому отнюдь не мешает «привязанность к своим родным»: ведь в дальний путь он очень и очень часто, как свидетельствуют бессчетные репортажи со средиземноморской “Via Dolorosa”, пускается именно вместе с ними.

Не препятствует этому, по большому счету, и «привязанность к родному языку». Ведь, как известно, мультикультурализм, несмотря на громкие заявления ряда западноевропейских лидеров о его «провале», по-прежнему правит бал в странах Евросоюза. И он не слишком настаивает на переходе «новых европейцев» к употреблению ими языков их «новой родины». А следовательно — отнюдь не лишает их комфорта использования родного языка в качестве *фактически основного* и на этой самой «новой родине».

Отнюдь не срабатывают и такие «вмененные» специалистами «среднему человеку» из Третьего мира основания для того, чтобы не эмигрировать, как «привязанность к своей стране и ее «гуманитарному богатству». Ведь достижения глобализации, как отмечается в новейших исследованиях, позволяют покинувшим свою «третьемирскую» родину «получать материальные и иные необходимые блага в стране-реципиенте, но при этом в культурном, политическом и идеологическом смысле *оставаться в родном социокультурном поле...* (выделено нами. — А.Б., О.Б.)»⁸. Что же касается «привязанности к гуманитарному богатству» страны исхода, то современная история различных «третьемирских» диаспор в странах Запада с достаточной определенностью свидетельствует о следующем. При значительной концентрации иммигрантов в какой-то определенной местности там со временем создается своего рода «мини-родина» этих эмигрантов. Естественно, с характерным для страны их происхождения «гуманитарным богатством», которое в результате оказывается вполне «транспортабельным». А поскольку ареал таких «мини-родин» в странах Запада быстро, особенно в по-

⁷ Эран Ф. Пять предвзятых идей об эмиграции // Население и общество. 2004. № 80. С. 34 (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁸ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Феномен «восточного общества» в современной Европе: парадигмы, вызовы, прогнозы // Современная Европа. 2017. № 4. С. 15.

следнее пятилетие, расширяется, необходимо особо остановиться на причинах этого феномена.

Как уже отмечалось, массовое измерение регулярные миграции обретают в XIX веке. Но вот что особенно важно, качественный состав иммиграционных потоков на протяжении XIX–XX столетий претерпевал весьма значительные изменения. Характерно, в частности, что в XIX – первой половине XX века миграционные потоки перемешали и по миру, и по Европе в основном представителей именно европейской цивилизации. Так, даже еще в 1950-е годы европейцы составляли подавляющее большинство всех иммигрантов в такую страну как Канада, которая и поныне является одним из главных реципиентов миграции в мире.

Но со второй половины XX столетия во все большей и большей степени начинает преобладать тенденция «перетекания» населения с мировой «периферии», т.е. из Третьего мира — в «центр» (прежде всего в метрополию бывших колониальных империй). В результате в той же Канаде доля выходцев из основных стран исхода в 2001 году снизилась до 39,4%⁹, тогда как доля мусульман в населении страны за последнее десятилетие выросла на 82%. Кроме того, в 1990-е годы этот поток иммигрантов из Третьего мира в большей мере пополняется уже выходцами из стран «Второго мира» — бывшего соцлагеря. Нелишне добавить, что специалисты еще на рубеже XX и XXI вв. остроумно определили рассматриваемый процесс движения населения с мировой «периферии» в «центр» как «обратную глобализацию»¹⁰.

Что принесла смена миграционных вех?

Смена миграционных доминант имела далеко идущие последствия — социокультурные, политические, экономические, демографические. Так, если политико- и социокультурная, ментальная и конфессиональная дистанция между основной массой мигрантов и принимающими странами в XIX – первой половине XX столетий была, как правило, небольшой, то в современную эпоху она не просто значительно увеличивается, но воспринимается часто уже как близкая к максимальной. Поэтому в эпоху доминирования *европейской миграционной компоненты* интеграция иммигрантов в общество на «новой родине» проходила относительно быстро, в конечном итоге, завершаясь ассимиляцией переселенцев — немцев, французов, итальянцев, голландцев, шведов, дат-

⁹ Население Канады: Иммиграция. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Население_Канады#Иммиграция (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁰ *Иноземцев В.Л.* На рубеже эпох. Экономические тенденции и их неэкономические следствия. М., 2003. С. XXVIII.

чан, поляков, венгров, чехов, украинцев, русских, белорусов и т.д. При чем самым существенным здесь является как раз то, что успешная интеграция всех последующих волн иммиграции всякий раз оказывалась в состоянии обеспечивать, так или иначе, *гомогенность принимающих обществ*. Это закономерно породило ставший широко известным впоследствии образ стран-реципиентов массовой миграции (прежде всего, США, Канады, Австралии, Новой Зеландии) как своего рода «этно-плавильных котлов».

Ситуация кардинальным образом изменилась, когда доминирующей стала «третьемировская» доминанта миграций. Иммигранты, представляя в своем подавляющем большинстве традиционные общества Третьего мира, «везут» с собой в культурно модернизированные западные страны ментальные и поведенческие модели и стереотипы *именно* обществ исхода. Для успешного приспособления к совершенно новому и непонятному для них миру они в этой ситуации вынуждены, естественно, так или иначе, задействовать ресурсы привычных для них общинно-родовых адаптационных стратегий.

Отсюда вытекает и вполне понятное стремление селиться там, где уже много родственников, знакомых, односельчан, соплеменников. Совокупная реализация подобных устремлений не могла соответственно не привести к очень высокой концентрации выходцев из тех или иных стран Третьего мира в различных государствах Западной Европы.

Проиллюстрируем это несколькими конкретными примерами. Согласно данным демографической службы ООН за 2017 год, 96,7% всех живущих в Западной Европе выходцев из Алжира проживают во Франции (1 452 409 чел. из 1 501 581)¹¹. В этой же стране живут 85,5% всех проживающих в Западной Европе уроженцев Туниса (394 506 чел. из 461 115) и 69,7% выходцев из Марокко (940 552 чел. из 1 348 640)¹². Высокая концентрация в определенных странах Западной Европы характерна и для турецкой диаспоры. В Германии и Австрии, по состоянию на 2017 г., проживает без малого три четверти (74,5%) всех уроженцев Турции — 1 865 138 чел. из 2 504 533¹³.

Стремительные темпы роста иммиграции в страны Западной Европы в сочетании с отмеченной нами выше стратегией адаптации, которой придерживаются иммигранты при расселении, в считанные десятилетия привели к такому положению, когда в этих странах образовались

¹¹ Estimates. URL: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates17.shtml> (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹² Там же.

¹³ Там же.

практически *инокультурные* этнорелигиозные «анклавы» — арабские, турецкие, курдские, афганские и другие. При этом многолюдность наиболее крупных из них — по несколько миллионов человек во Франции, Германии, Великобритании, Италии — дополняется *компактностью их проживания* в основном в столицах и других крупных городах Западной Европы.

А если прибавить к этим факторам, то есть большой численности инокультурного населения и компактности его размещения, еще и плюралистический дизайн современных западных городов, то получаются весьма и весьма благоприятные условия для поддержания соответственно отчетливо артикулируемым интересам этого населения режима своего рода «культурно-цивилизационной автономии». Что, вне всякого сомнения, существенно лимитирует возможности *евроаккультурации* иммигрантов. Разумеется, полностью ее не блокирует, но *локализует* настолько, что *гомогенизацию* общества, как в предыдущую эпоху, она обеспечить уже не в состоянии.

Политические следствия смены миграционных парадигм

Итак, миграционные потоки последних десятилетий обеспечили этно-расовую *гетерогенность* стран «старой Европы», а мультикультурность давно уже стала новым атрибутивным признаком современных западноевропейских наций — австрийской, британской, германской, французской, испанской, голландской, итальянской, бельгийской, ирландской и т.д. А поскольку процесс «обратной глобализации» (т.е. миграции в Европу) постоянно усиливается, то этно-расовая гетерогенность и мультикультурность в Старом Свете также будут усиливаться.

Причем самое главное здесь именно то, что данный процесс по существу безальтернативен: миграции еще в последние десятилетия XX века превратились в полновесный глобальный фактор. Именно поэтому с полной определенностью можно говорить, что, несмотря на все предпринимаемые странами Евросоюза (особенно в последние годы) попытки как-то урегулировать его, значение фактора иммиграции в ЕС и далее будет неизменно возрастать. Как в среднесрочной, так и долгосрочной перспективе.

Самым убедительным образом об этом свидетельствуют многочисленные данные о деятельности в этом направлении различных институтов Евросоюза за последние двадцать лет, проанализированные в большой монографии известного российского специалиста, политолога О. Потемкиной¹⁴. Вопросы легальной и нелегальной иммиграции в ЕС, выработка

¹⁴ Потемкина О.Ю. Пространство свободы, безопасности и правосудия Европейского Союза. М., 2011.

методов сдерживания первой и борьбы со второй, формирование общей миграционной политики, создание евросоюзной системы убежища, непрестанная борьба между евросоюзным центром и национальными правительствами, глобальные аспекты проблемы миграций — все это стало предметом самого пристального изучения в указанной работе¹⁵. Осу- ществленный в ней, в соответствии с принципом “step by step”, обстоя- тельный анализ перечисленных проблем создает такое впечатление, что соответствующие институты ЕС занимались все эти десятилетия, образно говоря, «сизифовым трудом». В самом деле: ведь когда в июне 1991 г. на саммите в Люксембурге канцлер Германии Г. Коль (которого тогда очень беспокоили активные дискуссии в его стране о необходимости ограничить прием беженцев) сформулировал идею передачи иммиграционной поли- тики на общеевросоюзный (коммунитарный) уровень, это породило большой оптимизм. Однако развернувшиеся после этого саммита много- численные дискуссии показали, что позиции отдельных стран ЕС по дан- ному вопросу, строго говоря, нестыкуемы. И изначальный оптимизм тогда стал таять — чем дальше, тем больше.

Подводя итоги своего исследования, О. Потемкина констатирует, что постоянно нарастающие разногласия между государствами Евросо- юза по иммиграционной политике никак не позволяют достичь «ощу- тимых результатов» в выполнении номинально коммунитарных и весь- ма амбициозных планов. Да и вообще, замечает она: сами эти планы по сдерживанию миграционных потоков на границах ЕС — по сути, сред- ство борьбы с *симптомами* тяжелого недуга, а не с его *корнями* (курсив наш. — О.Б., А.Б.)¹⁶.

Нельзя не отметить, что столь безысходный вывод процитиро- ванный специалист сделала в 2011 году, в то время, когда появились лишь первые симптомы значительного обострения иммиграционного кризиса, вызванного начавшейся «арабской весной». А ведь с тех пор ситуация с каждым годом только ухудшалась. И коль это так, то легко можно прогнозировать рост в странах Евросоюза группового этниче- ского самосознания. А таковое, в свою очередь, будет в немалой мере стимулировать разделенность социумов и на национальном, и на обще- евросоюзном уровне.

Значит, будет также расширяться поле эвентуальных конфликтов: и за счет собственно этнических, и, в гораздо большей степени, за счет «*этнизации множества прочих форм конфликтов*». Ведь аналитики

¹⁵ Там же. С. 4–11, 14, 20, 22, 23, 28, 42–45, 47–48, 51–85, 95, 102, 108, 111–115, 117–152, 159, 178 и др.

¹⁶ Там же. С. 354, 355.

еще в конце прошлого, XX столетия констатировали и прогнозировали такие явления, когда неэтнические конфликтные ситуации так или иначе «этнизуются и грозят приобрести необратимый характер»¹⁷.

Как уже отмечалось выше, миграционные потоки в ЕС из стран Африки и Азии, мощный импульс которым сообщила начавшаяся в 2011 году «арабская весна» (бездумно спонсированная Западом), дали совершенно новое измерение их массовости. Но новыми явились не только их количественные параметры, но и весьма выпукло проявившиеся качественные характеристики. Так, если 10–15 лет назад некоторые исследовали, хотя уже и расценивали миграции как «центральную проблему нашего времени», но, вместе с тем, отмечали «ненасильственное воздействие» этого феномена «на сложившиеся социокультурные общности»¹⁸.

А вот 2015-й, а вслед за ним и последующие годы показали, что теперь это уже далеко не так. Неоднократные штурмы мигрантами границ государств южного контура ЕС, порча и уничтожение ими имущества, посевов и огородов местного населения, весьма нередкие столкновения с силами порядка в лагерях для беженцев, теракты и попытки терактов, во множестве осуществляемые замаскированными под беженцев «джихадистами», и, конечно, получившие большой общественный резонанс массовые случаи насилия над европейскими женщинами — все это дает основание говорить о новом этапе происходящей в последние десятилетия *гетерогенизации* Старого Света.

Средний европеец говорит: «Доколе?!»

Рост сопровождающих подобную гетерогенизацию «почвенических» настроений местного европейского населения создает новые препятствия для адаптации в наиболее развитых государствах ЕС даже для внутриевропейских переселенцев, прежде всего, из стран ЦВЕ. Убедительное тому подтверждение — проявления «румынофобии» в Италии, Испании и Франции. Также как и полонофобские настроения в Великобритании, в которой, наряду с поляками, «чужаками» воспринимаются, важно это отметить, и граждане других стран ЕС¹⁹. Причем таковые проявления доходят уже вплоть до погромов их земляческих и культурных центров. И это, невзирая на то, что и Польша, и Румыния уже много лет являются членами Евросоюза!

¹⁷ *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М., 2000. С. 16; *Кандель П.* О национализме с «человеческим лицом» // *Pro et Contra*. Т. 3. Лето 1998. С. 127, 128.

¹⁸ *Иноземцев В.Л.* Указ. соч. С. XXXV.

¹⁹ *Ананьева Е.В.* Великобритания // *Современная Европа*. 2016. № 2. С. 114.

Все это, вне всякого сомнения, будет иметь далеко идущие политические последствия. Ведь те надежды на грядущую евроаккультурацию иммигрантов (в большинстве своем мусульман), которые разделяют представители «неолиберального» сегмента общественного мнения и значительная часть европейских элит, широким слоям европейского населения представляются все менее реалистичными. Так, опросы общественного мнения в странах, подвергшихся в 2015 г. небывалому наплыву иммигрантов, показали, что иммиграционный кризис стал восприниматься европейцами как самая злободневная проблема для их стран, даже более важная, чем финансовый кризис, высокая безработица или реформирование еврозоны²⁰.

По мере раскручивания спирали кризиса с беженцами стремительно нарастала общественная тревога и неприятие политики «открытых дверей», проводимой национальными правительствами и руководством ЕС. В частности, осенью 2015 г. иммиграцию считали основной проблемой для Британии 71% респондентов, тогда как в 1997 г. так полагали всего-навсего 5%²¹. В Дании в начале 2016 г. 70% опрошенных расценивали иммиграцию как одну из наиболее важных для этой страны проблем²². В Нидерландах в конце 2015 г. продолжение политики приема беженцев поддерживали всего лишь 13%, а во Франции в январе 2016 г. одобрительно высказывались в поддержку принудительной высылки из страны лиц, которым было отказано в предоставлении убежища более трех четвертей всех опрошенных, — 77%²³.

Иными словами, в быстром росте иноцивилизационных анклавов в Старом Свете его автохтонные жители, как мы можем наблюдать, усматривают уже вполне отчетливую угрозу своей национально-культурной идентичности. После «девятого вала» иммиграции в страны Евросоюза в 2015 году, сопровождавшегося беспрецедентно частыми случаями девиантного поведения переселенцев, во многих населенных пунктах этих стран возникло серьезное напряжение в их взаимоотношениях с местным населением. Обычным делом стали столкновения с применением насилия. К примеру, в своей статье, опубликованной в апреле 2016 года, видный общественный деятель Р. Савио указывал на то, что в Германии ежемесячно происходило тогда до 2000 таких инцидентов на этнорасовой почве²⁴.

²⁰ Зверева Т.В. Указ. соч. С. 109.

²¹ Ананьева Е.В. Указ. соч. С. 114.

²² Бабынина Л.О. Дания // Современная Европа. 2016. № 2. С. 122.

²³ Швейцер В.Я. Нидерланды // Современная Европа. 2016. № 2. С. 128; Федоров С.М. Франция // Современная Европа. 2016. № 2. С. 128.

²⁴ Савио Р. Нам нужны государственные деятели и ценности, а не циничные и эгоистичные политики // Мир перемен. 2016. №2. С. 171.

Иммиграционный кризис кардинально изменил внутривнутриполитическую атмосферу в Швеции, имеющей имидж, своеобразного «эталона толерантности» в Европе и мире. В результате безоглядной политики «открытых дверей» для беженцев, в эту небольшую по численности населения страну в 2015 г. въехало без малого 163 тыс. чел. Швеция в итоге заняла первое место в Европе по числу ходатайств о предоставлении убежища в расчете на 1 млн. жителей²⁵. Значительная часть шведского населения сочла подобную политику властей угрожающей национальной безопасности, социальному порядку и самому будущему страны. Совершенно необычным для Швеции явлением стали постоянные поджоги лагерей для беженцев и столкновения с ними на улицах.

В Италии антииммигрантские настроения выливаются во все более частые нападения на центры размещения беженцев. Причем не только на юге страны, куда те прибывают по Средиземному морю, но даже в окрестностях Рима²⁶.

Значительный международный резонанс получила протестная акция жителей города Гелдермалсен в Нидерландах. Пытаясь добиться отмены решения властей о размещении в их городе, насчитывающем 10 тыс. чел., полутора тысяч беженцев, горожане взяли в осаду лагерь этих беженцев. В итоге местные власти вынуждены были пойти на попятную и отменили данное решение²⁷.

Вслед за активистами оппозиционных партий, масс-медиа и участниками протестных акций обеспокоенность наплывом мигрантов стали выражать и действующие государственные деятели разных стран ЕС. Наибольшую решительность по поводу иммиграционного кризиса проявляют Венгрия, Словакия, Чехия и Польша. А теперь к ним присоединились также Австрия и Италия. В частности, словацкий премьер-министр Р.Фицо свое выступление в Панъевропейском университете (Братислава, 15 апреля 2015 года) озаглавил недвусмысленно резко: «Мигранты — драма Европейского союза»²⁸.

Как и премьер-министр Венгрии В.Орбан, Р.Фицо жестко стоит на том, что вопрос о миграционных квотах должен относиться только к компетенции национальных правительств стран-членов ЕС, а не Еврокомиссии. Но это, как известно, прямо противоречит Лиссабонскому

²⁵ Плевако Н.С. Швеция // Современная Европа. 2016. № 2. С. 130–131.

²⁶ Зверева Т.В. Миграционный кризис: «тихий развал» Евросоюза или новый этап в развитии интеграции? / Россия и мир. Вестник Дипломатической академии МИД России. 2015. № 4(6). С. 121.

²⁷ Швейцер. Нидерланды // Современная Европа. 2016. № 2. С. 125.

²⁸ Фицо Р. Мигранты — драма Европейского союза // Мир перемен. 2016. № 2. С. 167–169.

договору 2009 года, согласно которому все аспекты иммиграционной политики находятся в смешенной компетенции ЕС и стран государств-членов. Не остановился словацкий премьер и перед обвинением Европейской комиссии в том, что ее действия в связи с иммиграционным кризисом следует определить как «большое фиаско»²⁹.

Вообще нынешняя ситуация с иммиграцией для политиков Старого Света уже превратилась, в то, о чем у немцев говорят: «Ein heisses Eisen» (буквально: «горячее железо»). Как пишет тот же Р. Савио, «...в настоящее время нет ни одного политика который рискнул бы голосами избирателей, заявив, что Европа *нежизнеспособна без широкой иммиграции* (выделено нами. — О.Б., А.Б.)»³⁰. В одном Р.Савио совершенно прав: тезис о «нежизнеспособности Европы» без иммиграции совсем еще недавно на все лады звучал из уст многих лидеров стран ЕС, в частности, таких как А.Меркель и Ф.Олланд. Теперь же данная тема стала настолько опасной для публичных политиков, что они стараются по возможности либо вообще не касаться ее, либо высказываются весьма уклончиво.

Евросоюз ждет одних иммигрантов, а получает других...

А вот мнение Р.Савио (разделяемое и многими другими поборниками ультралиберальной иммиграционной политики) об эксклюзивном значении иммиграционного притока в страны Евросоюза, на наш взгляд, плод то ли добросовестного заблуждения, то ли определенного лукавства. В самом деле, если встать на точку зрения ультралибералов, то переживающая депопуляцию «старая Европа» получает в лице иммигрантов то, что ей жизненно необходимо — «свежую рабочую кровь».

Действительно, возрастная структура прибывающих в Европу беженцев кардинально отличается от структуры автохтонного европейского населения. Так, в частности, почти треть из 4-х миллионов мусульман Германии — иммигрантов по происхождению — находится в возрасте моложе 18 лет³¹. (Для справки: 70% из 1,1 млн. беженцев, въехавших в страну в 2015 г. в разгар иммиграционного кризиса — также мусульмане)³².

Так вот этих молодых людей как раз и ждут те «непрестижные» рабочие места (подсобные работы в промышленности, сельском хозяйстве и строительстве, уборка улиц и помещений и т.п.), которые не вос-

²⁹ Указ. соч. С. 168.

³⁰ Савио Р. Указ. соч. С. 171.

³¹ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Феномен «восточного общества» в современной Европе: парадигмы, вызовы, прогнозы // Современная Европа. 2017. № 4. С. 10.

³² Тимошенкова Е.П. Германия // Современная Европа. 2016. № 2. С. 118.

требованы местным населением. Особой квалификации для работы на них ведь не требуется. Как не требуется даже сносное владение разговорным немецким языком: достаточно выучить всего «20–30 важнейших терминов, связанных с производственным процессом»³³.

Но, с другой стороны, опыт получения этой «свежей рабочей крови» западноевропейскими странами насчитывает уже несколько десятилетий. И опыт этот показывает, что реальная ситуация с молодой и дешевой рабочей силой из стран Третьего мира во многом отличается от тех ожиданий, которые изначально на этих иммигрантов возлагаются. Как резонно замечает член-корреспондент РАН В.П. Федоров, приехавшие «должны не только что-то производить, убирать, красить, но и вправе рассчитывать на что-то большее, а именно на свои гражданские права — семейную жизнь, бытовое устройство, участие в выборах, обучение, управление. Как оказалось, приехали не просто рабочие руки, а люди со своими проблемами»³⁴.

У жителей разных европейских государств давно ведь уже, как говорится, «на слуху» то, что немалое число иммигрантов из Третьего мира, по прибытии в ту или иную западную страну просто-напросто «салятся» на ее небывало щедрые, *по их представлениям*, социальные пособия, которые «в совокупности обеспечивают им куда более высокий жизненный уровень, чем тот, на который они могли бы рассчитывать» у себя на родине³⁵. Особенно большие возможности в этом отношении открывает перед ними многоуровневая система всякого рода пособий на детей. Общеизвестно, что это в немалой степени стимулирует повышение рождаемости в иммиграционной среде. Будь то в Германии, Австрии, Великобритании, Швеции, Дании, во Франции или в других странах «старой Европы». В той же Германии, например, рождаемость у мусульман выше в три раза(!), чем у автохтонов³⁶.

И если не придерживаться «тактики страуса», то невозможно не констатировать, что по мере роста числа иммигрантов усиливается и давление этого фактора на системы соцобеспечения стран ЕС. Думается, что и нынешний, в полном смысле слова «девятый вал» иммиграции приведет, конечно же, к новому этапу обострения данной проблемы. Прекрасно иллюстрирует это, к примеру, очень нашумевший случай с одним сирийским беженцем, который прибыл в 2015 году с четырьмя женами и два-

³³ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Указ. соч. С. 11.

³⁴ Федоров В.П. Европейские перемены // Социология. 2015. № 2. С. 29.

³⁵ Максимычев И.Ф. Этнический компонент кризиса Европы. (На примере ФРГ) // Обозреватель — Observer. 2011. № 12. С. 47.

³⁶ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Указ. соч. С. 10.

дцатью тремя детьми (!) в Германию. Так вот, за год он получил там различных пособий на феноменальную сумму — более 360 тыс. евро! Причем за весь указанный период он не проработал ни дня (!), ссылаясь на то, что «почти все время» обязан проводить с женами и детьми...³⁷

Вот почему в настоящее время для адекватного толкования массовой иммиграции в страны Старого Света так необходима «toute la verite», как говорят французы (т.е. «вся правда»). И можем ли мы сказать, что она (эта «правда») в должной мере присутствует в дискуссиях вокруг проблемы миграций, крайне напряженно ведущихся сейчас в политических обществах и общественных движениях, в масс-медиа и интернете?

Нет, сказать этого нельзя. Ведь при всем несходстве позиций дискутирующих они в конечном итоге группируются вокруг двух полюсов. Так, одни, в большей или меньшей мере, жестко критикуют иммиграционную политику действующих властей, как не отвечающую жизненным интересам рядовых европейцев. Другие же, напротив, выступают фактически за полную свободу въезда в Евросоюз любого, кто назовет себя беженцем. Причем въезда, которому не должны препятствовать *никакие государственные границы(!)* Европа, по их убеждению, вообще должна быть без границ...

Если абстрагироваться от тех сильных эмоций, которыми обильно сдобрены обе противостоящие позиции, то трудно не увидеть, что их объединяет один общий серьезный недостаток: заключается он в том, что и в той и в другой превалирует отнюдь *не понимание сути* таких сложных, многомерных и противоречивых феноменов как миграции и миграционная политика. Совершенно очевидно, что в них обеих доминирует именно *оценка* таковых, соответственно — положительная или отрицательная.

Факторы социокультурной автономии иммигрантских сообществ в современной Европе

Итак, иммиграция превратилась в последнее десятилетие в один из главных факторов кризиса Евросоюза. Начиная же с 2015 г., она становится уже просто фактором № 1 этого кризиса, и будет, вне всякого сомнения, оставаться таковым в средне- и долгосрочной перспективе.

В определенной мере, как мы полагаем, — это следствие изначальных системных ошибок правительств западных стран в понимании специфических особенностей различных миграционных процессов в

³⁷ Беженец из Сирии с четырьмя женами и 23 детьми получил пособий на 360 тысяч евро. URL: <https://news.tut.by/world/517427.html?crnd=52532> (дата обращения: ноябрь, 2018).

новейшее время. В частности, игнорирование госчиновниками и правительственными экспертами тех качественных характеристик миграций в последние два столетия, которые, как было уже показано, делали их совершенно не похожими друг на друга. А это непонимание и игнорирование, в свою очередь, вполне «логично» дополнялось также их уверенностью в неизбежности последовательной «евроаккультурации» выходцев из Третьего мира.

В действительности же происходило нечто совершенно иное. Новоселы Старого Света, так сказать, «брали» с собой на новую родину (точнее, «родины») вполне, как мы отмечали, органичные для них общинно-родовые адаптационные стратегии и поведенческие практики. В результате в одной за другой западных странах, начиная уже с 1960-х гг., стали появляться инокультурные анклавы. Шло время, а анклавы эти не только не «растворялись» под действием ожидаемой евроаккультурации, но, напротив, множились и становились все более густонаселенными.

Почему так произошло? Как мы полагаем, госуправленцы и официальные статусные эксперты стран «старой Европы» изначально не смогли, да и сейчас в достаточной мере не могут, по достоинству оценить потенциал воздействия на эти процессы целой группы факторов культурного, социально-экономического и конфессионального порядка. Считаем необходимым в данной связи подчеркнуть, что именно *группы факторов: индивидуальное воздействие каждого из них* в той или иной мере значительно усиливается параллельным действием других.

Фактор первый — это мультикультурализм. Поскольку различным аспектам теории и практики мультикультурализма посвящена обширная литература³⁸, то ограничимся тезисным изложением этой доктрины и практики ее применения, с упором на задачи нашего исследования.

Теория «мультикультурализма» изначально возникла еще в 1960-е годы в Канаде. Она отталкивалась от либеральной гуманистической установки на необходимость разработки системы мер по предотвращению ассимиляции, которой с течением времени подвергались сообщества канадских индейцев.

³⁸ *Kymlicka W.* Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights. Oxford, 1995; *Ostendorf B.* The paradox of tolerance // The end of tolerance? L.: Brealy publ., 2002. P. 121–131; Европейский Союз в XXI веке: время испытаний / под ред. О.Ю. Потемкиной (отв. ред.), Н.Ю. Кавешникова, Н.Б. Кондратьевой. М.: «Весь мир», 2012. С. 570–597; Европейская культура: XXI век / под ред. Е.В. Водопьяновой. М.; СПб.: Нестор-История. 2013. С. 32–35; *Китинов Б.У.* Тропы Европы: мигранты в поисках идентичности // Современная Европа. 2016. № 5. С. 123–131; *Нестеров А.Г.* Проблемы мультикультурализма в отечественной культурологии и политологии // Современная Европа. 2017. № 2. С. 111–120; и др.

Один из разработчиков мультикультуралистской доктрины У. Кимлика формулировал ее как политику признания и охраны гражданских прав и социокультурной идентичности этнических меньшинств. Это в итоге должно будет обеспечить более или менее гармоничное сосуществование их с другими этнокультурными группами. Мультикультурализм, таким образом, ставил целью обеспечение бесконфликтного сосуществования различных культур в одном национально-государственном пространстве и их интеграцию, но без того, чтобы та или иная из них поглощала другие.

Изначальная «охранительная» направленность мультикультурализма на автохтонные индейские общины Канады оказалась востребованной в странах, где автохтонные общины находились в аналогичной ситуации и испытывали схожие проблемы, прежде всего в США и Австралии. Но затем мультикультуралистские стратегии Нового Света решили взять на вооружение и страны Старого Света, сначала Великобритания и Швеция, а позже — Франция, Германия и другие западноевропейские государства. В условиях постоянно усиливавшегося притока в Западную Европу иммигрантов, европейским госчиновникам и аффилированным с ними экспертам показалась заманчивой перспектива гармоничного сосуществования в их странах различных культур в интересах их взаимообогащения и развития.

Однако такой перенос опыта Нового Света удивительным (иначе не скажешь) образом не принимал во внимание *принципиальную разницу* в данном отношении между Старым и Новым Светом. А состоит она в том, что в последнем те же индейцы, австралийские или новозеландские аборигены Канады, США, Австралии или Новой Зеландии являются именно *автохтонным* населением. Тогда как в европейских странах *автохтоны* — это как раз англичане, голландцы, французы, немцы и т.д. Турки же, арабы, курды, афганцы и др. являются в них, напротив, *пришлым* населением.

Системная ошибка при запуске мультикультуралистского проекта в Европе по лекалам Нового Света направляет включение иммигрантов в коренное европейское население, чем дальше, тем больше, по пути формирования ими *инокультурных анклавов*. И степень автономности последних от культуры автохтонных народов Европы последовательно, по мере их роста *повышается*. Иными словами, вместо сокращения социокультурной дистанции между «новыми европейцами» и автохтонами наблюдается дальнейшая *атомизация* культурного пространства. Причем, нельзя не напомнить, что «сверхнормативный» массовый наплыв беженцев в условиях наступившего в 2015 г. иммиграционного кризиса уже внес и будет в дальнейшем вносить свой весомый «вклад»

в значительное обострение проблемы социокультурной фрагментации западноевропейских стран.

Но не одна только неадекватная для европейских реалий политика мультикультурализма консервирует социокультурные различия и ведет к дальнейшей культурной фрагментации Старого Света. В не меньшей степени этому способствует и действующий с ней в резонансе конфессиональный фактор, который работает на *дальнейшую дивергенцию* в европейском обществе.

Происходит такая дивергенция благодаря тому, что среди иммигрантов абсолютное большинство составляют исповедующие ислам. Причем их доминирование в результате нынешнего обострения иммиграционного кризиса еще более усилилось. Как уже отмечалось, среди въехавших в 2015 г. в Германию доля мусульман достигла 70%, а во Францию — превысила даже этот показатель³⁹.

Прибывшие на Запад в поисках лучших экономических возможностей и мирной жизни мусульмане, как отмечают специалисты, получают там «больше религиозной свободы, чем у себя дома»⁴⁰. И они, в соответствии с доктриной ислама, используют эту свободу для формирования своих новых сообществ и «взламывания» иных. Так ведь было всегда, если не забывать историю распространения исламского вероучения. Есть все основания утверждать, что в переживающем сейчас «обратную глобализацию» Старом Свете «не столько европейцы влияют на мигрантов, сколько сами мигранты *стремятся обратить европейцев в свою веру и культуру*»... [выделено нами. — А.Б., О.Б.]⁴¹.

Причем количество сторонников исламского «воинствующего культуртрегерства» намного выросло в последние годы по вине самих же западных лидеров. Ведь их политика всемерного поощрения «арабской весны» стала фактически «ударом в спину» как раз «евроисламу», выступающему как более *лояльная по отношению к Западу* версия исламского вероучения⁴². Пресловутые «гуманитарные интервенции» неожиданным для их устроителей следствием имели появление в европейских странах массы иммигрантов-приверженцев «джихадизма». За

³⁹ Тимошенкова Е.П. Германия // Современная Европа. 2016. № 2. С. 118; Фитун Л.Л., Абрамова И.О. Феномен «восточного общества» в современной Европе: парадигмы, вызовы, прогнозы // Современная Европа. 2017. № 4. С. 10.

⁴⁰ Китинов Б.У. Тропы Европы: мигранты в поисках идентичности // Современная Европа. 2016. № 5. С. 127.

⁴¹ Там же.

⁴² Максимычев И.Ф. Этнический компонент кризиса Европы. (На примере ФРГ) // Обозреватель — Observer. 2011. № 12. С. 50.

короткое время те, в частности, сумели привлечь под черное знамя людоедской ИГИЛ многие тысячи местных исламистов.

Сохранению значительной социокультурной дистанции между иммигрантами и их европейской «новой родиной» в большой степени способствуют также и характерные *особенности их экономического поведения*. В частности, изначально занимая в связи с отсутствием, как уже отмечалось, нужной квалификации, ниши на «обочине» экономической жизни стран въезда, вчерашние иммигранты, по большей части, остаются на этой «обочине» и в дальнейшем. Иначе говоря, применительно к ним обычная для современного общества *вертикальная социальная мобильность* работает весьма и весьма слабо.

Как констатирует в связи с этим российский германист И.Ф. Максимычев, в Германии приезжие турки отнюдь не стремятся «приобретать квалификацию», чтобы «выбиться в люди». «По стопам родителей» идут и турецкие дети. Конечно, исключения из этого правила есть, «но их мало»⁴³.

Размышляя о судьбе арабов-иммигрантов в современной Европе, востоковеды И.О. Абрамова и Л.Л. Фитуни отмечают, что если мигранту даже и удастся открыть собственное дело — ресторан или небольшой магазинчик, то «там работают в основном его родственники»⁴⁴.

Как свидетельствуют специальные исследования, *лишь часть второго поколения* новых граждан с «мигрантскими корнями» отчаянно стремится стать частью мейнстрима общества «новой родины». В то время как другие *остаются изгоями, для которых реальностью является «социальная исключенность» и закрыты социальные лифты* [выделено нами. — А.Б., О.Б.]⁴⁵.

Иммиграционный «цуцванг»

Как констатирует известный специалист по международным миграциям И.В. Ивахнюк, «к началу XXI века *интеграция мигрантов оказалась самым острым вопросом* среди тех, с которыми столкнулся современный мир [выделено нами. — А.Б., О.Б.]»⁴⁶. Если продолжить процитированное рассуждение, то справедливым будет заметить, что в наибольшей мере острота данного вопроса проявляется *именно* в Старом Свете.

⁴³ Там же. С. 47.

⁴⁴ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Феномен «восточного общества» в современной Европе: парадигмы, вызовы, прогнозы // Современная Европа. 2017. № 4. С. 11.

⁴⁵ Ивахнюк И.В. Развитие миграционной теории в условиях глобализации // Век глобализации. 2016. № 1–2. С. 33.

⁴⁶ Там же.

Нельзя не привести хотя бы некоторые примеры, каждый из которых достаточно выпукло отражает в том или ином ракурсе остроту этой болезненной проблемы в различных западноевропейских странах. Так, во Франции мигранты-мусульмане уже десятилетиями упорно борются, прибегая даже к терактам, против *государственной* политики «позитивного секуляризма». Они требуют, чтобы «принятое в этой стране жесткое разделение религиозной и гражданской сфер» на них, мусульман, вообще не распространялось⁴⁷. В Бельгии политический класс был шокирован, когда в 2004 г. *бельгийские политики* турецкого происхождения, невзирая на сложившийся в стране консенсус относительно исторической вины Турции в геноциде армян, приняли активное участие в протурецких маршах протеста⁴⁸.

Несколько примеров, касающихся страны с самым большим в Старом Свете населением — Германии. Дети арабов-мигрантов здесь, «как правило, женятся между собой, процент смешанных браков *не превышает 10%* (выделено нами. — А.Б., О.Б.)»⁴⁹. Похожим образом поступают турки, которые «выписывают» для своих сыновей жен из страны происхождения, а также настаивают на праве и обязанности турецких женщин носить повсюду головной платок (хиджаб)...»⁵⁰. Как показало одно этносоциологическое исследование 2009 г., 82,5% турецких иммигрантов дают своим рожденным в ФРГ детям турецкие имена⁵¹.

Немецкий язык многие турки учат неохотно, а то и вовсе не учат, отправляя своих детей на учебу в Турцию, а также требуют, «чтобы преподавание в немецких школах, где учатся их дети, велось (хотя бы частично) на турецком языке и были уроки Корана»⁵². Налицо и результаты. Проведенный в 2010 г. опрос показал, что почти 23% живущих в Германии турок либо вообще не говорят на немецком языке, либо крайне плохо знают его, а каждый *второй* из них с немцами «практически не общается»⁵³.

Великобритания. В ходе опроса, проведенного после терактов в 2005 г. в Лондоне, 24% британских мусульман заявили, что они «испытывают разную степень *симпатии* [выделено нами. — А.Б., О.Б.] к тем,

⁴⁷ Язкова В.Е. Миграция в Италии: роль католической церкви в формировании общественного мнения // Современная Европа. 2017. № 5. С. 106.

⁴⁸ Европейский Союз в XXI веке... С. 581.

⁴⁹ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Указ. соч. С. 10–11.

⁵⁰ Максимычев И.Ф. Указ. соч. С. 47.

⁵¹ Европейский Союз... С. 582.

⁵² Максимычев И.Ф. Указ. соч. С. 47.

⁵³ Европейский Союз... С. 582.

кто организовал эти теракты⁵⁴. Международный резонанс получил в 2009 г. случай, когда командиру одной из британских авиабаз пришлось отдать приказ своим подчиненным выходить за пределы части «только в гражданской одежде», чтобы избежать опасности... *нападения* со стороны проживающих в этом районе иммигрантов-мусульман [курсив наш. — А.Б., О.Б.]⁵⁵. Шокирующее впечатление на общество произвело и совершенное в районе Южного Лондона 22 мая 2013 г. убийство ба-рабанщика Королевского стрелкового полка Ли Ригби. Двое агрессивных исламистов нигерийского происхождения, ехавших на машине, вначале преднамеренно сбили военнослужащего, а потом добились его при помощи ножа, тесака и мачете. Свидетелям этого преступления они запретили приближаться к телу Ли Ригби и затем в течение 20 минут, вплоть до прибытия полиции, выкрикивали в адрес правительства и прохожих джихадистские угрозы.

Приведенными примерами (которые можно было бы продолжить) вполне подтверждается правомерность выводов специалистов о нарастании в современных миграционных процессах масштабных противоречий. Из них наиболее знаковым и острым является то, что «на фоне *объективно возрастающих масштабов* международной миграции, стимулируемых потребностями рынков труда, *снижается интеграционный потенциал принимающих обществ* [выделено нами. — А.Б., О.Б.]»⁵⁶.

Заключение. Старый Свет между Сциллой фрагментации и Харибдой ассимиляции

Процессы снижения интеграционного потенциала в Старом Свете ускоряются по мере роста в нем иноцивилизационных анклавов, «постепенно самоорганизующихся и *неизбежно превращающихся* в значимую политическую, экономическую и социальную силу [выделено нами. — А.Б., О.Б.]»⁵⁷. Нынешний уровень самоорганизации инокультурных сообществ уже позволяет им формировать квазигосударственные институты, призванные «защищать» эти сообщества от тех самых государств, на территории которых они как раз и находятся.

Зримыми и более чем убедительными примерами таковых «институтов» являются патрули «исламской полиции» и отряды «исламской милиции» в европейских городах, шариатские суды как параллельные системы правосудия. Нельзя не указать также в связи с этим и на фактиче-

⁵⁴ Там же. С. 581.

⁵⁵ Там же. С. 581–582.

⁵⁶ Ивахнюк И.В. Указ. соч. С. 33.

⁵⁷ Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Указ. соч. С. 7.

ское двоевластие на территориях с большим количеством иммигрантов (взять хотя бы север и северо-восток Парижа, Марсель, брюссельский Моленбек, берлинский Кройцберг или Антверпен), где законные власти «с трудом пытаются противостоять накопившемуся потенциалу недовольства и протеста, *регулярно* выливающемуся в насилие, массовую порчу имущества граждан и поджоги [выделено нами. — А.Б., О.Б.]»⁵⁸.

Российские исследователи П.Е. Кандель и А.И. Тэвдой-Бурмули в связи со всем этим отмечают: как оказывается, «не новые меньшинства должны адаптироваться к ценностному и институциональному наследию европейской цивилизации, но *саму Европу должно адаптировать*» к ее новым обитателям», что, по их убеждению, приведет в итоге к «деевропеизации Европы» [выделено нами. — А.Б., О.Б.]⁵⁹.

Как уже отмечалось, отдельные западные лидеры начали публично признавать провал политики мультикультурализма еще до начала нынешнего иммиграционного кризиса. В частности, Д. Кэмерон сделал это в 2008 г. и в 2011 г., А. Меркель — в 2010 г., а Н. Саркози — в 2011 г.⁶⁰.

Поднявшийся в 2015 г. «девятый вал» иммиграции в Старый Свет и последовавшие за ним «тектонические» сдвиги в настроениях избирателей западноевропейских стран дали новый сильнейший импульс для критического переосмысления фатальных последствий механического переноса теории и практики мультикультурализма на европейскую почву. Следующие один за другим в последние годы теракты (которые постоянно диверсифицируются как по масштабам и способам осуществления, так и по странам совершения) — одним из важнейших последствий для «восставшего» европейского электората имеют замещение в его сознании образа иммигранта на образ мусульманина. Ислам же все более и более широкие круги европейского населения воспринимают уже в меньшей мере как одну из рядоположенных мировых религий, а в большей — как тот *образ жизни, который угрожает именно европейским базовым ценностям*.

В этой ситуации правящим европейским элитам тем более не остается ничего другого, кроме как предложить обществу некую альтернативную «мульти-культи» концепцию. На роль таковой некоторые представители экспертного мейнстрима предлагают так называемый «интеркультурализм». По мнению аналитиков, поскольку последний предусматривает отказ от крайностей «жесткого» мультикультурализма, но предполагает вместе с тем сохранение всех «классических» антидис-

⁵⁸ Там же. С. 8.

⁵⁹ Европейский Союз ... С. 577.

⁶⁰ *Ананьева Е.В.* Указ. соч. С. 114; Европейский Союз ... С. 593–594.

криминационных практик на базе европейского права», то он фактически представляет собой версию «мягкого» мультикультурализма⁶¹.

Но, с другой стороны, в «интеркультуралистском» проекте угадываются и ассимиляционные интенции. Урок, извлеченный евросоюзным истеблишментом из нынешнего кризиса, уже привел к ужесточению политики интеграции иммигрантов в европейский социум. А в ближайшей перспективе линия на «сглаживание» социокультурной самобытности «новых европейцев» и стимулирование их евроаккультурации будет, судя по всему, усиливаться. Это, так сказать, хотя и «мягкий», но «кнут». В качестве же «пряника» интеркультурализм предлагает «обогащенную идентичность граждан единой Европы».

Совершенно другое дело — реальное осуществление новой политики. Удастся ли достичь этих целей нынешнему Евросоюзу, который в последнее десятилетие сдал свои позиции чуть ли не по всем направлениям? И вообще, в силах ли руководство как отдельных стран, так и ЕС в целом обуздать те *уже существующие* квазигосударственные иноцивилизационные институты, о которых выше мы вели речь? Трудно не согласиться с Л.Л. Фитуни и И.О. Абрамовой, которые пишут в связи с этим, что нынешние правящие элиты Старого Света «не готовы и, возможно, *не способны* устранить первопричины негативных трендов [выделено нами. — А.Б., О.Б.]»⁶².

⁶¹ Европейский Союз ... С. 595.

⁶² Фитуни Л.Л., Абрамова И.О. Указ. соч. С. 15.

ГЛАВА 4

МИГРАЦИЯ

ОПЫТ ИНТЕГРАЦИИ ВО ФРАНЦИИ

Современная миграция в европейских странах отнюдь не беспрецедентное явление. Во Франции за два прошлых века наблюдались три волны массовой иммиграции. Иммиграция идет неравномерно. Еще двумя десятилетиями раньше миграция в Европу, по данным международной организации по миграции (Женева, 2005), сокращалась. Сейчас наблюдается ее пик, который всегда воспринимается особенно болезненно коренным населением. К тому же особенность этого подъема миграции — снижение внутренних потребностей европейских обществ в силу структурной перестройки экономики при нарастании внешнего давления со стороны очагов военных конфликтов на Ближнем Востоке и в Африке.

Иммиграция — социально и экономически обусловленный процесс, укорененный в современной структуре мира. Это не временная проблема; прогноз, по меньшей мере, на ближайшие десятилетия, показывает, что перемещение населения из более бедных, менее свободных, опустошенных войной или голодом стран в «демократические, свободные и богатые» будет продолжаться. И это, считает французский социолог иммиграции Доминик Шнаппер, нормально — молодая и предприимчивая часть населения первой группы в поисках самореализации стремится утвердиться в обществах второй группы. Так компенсируется процесс старения в последних. Притом принцип свободы перемещения является нормой для демократических обществ, которые рассматривают весь мир как «единое гражданское сообщество»¹.

Сложности взаимной адаптации мигрантов и принимающего их общества тоже возникли не сейчас. На примере той же Франции видим, что это проблема существовала даже тогда, когда среди мигрантов преобладали уроженцы Европы. С возобладанием в иммиграции выходцев из стран Ближнего и Среднего Востока, с Африканского континента и формированием во многих странах Европы мусульманских общин стали говорить о вызове европейской цивилизации со стороны ислама, вспоминать предсказание «столкновения цивилизаций».

¹ Schnapper D. Par delà de burka: les politiques d'intégration // Études. P., 2010. T. 413, N. 5. P. 462–463.

Ее автор, бесспорно, был выдающимся политологом и первоклассным политтехнологом, все же духовным последователем А. Тойнби Хантингтона отнюдь не назовешь, и знаменитая концепция представляла в сущности — мое мнение — подмену цивилизационного подхода геополитикой, популярность которой в наше время объясняет и популярность самой концепции. Но не делает более убедительной! Главный ее порок — абстрагирование от культурно-исторических процессов, от межкультурного взаимодействия, которое продолжалось веками и, наряду с кровопролитными конфликтами, включало торговлю, обмен технологиями, циркуляцию идей, наконец — не последнее по значению — перемещение больших масс людей.

В Новое время миграция и колонизация выступали, хотя и разнонаправленными, но все же сопряженными формами «циркуляция идей, людей, практик»². Франция в XIX веке создала колониальную империю и одновременно стала страной массовой миграции. Явления эти, как представляется, одного цивилизационного порядка, сдвиги шли параллельно и симметрично. Учреждение колониальной империи с ее делением на туземцев-варваров и колонизаторов-цивилизаторов, которые несут им культуру Просвещения и идеологию развития, имело зеркальное отражение в отношении к иммигрантам.

В свою очередь, распад колониальной империи, завершившаяся в 60-х годах XX века деколонизация отразилась радикальным изменением миграционной политики. При том, что проблема интеграции иммигрантов остается острой, раскалывая французскую политическую элиту и общественное мнение почти в полярном отношении, наметилась заметная переоценка значения иммиграции для страны.

«Включить иммиграцию в национальную хронику» — так охарактеризовал программу Национального центра истории иммиграции³ социолог Мишель Вевьёрка. Он же определил создание Центра как вызов традиции: «В коллективном воображении нашими предками гораздо охотнее представляют галлов, чем поляков, испанцев, итальянцев или португальцев... Сделать из иммиграции элемент нашей истории... означает разрыв с привычными, консервативными представлениями». Чтобы гордиться тем, что Франция «в течение добрых полутора веков была страной иммиграции», нужен «иной взгляд на построение национальной идентичности». Нужно также отрешиться от современной социальной ситуации, в которой иммигранты отождествляются с маргиналами, отме-

² Duluck S., Zytnicki C. Penser le passé colonial français: Entre perspectives historiographiques et résurgence des mémoires // Vingtième siècle. P., 2005. N. 86. P. 64, 66.

³ Создан на месте бывшего Музея колоний в Пор Доре (Париж).

чал социолог, имея в виду, прежде всего, арабо-африканское население предместий⁴.

Необходимость интегрировать иммиграцию во французскую историю и национальную идентичность отчетливо осознается на самом верху. «Мы все немного римляне, немного германцы, немного евреи, немного итальянцы, все более и более португальцы. Я спрашиваю себя, не являемся мы уже и немного арабами?»⁵, — говорил президент Франсуа Ф. Миттеран на коллоквиуме в Сорбонне (1987). «Мы почти все являемся детьми иммиграции», — вторил президенту-социалисту другой президент, лидер правоцентристов Николя Саркози. И хотя эти заявления были заметным преувеличением и выходцы из последних волн иммиграции (XIX–XX вв.) составляют, по разным подсчетам, лишь около трети населения страны⁶, главное в подобных заявлениях — курс на единство многообразия страны, который отчетливо противопоставляется ее расколу на «коренных французов» и «французов из иммиграции», если пользоваться фразеологией национал-радикалов⁷.

В современной политике и общественном мнении проблема миграции в Европе отождествляется с проблемой ислама, и в качестве классического примера выступает Франция. Действительно, Франция обладает самой большой мусульманской общиной⁸, численностью до трети всего мусульманского населения Европы. Но в целом такое отождествление некорректно как в статистическом, так и особенно в историческом плане. По данным переписи 1999 г., больше всего было мигран-

⁴ *Wieviorka M.* Incrire l'immigration dans le récit national // *Hommes et migrations*. P., 2007. Oct. P. 8–9.

⁵ Цит. по: *Noiriel G.* Le creuset français: Histoire de l'immigration XIXe — XXe siècles. Paris: Seuil, 1988. P. 361.

⁶ Распространена цифра 18 млн человек (*Stora B.* La guerre des memoires: La France face à son passé colonial. Paris: l'Aube, 2007. P. 86).

⁷ *Sarkozy N.* La République, les religions, l'espérance. Paris: Ed. du Cerf, 2004. P. 24.

⁸ Точных данных о численности мусульманской общины или, более корректно, лиц «мусульманского происхождения» нет, поскольку в стране по закону нет этно-конфессиональной статистики. Подсчеты варьируются от двух до восьми миллионов. Причем, наиболее достоверна именно первая цифра, обозначающая лиц, открыто признающих свою конфессиональную принадлежность. Принадлежащих к мусульманской общине Французский институт общественного мнения (IFOP) оценивал в 2016 г. в 3–4 млн. Близкие данные у Патрика Симона из Национального института демографических исследований (INED) 3,9–4,1 млн и МВД Франции 4–5 млн. Выше у американского Pew Research Center 5,7 млн. Есть и экзотические выкладки — 8 млн, согласно демографу Франсуа Эрану, автору книги «Время иммигрантов».

тов из Алжира (13,4%), но португальцы уступали незначительно (13,3%), много было из Марокко (12,1%), но за ними вплотную следовали итальянцы (8,8%) и испанцы (7,4%). Среди остальных были выходцы из Африки южнее Сахары, Восточной Европы и Юго-Восточной Азии⁹. На самом деле, картина еще более пестрая, и пестрота эта заметно усиливается: впечатляет, например, бурная экспансия китайской общины.

Франция — классическая страна массовой иммиграции. Совершенно закономерно поэтому, что коллизии, возникшие в современной Европе, страна испытала гораздо раньше. Тогда же выявилась основная из них — открытость страны для иммиграции и юридически для последующей натурализации, с одной стороны, и унитарность Французской республики как принцип интеграции мигрантов — с другой. Так основоположила еще Первая республика (1792–1799), провозгласившая Францию «единой и неделимой».

Уже в последней трети XIX века, во времена Третьей республики (1871–1944) на гребне первой волны массовой иммиграции, обусловленной потребностями промышленной революции, возникла проблема ассимиляции инокультурного мигрантского контингента, а вместе с ней среди части французской политической и культурной элиты стал исподволь формироваться синдром цивилизационной несовместимости. Хотя этот контингент составляли тогда всецело европейцы — итальянцы, испанцы, португальцы, бельгийцы, поляки, и именно представители родственной романской семьи народов, в первую очередь итальянцы, были в абсолютном большинстве — отношение к мигрантам стало приобретать черты «культурного», а в исходной основе физиологического расизма. Период Третьей республики и особенно его окончание, выпавшее на коллаборационистский режим Виши (1940–1944), стал эпохой остающегося острым и во втором десятилетии нашего века столкновения модернистского универсализма и традиционалистского изоляционизма.

Обнажились собственно противоречия самого французского универсализма. Навязывая свои качества другим народам, французы, как писал еще Жюль Мишле, искренне верили, что это не их специфически-национальные особенности, а универсальный «тип добра и красоты». Конечно, «наивное убеждение», соглашался историк; но продиктованное лучшими чувствами. Француз верит, что «не может ничего сделать более полезного миру, чем дать ему свои идеи, свои нравы и свои моды».

⁹ *Meyran R. Quelles politiques pour l'immigration? // Sciences humaines. 2007. N. 184. URL: https://www.scienceshumaines.com/quelles-politiques-pour-l-immigration_fr_21117.html (дата обращения: ноябрь, 2018).*

При том еще в 1849 г. Мишле выдвигал для Франции установку: «Спасти народы (races), побудив их к движению. Не изменять их, а обратить их к самим себе... Каждому народу, каждой расе мы скажем: *“Будьте самими собой”*, и тогда они пойдут за нами (курсив мой. — А.Г.)». Эта «революционно-романтическая форма отношения Франции с миром подразумевала не территориальную экспансию, не политическое господство, не роль модели, но скорее роль Христа, спасителя человечества», — интерпретирует позицию историка-классика современный французский историк¹⁰.

Преобладало все же именно навязывание «идей, нравов, мод» — та самая унификация, которая и в колониях, и в отношении миграции диктовала ассимиляцию, полное уподобление инокультурного населения французским цивилизационным стандартам. Однако политика ассимиляции порождала все возраставшее сопротивление, которое в зарубежной Франции оборачивалось стремлением колонизованных народов к обретению своей идентичности, тем более яростным и неукротимым, чем больше они в лице собственной нарождающейся интеллигенции проникались идеалами европейского Просвещения, принципами Французской Республики. Аналогичные процессы разворачивались исподволь в иммиграционном пространстве самой метрополии.

Требуя культурной ассимиляции, Республика одновременно в социальном отношении отталкивала мигрантов, которые, превращаясь в дешевую рабочую силу, объективно занимали приниженное и изолированное положение в обществе. Изначально становилось очевидно, что социальная и экономическая дискриминация, а не культурная или конфессиональная принадлежность являются основным препятствием интеграции мигрантов. Иначе говоря, как выразился применительно к современной ситуации демограф Симон: «не ислам препятствие для иммиграции, а, наоборот»¹¹, интеграция в ее утвердившихся формах создает препятствие для самовыражения мусульман.

Исподволь обнаружилась озабоченность в мигрантской среде — повторюсь, что это первоначально была чисто европейская среда — культурно-религиозной идентичностью. В том числе и хорошо знакомый сейчас и очень пугающий французскую общественность среди мусульманской общины так называемый синдром третьего поколения.

¹⁰ Michelet J. Histoire et philosophie. Paris, 1900. P. 72-73; Cola D. Citoyenneté et nationalité. Paris: Gallimard, 2004. P. 94-95.

¹¹ Molénat X. Immigration et société: le choc des valeurs? Février 2014. URL: https://www.scienceshumaines.com/immigration-et-societe-le-choc-des-valeurs_fr_32003.html (дата обращения: ноябрь, 2018).

Проблема интеграции мигрантов кристаллизовалась вначале — и это остается актуальным — как проблема обретения ими французского гражданства, так называемой натурализации. Идеология французской «натурализации» с конца XIX в., когда страна стала объектом массовой иммиграции, формировалась в противопоставлении принципа проживания, «почвы» принципу происхождения, «крови»: *jus soli* — *jus sanguinis*. Традиционным для Франции принято считать первый принцип: парижский парламент ввел его во французское право еще в 1515 г. Независимо от происхождения родителей рождение во Франции давало возможность наследовать имущество при условии проживания на территории королевства.

В истории Франции случались отклонения от этого принципа: так Гражданский кодекс 1804 г. («кодекс Наполеона») устанавливал, что французом является тот, кто рожден от отца-француза. И до сих пор, спорадически обостряясь, идет борьба относительно применения принципа «почвы». Сейчас получение гражданства требуют дополнять знанием языка, истории и сознанием своей французской идентичности. «Нельзя стать французом, только дыша воздухом Франции»¹², — заявляют интеграционисты традиционного образца, требуя полной ассимиляции получающих права гражданства. Тем не менее сам принцип удержался через столетия, оставаясь краеугольным пунктом современной политики иммиграции. Дети мигрантов не считаются «иностранцами», даже оставаясь в категории мигрантов¹³.

Спустя полвека введенная Наполеоном I норма *jus sanguinis* была упразднена, Наполеон III законом 1851 г. заменил ее «двойным правом почвы»: ребенок, родившийся во Франции от родившегося во Франции иностранца, иными словами, внук иммигранта, становился французом. Норма была подтверждена законом 1889 г.¹⁴, принятым в период подъема

¹² Malika-Sorel. URL: www.atlantico.fr/users/malika-sorel (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹³ Отсюда специфическое для Франции расхождение между этими понятиями. По данным Национального института статистики (INSEE) за 2004 г. В стране числилось 4,9 млн иммигрантов, 8,1% населения страны. Однако среди них 40% были французскими гражданами (*Meyran R. Quelles politiques pour l'immigration?*).

¹⁴ Ребенок, родившийся во Франции, от родителей, один из которых тоже родился во Франции, автоматически становился «французом». Если родители не имели гражданства, их дети, родившиеся во Франции, становились «французами» в 18 лет. Брак с французом (француженкой) давал шанс, но не автоматически, по позднейшему законодательству (закон Саркози 2006 г.) при четырехлетнем совместном проживании.

иммиграции и обосновавшим, по выражению историка-политолога Патрика Вейля, «республиканское применение права почвы»¹⁵.

Именно при Третьей республике «право почвы» сделалось культурной ценностью, и произошло это в противопоставлении имперскому праву объединенной Германии, использовавшей *jus sanguinis* для собирания соплеменников, *Volksdeutsche*, из всех стран, где бы они ни проживали. Мишле еще в 1840-х годах, сопоставляя две страны, говорил: «Франция не является расой, как Германия. Франция — это нация»¹⁶. В этих словах тогда не было одиозного для Германии смысла, поскольку сам термин «раса» был тождествен понятию «народ». Положение изменилось после поражения 1870 г. и аннексии Эльзаса и Лотарингии, которую Германия обосновывала преобладанием *Volksdeutsche* в этих провинциях.

Французы были уверены, что в случае референдума огромное большинство эльзасцев высказалось бы за то, чтобы остаться вместе с Францией. «Говорят о французском праве, о германском праве, — писал Эрнест Ренан своему немецкому корреспонденту. — ... Наша политика — это политика прав наций, ваша — политика рас. Мы считаем, что наша лучше. Деление человечества на расы крайне предосудительно. Помимо того, что оно основано на научной ошибке и очень немногие страны отличаются подлинной чистотой расы, оно может привести только к истребительным войнам, зоологическим войнам, аналогичным тем, в которых различные виды грызунов или хищников ведут борьбу за свое существование»¹⁷.

Афиширование *jus soli* отнюдь не означало, что иммигранты обретали полноправие: они не могли работать и жить там, где хотели. И во всех случаях становились объектом «предпочтения националов (*préférence nationale*)». Хотя реально политика натурализации не укладывалась в схему *jus soli*, в общественном мнении Франции в противопоставлении смертельному врагу утвердилось мнение: «Стоять за *jus sanguinis* означало быть расистом на немецкий манер, и этот республиканский дискурс надолго дискредитировал сторонников *jus sanguinis* во Франции». Не имело значения, что подлинно расистская интерпретация «права крови» была применена лишь в законах Третьего Рейха, касавшихся лишения германского гражданства евреев (она и была воспринята законодательством Виши относительно «денатурализации» евреев)¹⁸. Нацистская практика геноцида явилась окончательным приговором «праву крови».

¹⁵ Weil P. Qu'est qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution. Paris: Grasset et Fasquelle, 2002. P. 60.

¹⁶ Michelet J. Op. cit. P. 88.

¹⁷ Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 199.

¹⁸ Ibid. P. 203.

Когда в 1977 г. Жискар д'Эстен, будучи президентом, поставил вопрос о «резмиграции», возвращении на родину полмиллиона выходцев из бывших колоний, главным образом алжирцев, не имевших французского гражданства, и провозгласил в обоснование нового курса, что «французом можно быть только по крови», он сослался на «кодекс Наполеона». «Нет», — ответили ему левые, «кровь — это Виши¹⁹; французом делает почва — вот республиканский принцип». Оппоненты левых, впрочем, тоже находили, что ответить, утверждая, что принцип «почвы» восторжествовал при Третьей республике в силу чисто прагматических и конъюнктурных соображений — «потребностей комплектования армии прежде всего»²⁰.

Конечно, подобные соображения имели место. Служить во французской армии (кроме Иностранного легиона) мог только гражданин Республики. Падение рождаемости во Франции внушало дополнительный страх перед Германией, переживавшей, наряду с экономическим, демографический подъем. Оборонная патетика сделала свое дело при прохождении в Палате депутатов Закона 1889 г. Все же никакие конъюнктурно-прагматические соображения не могли заслонить основополагающее значение республиканского принципа национальной консолидации, которая виделась сквозь призму культурной ассимиляции. Были ли культурные основания для законодательно закрепленного «двойного права почвы»?

Предполагалось, что в течение двух поколений иммигрант интегрируется во французское общество, или, как говорили сторонники закона, отпрыск иммигрантского происхождения, живя во Франции среди школьных друзей или товарищей по работе, «мало-помалу проникнется нашей цивилизацией», по мере взросления его «абсорбция французскими идеями усилится» и вместе со становлением личности вкусы и предпочтения семьи будут оказывать на него все меньше влияния. Очевидно, «абсорбция» иммигрантов мыслилась как их социализация, и по мере становления республиканской системы образования все больше места отводилось школе.

Насколько обоснованными оказались эти надежды? «Французский котел», безусловно, действовал, но весьма своеобразно и далеко не так эффективно, как это долгое время представляли. И потому суждение о торжестве «национальной однородности» Французской республики, которое в ходу у современных республиканских «фундаменталистов», все более переосмысливается как один из республиканских «мифов».

¹⁹ Президенту (ветерану войны с фашистской Германией) припомнили, что подобные нормы отстаивал его дед, парламентарий режима Виши.

²⁰ *Weil P. Qu'est qu'un Français?* P. 9.

Принудительность политики ассимиляции оборачивалась при сохранении дискриминации мимикрией²¹ и внутренним протестом.

Пришельцы, как показывает автор обобщающего исследования историк Жерар Нуарьель²², должны были во что бы то ни стало избавиться от своей «мечености»: социальная дискриминация и бытовая ксенофобия побуждали их активно перенимать манеры и обычаи французов, избавляться от акцента и традиционных привычек. Типичным сделалось изменение фамилий и имен с приближением к французским огласовкам или попросту их замена на французские. Добившиеся успеха стремились не раскрывать свое происхождение, избегали поддерживать родственные связи или связи с родиной кого-либо из их нефранцузских родителей. Яркий пример — Эмиль Золя.

Впрочем, у знаменитого писателя, сына француженки и итальянки, ставшего классиком французской литературы, были и особые причины. Иницировав общественную кампанию в защиту Дрейфуса и включившись в жестокую политическую борьбу с ультраправыми националистами, Золя мог опасаться, что его итальянское происхождение будет использовано последними против «дрейфусаров». Нет спора, ксенофобия «работала» на ассимиляцию; однако у этой «работы» была и обратная сторона. Ксенофобия и дискриминация побуждали иммигрантов замыкаться среди «своих» — по месту работы или месту жительства. Распространялись различные, в том числе криминальные формы «этнического бизнеса», возникали жилые кварталы из иммигрантов определенного происхождения.

Еще в период Третьей республики господствующей формой сплочения общин иммигрантов становилось предместье. Тогда зародилось немало из тех «этнических колоний», которые превратились ныне в «особые городские территории (*zones urbaines sensibles* — ZUS)», по официальному наименованию. Заметным явлением сделались иммигрантские ассоциации, которые нередко образовывали разветвленную сеть. Так, у поляков многочисленные локальные ассоциации (42 в одном Брюе-ан-Артуа, здесь в департаменте Па-де-Кале в середине XIX в. велась крупная угледобыча) объединялись в местный комитет, представители местных комитетов образовывали Центральный комитет, который в 1930 г. включал 100 тыс. членов и 500 ассоциаций.

²¹ Это явление замечательно диагностировал ставший во время Алжирской войны идеологом национально-освободительного движения мартиниканец по происхождению и психиатр по образованию Франц Фанон, давший ему название «черная кожа, белые маски» (*Fanon F. Peau noire, masques blanc*. Paris: Seuil, 1952).

²² *Noiriel G. Op. cit.* P. 245.

Замечательную способность к объединению проявили иммигранты из России «первой волны», создавшие разнообразные ассоциации профессионального типа, причем не только по образу занятий на родине, главным образом среди писателей и художников, но и по вновь обретенному статусу — например, Генеральный союз водителей такси (900 членов в 1930 г.). Многочисленными были воинские объединения, входившие преимущественно в Русский Обще-Воинский Союз (10 тыс. членов в 1934 г.), и благотворительные организации, был организован Народный университет, а также скаутские отряды²³.

Порой из этого делаются радикальные выводы: «Стойкая живучесть ассоциаций, созданных иммигрантами с начала века, показывает, что республиканская система никогда не имела целью ликвидировать, как утверждают, “различия”, однако постоянно противилась тому, чтобы эти институты “частного” порядка сделались инструментами в политике и администрации»²⁴.

Впрочем, и в политике иммигрантские ассоциации, как показывает автор «Французского котла», играли определенную роль, поскольку мобилизовали земляков во время избирательных кампаний голосовать за более терпимого к иммигрантам кандидата. Не менее симптоматичным с точки зрения республиканских принципов отступлением от французской «ассимилированности» в привычном смысле слова оказывался процесс пробуждения этнического самосознания у иммигрантов и их потомков, который исследователи иммиграции называли (по образцу, явленному колониальной интеллигенцией) «возвращением к истокам».

В 1950-х годах подобные настроения «затрагивали незначительное меньшинство мира иммиграции, зато теперь речь идет о явлении, гораздо более распространенном»²⁵, — констатирует Нуарьель. Эти люди сожалеют, что родители не учили их родному языку и не рассказывали об исторической родине. Они вдруг ощущают некую духовную связь со страной предков и загораются желанием побольше узнать о ней, об умалчиваемой раньше «тайне» своего происхождения.

Ностальгия принимает различные формы. Доминик Шнаппер, дочь Раймона Арона, подмечает в современной еврейской среде тенденцию называть свое происхождение с прописной буквы (Juif), тогда как предки вполне довольствовались строчной. Среди итальянцев поиски культурной идентичности проявились, в частности, в бурном росте различных объединений. В начале 1980-х на учете в МИД находились 325

²³ *Noiriel G. Op. cit.* P. 182, 184.

²⁴ *Face aux racismes.* Т. 2. Paris: La Découverte, 1993. P. 279.

²⁵ *Noiriel G. Op. cit.* P. 238.

ассоциаций, из которых две трети возникли с начала 1960-х; 258 обществ, по которым имеются данные, включали более 50 тыс. членов.

Итальянские рыбаки в Провансе, натолкнувшись на дискриминацию, с гордостью припоминали обидчикам факты истории: «Малопочтенные люди называют нас пришлыми, а на самом деле мы — первые марсельцы, первые христиане» на этой земле²⁶. Этническая идентификация иммигрантов и в других случаях сливается с региональной, как, например, в районе Бедарьё (историческая область Руссильон). Символично название предисловия к одной современной публикации — «С Испанией в сердце». Выходцы из Испании вспоминают историю испанской иммиграции в регионе, гордятся сохранением местных обычаев, особенностями образа жизни.

Как оценить такую озабоченность памятью о своем происхождении, неожиданное пробуждение этнической идентичности? Как совместить «возвращение к истокам» со статистическими данными, которые фиксируют сокращение религиозной практики и знания родного языка, особенно заметное именно у третьего, «ностальгирующего» поколения иммигрантов? Очевидно, для Франции уместен вывод, сделанный по материалам США: это поколение, прочно укорененное в национальной идентичности» принявшей их страны, может интересоваться своим происхождением, тогда как их родители делали все, чтобы его забыть.

Потомки не собираются оспаривать ассимиляцию родителей, пишет историк польской иммиграции во Франции, но хотят знать о жизни своих далеких предков. Этническая идентичность становится элементом индивидуального (или регионального) своеобразия, способствует утверждению достоинства личности, расширению ее культурного багажа²⁷. Ряд французских специалистов и немалая часть общества воспринимают, однако, этническую ностальгию как покушение на принципы «единой и неделимой», а некоторые даже как «коммунитаристскую» (от *communauté* — община) угрозу Республике, противопоставление этно-конфессиональной идентичности национальной.

В праворадикальной части политического спектра в ход идут идеологемы этнической или расовой «неассимилируемости» мира иммиграции, распространяющиеся ныне по всему обществу как роковой конфликт культур или цивилизаций и сосредоточивающиеся в настоящее время на исламе и мусульманской общине. Иммиграционный алармизм между тем не имеет отношения ни к современным проявлениям этнической идентичности различных общин, ни к реалиям их ассимиля-

²⁶ Ibid. P. 235, 241.

²⁷ Ibid. P. 247.

ции. Фактически чувство почти панической озабоченности сопровождает всю историю массовой иммиграции.

Красноречива подборка высказываний, характеризующая, по Нуарелью, «три кризиса», три волны страхов в XX в.

1) Из правоведческой диссертации 1914 г.: «Всегда ли мы можем побудить пришельцев (*envahisseurs*) принять наши нравы, нашу цивилизацию...? Успешно ли происходит ассимиляция? Недвусмысленные симптомы, кажется, указывают на то, что мы приближаемся к точке насыщения. Наши обычаи пронизаны экзотизмом, наш язык засорен иностранными выражениями, самой нашей безопасности угрожают опасные элементы, которых привлекают наши богатства и которым снисходительные законы никак не препятствуют».

2) Из журналистского бестселлера 1931 г.: «Теперь, когда компактные полчища иностранцев утвердились на нашей территории и когда в некоторых округах молодые чужестранцы превосходят числом местную молодежь, проблема принимает совсем другой оборот, и мы вынуждены заключить, что среди нас формируются этнические меньшинства».

3) Из «Фигаро-магазин» 26 октября 1985 г.: «Останемся ли мы еще французами через 30 лет?» (смысл риторики наглядно передавало изображение символа Республики Марианны, затянутой в чадру)²⁸.

Вейль считает поворотным в иммиграционной политике, в ужесточении самой политики и возобладании расовых обертонов, начало 1930-х годов. «Либералы-популяционисты», озабоченные демографической проблемой, продолжали придерживаться принципа поощрения иммиграции независимо от происхождения, настаивая лишь на полной ассимиляции, вплоть до «слияния» (в надежде на распространение образования и социализацию иммигрантской молодежи). Но среди традиционалистов, озабоченных сохранением французской идентичности, в широкий обиход уже пошли расовые теории иммиграции. Своим опытами прославился специалист по социальной гигиене Рене Мартьяль: на основании анализов крови он выводил формулу биохимической совместимости между коренным населением и этническими группами иммигрантов²⁹.

Серьезную поддержку в политических верхах получила позиция демографа и правоведа Жоржа Моко, который своими исследованиями иммиграции в 1930-х годах закладывал основы современного «культурного расизма». Призванный в 1938 г. работать в ведомство по иммиграции, он проповедовал селекцию иммигрантов по этническому, профессиональному и «санитарному» принципу. Так, выходцев из колоний, в

²⁸ *Noiriel G.* Op. cit. P. 247.

²⁹ *Weil P.* Qu'est qu'un Français? P. 82–85.

том числе с Ближнего Востока, он объявлял неспособными к ассимиляции (*«inassimilables»*), поскольку их нравы противоречат «глубинным основаниям (*l'orientation profonde*) западной цивилизации»³⁰.

После Освобождения Моко при содействии Луи Жокса внушил идеи этнической и культурной селекции де Голлю, результатом чего стало письмо генерала ведавшему вопросам натурализации П.-А. Тейт-жену от 12 июня 1945 г. В этом документе, составленном тем же Моко, в частности, предлагалось «ограничить проникновение людей Средиземноморья и Востока»³¹, которые за полвека глубоко изменили демографическую структуру Франции»³².

Однако концепция этно-расовой избирательности встретила сопротивление в самом правительстве де Голля и была отвергнута как «этически неприемлемая» и «противоречащая идеалам Освобождения». Тем не менее в последующие годы власти неоднократно возвращались к идеям селекции. Даже в 1960-х годах, на гребне экономического подъема, когда по призыву автомобильных, металлургических, строительных корпораций в страну приехало несколько миллионов иностранных рабочих, власти всемерно поощряли португальскую и даже марокканскую иммиграцию, чтобы сдерживать алжирскую³³. При этом в идеологическом обосновании этно-расовой селекции происходило, как отмечает французский культуролог П.-А. Тагиев, политкорректное замещение понятий «расы» и «расовой чистоты» терминами «культура» и «подлинная культурная идентичность»³⁴.

Таким образом, еще до появления проблемы ислама определились две позиции в отношении иммиграции: недопустимость — из-за культурной несовместимости мигрантов с коренным населением Франции и возможность — при полной ассимиляции последних. Исламский фактор лишь поспособствовал кристаллизации этих позиций в общественном мнении страны, а влияние его на общественную и политическую жизнь страны — плод последних десятилетий XX века, когда совпали два процесса — деколонизации и индустриального подъема, сменившегося затем стагнацией, что, в сущности, и обострило проблему.

Исламский вопрос в современной Франции имеет колониальные истоки, по переписи населения 1906 г. за счет включения Алжира на

³⁰ Meyran R. Quelles politiques pour l'immigration?

³¹ Речь шла главным образом об итальянцах, преобладавших в иммиграции с конца XIX в.

³² Weil P. Qu'est qu'un Français? P. 147.

³³ См.: Face aux racismes. Т. 2. Paris: La Découverte, 1993. P. 138.

³⁴ Ibid. P. 43.

мусульман приходилось 10% населения Франции. И с самого момента аннексии возник вопрос о предоставлении им гражданства. Хотя принцип натурализации «право почвы» формально распространялся на жителей Алжира, а также Сенегала (подобно старым колониям в Вест-Индии), как часть Франции, за 1865–1930 гг. французское гражданство получили лишь 4400 из 3,5 млн мусульман Алжира³⁵.

При этом, знаменательно, противники предоставления последним французского гражданства ссылались на нормы мусульманского права как на непреодолимое препятствие: «Натурализация мусульман невозможна, потому что она не может не повлечь за собой ликвидацию их гражданских законов, являющихся одновременно законами религии... Коран — религиозный кодекс мусульман — является также их кодексом гражданским и политическим. Он указывает не только на то, во что следует верить, но и на то, что следует делать в чисто гражданской сфере. Из-за такого слияния в ислализме гражданского и религиозного закона нельзя коснуться одного, не затронув другой»³⁶. Этот аргумент против полноправия иммигрантов-мусульман, сохраняющий свою влиятельность в современной Франции, опровергался между тем еще при Третьей республике.

Обосновывая важность расширения доступа алжирских мусульман к французскому гражданству, губернатор Алжира Морис Виолетт не ссылаясь на Мишле, но говорил в духе его идей: «Не нужно требовать от мусульман отказа от их политического или семейного статуса, от их веры, обращения к нашим нравам. Нужно просто предложить им войти в великую французскую семью с ее традицией, ее духом и присоединиться к нашему делу цивилизации, делу национального величия, быть честными и преданными соратниками»³⁷.

Эта риторика не убедила колониальное лобби, которое стояло на своем: французские колонисты в Алжире будут поглощены «невежественными, фанатичными, враждебными массами», если тем будет предоставлено полноправное гражданство. Когда бывший губернатор Алжира, ставший государственным министром в правительстве Народного фронта, предложил законопроект о предоставлении местному мусульманскому населению Алжира права голоса, несмотря на поддержку председателя совета министров Леона Блюма законопроект Блюма-Виолетта даже не был поставлен на голосование в Палате депутатов.

³⁵ *Bleich E.* The legacies of history? Colonization and immigrant integration in Britain and France // *Theory and society*. Amsterdam etc., 2005. Vol. 34, N. 2. P. 177.

³⁶ *Weil P.* Qu'est qu'un Français? P. 226.

³⁷ *Cola D.* Op. cit. P. 167.

Похоже, фанатизм проявляли прежде всего колонизаторы. И что это ведет к катастрофе, уже тогда заметили создатели колониальной империи. Характеризуя неудачу французской политики в Алжире, маршал Луи-Юбер Лиоте указывал на психологию колонистов: у них «ментальность совсем как у бошей. Те же теории о низших расах, которые следует эксплуатировать без всякой пощады. Нет ни человечности, ни соображения»³⁸.

В превращении миграции из Магриба, в первую очередь Алжира, в острую политическую проблему первоочередную, пожалуй, роль сыграл количественный аспект. Лишь на рубеже 1980-90-х годов мусульманская миграция, достигнув двух миллионов человек, сделалась заметным явлением общественной, а потом и политической жизни. Сыграл ли дополнительную роль исламский терроризм, первым актом которого считается взрыв на станции метро Сен-Мишель в Латинском квартале в июле 1995 г., унесший жизни 8 человек?

Хотя существует непрямая связь между двумя позициями — ислам как общественная и политическая проблема, с одной стороны, и ислам как предмет исследований, с другой — в целом научный мир, и во Франции особенно, очень чуток к общественным настроениям и политическим дискуссиям. Поэтому по интенсивности научных исследований можно судить об остроте проблемы. Существует правда и обратная связь — острота проблемы препятствует углублению в ее суть. Характерный пример такой расстыкованности — мусульманский терроризм во Франции. Обстоятельных и оригинальных исследований в этом плоскости не так уж много, хотя страшные теракты 2015–2016 гг., унесшие сотни жизней, буквально, потрясли Францию. Может быть, все впереди, и должно пройти время, чтобы появилось теоретическое осмысление произошедшего?

Серия взрывов 1995 г. была рассчитана на демонстрационный эффект (кроме взрыва в метро, они обходились без жертв) и воспринималась отдаленным и отраженным отзвуком Алжирской войны 1954–1962 гг.: террористы мстили за поддержку Францией военного режима в Алжире, отменившего результаты всеобщих выборов, на которых победу одержали исламисты. Кажется, большее впечатление на парижан и туристов произвело тогда замурование уличных урн, использовавшихся террористами для закладки взрывчатки. С точки зрения восприятия французским обществом характерно, что едва ли не на следующий день после теракта профсоюзы провели всеобщую забастовку с сугубо экономическими требованиями. Гораздо больше внимания обратили на себя выступления в пригородах Парижа и других крупных городов,

³⁸ Ibid. P. 161.

произошедшие десятилетием спустя. Не случайно они получили, по-французски, громкое наименование *la guerre des banlieues*.

В противоположность событиям 1995 г., «бунт предместий» 2005 г. стал толчком для большого количества оригинальных исследований, где раскрываются макросоциальные аспекты интеграции иммигрантских общин, выражающиеся в поведении молодых выходцев из этой среды, вызывающий характер которого в наибольшей степени привлекает с 2005 г. внимание общества и властей. В проблемные городские районы (ZUS) были направлены большие средства из госбюджета. С 2005 г. рядом с Советом по вопросам интеграции при правительстве Франции стал действовать негосударственный совет с более конкретной программой — Высший орган борьбы с расовой дискриминацией за равенство. Так борьба с дискриминацией иммигрантов была признана составной частью процесса интеграции.

Хорошим примером исследования событий 2005 г. может служить глубокий социологический анализ, проделанный Доминик Шнаппер (ставшей в 2001 г. членом Конституционного совета Франции), для которой этот анализ явился продолжением систематически проводившихся комплексных исследований социализация мусульманской молодежи и в целом проблемы мусульманской интеграции.

Проблема иммигрантов, формулирует Шнаппер центральное положение, есть «прежде всего проблема общества, в котором они обустроиваются». Трудности интеграции мигрантов есть отражение «собственных противоречий демократических обществ в их способности реально интегрировать всех своих членов»³⁹.

Специфику проблемы интеграции во Франции социолог видит в наибольшем разрыве между процессами в культурной и социоструктурной сферах. Судя по материалам сравнительного исследования молодежи Франции, Германии и Англии 1999–2000 гг. (которым она руководила)⁴⁰, молодые французы иммигрантского происхождения хуже знают традиции исторической родины и гораздо лучше усвоили язык и культуру своей новой родины. Имея более высокий уровень образования, чем иммигрантская молодежь в Германии и Англии, они в то же время в большей степени страдали от незанятости, испытывая максимум фрустрации на почве разрыва между разбуженными ожиданиями и возможностью их реализации. Напротив, сохранение общинной соли-

³⁹ Schnapper D. Par delà de burka. P. 462–463, 471.

⁴⁰ The integration of immigrants in European societies: National differences a. trends of convergence / Heckmann F., Schnapper D. (ed.). Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003; vide idem: Schnapper D. Qu'est — ce que l'intégration? Paris: Gallimard, 2007.

дарности у мигрантов в соседних странах, особенно в Великобритании, облегчает процесс интеграции.

Сказывается преимущество микросоциальных каналов мобильности, компенсирующих слабость конкурентных позиций молодежи на современном национальном рынке труда. Общинные связи и взаимная поддержка среди меньшинств в Германии и Англии оказались, признает Шнаппер, более эффективными, чем государственная политика «индивидуальной интеграции», присущая Франции⁴¹.

Вместе с тем Шнаппер не считает французскую модель исчерпавшей себя. Другие модели обладают определенными преимуществами, но имеют и свои недостатки (так, интеграция пакистанской общины в Англии обеспечивает индивиду защиту ценой жесткого контроля за его поведением). А главное — каждая модель должна отвечать историческим особенностям страны. Дискуссии 1980–1990-х годов выявили среди европейских политиков и специалистов две основные позиции. Франция склонялась к «интеграционистской модели», подчеркивавшей приоритет сплочения всех индивидов независимо от происхождения; Германия и особенно Великобритания — к «мультикультуралистской модели», отстаивавшей важность групповой идентичности. С тех пор, однако, положение изменилось в сторону конвергенции разных моделей.

Все европейские страны взяли на вооружение «политику интеграции», которая, «уважая идентичность каждой группы населения», ограничивает, тем не менее, выражение этой групповой идентичности в общественном пространстве. Существует вместе с тем большое различие между «политикой интеграции» — нацеленной на предоставление иммигрантам средств участия в общественной жизни на основе максимально возможного равенства — как выражением государственной воли и интеграцией — как социальным процессом, который, подобно каждому процессу в обществе, неравномерно происходит в различных сферах, отличается противоречиями, попятными движениями и нахождением новых возможностей.

Нет оснований говорить об общем провале структурной интеграции французских иммигрантов, заключает Шнаппер. Обследования фиксируют постепенную интеграцию детей иммигрантов, даже если она имеет специфические черты. Если в Британии, согласно обследованию 2006 г., 81% людей мусульманского происхождения заявляли, что являются больше мусульманами, чем англичанами, во Франции свою мусульманскую иден-

⁴¹ Schnapper D. L'échec du «modele républicaine»? Réflexion d'une sociologue // Annales: Histoire, sciences sociales. P., 2006. A. 61. N. 4. P. 766.

тичность поставили на первое место лишь 46%⁴². И с тех пор, как показывают новейшие опросы (см. дальше), положение мало изменилось.

Как же тогда расценить события осени 2005 г., державшие две недели, с 28 октября до 15 ноября, в напряжении жизнь столицы, а также Лиона, Тулузы, Страсбурга, других крупных городов с тысячами подожженных автомобилей и жестокими стычками с полицейскими, от которых пострадало около сотни последних? «Классовый конфликт», «восстание низших слоев общества», — так с неомарксистских позиций характеризует события Иммануил Валлерстайн⁴³. Шнаппер пишет о феномене бунтующего меньшинства, что проявляется в формировании девиантной субкультуры, образовании «банд безработных и де-структурированных подростков, оторванных от культурной традиции предков и не приобретших в школе ни образования, ни социализации».

Нельзя при том, подчеркивает Шнаппер, сводить проблему к особенностям этой молодежи. Они «первые жертвы стагнации французского общества», «дети его экономического, социального и политического кризиса». В их бунтах находит отражение протест против социальной политики последних десятилетий, ориентированной на благополучие старших поколений. Проблемы структурной интеграции иммигрантской молодежи оказываются проблемами общества, закрытого в значительной степени для молодежи, независимо от ее происхождения⁴⁴.

Интеграция для них сопряжена с деморализацией. Материальное положение современных иммигрантов лучше, чем жизнь иммигрантов в конце XIX – начале XX в., и интеграция тех была не менее сложной. Но тогда социальное неравенство не шокировало, поскольку воспринималось укорененным в порядке вещей, а демократическое сознание было менее пробужденным. Безработица оказывается морально тяжелее, чем бедность, ибо она подрывает личное достоинство. Заменяющая работу социальная помощь унижает ее получателей, она усиливает их «негативную идентичность», придавая им статус жертвы. Политика, заменяющая трудовой доход социальным пособием, может обеспечить, подчеркивает Шнаппер, только «интеграцию унижающего свойства»⁴⁵.

Деморализующий эффект усиливается характером модели, которая им навязывается. В отличие от XIX века, когда французское общество предстало перед иммигрантами патриархальным во многом и во

⁴² Economist. L., 2006. Vol. 381. No. 8501. P. 12.

⁴³ Валлерстайн И. Беспорядки во Франции: восстание низших слоев общества. URL: http://scepsis.net/library/id_410.html (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁴⁴ Schnapper D. L'échec du «modele républicaine»... P. 765–767.

⁴⁵ Ibid. P. 769.

многим идентичным тому, которое они оставляли на родине, перед современными мигрантами общество постмодерна с его бьющими в глаза контрастами. Негативно, замечает Шнаппер, влияет на интеграцию свобода нравов и прежде всего межполовых отношений. Она создает представление о снятии всех запретов, о вседозволенности⁴⁶.

Провокационную роль играет современная «провиденциальная демократия»⁴⁷, сулящая всеобщее благоденствие при минимуме личных усилий. «Воспитанные в преуспевающем глобальном обществе, проникнутом страстью к равенству, дети иммигрантов болезненно воспринимают материальное неравенство; они грезят о легких деньгах; они требуют... незамедлительного обретения благосостояния»⁴⁸.

Налицо эффект «гедонистской цивилизации», каковой, в оценке культуролога и исламоведа Жилия Кепеля, предстает мусульманской молодежи современное общество Запада. Эффект, который носит амбивалентный характер, одновременно привлекая и провоцируя протест самого деструктивного и смертоносного свойства: Кепель обращает внимание на Английскую набережную в Ницце с толпой праздного люда, где в 2015 г. в национальный праздник 14 июля произошел страшный теракт. «Покушением на европейскую гедонистскую цивилизацию», — назвал его ученый⁴⁹.

Шнаппер, проделав исчерпывающий социологический анализ, оставляет за его рамками культурно-цивилизационное измерение интеграции. Справедливо, что в событиях 2005 г. оно не проявилось. Не было религиозного знамени, не было конфликта культур, но не было и культурного диалога. Неслучайно, избыв бунтовскую форму протеста, мигрантская молодежь потянулась к религии предков. А «новые республиканцы», как называли идеологов, в стан которых перешла Шнаппер, потянулись к исходной унитарной модели. Прав оказался и Валлерстайн, имея в виду унитаристскую модель, доставшуюся от Французской революции: «Франция — типичная многонациональная страна, все еще живущая якобинской мечтой о единстве»⁵⁰.

Отметив «дифференциалистский и культуралистский поворот» в дискурсе правых радикалов, часть либеральной французской интеллиген-

⁴⁶ *Schnapper D.* Par delà de burka... P. 469.

⁴⁷ *Idem.* La démocratie providentielle. Paris: Gallimard, 2002. Этот введенный Шнаппер термин означает усиление социальной роли государства в современных западных обществах на путях широкого социального обеспечения своих членов.

⁴⁸ *Idem.* L'échec du «modele républicaine». P. 773.

⁴⁹ *Kepel G.* "Les islamo-gauchistes, ces charlatans !"/ Entretien de S. Daniel // OBS. 2016. N. 2713. P. 36.

⁵⁰ *Валлерстайн И.* Указ. соч.

ции, со своей стороны, подняла знамя борьбы против «*нового расизма культурных различий*» и поставила под вопрос собственно принцип признания различий, усмотрев в утверждении курса «разнообразия» (*diversité*) опасность утраты французской идентичности («гибридизация»)⁵¹.

Идеалом этих «новых республиканцев» остается унификаторская политика Третьей республики, к кому бы ни относилась интеграция — к классам, регионам, населению колоний или иммигрантам. Некоторые, подобно Пьеру-Андре Тагиеву, категорически отвергают политику культурного многообразия. Для них мультикультурализм — это «*мультикоммунитаризм*». Допустима интеграция в обществе лишь индивидов, но не групп⁵².

Таким был принцип, выдвинутый Французской революцией — между индивидом и государством не должно быть каких-либо социальных образований. Индивидуальная идентичность была противопоставлена средневековым объединениям, в частности, цехам (знаменитый закон Ле Шапелье 1791 г.) и конфессиональным общинам. И положение не изменилось, когда место цехов заняли эти последние. Законом Комба (1905 г.) был утвержден принцип отделения государства и школы от церкви, религиозной нейтральности государства, получивший название *лаицизма* (*laïcité*) и ставший наиболее радикальной формой секуляризма. Буквально выстраданный веками кровопролитных религиозных распрей, он сыграл свою историческую роль. «Исторический успех французской модели *лаицизма*, — напоминает Вейль, — был следствием того, что она отдавала приоритет государственному покровительству индивидов против всякого давления со стороны религиозных групп»⁵³.

На этой стезе вчерашних либералов потянуло к авторитаризму. У Шнаппер это выглядело, впрочем, скорее ностальгией. В прошлом, пишет она, альтернативой материального неравенства становились сознание «общей судьбы», политизация общества, его уверенность в себе. Вообще республиканская модель интеграции была гораздо успешнее при подъеме национализма и государственном авторитаризме. «Националистическая Франция верила в свое величие и превосходство». Теперь «патриотизм заменяют дискуссии о национальной идентичности... Историки и журналисты охотно осуждают национальную идею как про-

⁵¹ Face aux racismes. T. 2. P. 39, 59. Vide idem: *Taguieff P.-A.* Diversité et métissage: un mariage forcé. La pensée-slogan dans le débat sur l'identité française // Débat. P., 2010. N. 159.

⁵² *Taguieff P.-A.* La République enlisée: Pluralisme, communautarisme, et citoyenneté. Paris: Éd. des Syrtes, 2005. P. 23-24.

⁵³ *Weil P.* La République et sa diversité: Immigration, integration, discriminations. Paris: Seuil, 2005. P. 74.

дукт истории, написанной националистами... Обличают империализм, колониальный проект, рабовладение так же, как длительное лишение женщин гражданских прав... Какой бы ни была историческая правдивость этой самокритики и ее нравственная ценность... можно отметить, что подобное самообличение менее эффективно в интеграции иммигрантов, чем... образовательная система, которая призвана была внушить обучающимся, что «Франция — самая справедливая, самая свободная, самая гуманная»» (цитата из учебника).

«Авторитарный социальный порядок, — продолжает Шнаппер, — более эффективен, когда речь идет об интеграции выходцев из народной среды». Индивидуализм больше подходит для преуспевающих категорий, а для малоимущих, которым недостает средств социального продвижения, он становится деструктивным, «негативным индивидуализмом». В подобных случаях более эффективен государственный патернализм, строгие законы, жесткий социальный контроль. Анализ перспектив решения проблем интеграции подводит авторитетного французского социолога к идеям политической мобилизации французского общества при авторитарной роли государства.

У Шнаппер остаются, однако, большие сомнения, как в реальности такого курса, так и в его продуктивности. В современном мире по общему правилу политизированность скорее разобщает, и это особенно опасно для Франции, где модель интеграции традиционно базировалась на политических категориях. А для успешной борьбы с дискриминацией во имя торжества республиканской модели требуется не авторитаризм, а демократизация. Тоталитарные тенденции (как и экономический кризис) обостряют ситуацию с признанием Другого, и, хотя эта ситуация не доходит в демократических обществах до таких форм «эссенциализации», что граничат с расизмом, «бои за демократию против расизма никогда не прекращаются». «Политика интеграции увенчается успехом в той мере, в какой французское общество проявит способность к реформированию и одновременно сохранит собственные ценности, не поддаваясь демагогии»⁵⁴, — заключает социолог.

Шнаппер из осторожности не расшифровала понятие «демагогии», но очевидно, что ей, как и другим «новым республиканцам», «демагогией» виделся отход от унитарной модели. Между тем курс на признание многообразия французского общества и культурных различий исподволь пробивал себе дорогу. Первостепенное значение в институционализации этнических различий имел закон 1981 г., легализовавший объединения иммигрантов, придав им тот же статус, что и всем французским ассоциа-

⁵⁴ Schnapper D. Par delà de burka....P. 471–472.

циям. В противоположность прежним временам, эти объединения стали для иммигрантского населения официально признанными посредниками в отношениях с профсоюзами, политическими партиями, а также с государством, как на местном уровне, так и на национальном. А для властей закон означал формализацию отношений с иммигрантскими общинами, иначе говоря — вопреки республиканско-унитарной модели — признание иммигрантов в их этнической общности.

Многозначительной была сформулированная в 1991 г. доктрина Высшего совета по интеграции⁵⁵, в которой признавались законность понятия «культурные различия» и необходимость французского общества «адаптироваться» к наличию иммигрантов. Тем не менее конечной целью по-прежнему представлялась культурная ассимиляция меньшинств с исключением различий в перспективе. Собственно, создание Совета (1989) было данью времени, а в его наименовании отразилась дискредитация понятия «ассимиляции» как исчезновения культурных различий и растворения меньшинств в господствующей культуре большинства.

Однако изменение терминологии в названии официального органа выглядело скорее символическим. Налицо, замечает Вейль, было односторонне директивное обращение к иммигрантам: «Существует проблема с интеграцией, с *вашей* интеграцией (курсив мой. — А.Г.)». Между тем в научном определении термина подчеркивается именно многосторонность процесса и обоюдность взаимодействия между обществом и его членами⁵⁶. Оставаясь пестрым по составу и ориентациям, Совет так и не смог выработать ясную политику по проблемам интеграции иммигрантов.

Не смог предложить ее и тогдашний глава исполнительной власти, провозгласивший важнейшей политической опасностью «коммунализм». В программной речи 10 января 1998 г., признав необходимость обновления политики интеграции, он пылко отстаивал унитаристскую модель: «Мы не изменим наших принципов. У нас есть определенная концепция достоинства человеческой личности, прав мужчин и женщин, но также лаицизм... Все, кто живет во Франции, должны принять ее законы и нравы». Однако в речи Ширака обращала на себя внимание установка на изменение политики иммиграции: «Для тех, кто постоянно живет во Франции и для их детей, родившихся в нашей стране, кто имеет статус француза (*qui ont vocation à être Français*), мы должны найти *новые пути*

⁵⁵ Заменившее в контексте деколонизации «ассимиляцию» понятие «интеграции» было впервые выдвинуто в актуальном значении придерживавшимся политики «Французского Алжира» Ф.Миттераном в бытность того министром юстиции в кабинете Ги Молле (1956–1957).

⁵⁶ *Weil P. La République et sa diversité.... P. 47–48.*

интеграции (réinventer les voies d'une intégration), которая становится все хуже (qui se fait de plus en plus mal), тогда как она представляет одну из самых основ нашей Республики (курсив мой. — А.Г.)»⁵⁷.

Процесс исканий не остановился, и идея культурного многообразия пробивала себе дорогу. Замечательна во многих отношениях *Хартия разнообразия* 2004 г., подписанная представителями 1700 французских предприятий и объединений, список которых с тех пор расширился. Смысл ее выражен подзаголовком «Различия — это богатство». Подписавшиеся обязались добиваться, чтобы персонал их предприятий отражал культурное и этническое многообразие населения. С аналогичной инициативой выступило министерство государственной службы⁵⁸.

Еще раньше подобные акции были предприняты в рамках правящей коалиции. Николя Саркози, тогда генеральный секретарь Союза за народное движение, в августе 1999 г. озабочился, чтобы в списках партийных кандидатов нашлось место для выходцев из иммигрантов: «Если мы хотим представлять Францию, нужно научиться ее собирать». А Жан-Пьер Шевенман, министр внутренних дел, призвал в том же году префектов «диверсифицировать набор в полицию, чтобы дать место в ней молодежи иммигрантского происхождения».

Курс на многообразие получал идейно-теоретическое обоснование. Наиболее последовательно и системно это сделал сподвижник патриарха современной французской социологии Турена Мишель Вевьёрка. Значение политики культурного многообразия осмысливается им как дальнейшее развитие республиканской демократии, чего не понимают или не хотят понять, по Вевьёрке, сторонники унификаторско-республиканской модели, которые, отождествляя общину (communauté) с общинностью (communautarisme), видят «выражение коммунитаризма во всяком коллективном самоутверждении, даже всецело соответствующем праву и ценностям, сопрягающим Республику с демократией»⁵⁹.

Хотя позиция «*новых республиканцев*», призывающих к реанимации республиканско-унификаторской модели, находит серьезную поддержку в широких политических и общественных кругах, официальный курс с известными колебаниями и значительными отступлениями ближе их оппонентам, сторонникам политики многообразия. Не случайно Ва-

⁵⁷ Dufois S. Nommer l'autre: L'émergence du terme communautarisme dans le débat français // Socio. (7), décembre 2016, p. 163–186.

⁵⁸ Verseni D. Rapport sur la diversité dans la fonction publique / Ministère de la fonction publique et de la réforme d'Etat // La documentation française. P., 2004. Décembre.

⁵⁹ Wieviorka M. La diversité: Rapport à la Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche. Paris : Laffont, 2008. P. 55.

лери Пекресс, министр высшего образования и научных исследований в правительстве Франсуа Фийона (2007–2010), поручила обосновать этот курс именно Вевьёрке с многозначительным тем не менее пояснением, что во всех областях, где сталкиваются позиции «республиканцев» и «мультикультуралистов», социологу следует придерживаться «умеренности», искать такой путь, чтобы защита «универсальных ценностей права и разума» соединялась с «уважением к различиям»⁶⁰.

Вевьёрке, кроме разъяснения самого понятия *diversité*, поручалось разработать программу исследований в этом направлении и наметить пути внедрения «политики многообразия» в сфере образования на институциональном, кадровом и методическом уровнях с тем, чтобы «французская система была открытой миру и могла учитывать... большое разнообразие студентов, которых требуется подготовить»⁶¹.

Курс на многообразие идейно-политически поддерживал Николя Саркози, которому в бытность министром внутренних дел, а по французской традиции в функцию последнего входят и вопросы культов, довелось высказать ряд примечательных положений. Назвав ислам одной из трех «великих религий» страны, подчеркнув, что речь идет не только о культе, но и о культуре, министр заявил о необходимости интегрировать во французское общество «мусульманскую составляющую» со «всеми ее особенностями, которые обогатят республиканский котел (курсив мой. — А.Г.)». И еще раз уточнил, что речь не идет об ассимиляции, поскольку та требует «отказа от своей идентичности ради того, чтобы быть принятым» в национальное сообщество.

Едва ли не первым на высшем французском уровне Саркози заговорил о «французском исламе», вместо привычной терминологии — «ислам во Франции». И «задача французского ислама», как подчеркивал Саркози в роли «министра по делам культов», при соблюдении республиканских норм «не подорвать силу своего духовного призыва (*sans affaiblir son message spirituel*)». Требования предъявляются и к французскому обществу: Франции надлежит научиться жить с религиозным многообразием, «многоликая Франция требует от каждого принятия различий». «Это самое трудное из-за подсознательного недоверия», а оно основано на непонимании. Бояться ислама, потому что не знают его. «Культуру многообразия нужно выращивать», — заключал Саркози⁶².

Высказав эти замечательные положения, Саркози став президентом, оказался захвачен мощным движением противоположного свойства.

⁶⁰ Ibid. P. 9.

⁶¹ Ibid. P. 11–12.

⁶² Sarkozy N. Op. cit. P. 114–115.

Хотя это движение развивалось под лозунгом защиты республиканских ценностей, среди которых на первый план выдвинулся *лаицизм*, бросается в глаза буквалистское и поверхностное толкование этого принципа. На задний план отодвинулась свобода совести, а на первый план выдвинулась форма выражения чувств верующих. Это был пресловутый феноменологический подход, в котором нередко наблюдатели видят особенность политической жизни страны и даже национального сознания.

Справедливости ради следует сказать, что решение о запрете внешних форм мусульманского культа далось правящей элите непросто. О том, какие юридические и этические сложности сопровождали решение о запрете ношения в школах мусульманского платка (*хиджаб*), поведал Патрик Вейль, бывший членом комиссии независимых экспертов, созданной в июле 2003 г. президентом Шираком для изучения «вопроса о соблюдении лаицизма».

Законодательство, и прежде всего основополагающий закон 1905 г. (закон Комба), не запрещало ношение религиозных символов. Помимо того, Франция ратифицировала Европейскую конвенцию по правам человека, в которой признавалось право на публичное выражение религиозной веры. В обоих актах — французском и европейском — содержалась, однако, существенная оговорка об ограничении этого права, если пользование им приобретает «вызывающий (*ostentatoire*)» характер и тем самым затрагивает общественное спокойствие или свободу совести других людей. В 1989 г. Государственный совет установил, что ношение покрывала («*voile*») само по себе не является вызывающим и не подлежит запрету, если не используется как «средство давления и пропаганды».

Созданная Шираком комиссия определила, что это последнее и происходит, а именно, что существует давление на девочек и их родителей со стороны исламистских групп, иначе говоря, в большинстве случаев ношение *хиджаба* является покушением на свободу совести школьниц и навязывается им в политических целях. Сложность представляла позиция меньшинства школьниц, носивших *хиджаб* вполне добровольно. Комиссия заседала четыре месяца, проведя многочисленные слушания, и все же приняла единодушное решение в пользу запрета.

Очень важным было при этом придать закону такую форму, чтобы он не носил одностороннего, затрагивающего только одну конфессию характера. Запрет касался ношения всех внешних религиозных символов: таким образом, *хиджаб* уравнили с иудейской *кипой* и католическими крестами. Европейский суд по правам человека отказался признать этот запрет нарушением. Безусловно, при принятии решения вопрос стоял лишь о государственных школах и их ученицах. «Не было вопроса, — свидетельствует Вейль, — о запрещении религиозных сим-

волов ни в университетах, ни где бы то ни было в мире взрослых: взрослые располагают средствами защиты, отсутствующими у детей»⁶³.

О том же говорил тогдашний министр внутренних дел: «Закон нисколько не препятствует женщине носить покрывало в частной жизни: идя на работу, посещая учебные занятия, сопровождая детей... Речь не идет о запрещении носить покрывало во французском обществе, но лишь о запрете пользования им в коллежах и лицах»⁶⁴.

Между тем дело приняло неожиданный оборот: ограничения распространились на взрослых женщин, и раздражителем сделалась именно панорама городских улиц. Закон о запрете ношения одежды, скрывающей лицо (сентябрь 2010), затронул не только две тысячи женщин, носивших, по официальным данным, традиционное мусульманское одеяние *бурка* или *буркини*⁶⁵, но и косвенно мусульманскую общину в целом.

Ее настроения выразил Рашид Некказ, французский политический деятель и бизнесмен, учредивший фонд помощи женщинам, которых оштрафуют⁶⁶ за нарушение закона: «Я за запрет бурка в закрытых общественных местах, как банки и супермаркеты. Но я не могу согласиться с тем, что из-за страха перед исламом или интегризмом⁶⁷ покушаются на наши конституционные свободы на улице»⁶⁸.

Акт 2010 г. назвали «закон антибурка». И в этом присвоенном СМИ наименовании раскрывалось его основное содержание, хотя одновременно с *бурка* запрещались маски и монашеские рясы с капюшоном (*sagoules*). Как и в случае с *хиджабом*, государство стремилось соблюсти принцип религиозного нейтралитета и конфессионального равноправия.

⁶³ Weil P. La République et sa diversité... P. 65–70.

⁶⁴ Sarkozy N. Op. cit. P. 119.

⁶⁵ Это понятие постепенно стало распространяться на различные виды одежды, соответственно имеющие различное наименование (в оригинале — *никаб*, а также более привычное в нашей стране — *чадра* и *паранджа*). Французское законодательство имело в виду одеяние, закрывающее лицо.

⁶⁶ Аналогичную помощь Рашид Некказ оказывал мусульманкам Швейцарии, Нидерландов, Бельгии, Германии, погасив, по его словам, более полутора тысяч штрафов. Бизнесмен пообещал выплачивать штрафы и за мусульманок Дании, где приняли подобный французскому закон. При этом Некказ вновь повторил, что сам против *никабов*, но намерен защищать право женщин носить «ту одежду, которая им нравится» (За мусульманок пообещал вступить бизнесмен // Метро. 2018. 9 августа. С. 9).

⁶⁷ Католический традиционализм, граничащий с фундаментализмом или, по другим оценкам, представляющий одну из разновидностей последнего.

⁶⁸ French.peopledaily. URL: french.peopledaily.com.cn/.../7348132.html (дата обращения: ноябрь, 2018).

Видимость, которая никого не могла ввести в заблуждение! Если с 1990-х годов коммунитаризм был провозглашен главной опасностью для Франции, в нулевых он обрел наглядные мусульманские формы.

Закон проходил через Национальное собрание в обстановке широкой мобилизации сторонников унитарной модели интеграции и пылкой защиты ценностей *лаицизма*. На законодателей и политиков обрушился шквал изданий типа «Изнанка вуали 1989–2009: 20 лет исламского наступления на республиканский лаицизм», «Гнев французов» (на обложке элегантная француженка рядом с бесформенными фигурами арабов в традиционной одежде), «Республиканское сопротивление» (на обложке единоборство Марианны с фигурой, закутанной в *бурка*). Публику (в том числе российскую) кормили изысканными мифологемами: Собор Парижской Богоматери, ставший мечетью, президент-исламист, въезжающий в Елисейский дворец, и та же Марианна, символ Республики, в *бурка*. SOS, SOS, SOS! Ношение *бурка* преподносилось как элемент «завоевательной стратегии», присущей исламу со времен Пророка, как проект «распространить настолько широко, насколько это возможно, влияние ислама с его законом и нравами»⁶⁹.

Официально закон был представлен защитой конституционных свобод против дискриминации по религиозному и половому признаку. Запрет мотивировался тем, что ношение *бурка* свидетельствует об «изоляции и приниженности, несовместимых с принципами свободы, равенства и человеческого достоинства, утвержденными Французской республикой» (как подчеркивалось в правительственном циркуляре о применении закона). Идеологический смысл закона между тем хорошо выражен в энтузиазме «новых республиканцев», приветствовавших его как долгожданную победу республиканских принципов интеграции.

«Бурка, — доказывала Доминик Шнаппер, — символизирует неравенство в положении женщин», а это ключевой вопрос для фундаментализма всех разновидностей, общей чертой которых является «контроль за поведением женщин, эвентуально варварским способом». *Бурка* попирает принцип демократических обществ как «открытых обществ» в самом широком смысле. Наконец, она затрудняет человеческое общение, которое предполагает, что вступающий в контакт человек демонстрирует свое лицо как признак личностной идентичности.

Демократические принципы, признавала Шнаппер, требуют «уважать особые традиции» сограждан. «Но до какой степени?». Уважение частных традиций не может подрывать верность общим принципам, та-

⁶⁹ d'Iribarne Ph. L'Islam en France: Ce qui est légitime et ce qui n'est pas // Figaro. 2017. 19 nov. P. 16.

ким как равенство всех людей, что несовместимо с неравенством женщин, проявляющимся в «эксцизии у девочек»⁷⁰, в неравенстве между сыновьями и дочерьми по шариату, в принудительных браках и в ношении бурка».

Собрав вместе с ношением закрытой одежды привычный для обывателей набор мусульманских «стигматов», авторитетный специалист по миграции заключала традиционным постулатом: «Иммигранты должны быть приняты как *иностранные гости*. Они должны получить те же социальные, юридические и гражданские права, что и местные жители (*nationaux*). Но важно также, чтобы они, со своей стороны, приняли основы демократического порядка (курсив мой — А.Г.)»⁷¹. Вот как! Люди, связавшие свою жизнь с Францией, жившие и работавшие в ней многими десятилетиями, уподоблялись интуристам.

Несуразность происшедшего на французском общественно-политическом горизонте поразила даже тех, кто защищал ограничительные меры. Жан-Поль Бригелли, критик французской системы образования как порождающей «политический ислам» и автор книги с красноречивым названием «Вольтер или джихад»⁷², диагностировал «политическую шизофрению», охватившую французское общество, которое, не желая замечать реальной подоплеку процесса, впадает в озабоченность относительно культурных маркеров вроде *хиджаба*. «10% всех мусульман, проживающих во Франции, доводят до иступления население страны, которое в результате... сосредоточивает свое внимание на *хиджабе*»⁷³.

Популярный репортер «Фигаро» по мусульманскому Востоку Рене Жирар обличал склонность французов ставить во главу угла «как должно быть», неумение и нежелание видеть, «что и как есть на деле», обнаружив в этой страсти к поучениям и наставлениям следствие неоконсервативного — «*дидактического*» подхода, возобладавшего во многих сферах французского социума⁷⁴.

⁷⁰ Аналогичное обрезанию ритуальное действие, присущее некоторым патриархальным африканским обществам (в том числе мусульманским), сделалось во Франции жупелом для обывателей, хотя нет никаких данных о его распространенности среди французских мусульман.

⁷¹ Schnapper D. Par delà de burka... P. 470–472.

⁷² Brighelli J.-P. Voltaire ou le djihad: Le suicide de la culture occidentale // Éditions de l'Archipel. 2015. 220 p.

⁷³ Paoli P.F. Rencontre entre Jean-Paul Brighelli et Tariq Ramadan: Islam — Occident. Le choc, est-il fatal? // Revue des deux mondes. P., 2015, dec — 2016, janv. P. 71.

⁷⁴ Girard R. La France doit sortir de son aveuglement neoconservateur au plus vite // Revue des deux mondes. P., 2016, sept. P. 31.

Сложности и противоречия мультикультурализации Франции, как и других демократических обществ, несомненны. Возникает «цепная реакция», которая создает опасность тупика. Позиция большинства отталкивает меньшинства и побуждает их замыкаться; в свою очередь, самоизоляция меньшинств («коммунитаризм») усиливает негативное отношение к ним со стороны большинства! Традиционалистски настроенные представители национального большинства «чувствуют себя осажденными в стране, становящейся мультикультурной», и эти чувства работают на «*коммунитаризм белых*», усиливая позиции национал-радикалов. Одновременно неприятие «белыми» «цветных», их заведомо враждебное к ним отношение усиливает обособленность «цветных», порождая феномен «навязанного коммунитаризма»⁷⁵.

Действует нехитрая динамика ограничительных мер, когда борьба с изоляцией общин оборачивается усилением последней. В сущности, нет ничего парадоксального в том, что именно такая политика и усугубляет культурный сепаратизм меньшинств. «Поскольку различия кроются в самой структуре общества и в его реакции на видимые отступления от нормы», можно сказать, замечает демограф Патрик Симон, что сама «*Республика формирует этничность*», замыкая меньшинства в том символическом мире, который образует их восприятие большинством⁷⁶.

Роль «символической политики», фактора коллективного воображения заметили задолго до начала современной истерии. Проведя в начале 1990-х годов обстоятельное социологическое обследование различных когорт французского населения иммигрантского происхождения, Сильвен Бруар и Венсан Тиберж пришли к выводу, что «коммунитаризм» затронул лишь его незначительную часть, а в отношении огромного большинства остается плодом коллективного воображения. Однако фантом порождает «чувство остракизма» среди иммигрантского населения, и это чувство, наряду с расовой дискриминацией и экономическими трудностями, может иметь «контрпродуктивные последствия»: воображаемая опасность коммунитаризма может стать реальной, если общество поддается этому фантому⁷⁷.

Истерия вокруг мусульманской одежды показала, что французское общество поддается, и это болезненно затронуло чувства большинства

⁷⁵ Cohen A. Quelles histoires pour un musée de l'immigration à Paris // Ethnologie fr. P., 2007. T. 37. N. 3. P. 401–408.

⁷⁶ Simon P. La République face à la diversité: Comment décoloniser les imaginaires? // La fracture coloniale: La société française au prisme de l'héritage colonial / Sous la dir. Bancel N., Blanshard P., Lemaire S. Paris: La Découverte, 2006. P. 246.

⁷⁷ Face aux racismes. T. 2. Paris: La Découverte, 1993. P. 279.

мусульманской общины, активизировав исламистские настроения у меньшинства. Призванные преодолеть сепаратистские настроения среди мусульманской общины законы об одежде их усилили. Вот почему философ, бывший директор либерально-католического журнала «Эспри» Поль Тибо, отмечая легитимность ограничительных мер, признает, что решающий голос следовало бы предоставить самой мусульманской общине: «Чтобы ислам вошел в *лаицизм*, лучше, чтобы основные усилия были со стороны самих мусульман»⁷⁸.

Тибо защищает *лаицизм* ввиду его укорененности в республиканской традиции и исторической роли. Прежде чем стать республиканским «принципом», *лаицизм* представлял урегулированием конфликтов, происходивших со времени Революции 1789 г. и восходивших к Старому порядку. «Оставаясь стабильным в своей основе, он изменялся в применении». Вхождение католицизма в *лаицизм* было тоже непростым и произошло только благодаря усилиям людей, которые, сохраняя верность конфессии, активно участвовали в политической жизни общества: выступали с либеральных позиций и отвергали тенденции, ведущие к гражданской войне.

Такая посредническая роль должна теперь принадлежать тому, что называют «французским исламом». Сейчас его утверждение только пожелание. Приверженцев могут обвинить в том, что интеграция ведет к «растворению (*intrification*) ислама» во «франко-республиканской» культуре, и они окажутся маргиналами даже в созданном правительством консультативном органе Французском совете мусульманского вероисповедания.

Из-за непрочности их положения в мусульманском сообществе государственная власть должна взять инициативу на себя. Приверженцы «французского ислама» должны получить возможность идентифицировать себя и выделиться из массы верующих, представляющих «ислам во Франции». Последним предоставляются «общие свободы», т.е. гарантированные еще законом 1905 г. всем конфессиям право вероисповедования. А те, кто выступают за интеграцию на индивидуальной или групповой основе, должны получить государственную помощь и поддержку⁷⁹.

В общем, бывший директор либерально-католического журнала остается в рамках традиционной доктрины или, как он выражается, «схемы» интеграции. Сработала она в отношении католицизма, может принести успех и в отношении ислама. Но примечательно соображение о необ-

⁷⁸ Thibaud P. L'islam face à la culture franco-républicaine // Figaro. 2017. 19 nov. P. 16.

⁷⁹ Ibidem.

ходимости активной государственной поддержки той части верующих из мусульманской общины, что настроена положительно к интеграции.

Мысли о необходимости отхода от догматики *лаицизма*, в частности, от «религиозной нейтральности» государства, его невмешательства в отношения внутри религиозных общин получают заметное распространение. Более радикальную позицию в отношении традиционной схемы интеграции высказывает руководитель кафедры Ближнего Востока – Средиземноморья Высшей педагогической школы Жиль Кепель. Если философ-католик размышляет о частичных, «законных» видоизменениях, ученый-политолог бросает ей вызов.

Кепель выделяет две силы дезинтеграции в современном французском обществе — «коммунитаристские движения религиозного характера» и «узкую концепцию французской идентичности», в основе которой этно-расовая дифференциация и ксенофобия. Кепель верит в *лаицизм*, но при условии, что тот будет носить «инклюзивный (*laïcité inclusive*)», а не «разделяющий (*laïcité de séparation*)» характер⁸⁰.

С позиций именно такого «разделяющего лаицизма» вся мусульманская община, а точнее был бы получающий распространение во французских СМИ термин сообщество людей «мусульманского происхождения», оказывается разделенным на две части — тех, кто склонен к интеграции, и упорствующих. Примитивность и некорректность подобной демаркации становится заметной, если обратиться к реальности.

Проведенное IFOP в 2016 г. системное выборочное обследование (более тысячи опрошенных по телефонному справочнику) дает многокрасочную картину⁸¹. Совершенно очевидно, что большинство — от двух третей до трех четвертей — отнюдь не являются фундаменталистами. Это бросается в глаза в ответах на вопросы относительно особо чувствительной для французских СМИ и соответственно французской публики темы половой сегрегации: 75–89% мужчин и 56–84% женщин положительно ответили на возможность рукопожатия, поцелуя, совместного посещения бассейна. 85% женщин и почти все мужчины (97%) допускают, чтобы их врачевали люди противоположного пола.

Впечатляет, что почти половина (40%) высказывается за то, чтобы имамы избирались государством. 70% за информацией по религиозным вопросам обращаются к Интернету и лишь 47% — к имаму. Треть никогда не посещали мечеть, другая — по праздникам, 29% — по пятницам, 5% — ежедневно. По данным более раннего обследования IFOP,

⁸⁰ *Kepel G. Op. cit. P. 34, 40.*

⁸¹ См.: *Gattegno H. Qui sont vraiment les musulmans de France? // Journal du dimanche. 2016. 18 sept. P. 2–3.*

75% причисляли себя к верующим, 71% постились в Рамадан. При этом активными прихожанами были значительно менее половины (41%) и лишь четверть посещали пятничный *намаз*⁸².

Вместе с тем большинство высказывается за сохранение культурных маркеров религиозной идентичности: 81% опрошенных за то, чтобы учащиеся могли получать в школьной столовой *аль-халаль*, 60% за право школьниц носить *хиджаб*. И характерно, что в целом за допущение последнего в общественном пространстве высказываются больше женщины (70% *за*, 18% *против*), чем мужчины (58% и 26%). По *бурка* (*никабу*) соответственно 28% *за* 61% *против* и 20% *за* 60% *против*.

Обращает на себя внимание гендерное единодушие среди противников полного покрывала. Можно, конечно, предположить влияние общественных настроений в местной среде. Вместе с тем допускаю преобладание эстетического вкуса над религиозной идентичностью. Безусловно, восприятие двух видов «вуали» может быть различным (признаюсь, в отличие от *бурка* меня отнюдь не коробили во Франции, как не задевают в России, мусульманские платки, а тюрбаны африканок мусульманского происхождения вообще подкупают своей живописностью).

В общем, вопреки уверениям алармистов или, как именуют эту категорию во французских СМИ, «катастрофистов», можно констатировать принятие национального образа жизни впечатляющим большинством людей «мусульманского происхождения». 84% считают, что вера — частное дело и 66% — что *лаицизм* не препятствует ее исповедованию. 75% соглашаются с запретом многоженства, 59% — с правом женщины на аборт и, хотя (как это существует и в других конфессиональных сообществах) преобладает религиозная эндогамия, у известного числа брак межконфессиональный (77% с единоверцами). Больше половины женщин никогда не носили *хиджаб*, некоторые, попробовав, отказались от ношения. О доверии к законам Республики свидетельствует, по словам автора обзора, тот факт, что почти половина (47%) допускают, что в будущем президентом может быть избран француз «мусульманской культуры»⁸³.

⁸² Pouchard A, Lorent C. Quel est le poids de l'islam en France? // Monde. 2015. 2 févr.

⁸³ Можно добавить, что треть, по данным упомянутого обследования (Monde. 2015. 2 févr.), употребляет алкоголь. Приходилось видеть во время проживания в парижском пригороде осенью 2002 г. групповое посещение супермаркета магребинской молодежью. Подобно китайской диаспоре магребинцы, в основном алжирцы, пользуются своей сферой общепита, но не избегают и сетевых магазинов, во всяком случае, когда требуется спиртное.

Обобщая полученные данные, авторы обследования относят половину (46%) к «секуляризованным», четверть к озабоченным выражением своей религиозной идентичности, притом отвергающим покрывало (*никаб*) и полигамию, и 28% — к «ультра», что коррелирует пропорции опрошенных (29%), заявивших о прерогативе шариата. Половина тех представлена в возрастной когорте младше 25 лет и только 20% среди тех, кто старше 40⁸⁴.

Термин «ультра» явно неудачен, во Франции так называли радикально-националистическую группировку ОАС, развязавшую в начале 1960-х годов террор против Эвианских соглашений, положивших конец Алжирской войне и колониальной аннексии этой страны. Речь в данном случае следует вести не о террористах. Более того, не об участниках какого-либо религиозного движения — не о тех, кто выступает «за религию», а о тех, кто «посредством религии» себя идентифицирует, по тонкому разъяснению Хакима эль-Каруи (наряду с Жилем Кепелем он один из специалистов по исламу, с кем консультировался президент Макрон, выработывая свой проект преобразования в мусульманском культе).

Афиширование ими своей мусульманской принадлежности, считает эль-Каруи, есть выражение протеста, «бунта (*la révolte*)». Можно считать такую позицию разновидностью протестного голосования, выражением несогласия со своим положением в обществе, а соответственно и неприятие собственно норм этого общества. Ислам, который они исповедуют, «самая реакционная (*rétrograde*) версия» учения, сводящаяся к «теории заговора и антисемитизму». Это, по определению эль-Каруи, изоляционистский ислам («*islam de rupture*»), и его приверженцы — откалывающаяся часть мусульманского сообщества («*musulmans de rupture*»)⁸⁵.

Они — радикальное меньшинство среди последнего, и, разумеется, питательная среда для «политического ислама». Но вряд ли стоит отождествлять эту категорию в целом с радикальным исламом. Даже Бригелли, насчитавший только в родном Марселе из 350 тыс. мусульманской общины «35 тыс. фундаменталистов» и бьющий тревогу по поводу распространения «политического ислама», относит к нему, как видим, только 10% мусульманского сообщества⁸⁶.

Что касается молодежи, наиболее заметной в этой категории, то совершенно явственна коллизия: прежде чем они отвергли французское общество, оно отвергло их. Иммигрантская молодежь, замечает Шнаппер,

⁸⁴ Journal du dimanche. P., 2016. 18 sept. P. 2.

⁸⁵ *el-Karoui H.* “L’islam est le support de la révolte de certains musulmans” / Entretien de M.-Ch. Tabet // Journal du dimanche. P., 2016. 18 sept. P. 5.

⁸⁶ *Paoli P.F.* Op. cit. P. 70.

подобно всем членам общества, усваивает демократические нормы, но неудовлетворенность от того, как те осуществляются, приводит к изоляции от национальной политической сферы. А такая изолированность оборачивается либо «десоциализацией», либо «утрированным и бесплодным традиционализмом, индикатором которого становится мужской шовинизм в его грубых формах». Негативная социализация в таких условиях питает тенденции «этнизации» кварталов больших городов и «коммунитаризм». Соперничество и противоречия на локальном уровне приобретают глобальное измерение, вписываясь во «всемирный конфликт между демократическими обществами и исламским фундаментализмом»⁸⁷.

Это люди без работы и образования, не закончившие школу, потому что не видели перспективы в своем образовании. По словам Бригелли, республиканская школа ведет к маргинализации тех людей, кого заведомо сделало маргинальным само общество. Они в известной части обречены. И не только в силу неадекватности своего образования, но и из-за «неадекватности» своего происхождения. По данным обследования Trajectoires et Origines (TeO) 23 % мусульман и 46 % мусульманок безработные (против 10% христиан и нерелигиозных), 38 % населяют беднейшие кварталы и предместья⁸⁸.

У них четверо меньше шансов найти работу⁸⁹, каждый второй (54%) представитель общины сталкивался с «*déni de francité*», отрицанием своей французской идентичности⁹⁰. Историк Бенжамен Стора уточняет: «Они ощущают со стороны общества то же отношение, какое было у Франции к колонизованным»⁹¹.

Хорошо прочувствовал драму самоопределения молодежи иммигрантского происхождения бывший «министр по делам культов»: «Они лучше говорят по-французски, чем их родители, они вскормлены французской культурой; однако они хорошо видят во взглядах других, что их не принимают здесь полностью»⁹².

И парадокс, который бросается в глаза нынешним летом — 19 из 23 победителей на ЧМ-2018, принесших славу Франции, мигранты или

⁸⁷ Schnapper D. L'échec du «modele républicaine». P. 774.

⁸⁸ Molénat X. Immigration et société: le choc des valeurs? Février 2014. URL: https://www.scienceshumaines.com/immigration-et-societe-le-choc-des-valeurs_fr_32003.html (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁸⁹ Francois M. After this World cup victory, can France finally throw off racism. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jul/17/world-cup-france-racism-olive-farmer-court> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁹⁰ Molénat X. Op. cit.

⁹¹ Stora B. Op. cit. P. 33.

⁹² Sarkozy N. Op. cit. P. 9193.

дети мигрантов⁹³. Не случайно на национальных торжествах звучал рефрен «Свобода-Равенство-Мбаппе (Liberté-Egalité-Mbappé)» в честь юноши африканского происхождения, внесшего заметный вклад в победу футбольной сборной. Если вспомнить, что двумя годами ранее, на стадионе в Марселе освистали «Марсельезу» (вместе с национальной сборной), может быть, действительно, приходит время «поколения Мбаппе»⁹⁴?

Футбол — одна из немногих социальных ниш для самореализации молодых выходцев из мигрантов, достижения материального благополучия жителями предместий. Но «братство, сотворенное футболом, не может скрыть растущие разрывы (cleavages) в самой духовности (soul) страны». У многих, замечает Мириам Франсуа (Школа восточных и африканских исследований Лондонского университета), были иллюзии после празднования победы французской сборной на ЧМ-1998, что мультикультурализм, воплощенный в девизе «черные-белые-арабы (black, blanc, beur)»⁹⁵, восторжествует, и французская идентичность будет распространяться в равной мере на всех жителей страны. Изменится ли что-нибудь сейчас? Франсуа обращает внимание на несколько событий, внушающих надежду.

В феврале 2018 г., на волне ожесточения против беженцев, охватившей все европейские страны, во Франции был принят закон о том, что незаконное пересечение границы карается годом заключения и большим штрафом. На основании этого закона к штрафу в 3000 евро был приговорен «цветной (olive)» фермер из горной долины между Италией и Францией, помогший перейти границу дюжине мигрантов. Этот фермер Седрик Эрру подал в суд на французское государство за нарушение традиции Франции предоставлять право убежища беженцам. И выиграл. Конституционный суд, апеллируя к «принципу братства», освободил Эрру от преследования. Было постановлено: «Принцип братства предоставляет право по гуманитарным соображениям помогать другим без учета законности их пребывания на национальной территории».

Случай с Эрру важен еще потому, что тот обратился к французским традициям, и позиция этого человека заставила власти задуматься

⁹³ *Francois M. Op. cit.*

⁹⁴ Génération M'Bappé? Macron, le contorsionniste compulsif et le multiculturalisme. URL: <http://www.atlantico.fr/decryptage/generation-m-bappe-macron-contorsionniste-compulsif-et-multiculturalisme-arvernes-3455134.html#iPzWc4PCfRzgIcvt.99> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁹⁵ Героями победы национальной сборной в 1998 г. были признаны Тюран, Бартез и Зидан, которые своим этническим происхождением и символизировали девиз. См.: <https://fr.wiktionary.org/wiki/black-blanc-beur> (дата обращения: ноябрь, 2018).

о национальных ценностях, к которым постоянно апеллируют блюстители традиционной модели интеграции, в новом аспекте, явленном новой реальностью, требующей более широкого, общечеловеческого, а не узко-национального подхода. Об этой новой реальности свидетельствует и героический поступок юноши-мигранта, спасшего ребенка от падения с балкона.

Это случилось 26 мая в Париже, юноша из Мали Мамуду Гассамы по стене дома забрался на четвертый этаж и спас повисшего на балконе ребенка. Юноша не имел вида на жительство. Мэр Ан Идальго немедленно связалась с Гассамой и заверила его: «Город Париж всем сердцем поддержит его стремление обосноваться во Франции» и его «героический поступок — пример для всех граждан»⁹⁶. Эпизод нашел широкое отражение во французской прессе, а видео разошлось в миллионе откликов. Гассамой был принят в Елисейском дворце президентом.

Так становится наглядным, что настаивать, как это делают приверженцы традиционной модели интеграции, на односторонних усилиях мусульманского сообщества, на приспособлении ислама к требованиям и нравам французского общества, переживающего, со своей стороны, проблемы сложной адаптации к современному миропорядку, к поступательной глобализации, стало бы фатальной ошибкой.

Похоже, это понимают французские лидеры. Из признания того факта, что Франция «стала мультикультурной, полиэтнической, поликонфессиональной»⁹⁷, исходил Саркози. Хотя ему и не хватило твердости в отстаивании курса на культурную диверсификацию французского общества, обозначенное им направление движения получило продолжение. Аналогичное понимание мультикультурности Франции обнаруживается и у Макрона, который в значительной мере выступает в данной сфере преемником Саркози.

В новогодней речи 2018 г. перед представителями основных конфессий (католицизм, протестантство, православие, ислам, иудаизм, буддизм) Макрон высказался за такую модель *лаицизма*, чтобы она позволяла учитывать разнообразие (*diversité*) страны и строить на основе этого разнообразия «великую нацию», обращенную в будущее⁹⁸. Хотя проект Макрона окрестили «планом реформировать ислам», президент размышляет

⁹⁶ Сообщение Франс инфо 29 мая 2018 г. https://www.francetvinfo.fr/faits-divers/paris-l-homme-qui-a-sauve-un-enfant-suspendu-a-un-balcon-est-un-sans-papiers-malien_2772898.html (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁹⁷ *Sarkozy N.* Оp. cit. P. 24.

⁹⁸ *Kern S.* Macron Vows to Reform Islam in France: “It is time to bring in a new generation” / 2018. Feb. 13. URL: <https://www.gatestoneinstitute.org/11893/france-islam-reform> (дата обращения: ноябрь, 2018).

прежде всего о реформировании традиционной модели *лаицизма*: «Закон 1905 г. — часть нашего наследия, но он не учитывал реальности мусульманской религии, поскольку ее не было» (потом в Елисейском дворце отказались от акцентирования несовпадения ислама с законом 1905 г.).

Коррекция предусматривает государственное субсидирование мусульманских институтов и религиозного образования. Проект включает реорганизацию Французского совета мусульманского вероисповедания с целью усилить его роль как общенационального представителя мусульманской общины с ее 2500 мечетями и консультативного органа при французском правительстве. Созданный по инициативе Саркози в 2003 г. этот орган обнаружил свою неэффективность, в частности, из-за сопротивления республиканской интеграции со стороны его членов, получивших духовное образование в Алжире, Марокко, Турции или на поступающие оттуда средства. По существующему положению деятельность нескольких сотен французских имамов, часть которых и не говорит по-французски, оплачивается из-за рубежа.

С этим связана и вторая задача — перенести подготовку имамов во Францию, чтобы исключить иностранное вмешательство, которое, по словам президента, «препятствует французскому исламу обратиться к модерности». Как заявил министр внутренних дел Коломб, духовными лидерами мусульманской общины должны быть «имамы Французской республики, а не иностранных государств». Такая амбициозная цель может быть реализована естественно лишь при государственном финансировании. Средства предполагается получить за счет налога на торговлю продукцией *халаль* и эвентуально — госбюджета⁹⁹.

Нынешний хозяин Елисейского дворца следует курсу, обозначенному Саркози: ислам во Франции должен стать «французским исламом». Возможно ли это, если французское общество расколото в данном вопросе еще больше, чем сообщество «мусульманского происхождения»? 30% считают исповедование ислама неприемлемым для французского общества, 44% считают ислам угрозой¹⁰⁰, и в этом сходятся как правые радикалы, для которых он угроза национальной культуре, так и «новые республиканцы» из либералов и левых, видящие в нем угрозу *лаицизму*. Одновременно 22% полагают, что ислам является «фактором культурного обогащения» страны и еще 36% не считают его «угрозой»¹⁰¹.

⁹⁹ Kern S. Op. cit.

¹⁰⁰ Francois M. Op. cit.

¹⁰¹ Grjebine A. La société du ressentiment: L'Europe et la montée du communitarisme musulman // Débat. P., 2011. N. 164. P. 122.

В позиции или аргументации тех, кто отрицает возможность формирования «французского ислама», есть скрытая недоговоренность. Многие, в конечном счете, не приемлют и «ислам во Франции». В других случаях мы сталкиваемся с непоследовательностью. Яркий образец, например, позиция Бригелли. Это не «столкновение цивилизаций» (Хантингтон, где ты?), заявляет он об отношении во Франции к исламу. Бригелли высоко ценит «великую арабскую цивилизацию», вклад арабской науки и философии в культуру Франции и европейскую цивилизацию. Как уроженец Прованса, он не забывает имена великих ученых, выходцев из мусульманской Испании, на стенах старинного университета в Монпелье, где именно эти люди основали первый в Европе медицинский факультет.

Но при том Бригелли утверждает, что ислам к этому никакого отношения не имеет, что это религия в чистом виде, которую надо отделять от собственно культуры (видимо, в ее стерильно-безрелигиозном виде). Ислам для него «нечто внеисторическое», не имеющее не прошлого, ни настоящего, ни будущего. Более того, в современном виде это даже не религия, а идеология — «политическая, империалистическая», которая «не может раствориться в нашей демократии, если только не поглотит ее»¹⁰². В другом своем заявлении, интервью «Пуэн» (16.08.2016) Бригелли уточнил: «ислам не религия, а политический проект».

Кроме последовательного и доведенного до крайности редукционизма сведения культуры к религии, а религии к ее политическому использованию («политический ислам»), мы сталкиваемся и с более общим явлением, известным пороком западного мышления в виде «эссенциализации» ислама, тенденции «свести его к неизменной величине, с помощью которой можно объяснить... любые неоднозначные поступки людей с мусульманскими корнями как механическое следствие принадлежности к исламу». Типичный пример эссенциализации — постулат: ислам не отделяет религию от политики, значит, мусульмане не способны к восприятию демократии и секуляризма, замечает Оливье Руа, автор книги «Секуляризация и ислам».

Эссенциалистский подход формирует отрицательное отношение к «мусульманскому сообществу», в которое включают любого этнического по происхождению мусульманина независимо от того, верующий он или нет, причисляет сам себя к этому сообществу или не причисляет. А поскольку «общий знаменатель для сего воображаемого сообщества выводится, как правило, из постулатов консервативного и фундаменталистского ислама, это позволяет утверждать, что мусульмане смогут адаптироваться

¹⁰² Paoli P.F. Op. cit. P. 74.

как в современном мире вообще, так и в Европе в частности, только если *адаптируют и реформируют* свою религию (курсив мой. — А.Г.)»¹⁰³.

В прямой полемике с Бригелли его эссенциалистскую позицию опроверг оксфордский профессор Тарик Рамадан. Ислам — это мусульмане, и их мышление нельзя свести к единому признаку. Мусульманский мир являет чрезвычайное разнообразие в культурном, языковом, правовом и иных отношениях. Это различие школ классической арабской мысли, числом до трех десятков. Наконец, это раскол на шиитов и суннитов¹⁰⁴.

В немалой степени проблемы мусульманской интеграции во французском обществе отражают тяжелый и затяжной кризис мусульманского мира. Вспоминая гибель невинных жертв исламских террористов во Франции, отметим — среди этих жертв немало представителей мусульманского сообщества: из 86 задавленных в Ницце их было 30¹⁰⁵. А в глобальном масштабе это десятки и сотни погибающих чуть ли не ежедневно в Пакистане и Афганистане, на Филиппинах и в Индонезии, в Ираке и Ливане, Йемене и Сирии, Нигерии и Ливии.

Талибан, Аль-Каида, а теперь ИГИЛ — симптомы глубокого раскола мусульманского мира. Даже *салафизм*, в котором пылкие адепты эссенциализации ислама усматривают наглядное проявление его унитаристской природы, как показывает Тарик Рамадан, глубоко неоднороден: подразделяется на творческое начало и догматиков («*litterarilistes*»), которые требуют неукоснительного и беспрекословного следования ранним версиям учения¹⁰⁶.

Вожаки ИГИЛ, опираясь на суннитов, прямо взяли на вооружение в своей теории и практике противопоставление одного толка ислама другим с тысячами жертв поистине братоубийственной войны, ведь единоверцы в исламе называют друг друга «братьями», и такая братоубийственная война идет на больших пространствах мусульманского мира.

Мнение, что реформированию подлежит, в первую очередь, собственно республиканско-унификаторская модель интеграции, сложилось безотносительно к правительственному курсу. Собственный анализ убедил авторитетных французских ученых, что та не соответствует ни социальным реалиям, ни цивилизационным перспективам. «Мы в общем продолжаем по привычке придерживаться мысли, — пишет Ален

¹⁰³ Руа О. «Для Франции ислам не представляет какой-то особой проблемы...» / Пер. Е. Клоковой // Иностранная литература. 2006. № 9. URL: <http://magazines.russ/ nostran/2006/9/pu14.html> (дата обращения: 17.11.2018).

¹⁰⁴ Paoli P.F. Op. cit. P. 67.

¹⁰⁵ Kepel F. Op. cit. P. 36.

¹⁰⁶ Paoli P.F. Op. cit. P. 69.

Турен, — что иммигранты следуют процессу... который завершается культурной ассимиляцией у третьего поколения. И во Франции этот процесс снова воспроизводится среди огромного большинства выходцев из Магриба или Португалии. Исследования показывают, что этот процесс идет даже быстрее, чем вообще предполагают.

«Но, — подчеркивал Турен, — все же мы живем в ситуации уже совершенно иной. Значительная часть населения, даже в странах с самым высоким уровнем среднедушевого дохода, исключена или не интегрирована, отчасти из-за безработицы, но также из-за ослабления первичных социальных связей при профессиональной неинтегрированности. Главная проблема поэтому не в том, чтобы сильнее интегрировать или ассимилировать меньшинства, а в том, чтобы предоставить всем индивидам, принадлежат ли они к большинству или к меньшинствам, возможность стать самостоятельными (*acteurs responsables*)»¹⁰⁷.

На первый план выходит цивилизационная проблематика, подходы, в которых современные проблемы иммиграции и интеграции во Франции рассматриваются как часть всемирно-исторических процессов, сформировавших цивилизацию Нового времени (на всех европейских языках этот относительно новый термин звучит одинаково: Модерность-Modernity-Modernité). Уже Жерар Нуарьель использовал для понимания иммиграции концепцию модернизации. «Хотят этого или нет, но “быть французом” теперь означает завершение векового процесса, который постепенно разрушил до основания традиционное аграрное общество Старого порядка, создав общество индустриальное и национальное. Речь не идет лишь о новых формах производства, ни даже о новых социальных группах; решающий характер приобретают сдвиги в “производстве” нового человека. Иммиграция была одной из составляющих... этого грандиозного, свойственного современным национальным обществам предприятия “ассимиляции”, продуктом которого сделался “новый человек”»¹⁰⁸.

Ален Турен и Мишель Вевьёрка, уточняют, что речь следует вести не просто о модернизации, а об ее особой фазе, «второй модерности», радикально отличающейся по важнейшим параметрам, включая вопросы социальной интеграции, от начальной фазы — «первой модерности». «Вторая модерность» и находит отражение в политике культурного многообразия, поэтому в ее критике выявляются, отмечает Вевьёрка, реальные противоречия современных обществ, нынешнего этапа их цивилиза-

¹⁰⁷ La différence culturelle: Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy. Paris: Balland, 2001. P. 94–95.

¹⁰⁸ Noiriel G. Op. cit. P. 297.

ционного развития. Мультикультурализм, «оспаривающий культурное наследие, связанное с господством одной культуры, одного языка», одной религии «упрекают... за отказ от универсальных ценностей, ликвидацию наследия Просвещения». Так парадоксально политику культурного многообразия смешивают одновременно с традиционализмом фундаменталистского толка и с культурным релятивизмом «постмодерна»¹⁰⁹.

Между тем перед нами реальность с ее глубокими противоречиями. Современная фаза модерности характеризуется подъемом всевозможных «партикуляризов», находящих выражение в активно обсуждаемой тематике «возврата» к этно-конфессиональной идентичности — «этническое возрождение» или возрождение религиозности («реванш Бога»). Может показаться, что в конфликте с универсальными ценностями модерности побеждают различные виды партикуляристского традиционализма. Вместо прогресса обнаруживается архаизация»¹¹⁰.

Следует, однако, говорить о не провале несшего в себе переход к модерности проекта Просвещения, а о его коррекции при реализации в новых условиях. Обращение к местным традициям, к религии, этнической солидарности, на самом деле, отражает формирование новой личности, нуждающейся при ослаблении производственных и иных связей индустриального общества в новых факторах поддержки. Старые формы скрывают новое содержание. Если в традиционном обществе «группа во имя традиций подчиняла каждого своему диктату, и индивид неизменно оказывался простой частичкой социума», то теперь люди «хотят иметь возможность выбирать свою идентичность», в том числе принадлежность к тому или иному коллективу. Современный индивидуализм не исключает коллективизма, а, напротив, «питает коллективные идентичности; не нужно их подрывать или уничтожать»¹¹¹, — делает вывод Вевьёрка.

Мультикультурализм — точнее говорить о культуре многообразия — утверждает универсальную важность культурных различий. В самой Франции происходит реанимация культурной самобытности исторических регионов, оживают местные обычаи, верования и языки. Культурный плюрализм создает базу для сохранения старинных обычаев и исторических традиций европейцев не в меньшей мере, чем предков мигрантов.

В настоящее время острый характер приобретает осмысление мультикультурализма в глобальном измерении. В европейских странах, включая Россию, распространяется убеждение о пагубности глобализма

¹⁰⁹ *Wieviorka M.* Neuf leçons de sociologie. Paris: Laffont, 2008. P. 148.

¹¹⁰ *Ibid.* P. 154.

¹¹¹ *Ibid.* P. 156

для европейской цивилизации и национальных культур из-за сопряженно-го с ним мультикультурализма. Между тем мультикультурализм прежде всего осознание реальности культурно-цивилизационного многообразия мира. И признание такого многообразия, политика многообразия — подлинно «антипод культурной унификации мира» (М. Вевьёрка).

Значение лозунга многообразия, сила самого термина «разнообразие» (*diversité*), заменившего в официальном французском дискурсе «мультикультурализм», подчеркивает французский социолог, в том, что это понятие «сплавляет различные движения, общая черта которых — протест против превосходства одной системы ценностей или единственной уникальной модели»¹¹².

Важность мультикультурализма на современной фазе модерности подчеркивает Турен. Его установка сформулирована в самом названии книги — «жить вместе, равными и различными»¹¹³. Автор настаивает на совместимости и даже взаимодополняемости принципа равенства и принципа различий, оспаривая долгое время господствовавшую точку зрения, что различие предполагает приниженность одной из сторон.

Действительно, принцип равенства рождался в революционной борьбе против сословной иерархии. «Когда дух Просвещения вел сражение против обскурантизма, требование различия было бы парадоксом, — пишет профессор университета Париж-УП Симонетта Таббони. — ...Различие как неравенство могло в конечном счете означать отсутствие человеческих характеристик» у тех, кто находился в приниженном положении»¹¹⁴.

Однако, замечает Турен, введенный идеологией Просвещения принцип равенства был ценностным, «метасоциальным», тогда как в реальных обществах процветали различные формы неравенства, порой даже не осмыслявшегося и приравниваемого к явлениям природы. «Вместе с другими испанские теологи доказывали, что индейцы такие же Божие создания, как испанцы, но их голос не мешал конкистадорам истреблять население целых регионов».

Ныне положение радикальным образом изменилось: на смену внешнему равенству при реальных различиях приходит тенденция к реальному равенству при очевидности различий. «Культурных прав, — пишет Турен, — требуют все чаще, прежде всего потому что глобализация... ведет к циркуляции самых различных групп во всех частях света,

¹¹² Wieviorka M. La diversité... P. 74.

¹¹³ Tourain A. Pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents. Paris: Fayard, 1997.

¹¹⁴ La différence culturelle... P. 74.

но главным образом потому, что утратила влияние авторитарная концепция развития, диктовавшая жесткое деление на тех, кого считали или кто сам себя считал носителями модерности, и прочих».

Мультикультурализм, указывает Турен, и означает отказ от этой концепции, «отказ от европоцентризма.., отождествлявшегося с универсализмом и оставлявшего в удел другим группам партикуляризм и зависимость». Продолжая дело национального освобождения, преобразившего мир во второй половине XX в., мультикультурализм является вызовом иерархической структуре современной глобализации, которая не только оставляет за бортом бывшие колонии, но и отодвигает на второстепенные роли бывшие метрополии, «старую» Европу. Поскольку «мондиализация» ведет к примитивизации культур (*laminage culturel*), «чтобы ей сопротивляться, *требуется отстаивать различия* (курсив мой. — А.Г.)»¹¹⁵.

Есть ли альтернатива цивилизационному фундаментализму и радикальному национал-популизму? Видимо, это отказ от унитаризма, укрепление культуры многообразия, понимание допустимости, важности и ценности культурных различий. Процесс этот, исключительно сложный из-за столкновения социальных интересов и мировосприятий, подвержен к тому же в огромной мере влиянию геополитических катаклизмов. Однако именно от этого процесса зависит будущее человеческой цивилизации в эпоху невиданной интенсификации межкультурных контактов¹¹⁶.

¹¹⁵ Tourain A. Pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents. Paris: Fayard, 1997. P. 86–87, 94.

¹¹⁶ См.: Гордон А.В. Современный цивилизационный процесс между мультикультурализмом и фундаментализмом // Россия и современный мир. 2004. № 4. С. 5–25.

ГЛАВА 5

ИЗ РОССИИ В ТУРЦИЮ

«НОВЫЕ МУХАДЖИРЫ» 2000–2010 ГОДОВ

Современный миграционный поток из России, как отмечают отечественные теоретики проблем миграции, в 2000–2010 гг. существенно увеличился и изменился¹. Наряду с расширением социальной базы миграции появились новые формы миграции — трудовая, коммерческая и религиозная миграция, а также новые миграционные коридоры.

Среди мигрирующих из России в Турцию возникла новая группа — российские мусульмане, получившие название «новые мухаджеры»². Среди граждан РФ, мигрирующих в эту страну по направлениям матримониальной, образовательной, коммерческой, трудовой миграции, они отличаются религиозной мотивацией и обоснованием своей миграции. Представляется, что данный вид миграции относится к миграции долгосрочной. «Долгосрочная миграция — это миграция на срок от трех месяцев и более, когда между мигрантом и регионом или страной его постоянного проживания не прерывается “статистическая связь”, т.е. он остается гражданином этой страны или ее постоянным (но не наличным) жителем, его имя сохраняется в регистре или иной системе национального учета с обязательным возвращением к прежнему месту жительства», — определяет особенности этого вида миграции С.В. Рязанцев³.

¹ *Ионцев В.А., Рязанцев С.В., Ионцева С.В.* Новые тенденции и формы эмиграции из России // Экономика региона. 2016. Т. 12. Вып. 2. С. 499–509.

² Новые мухаджеры — обозначение, которым называют себя мусульмане из России, эмигрировавшие в Турцию с 2000-е гг. и по н.в. (*прим. авт.*). Наименование отсылает к хиджре, т.е. переселению Пророка Мухаммада и его сторонников из Мекки в Медину (Йасриб). Причиной хиджры была неудача многолетней проповеди в родном городе. Поиск последователей за его пределами привел Мухаммада к соглашению с арабами Йасриба, признавшим его третейским судьей и своим вождем. Хиджра сыграла решающую роль в формировании и распространении ислама: разрыв родственных связей вывел мусульманскую общину из узких рамок одного племени, создав условия для превращения ее в государство, дискуссии с иудеями Йасриба способствовали выработке религиозной доктрины. См.: Аль-Хиджра // Ислам. Энциклопедический словарь. М., Наука, 1991. С. 278.

³ *Рязанцев С.В.* Новые формы временной эмиграции из России // Наука. Инновации. Технологии. Научный журнал Северо-Кавказского федерального университета. Ставрополь, 2014. Вып. 2. С. 83.

Основной регион, из которого мигрируют в Турцию мусульмане России, называющие себя «новыми мухаджирами», — Северный Кавказ, а именно Дагестан, Чечня, Северная Осетия-Алания, Кабардино-Балкария. Есть среди «новых мухаджиров» и русские неофиты, а также выходцы из Татарстана и Башкирии.

Точное число мусульман, уехавших в Турцию из России в 2010–2017 гг., определить не представляется возможным в связи с тем, что мусульмане, выезжающие в Турцию, как правило, не «выписываются» и не снимаются с регистрационного учета; а также в связи с тем, что учет граждан РФ, проживающих и находящихся за пределами России, в консульствах по конфессиональному признаку не ведется. Следует отметить и отсутствие взаимодействия Федеральной службы государственной статистики с Национальной статистической службой Турции по определению численности российских граждан.

По оценкам моих респондентов, количество мусульман России, проживающих в Турции к 2017 г., насчитывает около 15 000 человек⁴.

Мусульмане из России выбирают для проживания прежде всего Стамбул (в основном, районы Бейликдюзю, Башакшехир, Каяшехир), Бурсу и Анталию. Город Ялова является специфическим выбором мусульман, придерживающихся радикальных взглядов.

В Турцию в XX в. российские мусульмане стали мигрировать еще со времен чеченских войн, с 1990х гг. Она была страной, предпочтительной для миграции как по экономических причинам, так и по легкости перемещения. В 2010-е гг. поток мусульман из России в Турцию увеличился в связи с тем, что Сирия и Египет, куда мусульмане также мигрировали в 1990-е гг., стали неудобными для проживания: в Сирии продолжается гражданская война, ужесточено посещение иностранцами Египта после событий «арабской весны», а Саудовская Аравия остается дорогой и закрытой для иностранцев.

«Сейчас у многих вариантов практически нет. Уехать в Саудию практически невозможно, это закрытая страна. Эмираты — дорого и жарко. Многие жили в Сирии и Египте. Сейчас такой интересный момент, когда здесь собралось в силу неизбежности такое большое количество людей, очень разных. Многие из них, может быть, и не поехали бы в Турцию никогда, если была бы альтернатива. Когда можно было ехать в Египет и Турцию, в основном ехали туда», — рассказал мне «мухаджир» из Москвы.

⁴ Шарый А. Задержанные в Турции россияне: вопросов все больше. URL: <https://ru.krymr.com/a/27493060.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Благоприятной для мусульман оказывалась и политика правящей партии Турции — Партии справедливости и развития (ПСР). Для ПСР характерно формирование идеологических концепций и применение политических практик, способствующих укреплению исламской политической идентичности. Государство имеет исключительное право на трансляцию «правильного» государственного суннитского ислама, на его толкование и контроль за его распространением, усилилась тенденция расширения религиозного поля, начавшаяся в 1940-х и продолжившаяся в 1980-х гг. Укрепились позиции Управления религиозных дел — главной государственной структуры, отвечающей за государственно-конфессиональные отношения, увеличен аппарат религиозных служащих, количество медресе, исламских фондов, общественных организаций с ярко выраженной религиозной направленностью и идентичностью⁵.

Реджеп Тайип Эрдоган, будучи премьер-министром Турции, покровительствовал миграции мусульман из других стран и использовал в своей риторике тему становления ислама в Аравии, когда первые мусульмане уехали из Мекки в Йасриб и были приняты под покровительство жителями этого города. На одном из собраний Партии справедливости и развития он призвал турецких граждан осознать ответственность перед братьями-беженцами, назвав граждан Турции ансарами⁶, а беженцев — мухаджирами⁷. «В мечетях произносятся проповеди о помощи мухаджирам. Имам рассказывает, как ансары делились с мухаджирами кровом и имуществом. Мусульмане знают эту историю, и, когда имам взывает, включается определенный якорь», — рассказывает один из «новых мухаджиров».

Однако после ряда террористических атак в 2016–2017 гг. (самые резонансные — на площади Истикляль, в Стамбульском аэропорту

⁵ Шлыков П.В. Направления и динамика процесса десекуляризации в Турции // Монтаж и демонтаж секулярного мира. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 367, 393–394.

⁶ Ансар (мн. ч. от насир — помощник; по-русски употребляется только в форме мн. ч. ансары) — жители Йасриба из племён *аус* и *хазрадж*, которые в 622 г. заключили договор с Пророком Мухаммадом, признав его своим верховным вождем и вероучителем, предоставив ему и мухаджирам право поселиться в их городе и оказав материальную поддержку. См.: Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 21.

⁷ Мухаджир (совершивший хиджру) — мусульманин, переселившийся вслед за Пророком Мухаммадом в Медину до завоевания им Мекки. Мухаджиры составили элиту мусульманской общины. В заслугу им ставилось то, что ради веры они порвали узы родства и, оставив дома и имущество, последовали за вероучителем (*прим. авт.*)

«Ататюрк», в ночном клубе Стамбула в новогоднюю ночь 2017 г.) отношение турецких властей к российским мусульманам изменилось. Уже в январе 2016 г. были проведены масштабные рейды и задержания потенциальных сторонников террористической организации ИГИЛ (запрещена в РФ). В августе 2016 г. Турция начала военную кампанию в Сирии против ИГИЛ и усилила внимание турецких спецслужб к представителям русскоговорящих мусульманских общин. По данным МВД Турции, к июлю 2017 г. более 800 россиян было выслано из Турции за попытки присоединиться к боевикам⁸.

Миграционная волна 1990-х — 2000-х гг. российских мусульман в Турцию — далеко не первая. В последней четверти XVIII в. после победы России над Османской империей и падения Крымского ханства, наступил, по словам российского социального философа А. Ахиезера, XIX век — век «повальной эмиграции мусульман из Крыма»⁹.

Вторая волна была представлена черкесами Северного Кавказа, депортированными в Османскую империю в ходе Кавказской войны (1817–1864 гг.) и сформировавшими диаспору еще в XIX в. (по разным оценкам, численность кавказской (черкесской) диаспоры в Турции — от 3 до 5-6 млн чел.). Этноним «черкес» объединяет, кроме собственно черкесов, других мусульман-выходцев с Северного Кавказа — абхазов, абазин, аварцев, чеченцев, осетин, лезгин, лакцев, кумыков, карачаевцев, балкарцев, ногайцев и др.

В настоящее время черкесская диаспора интегрирована в общественную и политическую жизнь Турции. Процессы движения Турции в Евросоюз подстегнули либерализацию правительственного курса по отношению к нетурецким меньшинствам, изменения языковой политики, что дало новые возможности для изучения кавказских языков и культур в государственных вузах и школах, структурирования новых этнических организаций. С 2012 г. правительство и Министерство национального образования Турции реализуют программу факультативного курса «Живые языки и диалекты», предусматривающую преподавание с 5 класса в государственных школах родного языка (курдского, абхазского, черкесского или лакского языков) по два часа в неделю в течение четырех лет. В пакете «демократических реформ», о котором правительство объявило в сентябре 2013 г., предлагается использовать в частных школах в качестве

⁸ *Ившина О.* В Турции задержаны десятки мусульман из России. Что это значит? URL: <http://www.bbc.com/russian/features-41808583> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁹ *Ахиезер А.С.* Эмиграция как индикатор состояния российского общества // Мир России. 1999. № 4. С. 166.

языка обучения языки и диалекты граждан Турции, «используемые ими в повседневной жизни». «Демократические реформы» затронули и высшее образование — в 2011 г. в университете Эрджис (г. Кайсери) при кафедре кавказских языков и культур было открыто отделение черкесского языка и культуры, в университете Дюздже с 2013 г. работает отделение черкесского языка и литературы (первый выпуск бакалавров состоялся в 2017 г.) и магистратура по черкесскому языку.

В настоящее время в Турции зарегистрировано более 100 общественных организаций, основанных потомками выходцев с Северного Кавказа. В одном только Стамбуле работает 20 северокавказских организаций (культурные общества, фонды, комитеты и клубы)¹⁰. Массовостью и влиятельностью отличается «Общество кавказской культуры и традиций» в Ялове (в Яловской области расположены 3 дагестанских и 8 черкесских селений)¹¹.

В целом, в Турции доброжелательно относятся к российским мусульманам. «К кавказским мусульманам относятся хорошо. Когда говоришь, что ты черкес, у турок хорошие ассоциации с этим. Черкесы на хорошем счету в Турции», — рассказывает переселенец из Северной Осетии-Алании. Несмотря на значительную кавказскую диаспору в Турции, систематической помощи новым переселенцам она не оказывает, ограничиваясь разовой помощью в виде устройства детей в школу или аренды жилья. «Формальная этническая общность не создает братства и ощущение единства, но какие-то отношения есть. Применительно к российским мусульманам в целом это не работает», — уточняет мухаджир из Москвы.

Третья волна эмиграции была связана с событиями Октябрьской революции 1917 г. и гражданской войны в России. Стамбул в 1920-е гг. оказался промежуточным пунктом, через который «белая гвардия», в т.ч. высший состав и всадники Кавказской туземной конной дивизии («Дикой дивизии»), эмигрировали дальше в европейские страны — в Париж, Варшаву и Прагу. Наиболее авторитетная оценка численности «белой эмиграции» из России в Турцию — 11 тыс. человек — дана американскими демографами российского происхождения, экспертами по

¹⁰ Куихабиев А.В., Магомеддаев А.М. Деятельность общественных организаций северокавказских диаспор в Турции // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 33.

¹¹ Там же.

России братьями А. и Е. Кулишерами и основывалась на выборочных данных Лиги Наций на август 1921 г.¹².

В новейшее время российские мусульмане начали приезжать в Турцию еще в 1990-е гг., в период чеченских войн, и в 2000-е гг. Среди мусульман, прибывших в Турцию в 2013–2015 гг., около 10% (по оценкам моих респондентов) приехало из-за симпатий к радикальным группам и для дальнейшего транзита в ИГИЛ (запрещена в РФ). Группа мусульман, стоящая на радикальных позициях, закрыта для изучения и сосредоточена в основном в районе Каяшехир в Стамбуле и в Ялове. Поток таких людей из Дагестана в 2012–2016 гг. существенно возрос¹³.

Вторая группа — это мусульмане, приехавшие в Турцию для ведения бизнеса; в их переезде нет никаких религиозных и психологических причин.

Наконец, самая многочисленная группа приезжает по социально-психологическим причинам — из-за бытового дискомфорта, невозможности открыто демонстрировать свою религиозную идентичность через внешние признаки (например, носить бороду или хиджаб) и периодических сложностей с отправлением своих религиозных практик в России (в случае, если они принадлежат к салафитским мусульманским общинам, неподконтрольным духовным управлениям мусульман в регионах).

Один из факторов, способствующих эмиграции, — напряженность в отношениях между силовыми структурами и мусульманами Северного Кавказа, случаи внесудебных преследований мусульман, злоупотребления в системе профилактического учета в Дагестане в 2015–2017 гг. Я записала интервью о том, что ношение бороды и хиджаба становилось поводом для задержаний и усиленного внимания со стороны сотрудников силовых структур.

В основном, эмигрируют мужчины, молодые семьи с детьми школьного и дошкольного возраста, вдовы боевиков, ликвидированных в ходе чеченских войн и во время контртеррористических операций в 2010-е гг. Средний возраст уехавших — 30–40 лет.

Не в последнюю очередь экономический рост Турции, ее стремительное развитие также оказывались до современного экономического

¹² Пивовар Е.Ю., Герасимов Н.П. и др. Российская эмиграция в Турцию, Юго-Восточной и Центральной Европе 20-х гг. (гражданские беженцы, армия, учебные заведения). Учебное пособие для студентов. М., Историко-архивный институт РГГУ. 1994. С. 26.

¹³ Сокирянская Е. Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия. 2016. URL: <https://www.crisisgroup.org/ru/europe-central-asia/caucasus/north-caucasus/north-caucasus-insurgency-and-syria-exported-jihad> (дата обращения: ноябрь, 2018).

кризиса значимым фактором при принятии решения об эмиграции. Со ссылкой на Bloomberg сообщается, что экономика Турции в III квартале 2017 г. росла быстрее, чем любая другая из 20 крупнейших экономик мира. Согласно официальным данным ВВП Турции в июле-сентябре вырос на 11,1% в годовом выражении, максимальными темпами более чем за шесть лет. Экспорт из Турции вырос на 17,2%. Импорт увеличился на 14,5%. Турция увеличила расходы на все — от заработной платы до инвестиций — и предоставила более дешевые кредиты компаниям, чтобы противостоять влиянию неудачной попытки государственно-го переворота на экономику¹⁴.

Едва ли не первым о феномене «новых мухаджиров» из России в Турции заговорил историк Г. Исаев. В своем интервью он обратил внимание на то, что российские мусульмане приезжают «за особой атмосферой Стамбула». Он подчеркнул, что Стамбул, с одной стороны, это вторая столица де-юре светской страны, с высоким уровнем городской культуры, близким к европейскому, с другой, — это город, где есть «злачные места, продажа алкоголя и многие другие пороки современного западного общества, которые мусульмане обычно критикуют». Стамбул районирован по степени доходов людей и степени религиозности, и «соблюдающие обычаи мусульмане имеют возможность найти район проживания, где они чувствовали бы себя комфортно». «В одном из текстов, описывающих пример адаптации “новых мухаджиров” в Турции, — рассказывает Г. Исаев, — мне показалась очень емкой фраза о том, что некоторые районы Стамбула отчасти переносят нас в атмосферу исламского правления. То есть важна именно атмосфера»¹⁵.

Дискурс Турции как процветающей и комфортной для мусульман страны транслируется в специальных группах «новых мухаджиров» в социальных сетях. «Не только Стамбул, но и вся Турция развивается, повсюду строят аэропорты, больницы, дороги, школы...», «внутри страны все цветет и пахнет». В своих интервью новые мухаджеры говорят о том, что в первые месяцы миграции их захлестнула эйфория; они были поражены огромным количеством мечетей, минаретов, звучащим азаном, женщинами, спокойно гуляющими в хиджабах, разнообразием халяльных кафе.

¹⁴ ВВП Турции вырос сильнее прогноза в III квартале. URL: <http://www.vestifinance.ru/articles/95004> (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁵ Гумер Исаев о «новых мухаджирах» в Турции. Блог «Северный Кавказ сквозь столетия. Наима Нефляшева». Интернет-СМИ «Кавказский узел». URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/1927/posts/22936> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Социализация и интеграция российских мусульман в Турции начинается с оформления правового статуса. Он регулируется Законом «Об иностранцах и международной защите» (принят 5 апреля 2014 г.), определяющим правила нахождения нерезидентов на территории Турции. Закон, в соответствии со стандартами ЕС и международными правовыми нормами, определяет основные правила въезда в Турцию, процедуру выдачи визы и вида на жительство, а также причины и порядок депортации из страны. В связи с сирийскими событиями и потоками беженцев в Турцию закон особое внимание уделил беженцам и их миграционным правам. Статус нелегального мигранта по этому закону присваивают не только тем, кто пересек границу без документов, но и иностранцам, просрочившим визу, вид на жительство или разрешение на работу. Закон значительно упростил процедуру депортации иностранцев, нарушивших визовый режим.

В настоящее время разрешение на трудовую деятельность одновременно является документом, удостоверяющим вид на жительство. Получение визы стало более дорогим — если раньше оплачивалась только пошлина на ее оформление, то теперь необходима страховка для всех членов семьи 18-65 лет. В то же время страховка необязательна для детей до 18 лет и пожилых людей после 65 лет.

Мухаджеры предпочитали по окончании безвизового пребывания в Турции, составляющего для россиян 60 дней, оформлять кратковременный (туристический) вид на жительство сроком до 2х лет, т.н. *ikamet tezkeresi*, в просторечии называемый «туристический икамет». «Туристический икамет» можно было продлевать каждый раз на один год, не выезжая из Турции и оформляя соответствующие документы онлайн.

С апреля 2018 г. были введены изменения в миграционном законодательстве Турции, которые будут иметь определенные последствия для мухаджиров. По новым правилам нельзя оформлять «туристический икамет» повторно, такая заявка будет отклонена, поскольку правительство предполагает, что заявитель уже выполнил свою цель «туристического» пребывания в стране. Для иностранных граждан это означает, что в следующий раз они должны подать заявление на получение вида на жительство другой категории. Строже стали относиться и к проживанию по месту регистрации — в случае, если во время проверки иностранный гражданин не будет обнаружен по адресу аренды квартиры / дома, его вид на жительство сразу же отменяется. Отменено также онлайн-получение ВНЖ, по новым правилам соискатель должен являться на собеседование в отделение миграционной службы лично, предварительно подав электронную заявку.

Почти все «мухаджеры» из России находятся в Турции по туристической визе, но она не дает права на работу. Разрешение на работу для иностранных граждан — это официальный документ Министерства труда и социального обеспечения Турции. Разрешения на трудовую деятельность для иностранных граждан в Турции делятся на 4 вида: временное разрешение на трудовую деятельность; постоянное разрешение на трудовую деятельность; разрешение на независимую трудовую деятельность; исключительные разрешения на работу. Постоянное разрешение на трудовую деятельность выдается в случае, если иностранный гражданин законно и непрерывно жил в Турции на протяжении 8 лет или в разные периоды в общей сложности отработал 6 лет. Документ об этом должен быть выдан и подтвержден органами безопасности.

Разрешение на независимую трудовую деятельность выдается в случае, если иностранные граждане проживали в стране непрерывно в течение 5 лет и если их трудовая деятельность будет эффективна для экономики страны. При организации бизнеса в Турции ее учредители-иностранцы обязаны принимать во внимание требование закона, поощряющее трудоустройство граждан Турции: на каждого иностранного сотрудника, включая иностранного директора-учредителя, в компании должно быть не менее пяти сотрудников из местных граждан, оформленных официально. В том случае, если компания только создается, возможна подача гарантийного письма в Министерство труда и социального обеспечения с обязательством принять на работу не менее 5 сотрудников граждан Турции в течение 6 месяцев. Если компания не выполнит своих обязательств, то она не только будет оштрафована, но и не сможет получить разрешение на работу в Турции в течение долгого времени.

Мухаджеры, работающие официально, имеют ряд преимуществ, в частности, они получают медицинскую страховку на всю семью, регулярные выплаты в случае болезни. Но официально работающих мухаджиров практически нет не только из-за сложностей в получении разрешения на работу, но и из-за сложностей организации собственного бизнеса из-за высокой конкуренции с турками во всех сферах — от сельского хозяйства до высоких технологий. «С работой сложно, турки настоящие пахари, им сложно составить конкуренцию, особенно в сельском хозяйстве», — рассказывает мухаджир из Карачаево-Черкесии.

Большая часть «новых мухаджиров» работает нелегально — открывают ресторанчики, работают в кафе по доставке пиццы, в автосервисах, на стройках, в риелторских агентствах, фрилансерами-программистами, в промышленных зонах как приемщики металла и пластика, занимаются частным ремонтом или поиском жилья для вновь приезжающих «мухаджиров». Работу ищут через специальные сайты,

каналы в Телеграмме, по рекомендациям тех, кто прожил в Турции уже несколько лет. Иногда договариваются прямо на стройках, при проведении работ по озеленению города и т.д. «Если увидите таких на улице, подойдите и спросите у них работу», — читаем рекомендации в одной из групп в социальной сети ВКонтакте¹⁶.

Женщины, как правило, не работают, иногда нанимаются сиделками, помощницами по дому или пекут хлеб и кондитерские изделия на дому для продажи через Интернет в сообществах «новых мухаджиров».

Единицы из мухаджиров поступили в докторантуры в турецких университетах и получили соответствующие стипендии.

Одной из попыток создания интеллектуального продукта, в котором были задействованы российские мухаджиры, был амбициозный проект *Salamword*, социальная сеть для мусульман; ее планировалось запустить еще в 2012 г. Руководил проектом президент Исламского культурного центра России — Общественного крыла Совета муфтиев России Абдул-Вахед Ниязов, а значительную часть капитала на его развитие предоставили частные инвесторы из России и Казахстана. Инициаторы проекта позиционировали его как площадку альтернативной жизни мусульман в виртуальном пространстве «без границ, без политики, без харама»¹⁷. Предполагалось, что система будет работать на английском, арабском, персидском, турецком, русском, французском, урду и малайско-индонезийском языках и станет не только социальной сетью для мусульман, местом проведения публичных дискуссий и источником информации о новых сервисах и приложениях для мусульман, но и инструментом трансформации и развития мусульманских сообществ. В настоящее время проект заморожен.

Более успешным является проект первой бесплатной исламской русскоязычной онлайн-академии «Медина», автор которого и директор Академии — бывший муфтий Республики Северная Осетия-Алания Али-Хаджи Евтеев. Академия начала работать с сентября 2017 г. Она имеет три образовательных ступени — школу, институт и курсы по специализированным направлениям. Через неделю после начала открытия академии она насчитывала уже более 2500 студентов из России, Казахстана, Киргизии, Узбекистана, Турции и других стран. По данным на сентябрь 2017 г. большую часть студентов — 34,6% — составляют мо-

¹⁶ Русскоязычные мусульмане в Турции. URL: https://vk.com/muslims_in_turkey (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁷ Главный редактор социальной сети «Salamworld» Эльмир Кулиев: «Команда нашего проекта предложит мусульманам альтернативный образ жизни в виртуальном пространстве». URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1748> (дата обращения: ноябрь, 2018).

лодые люди в возрасте 22–29 лет. «Медина» предоставляет своим ученикам комплексную исламскую программу, т.е. обучение тафсиру, сире, хадисам, исламской этике (адаб), арабскому языку, акыде и др. Студент академии может выбрать себе программу по одному из трех мазхабов — ханафитскому, шафиитскому, ханбалитскому.

Основная аудитория академии — будущие имамы, будущие преподаватели медресе и все, кто хотел бы получить начальные знания об исламе. По окончании школы выпускникам предоставляется диплом, в данное время он несертифицирован. На сайте «Медины» выкладываются записи уроков и тренингов, информация о стипендиях и грантах в ведущих университетах мира, а также интервью по актуальным проблемам мусульманской уммы.

В Стамбуле находится один из крупных офисов телеканала для русскоязычных мусульман Алиф ТВ. Канал существует с 2016 г., в его сетке несколько постоянных программ — новостных, религиозно-просветительских, образовательных.

Языковая адаптация мухаджиров не вызывает особых проблем. Турция предоставляет широкие возможности для обучения иностранцев турецкому, в каждом районе Стамбула есть курсы для иностранцев, причем в одном районе может работать несколько курсов. Существуют очень дорогостоящие (\$500 за восьмимесячный курс) государственные языковые курсы, а также программы российского языкового центра «Диалог» (TOMER), предлагающего обучение в Стамбуле и крупнейших городах — Анкаре, Измире, Самсуне, Трабзоне, Анталье, Бурсе со стоимостью \$420–360 в месяц.

В основном мухаджиры предпочитают курсы с символическими ценами при общественных организациях. Так, в общественной организации российских мухаджиров «Источник знаний» (*Ilim Kaynağı Kültür Eğitim Yardımlaşma Ve Dayanışma Derneği*) турецкому обучает дипломированный русскоязычный специалист, стоимость занятий \$20 в месяц. Обучение в разных группах, от начального уровня до продвинутых, длится 3,5 месяца. Специальные курсы для женщин и мужчин проводятся на площадке женской организации русскоязычных мухаджирок — «Женский клуб Умма». Однако некоторые переселенцы обходятся без знания языка: «Много наблюдаю примеров, когда люди умудряются годами вращаться в своем кругу, не зная турецкого языка», — поясняет мухаджир из Москвы.

Жилье мухаджиры находят по рекомендации. «Мне неизвестны истории, когда бы человек приезжал в Турцию наобум, не зная, где он будет жить. Ему заранее готовят жилье, или же он приезжает несколько раз предварительно и присматривается, выбирая возможные варианты».

В Турции работал Центр помощи переселенцам «Ансар», по совместительству агентство недвижимости, и предлагал покупку домов в коттеджных поселках в Алании под названием «Мухаджир I» и «Мухаджир II». Это предложение было рассчитано на мусульман, имевших достаточные средства для покупки недвижимости в Турции. На сайте Центра «Ансар» содержался призыв: «Мы, мусульмане Турции, приглашаем вас сделать хиджру в нашу страну! Специально для вас мы строим исламские жилые комплексы на берегу Средиземного моря. У нас громко звучит пятикратный азан, строятся мечети даже высоко в горах, нет пренебрежительных взглядов на мусульманок, находится самое чистое море на планете, тепло и солнечно, растут натуральные овощи и фрукты круглый год! Наша страна очень гостеприимная — въезд свободный безвизовый, а также тут без проблем можно жить на постоянной основе»¹⁸. В настоящее время домен этого центра не активен, и мы не располагаем сведениями о его работе и статистикой по количеству квартир, купленных мухаджирами из России и СНГ в этих поселках.

Турецкое законодательство предполагает регистрацию общественных организаций (дернек) быстро и без бюрократической волокиты, что дает возможности для быстрой самоорганизации мухаджиров. Наиболее активна некоммерческая зарегистрированная организация русскоязычных мусульман «Источник знаний» в Стамбуле, оказывающая консультации по вопросам проживания, образования, медицинского обслуживания и пр. Дернек занимается помощью в адаптации и социализации переселенцев в Турции, организацией дополнительного образования для детей и взрослых, проведением семинаров, тренингов, выставок и т.п.

Коммуникация российских и русскоязычных мухаджиров поддерживается и через социальные сети — группы в ВКонтакте и Фейсбуке, каналы в Телеграмме. Наиболее информативной долгое время была группа в Фейсбуке «Помощь переселяющимся в Турцию», позже ее администраторами создана новая группа «Жизнь в Турции». В группе регулярно публикуется страноведческая информация, сведения об изменениях миграционного законодательства Турции, о порядке оформления ВНЖ, о русскоязычных врачах, центрах занятости, сдаче квартир, адресах магазинов с «русскими продуктами» — овсянкой, гречкой, седелкой, манной и перловой крупой, черным хлебом. В этой же группе можно узнать примерную калькуляцию расходов для вновь приехавших мухаджиров на семью из 4-х человек (билеты, перевоз багажа, аренда квартиры, оформление визы, аренда машины, изучение языка на курсах,

¹⁸ Ansar.center. URL: www.ansar.center (дата обращения: ноябрь, 2018).

питание, одежда, транспорт, телефон и Интернет обошлись бы в 2016 г. в \$10 000 на полгода).

В последние два года в Стамбуле появились женские общественные организации русскоязычных мусульманок. Они занимаются взаимопомощью, организацией различных курсов — от языковых уроков и лекций русскоязычного врача-гинеколога до курсов кройки и шитья. Обычной формой является организация благотворительных мероприятий — ярмарок, завтраков для помощи вдовам и детям мухаджиров.

Женщины-мухаджирки создали также Исламский образовательный центр Аль-Худа, действовавший в 2015–2016 гг. Он насчитывал 200 (по другим сведениям — 80) учеников, из которых 40% сироты. В мусульманской школе дети изучали основы ислама и Коран, тафсир, хадисы, сиру, а также светские предметы — математику, русский язык и литературу, окружающий мир, биологию. «Это очень важно для наших детей, живущих в XXI веке», — подчеркивали организаторы центра в группе “Umma Club” на Фейсбуке. Школа периодически закрывалась из-за недостатка средств. Мухаджирки попытались создать и свой детский садик, где в 2016 г. 60 детей обучались Корану, русскому и арабскому языкам.

В сентябре 2017 г. в Стамбуле произошло знаковое событие — состоялся съезд мухаджирских общественных организаций Стамбула¹⁹. На съезде представители 11 общественных организаций «мухаджиров» России (Кавказа и Татарстана), Египта, Средней Азии, Турции, Мали, Ганы обсуждали следующие вопросы: актуальные проблемы мухаджиров в Турции; вопрос о необходимости создания Федерации общественных организаций; название Федерации. Участники съезда подчеркнули, что основными проблемами мухаджиров являются легализация проживания в Турции; получение медицинской помощи; образования; случаи депортации; необоснованные преследования турецких спецслужб. На съезде было принято решение о создании Федерации общественных организаций переселенцев под названием “*Dünya Muhacirler Federasyonu*” (Федерация мухаджиров мира).

Среди вопросов, которые мухаджирки планируют обсудить в ближайшем будущем — организационное оформление Федерации (конкретизация целей и задач организации и ее департаментов; условия приема в Федерацию; права и обязанности членов Федерации; выработка структуры организации; распределение ответственности по направлениям работы; выборы глав департаментов) и решение актуальных для мухаджиров проблем.

¹⁹ Федерации мухаджиров быть. URL: <https://www.facebook.com/ilimkaynagidernegi/> (дата обращения: ноябрь, 2017).

Интересно, что мечеть, традиционный для ислама институт социализации, религиозного образования и коммуникации, для мухаджиров перестает выполнять функции института социальной и религиозной мобилизации, что было характерно для регионов Северного Кавказа, где различались салафитские и тарикатские мечети, а мусульманин ходил к определенному шейху, и где через мечети реализовались самые различные проекты — от образовательных и благотворительных до протестных демонстраций, например, в Дагестане. «В Стамбуле так много мечетей, что нет необходимости ехать куда-то, чтобы собраться и увидеть своих земляков», — рассказывает один из мухаджиров. В целом, глубинной интеграции «новых мухаджиров» в жизнь Турции нет, они остаются изолированным сообществом, «живут в отдельных микрорайонах, в одних подъездах, ходят в одни мечети».

Есть интересная тенденция: радикалы переходят к умеренным взглядам, когда видят, как реально функционируют исламские институты в Турции. Это тенденция фиксируется на основании глубинных интервью и нуждается в отдельном изучении.

Наконец, важен вопрос терминологии. Вопрос, который неизбежно задает себе любой исследователь этой новой группы мигрантов в Турцию — насколько применимо к этой группе название «новые мухаджиры»? Хиджра — понятие, связанное с первыми годами проповеди Пророка Мухаммада в Мекке. Хиджра, как известно из истории ислама, — это выселение, вынужденная эмиграция. Однако часто те, кто называет себя «мухаджирами», имеют малый бизнес в России и свободно курсируют между странами. «Представляется, что в этом наименовании есть элемент романтики и желание молодых мусульман соответствовать временам мусульманской общины Пророка Мухаммада. Я не склонен называть их мухаджирами, с шариатской стороны это накладывает ограничение», — пояснил мне один из респондентов.

Представляется возможным говорить о дальнейшем усилении миграционного потока российских мусульман в Турцию. «Общины переселенцев бурно растут и увеличиваются», — читаем в специальных группах мухаджиров в социальных сетях.

Если вслед за А. Ахиезером рассматривать эмиграцию как «индикатор глубоких, часто скрытых процессов»²⁰, то эмиграция российских мусульман в Турцию отражает существование серьезной методологической проблемы — наличие в официальном политическом дискурсе методологически неработающих категорий «официальный ислам» и «неофициальный ислам», «традиционное духовенство».

²⁰ Ахиезер А.С. Указ. соч.

В исламской политике РФ отсутствует методологическая рамка в отношении «новых мусульман» (не интегрированных в духовные управления, но не придерживающихся радикальных взглядов) — способов их интеграции в политическую и социальную жизнь и использование их как ресурса общественной стабилизации. Попытки преодолеть в 2012 г. с помощью государства и религиозных авторитетов внутрирелигиозные разногласия в Дагестане и наладить диалог между разными течениями в исламе были свернуты. Акции в Дагестане, Чечне, КБР, Поволжье в виде закрытия мечетей, задержаний мусульман по признаку ношения бороды или хиджаба, судебные запреты на мусульманские книги, запреты ношения хиджаба на работе и в учебных заведениях²¹ все более выталкивают «новых мусульман» (салафитов) из РФ и способствуют их миграции в Турцию для реализации собственного «проекта жизнеустройства».

В связи с экономическим кризисом в республиках СКФО ожидается сокращение бюджетных поступлений и ухудшение качества жизни. Собственное производство в республиках развивается медленно и не может обеспечить рабочими местами выпускников колледжей и вузов. На Северном Кавказе высокий уровень безработицы и большое количество молодежи в структуре населения, в некоторых республиках число молодых людей от 16 до 29 лет составляет почти половину населения. При сохранении чувства незащищенности и запроса на социальную справедливость в условиях социального расслоения и неработающих социальных лифтов миграция мусульман в Турцию из этого региона будет возрастать.

²¹ Доклад Кризисной группы «Северный Кавказ: сложности интеграции (II). Исламский фактор, вооруженное подполье и борьба с ним», 19 октября 2012 г. URL: <http://www.refworld.org.ru/pdfid/5284e2494.pdf> (дата обращения: ноябрь, 2018).

ГЛАВА 6

МИГРАЦИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ УГРОЗА В ОБЩЕСТВЕННОМ МНЕНИИ И ПУБЛИЧНОМ ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Проблема этнодисбаланса приобрела особую значимость в России в связи с активным притоком мигрантов в страну после распада СССР, что, с одной стороны, расширило границы анализа миграции в русле теории «столкновения цивилизаций»¹, а с другой, породило огромное количество спекуляций на эту тему в публичном сфере.

Действительно, обсуждение этой проблематики зачастую носит конъюнктурный характер, что проявляется в явно выраженной гиперболизации и ажитации публичного дискурса.

Возникающие в этом русле идеи типа «Россия для русских», разговоры об этноциде и геноциде русского населения, об ордах чужаков, занимающих наши территории, довольно часто встречаются и в политической риторике, и в обывательской практике, и в средствах массовой информации. При этом и сегодня фактически закрытыми остаются темы об этнической преступности, о возникновении этнических анклавов, о теневом рынке труда. В данном случае под публичной сферой в традиции Ю. Хабермаса понимаем ту «область социальной жизни, в которой формируется общественное мнение»². Очевидно, что формирование общественного мнения остается уделом определенных интеллектуальных слоев, которые в силу профессиональной деятельности связаны с системой коммуникаций, либо, в силу определенной известности и успешности, в другом профессиональном поле, тем не менее являются лидерами общественного мнения. Логика исследования предполагала как анализ общественного мнения на основе эмпирических данных конкретных социологических исследований, посвященных проблемам миграции, так и анализ контента (качественный и количественный) ведущих средств массовой информации в России на основе базы информационно-аналитической группы «Медialogия». Это позволило рассмотреть, каким образом реаль-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / под общ. ред. К. Королева и Е. Кривцовой; пер. Т. Велимеев. Изд. на рус. яз. AST Publishers, 2014.

² Habermas J. "The Public Sphere" // Seidman S. (ed.) Jürgen Habermas on Society and Politics. Boston: Beacon Press, 1973. P. 231.

ные социальные изменения, связанные с динамикой миграции, воспринимаются обществом и отражаются в публичной сфере.

Россия в общем зеркале миграции

Конфликтологи, изучающие эскалацию межэтнической напряженности в мире, признают, что наиболее часто она происходит, включая насильственные формы, в переходных обществах: их старые институты перестают работать, а новые только формируются и не пользуются доверием. Нестабильная ситуация ведет к перемещению больших масс рабочей силы как внутри страны, так и из-за рубежа, беженцев, что затрудняет процесс согласования интересов центральных и региональных властей, разных этнических групп затруднены.

Для России (многонационального и поликонфессионального государства) проблема этнодисбаланса обострилась после распада СССР, как в связи с сепаратистскими тенденциями, так и в связи с необходимостью формирования интеграционной политики, обеспечивающий в первую очередь российскую гражданскую идентичность. Эта проблема приобретает особое звучание на фоне значительного количества мигрантов, прибывающих в Россию из стран ближнего зарубежья, из бывших республик СССР.

По данным Росстата о международной миграции, в 2017 году больше всего в Россию въехало мигрантов из стран СНГ, среди которых лидирует Украина, откуда прибыло 150 182 человек. Однако миграционные потоки из других стран тоже выглядят весьма существенно: Казахстан — 71 680, Таджикистан — 63 467, Узбекистан — 64 073, Азербайджан — 25 602 (см. табл. 1).

Таблица 1

Миграционные потоки в Россию, 2017 г.

Параметры для сравнения / страны	Число прибывших	Число выбывших	Миграционный прирост
Всего по всем странам, в том числе:	589 033	377 155	211 878
Страны СНГ	24 452	321 018	203 434
Азербайджан	25 602	17 003	8 599
Армения	46 898	32 899	13 999
Беларусь	21 282	9 512	11 770

Казахстан	71 680	38 944	32 736
Кыргызстан	41 165	21 810	19 355
Молдова, республика	31 369	21 764	9 605
Таджикистан	63 467	28 828	34 639
Туркменистан	8 734	5 861	2 873
Узбекистан	64 073	41 906	22 167
Украина	150 182	102 491	47 691
Другие страны	64 581	56 137	8 444
Абхазия	2 357	1 105	1 252
Австралия	123	222	-99
Австрия	61	147	-86
Албания	15	21	-6
Алжир	548	353	195
Ангилья	4	23	-19
Ангола	375	382	-7
Аргентина	34	26	8
Афганистан	1 183	546	637
Бангладеш	144	80	64
Белиз	35	26	9

Однако заметим, что в вопросах миграционной статистики по-прежнему существует ведомственная рассогласованность, при которой каждое ведомственное управление фиксирует лишь свою сторону вопроса. По этой причине следует аккуратно интерпретировать динамику миграции и трудовой миграции, в частности, помня о нескольких миллионах незаконных трудовых мигрантов, не попадающих в статистическую отчетность.

При официальном найме иностранного работника перед работодателем возникает ряд дополнительных обязанностей социального и административно правового характера, включая выплату в 10 000 рублей за разрешение на привлечение и использование каждого иностранного работника. Поэтому работодатели, несмотря на ужесточение законодательства, по-прежнему не стремятся нанимать мигрантов на легальную работу, что приводит к формированию целого рынка нелегальной рабочей силы в России.

Общество, и в большей степени жители городов, весьма чувствительно реагирует на изменения в социально-демографической картине своих территорий. Так, по опросам 2016 г. более 60% респондентов полагают, что вокруг много или слишком много мигрантов и поддерживает главным образом меры запретительно-репрессивного характера в отношении приезжающих (табл. 2).

Таблица 2

**Если говорить о мигрантах в вашем населенном пункте —
их много или мало?**

Категории опрошенных / ответы респондентов	Все опрошенные	Жители городов	Жители сел
Очень много	24	27	17
Скорее много	39	43	29
Скорее мало	23	20	29
Очень мало	8	6	13
В нашем населенном пункте нет мигрантов	3	1	8
Затрудняюсь ответить	3	3	4

Источник: Всероссийский Центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ), 2016. <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=473>

Что касается изучения мигрантов, то, к сожалению, первое и единственное государственное обследование труда мигрантов Росстат проводил в 2014. В целом же наиболее плотно это темой и, в частности, территориальном перераспределением населения, занимаются демографы, экономисты и социологи³.

В публичном пространстве тема миграции остается одной из самых популярных и во многом СМИ остается одним из факторов, определяющих общественное мнение о миграции, что демонстрирует в т.ч. объем выборки сообщений, связанных с миграцией. Она практически не меняется с течением времени и включает в себя как сообщения, непосредственной посвященные России (до 70% всех сообщений), так и информацию международного характера (табл. 3).

При этом данные о социально-демографических характеристиках, сферах деятельности, условиях проживания и работы, мобильности, заработной плате мигрантов часто неполные и ограниченные. В свою очередь, отсутствие достоверной информации порождает множество мифов о миграции, ведет к необоснованным оценкам ее места в российском обществе и на рынке труда, как в СМИ, так и в общественном мнении.

³ Рыбаковский Л.Л. Функции и последствия миграционных процессов // СОЦИС. 2017. № 10. С. 56–63; Нехода Е.В., Соловьева Н.Н. Миграционные волны на российском рынке труда // СОЦИС. 2016. № 4. С. 31–36; Рязанцев С.В. Интеграция мигрантов в контексте внешней миграционной политики России // СОЦИС. 2018. № 1. С. 105–111.

Таблица 3

Количество сообщений, посвященных миграции в российских федеральных СМИ за период сентябрь-ноябрь 2010, 2014, 2018 гг.

Год	Печатные СМИ	ТВ
2010	532	362
2014	564	451
2018	531	920

Источник: Информационно-аналитическая кампания «Медialogия»

Однако доминирующим в общественном мнении на протяжении многих лет остается позиция, что «Государство должно ограничивать приток иностранных мигрантов в Россию (78% опрошенных), и лишь 14% респондентов считают, что есть смысл миграцию стимулировать»⁴.

Негативное отношение к миграции и мигрантам проявляет себя по-разному, и в целом можно выделить несколько дискурсов, в рамках которых ведется обсуждение этой темы в российском обществе: мигранты на рынке труда; демографический дискурс; социокультурные проблемы миграции; законодательство и регулирование миграции; криминализация общества; конфликты на национальной почве, связанные с миграцией (табл. 4).

Таблица 4

Распределение сюжетов на ТВ, связанных с темой миграции

Годы / сюжеты	2010	2014	2018	Всего	%
Трудовые отношения	125	45	42	212	21%
Демография	90	29	21	140	15%
Социокультурные	85	25	44	154	16%
Законодательство	54	32	45	131	13%
Криминализация	68	85	68	221	22%
Нарушение прав / экстремизм	33	18	12	63	7%
Конфликты	31	12	16	59	6%

Мигранты и рынок труда

Эта тема наиболее полно отражена в средствах массовой информации, где из общего количества проанализированных сообщений⁵, по меньшей мере, пятая часть посвящена проблемам трудовой миграции.

⁴ Мониторинг ксенофобских настроений, июль 2018 г. Левада-центр // <https://www.levada.ru/2018/08/27/monitoring-ksenofobskih-nastroenij/> (дата обращения: ноябрь, 2018).

⁵ Использованы результаты проведенного автором контент-анализа СМИ за период сентябрь-ноябрь 2010, 2014, 2018 гг. На основе сообщений, отобранных медиасистемой «Медialogия». Объем выборки — 3360 сообщений.

Необходимо отметить, что учет мигрантов в России крайне затруднен как в связи с большим количеством нелегальной рабочей силы, прибывающей в страну, так и в силу отсутствия единой методики контроля. По оценкам С.В. Рязанцева, ведущего специалиста в области миграции, на российском рынке труда в 2016 г. присутствовало около 3,2 млн документированных мигрантов, в т.ч. 1,2 млн граждан государств ЕАЭС (которым лишь требуется заполнение миграционной карты при въезде), 900 тыс. временно и постоянно проживающих, беженцев и соотечественников, а также 1,1 млн с патентами и разрешениями на работу. При этом численность незарегистрированных мигрантов могла составлять около 3-3,5 млн человек⁶.

Согласно данным Росстата, больше всего иностранных трудовых мигрантов концентрируется в Центральном округе, особенно в Москве, а наименьшая часть — в Северо-Кавказском и Южном федеральных округах, что, так или иначе, отражается на федеральной повестке дня о миграции. Основными сферами занятости мигрантов стали строительство, транспорт, сельскохозяйственные работы, сфера обслуживания, уборка помещений.

Заметим, что если в 1990-е и начале нулевых основная доля прибывающих мигрантов направлялась в Москву, то в последние годы несомненным лидером по количеству принимаемых мигрантов в ЦФО стала Московская область (график 1).

Однако в 2018 г. Москва снова заняла первое место по количеству привлекаемых мигрантов. По данным Росстата, наибольшая численность иностранных трудовых мигрантов (легально) привлечена в экономику Москвы — 25,8%, Санкт-Петербурга — 12,5%, Московской — 12,2%, Ленинградской — 3,3%, Свердловской — 2,4% областей, Краснодарского края — 2,2%, Ханты-Мансийского автономного округа — Югры — 2,1%, Иркутской — 2,0% и Самарской — 1,8% областей⁷.

И если в целом по общероссийской выборке 63% опрошенных считают, что в России много мигрантов, то в Москве и области эта цифра доходит до 70-85% со значительным перевесом именно в Московской области, где на учет встают в последние годы от 1,2 до 1,6 млн мигрантов. Если учитывать, что население Московской области (7 503 385 чел.) почти в два раза меньше населения Москвы (12 506 468 чел.), — это делает приток мигрантов более заметным, особенно в опре-

⁶ Рязанцев С.В. Интеграция мигрантов в контексте внешней миграционной политики России // СОЦИС. 2018. № 1. С. 105-111. С. 107.

⁷ Рынок труда // Российская экономика: прогнозы и тенденции. Москва, 25 сентября 2018.

деленных населенных пунктах, становящихся зонами риска. Городами-лидерами по количеству мигрантов в Московской области стали Люберцы, Раменское, Мытищи, Химки и Одинцово, причем оценка дается на основе официальных данных⁸.

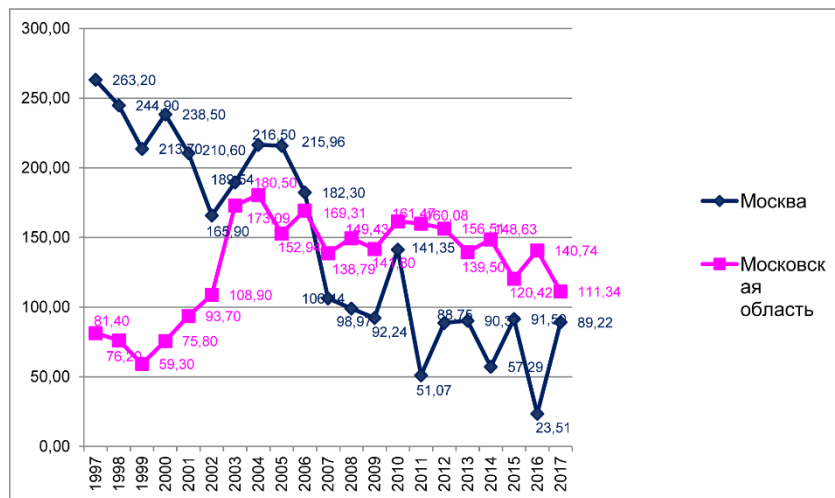


График 1. Динамика миграционного прироста в Москве и Московской области (1997–2017)

Вместе с тем в федеральной повестке именно проблемам Москвы, связанным с регулированием и контролем миграционных процессов, посвящено из общего объема выборки порядка 20% сюжетов (табл. 5).

Таблица 5

**Упоминаемость Москвы, Московской области и Санкт-Петербурга
в контексте миграции**

Регион / годы	Москва		Московская обл.		Санкт-Петербург	
	Печатные СМИ	ТВ	Печатные СМИ	ТВ	Печатные СМИ	ТВ
2010	249	156	41	41	51	30
2014	234	199	64	43	62	16
2018	177	127	39	18	48	44

⁸ Информационное агентство Московской области. URL: <https://riamo.ru/article/207350/hajmurzina-nazvala-territorii-podmoskovya-s-naibolshim-chislom-migrantov.xl> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Как в общефедеральной повестке, так и в Московской мысль о потребности страны (Москвы) в трудовых мигрантах продвигается весьма ненавязчиво и, можно сказать, двусмысленно. Если в одном случае говорится, что *«привлечение мигрантов, трудовых ресурсов извне является ... необходимым для того, чтобы экономика города развивалась, стройки не остановились, чтобы мы не получили дефицит рабочей силы»*⁹, то в другом высказывается мысль о необходимости увеличения рабочих мест в первую очередь для жителей Москвы и ужесточения контроля за мигрантами¹⁰.

Чуть позже в информационном пространстве было широко растиражировано высказывание мэра с тэгом «Гастарбайтеры зарабатывают во много раз больше москвичей»: *«В пятницу мэр Сергей Собянин усомнился, что в привлечении мигрантов всегда есть необходимость... Надо опубликовать все данные о московских мигрантах: с местами работы, зарплатой и квалификационными требованиями»*¹¹.

Заметим, что в рамках избирательной кампании и в течение первых месяцев на должности мэра С. Собянин чаще высказывался о миграции в негативном плане, как апеллируя к Федеральной миграционной службе, которая должна навести порядок в этой сфере, так и в плане совершенствования работы московских властей: *«Даже легальный приток рабочей силы из-за границы необходимо временно прекратить — до тех пор, пока не будет наведен порядок с теми мигрантами, которые уже обосновались в столице»*¹².

Из 35 сюжетов в газетах и журналах, где Собянин выступает ньюсмейкером, 25 материалов имеют негативную или амбивалентную эмоциональную нагруженность¹³.

Несмотря на широко транслируемый в СМИ тезис о необходимости привлечения мигрантов на российский рынок труда, по опросам ВЦИОМ, россияне негативно относятся к присутствию мигрантов в большинстве сфер общественной жизни. Так, согласно исследованию ВЦИОМ от ноября 2010 г., которое было широко растиражировано российскими СМИ (до 30 сообщений), наплыв мигрантов из стран СНГ вхо-

⁹ У столицы новый мэр // Парламентская газета. Москва, 22 октября 2010.

¹⁰ Миграция: две стороны одной медали // Российские вести, Москва, 15 ноября 2010. URL: <http://rosvesty.ru/2026/politic/?id=1000002260&i=1> (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹¹ Гастарбайтеры зарабатывают больше москвичей // Независимая газета. Москва, 23 ноября 2010.

¹² Люди метлы // Известия. Москва, 26 ноября 2010.

¹³ Игра в цифры // Российские вести. Москва, 22 ноября 2010; Мэр пригрозил чиновникам метлой // Московский Комсомолец. Москва, 20 ноября 2010.

дил в десятку самых острых проблем, которые беспокоили москвичей. (См.: РБК ТВ # Диалог, Москва, 24 октября 2010, Москва ждет перемен).

Специальный опрос ВЦИОМ от 2013 г., посвященный трудовым мигрантам, показал, что наиболее критично респонденты были настроены к занятости приезжих в органах местной власти и самоуправления (86% против), правоохранительных органах (84%). Присутствие приезжих в образовании не одобряют (81%), в медицине (76%), в сфере общественного питания (70%) и общественном транспорте (68%), в сфере торговли (продовольственные рынки) не одобряют 53% опрошенных. Более лояльны респонденты к тому, чтобы иммигранты были заняты в коммунальном хозяйстве (50% относятся к этому скорее позитивно), сфере услуг (47%), строительстве (46%)¹⁴.

За семь лет (с 2006 по 2013 гг.) респонденты стали более негативно относиться к присутствию мигрантов в ряде сфер — в органах местной власти (с 71 до 86%), правоохранительных органах (с 68 до 84%), образовании (с 63 до 81%), медицине (с 61 до 76%), общественном питании (с 54 до 70%), общественном транспорте (с 53 до 68%). Это и понятно, ведь речь идет о тех рабочих местах, которые требуют определенной квалификации, и здесь мигранты очевидно становятся конкурентами местному населению.

Напротив, более терпимо стали воспринимать занятость приезжих в коммунальном хозяйстве — доля тех, кто относится к этому позитивно, выросла с 39 до 50%. Это особенно актуально для Москвы, где мигранты полностью освоили рынок ЖКХ, особенно связанный с уборкой территорий, бытовым обслуживанием населения и т.д.

В суждениях о трудовой миграции преобладающим является, как правило, позиция о том, что наличие мигрантов в той или иной степени ущемляет права и ограничивает возможности коренных жителей: «...в итоге — здесь всегда полно дешевой рабочей силы. Трудовые мигранты ... готовы работать в теплицах на любых условиях и за любые деньги — сколько бы им ни заплатили, они всегда будут довольны»¹⁵. Заметим, что эти риски весьма преувеличены в общественном мнении, учитывая, что мигранты работают часто в тех сферах, куда коренные жители идут без большого удовольствия, однако мигранты становятся отличным кандидатом на роль «козла отпущения».

¹⁴ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 13–14 июля 2013 г. Опрошено 1600 человек в 130 населенных пунктах в 42 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=988> (дата обращения: ноябрь, 2018).

¹⁵ Ешьте сами // Новые известия. Москва, 5 сентября 2014.

Таблица 6

**Вы скорее согласны или не согласны
со следующими суждениями о мигрантах? (в %)**

	Полностью согласен	Скорее согласен	Скорее не согласен	Не согласен	Затрудняюсь ответить
Работодателям выгоднее брать мигрантов на работу, чем местных жителей	39	42	10	3	6
Большинство мигрантов работают нелегально	38	36	12	4	10
Мигранты соглашаются на самую низкую зарплату, что приводит к сдерживанию роста зарплат коренных жителей	31	40	18	7	5
В семьях мигрантов рождается много детей — постепенно коренное население окажется в меньшинстве	30	33	15	13	9
Мигранты работают там, где не хочет работать местное население	28	39	20	9	4
Благодаря мигрантам есть возможность получения более дешевых услуг (ремонт квартир, строительство дач)	18	39	22	14	6
Большинство преступлений в нашем городе совершается с участием мигрантов	16	27	24	16	17
Из-за притока мигрантов повышаются цены на жилье	14	27	29	15	15
Мигранты привносят этническое и культурное разнообразие в жизнь	12	25	33	24	6
Мигранты служат источником притока дополнительных средств в экономику (при покупке мигрантами квартир, открытии бизнеса)	12	24	28	22	14
Без мигрантов невозможно решить демографическую проблему	7	15	25	42	11

Источник: ВЦИОМ, 2016

Граждане считают, что работодателям выгоднее брать на работу мигрантов, в том числе потому, что большинство из них работает нелегально, что присутствие мигрантов на рынке труда сдерживает рост зарплат коренного населения (см. табл. 6). Все это формирует общий негативный фон отношения к миграции.

Мигранты и демографический кризис

Демографический дискурс миграции рассматривает проблемы смертности, рождаемости, брака, разных народов России, а также роль внутренних и внешних миграционных потоков в процессе воспроизводства населения и трудовых ресурсов.

Здесь целесообразно напомнить о том, что масштабы и темпы депопуляции в нашей стране остаются одними из самых высоких в мире. Число умерших в среднем в 1,2 раза превышает число родившихся, при этом в регионах этот показатель может быть и выше (1,5-2 раза). В мировом рейтинге стран по продолжительности жизни, который составляет Всемирная организация здравоохранения, Российская Федерация занимает сейчас 110 место, поднявшись с 2002 года на 9 пунктов, с продолжительностью жизни 70,5 лет.

По данным Population Reference Bureau, коэффициент естественного прироста по данным 2018 г. составил «-0,1%», коэффициент миграционного прироста «2». Другими словами, воспроизводство населения обеспечивается главным образом за счет миграции¹⁶.

Согласно неутешительным последним прогнозам экспертов ООН, численность населения России сократится к 2050 г. до 112 млн человек. А некоторые отечественные и зарубежные специалисты делают менее утешительные прогнозы: население России через 30 лет может быть 75-100 млн человек.

Очевидно, что депопуляция ведет к чрезвычайным политическим и экономическим ситуациям, и особенно отразится на трудовой и социальной сфере.

Определяющим фактором современной демографической ситуации является рождаемость. В нашей стране она (рождаемость) остается на весьма низком уровне и составляет в 2018 года 1,6 ребенка на одну женщину. И хотя по сравнению с началом нулевых она выросла, прирост в 0,4 мы не можем назвать существенным. Заметим, что если в Центральном и Северо-Западном округе она составляет 1,2 ребенка на

¹⁶ Демоскоп weekly [Интернет-ресурс]. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/app/world2018_1.php (дата обращения: ноябрь, 2018).

женщину, то в Южном — 1,5, где самые высокие показатели демонстрирует Дагестан (1,8), Ингушетия (1,7), Чеченская Республика (2,9).

В целом в 24 из 82 регионов число родившихся превысило число умерших, причем наилучшие показатели — опять же на Северном Кавказе. К примеру, в Ингушетии число умерших составило лишь 19,4% от числа родившихся. В Чечне аналогичный показатель составляет 22%, в Дагестане — 30,9%. В пятерке лучших — еще два региона — Тыва с показателем 40% и Тюменская область с 55,3%. Татарстан по этому показателю занимает 17-е место — здесь число умерших составило 91,4% от числа родившихся. Это самая высокая цифра в Приволжском федеральном округе (во всех остальных регионах ПФО смертность выше рождаемости), но за год показатель значительно ухудшился: в 2016 году он составлял 80,4%. Выше Татарстана по этому показателю стоят Москва, Санкт-Петербург и Калмыкия — здесь цифры варьируются от 88,9% до 91%.

Хуже всего дела с указанным параметром обстоят в небольших регионах Центрального федерального округа. В пятерку худших входят Тверская область (здесь число умерших на 70,3% больше числа родившихся), Смоленская (на 71%), Тамбовская (на 76,4%), Псковская (на 82,6%) и Тульская (на 83,9%) области¹⁷.

Несмотря на многочисленные заверения представителей официальной власти о серьезном переломе в области рождаемости за счет грамотной семейной политики последние 15 лет, Росстат зафиксировал в 2018 г. ее снижение. Так, показатель рождаемости в России за период с января 2018 по сентябрь 2018 снизился на 5,2% по сравнению с аналогичным периодом прошлого года.

Как уже было замечено, в этих условиях единственным источником роста населения остается миграционный прирост, особенно в западной и центральной части России, что не может не сказаться на этнобалансе. По опросам коренного населения, 63% жителей полагают, что в семьях мигрантов рождается много детей, и что коренное население окажется скоро в меньшинстве. Только 22 % согласны с фактом, что только с помощью мигрантов можно решить демографические проблемы (см. табл. 6).

Важно учитывать тот факт, что мигранты достаточно молоды: среди прибывших из государств Закавказья молодежь составляет 40%, среди представителей народов европейской части СНГ (украинцев, молдаван, русских) — больше трети (35,8%). Среди иностранных рабочих преобладают мужчины. В 2014 г. на 100 мужчин, получивших разрешения на работу, приходилось 18 женщин, а среди обладателей патентов — 23 женщины.

¹⁷ Демография 2017: Россиян становится меньше, но они активно вступают в браки. Реальное время [Интернет-газета]. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/88359-demografiya-v-rossii-v-2017-godu> (дата обращения: ноябрь, 2018).

По данным В.Н. Архангельского, в Москве около 14% детей были рождены женщинами, не имевшими постоянной регистрации в столице. Другими словами, каждый седьмой ребенок рождается у женщин, не являющихся постоянными жительницами Москвы, а являющихся внутрироссийскими или международными мигрантами. С каждым годом их доля растет, постепенно замещая рождения у москвичек.

В последние годы наметилась тенденция прибытия семей с детьми, что создает определенные проблемы для системы образования ряда регионов, где в младших классах растет количество детей, для которых русский не является родным языком.

Почти половина трудовых мигрантов происходит из мусульманских стран с довольно традиционными установками на рождение детей исключительно в официальном браке. Но, очевидно, что массовое вовлечение мусульманских женщин в трудовую миграцию разрушает эти стереотипы. Еще одним социальным последствием данного процесса можно назвать рост числа отказов от рожденных детей мусульманскими женщинами — трудовыми мигрантами в России. По статистике Департамента семейной и молодежной политики Москвы, 1/3 всех брошенных детей в Москве приходится на трудовых мигрантов¹⁸. Таким образом, демографическое влияние иммиграции весьма ощутимо. Если в 2015 г. 8,2% населения России было рождено за рубежом, то в Москве и Московской области этот показатель существенно выше.

Как уже отмечалось, в целом общественное мнение не симпатизирует мигрантам, отрицательно рассматривая приезд их большого числа в Россию. Очевидно, что большинство жителей страны не сильно вникают в понимание сущности миграционных процессов и не видят разницу между, например, внешней и внутренней миграцией. Между тем, отток населения из Южного федерального округа, прежде всего из республик Северного Кавказа также существенно меняет общий этнический ландшафт традиционно русских областей России. На фоне констатирующих и относительно нейтральных информационных сообщений отечественных СМИ о том, что *«удерживать демографические рубежи помогает интенсивный поток мигрантов с Кавказа и Центральной Азии»*¹⁹, обращают на себя внимание материалы с использованием таких выражений:

¹⁸ См.: Архангельский В.Н., Иванова А.Е., Рыбаковский Л.Л., Рязанцев С.В. Демографическая ситуация в Москве и тенденции ее развития / под ред. Л.Л. Рыбаковского. М.: ЦСП, 2006.

¹⁹ Волгоград держится за статус миллионника // Независимая газета. М., 7.09.2010; Демография: пошли на убыль // Аргументы и Факты. М., 3.10.2018.

Причем увеличение населения происходит не столько за счет наплыва пресловутых мигрантов²⁰.

Подчеркнем, что власть, если и участвует в этом дискурсе, то весьма в ограниченном смысле, обращая внимание скорее не на необходимость повышения рождаемости среди коренного населения, что выразилось в принятии целого ряда мер, которые привели к некоторым сдвигам в повышении рождаемости. Однако заметим, что хорошие результаты мер демографической политики 2006–2007 годов были достигнуты в условиях, когда наряду с ростом суммарного коэффициента рождаемости увеличивалась численность женщин репродуктивного возраста. Так, в 2007 г. численность женщин в возрасте 20–34 лет была более чем на 3,5 млн человек больше, чем в 1999 году. В ближайшей перспективе Россию, напротив, ожидает значительное сокращение численности женщин репродуктивного возраста. Причем это будет происходить в условиях исчерпания возможности существенного прироста повозрастной рождаемости.

Улучшение демографической ситуации в России остается одним из приоритетов социальной политики РФ, что, в свою очередь, требует согласованной работы тех органов власти, которые участвуют в реализации демографической и миграционной политики, а именно, Минтруд, Минздрав, МВД, другие министерства и ведомства.

Социокультурный дискурс миграции обращает внимание на проблемы сохранения гражданской, государственной и этнической идентичности, этно-конфессиональной принадлежности, этнокультурной дифференциации и этнокультурной сегрегации, ведущих к формированию этнических анклавов формирующих микро-территории застойной бедности. В рамках этого дискурса наиболее ярко проявляются стереотипы, фобии в отношении представителей других этносов.

Приезд значительного числа людей иной культуры беспокоит жителей России и воспринимается как существенная угроза национальной безопасности в самом широком контексте. Даже без миграционных потоков Россия представляет собой весьма уязвимое с точки зрения устойчивости сообщество, где наблюдается переплетение и взаимодействие региональной, территориальной, этнической, религиозной и государственно-гражданской самоидентификации ее граждан. Если в 1990-е годы в сознании большинства россиян на первый план выходили региональная и этническая составляющие идентичности, то с начала 2000-х наметился переход к восстановлению приоритетности общероссийской идентичности. Очевидно, что у мигрантов в условиях погранично-маргинальной жизненной

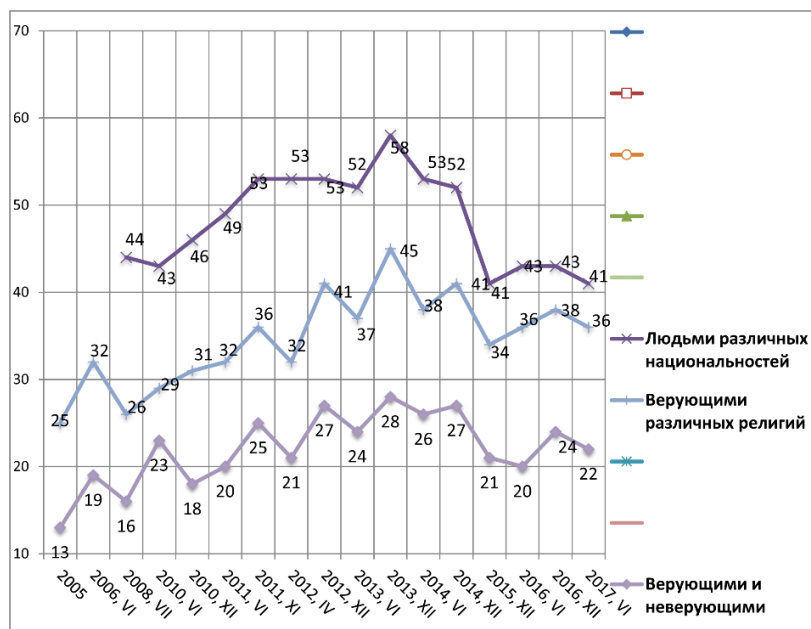
²⁰ Брак — это не достигнутая цель, а только начало отношений // Наша молодежь. М., 16.10.2014.

ситуации, доминирующей является этно-национальная самоидентификация, что неизбежно порождает разного рода противоречия с коренными жителями, зачастую переставшими в конфликты.

Вот почему в довольно широком перечне социально-политических рисков и угроз всегда присутствуют противоречия и неприязнь между гражданами различных национальностей. И хотя традиционно наиболее болезненно воспринимаются противоречия чисто экономического плана («между бедными и богатыми» (79%) и «между низшими и высшими классами» (71%)), противоречия и неприязнь «людьми разных национальностей» актуальны для 41% опрошенных, «между верующими разных религий» для 36% респондентов (по общероссийской выборке). Очевидно, что проблема актуализируется в регионах, где рост миграции идет быстрыми темпами. Хотя справедливо будет отметить, что за последние два года оценки наличия значительных противоречий «между людьми разных национальностей», «между верующими разных религий», «верующими и неверующими» несколько стабилизировались (см. график 2).

График 2

**Динамика оценки значимости противоречий
в области межнациональных отношений**



Источник: Центр стратегических социально-политических исследований ИСПИ РАН. Мониторинг «Как живешь, Россия?» (2005–2017)

В современных социокультурных исследованиях одним из факторов этнической и культурной идентичности признается религия, конфессиональная принадлежность. И хотя религия в России, так же как и в большинстве развитых стран, уже не является ультимативным источником абсолютных ценностей большинства людей и перестала определять их сознание и поведение, в России в постсоветский период наблюдался скорее рост количества верующих. Не случайно исследователи религиозности сегодня говорят, скорее, о постсекулярном обществе, где рост конфессионального многообразия ведет не к поиску консенсуса, а к попыткам отстоять и сохранить свою идентичность, к попыткам, так или иначе, включаться в разнообразные социальные и политические практики, что не свойственно секулярному обществу (таблица 7).

Таблица 7

Мнение респондентов о том, какую религию они исповедуют
(РФ, в % от числа опрошенных)

Религиозные взгляды / годы	Неверующие	Православие	Ислам	Другая религия	Верят в существование сверхъестественной силы, но ни к какой церкви не принадлежат
1995, V	32	46	7	1	13
2000, XII	27	49	9	2	13
2005, IX	22	59	7	2	9
2010, XII	21	61	7	2	9
2015, VI	20	66	3	1	10
2017, VI	16	66	7	1	10

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН. Мониторинг «Как живешь, Россия?»

Полная динамика самоидентификации религиозной принадлежности респондентов представлена на графике 3. Распределение ответов осталось в русле тенденции, сформировавшейся в последние годы: сокращается количество неверующих (до 16%), растет число тех, кто считает себя православными (66%), а вот количество исповедующих ислам в общей выборке практически не меняется и составляет от 4 до 7% в общей выборке.

Специалисты из центра изучения религии связывают продолжающийся рост группы «условных православных» с тем, что в условиях спутанной идентичности и мультикультурного города многие нерелигиозные люди ищут защиту национальной идентичности в религии, что, однако,

нельзя рассматривать только позитивно. Жесткая принадлежность к одному сообществу неизбежно предполагает свое противопоставлению другому, что можно подтвердить определенным повышением политизации разнообразных православных организаций, который сегодня не ограничивается только просветительской и благотворительной деятельностью, а часто проявляют и определенную степень агрессии. (Речь идет, например, о попытках погромов на выставках современного искусства, о самостоятельных рейдах по поиску незаконных мигрантов.)

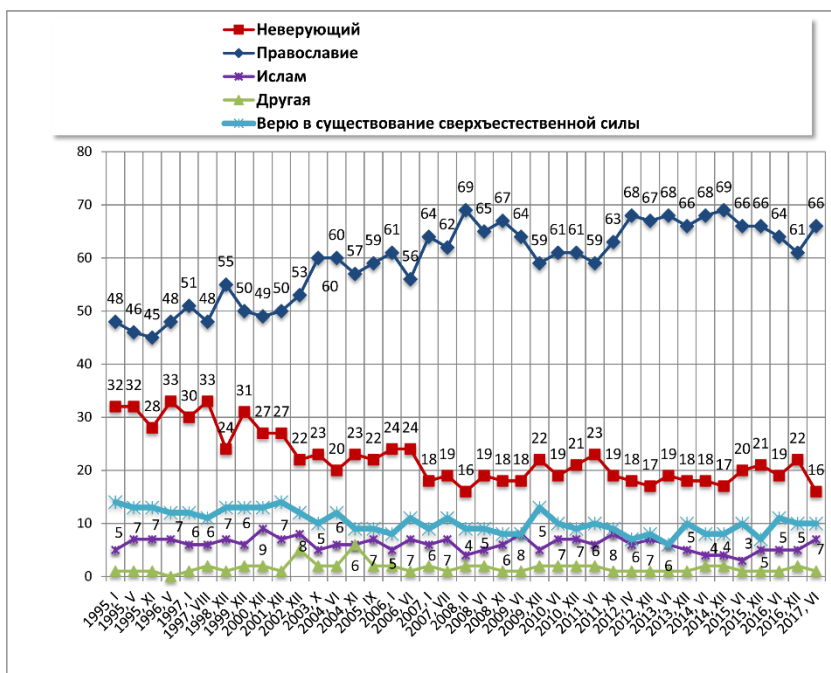


График 3. Религиозная принадлежность россиян, 1995–2017

Источник: Центр стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН. Мониторинг «Как живешь, Россия?»

Учитывая, что значительный сегмент мигрантов (по крайней мере, тех, что заметны рядовому обывателю) исповедует ислам, что постоянно повышает в территориальных местных сообществах количество населения, связанного с определенной культурной и религиозной традицией, которая не всегда близка коренным жителям, закономерно, что отражение этого противоречия в публичном дискурсе приобретают весьма агрессивный характер, где можно встретить такие, например, заголовки статей: «Приезжие должны помнить, что живут в стране, созданной право-

славными людьми»²¹; «мы здесь не какие-то отщепенцы, мигранты, мы — важная часть...»²². Однако если в фокус-группах часто звучит недовольство строительством мечетей в Москве и огромным притоком верующих на службы по мусульманским праздникам, в информационном пространстве эта тема не возникла ни разу. Также за полем зрения наших СМИ остается деятельность этнокультурных сообществ, национальных ассоциаций, которые ведут довольно активную правозащитную, консульскую, информационную работу со своими земляками.

Очевидно, что Москва и Московская область, где на сегодняшний день проживает до 150 различных этносов являются особыми зонами риска. Основными источником недовольства, согласно опросам, выступает неуважительное отношение к нормам московской культуры: этот показатель вырос с 46% в 2016 г. до 56% в 2018 г.; и хулиганские действия и нарушения общественного порядка. На высоком уровне остается и наличие неприязненного отношения в мигрантам. В 2016 г. об этом заявили 31% опрошенных, а в 2018 — 46% (см. график 2).

Отдельные опасения связаны с возможностью анклавизации некоторых этносов: *«Естественное стремление (а иногда и вынужденная необходимость) селиться вместе создает этнические анклавы в крупных городах. И если тенденция сохранится, скоро будет впору говорить об адаптации аборигенов к национальным традициям диаспор, а не об ассимиляции мигрантов. Уже никого не удивляет появление в Москве радиостанции “Восток” с соответствующим репертуаром — у нее точно появилась армия слушателей»*²³.

Директор департамента вторичного рынка компании «Инком», назвал *«Районами с темным будущим и зонами особого риска»* территории Москвы, где появились т.н. «компактное» проживания некоторых этнических соседских сообществ. Как комментировала газета, *«саму по себе проблему геттоизации Сергей Шлома связывает с тенденцией к скученному проживанию мигрантов»*²⁴...

В рамках этого дискурса ни о какой политкорректности речи не идет, а государство лишь в малой степени участвует здесь, во всяком случае, реальной информационной поддержки не наблюдается. Что в конечном итоге приводит в области социальной практики к достаточно острым конфликтам и столкновением между коренными жителями и мигрантами. Напомним случаи в Красноармейске (Саратовская область, 2007 г.), Кон-

²¹ Русский вестник. Москва, 29 октября 2010.

²² Россия 24. 21 сентября 2018.

²³ Адаптация к мигрантам // ГАЗЕТА.RU. URL: https://www.gazeta.ru/comments/2013/06/10_e_5375853.shtml (дата обращения: ноябрь, 2018).

²⁴ Районы с темным будущим. Коммерсантъ-Дом. М., 18.10.2018.

допога (Карелия, 2006 г.), Хотьково (Московская область, 2010 г.). В некотором смысле молчание власти и дистанцирование от проблемы — это тоже демонстрация определенной позиции власти, которая чужими руками и весьма специфическим способом борется в т.ч. с нелегальной миграцией.

Исключение составляют здесь те субъекты федерации, где проблема стала приобретать действительно острый характер. В некоторых регионах уже не первый год действуют специальные программы по укреплению толерантности, формированию патриотизма и т.д. Так, в 2006 г. Правительство Санкт-Петербурга приняло программу по борьбе с ксенофобией и укреплению толерантности, что было вызвано участвовавшими случаями преступлений на национальной почве.

Концепция реализации государственной национальной политики на территории Московской области была принята в марте 2012, действует по сей день и в нее регулярно вносятся поправки. В 2010 г. была принята «Концепция реализации государственной политики в сфере межэтнических отношений в городе Москве», а в 2016 г. ее сменила «Стратегия национальной политики города Москвы на период до 2025 года». Аналогичные документы действуют и в других субъектах Российской Федерации. Вместе с тем широкого обсуждения в публичном пространстве этих документов не было, как правило, СМИ ограничиваются простой констатацией факта о его принятии.

В рамках интеграционной политики, разрабатываемой региональными органами власти, отдельное место занимают специальные образовательные программы для детей мигрантов, которые направлены на формирование толерантности, с одной стороны, и призваны способствовать скорейшей интеграции иноязычных детей в социум, с другой. Такие программы действуют в Москве, Московской области, Краснодарском крае, Ростовской области и в ряде других субъектов РФ.

В последние годы выросло количество материалов, отдельно посвященных проблемам обучения детей мигрантов в школах Москвы и Московской области: «*во всех окраинных школах половина учащихся — дети мигрантов*»²⁵, — пишут, например, «Известия» о ситуации в Московской области. Интересно, что цифры о доле детей мигрантов в школах варьируются от 30 до 60%. И, как справедливо было замечено в одной из статей ГАЗЕТА.RU, «*Министерство образования не знает, сколько именно детей, не владеющих уверенно русским языком, сегодня учится в государственных образовательных учреждениях*»²⁶.

²⁵ Уроки Русского // Новые известия. М., 10.10.2014. URL: <https://newizv.ru/news/society/10-10-2014/208824-uroki-russkogo> (дата обращения: ноябрь, 2018).

²⁶ Я пошел впервые в школу // Газета.RU. URL: <https://www.gazeta.ru/social/2016/09/09/10184939.shtml?updated> (дата обращения: ноябрь, 2018).

Основные проблемы, возникающие в этой связи в местных локальных сообществах, связаны с недовольством родителей и учителей, которые опасаются общего снижения качества образования в связи со значительным присутствием в классах детей, для которых русский не является родным языком: «С русским языком и с общепринятыми в нашем обществе нормами поведения зачастую плохо знакомы не только дети мигрантов, но и дети, чьи родители приехали в Москву с Северного Кавказа. Даже если у вас два-три подобных ребенка в классе, то работать с ними очень сложно»²⁷.

В ряде сообщений и в 2018 г. были приведены слова Начальника отделения содействия интеграции и адаптации мигрантов УФМС Москвы Татьяны Дмитриевой от 2015 г.: «В школах вместо равномерного распределения детей приезжих создают, по сути, гетто. В Восточном, Юго-Восточном, Южном округах столицы зачастую наблюдается 30-60% детей мигрантов от общего количества детей в классе, что провоцирует межнациональную напряженность»²⁸.

Такая навязчивая и отчасти одиозная подача материала, безусловно, сказывается на общественном мнении, где преобладающей остается позиция об опасности «мультикультурного хаоса», который нарушит целостность социальной ткани общества.

По вопросу межкультурного взаимодействия только 37% россиян придерживаются точки зрения, что присутствие мигрантов позволяет сделать жизнь более разнообразной. Около трети россиян (30%) проявляют интерес к культуре, обычаям и традициям тех стран, из которых прибывают мигранты, в то время как у 57% такая информация не вызывает интереса.

В целом, несмотря на то, что 61% опрошенных не возражают против близкого общения своих детей с детьми мигрантов, а 50% не считают, что приезжие должны жить на специально выделенных территориях, четко выражен запрос большинства граждан на ограничение притока мигрантов в Россию — об этом заявляют 78%²⁹. Одна из важнейших задач

²⁷ Там же.

²⁸ Число детей в московских школах доходит до 60%, но адаптируются они с трудом // Московский комсомолец. 14.12.2015. URL: <https://www.mk.ru/social/2015/12/14/chislo-detey-migrantov-v-stolichnykh-shkolakh-dokhodit-do-60.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).

²⁹ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 17-24 ноября 2016 г. в 130 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках и 8 ФО России. Объем выборки 1600 человек. Выборка репрезентативная по полу, возрасту, образованию, типу населенного пункта. Выборка многоступенчатая стратифицированная, с пошаговым отбором домохозяйств, с применением квот на последнем этапе отбора).

государственной политики, по мнению общества — сохранить национальную (часто русскую- как государствообразующую) традицию и русскую культуру. *«Не так уж плоха эта Россия, если тут пожелали жить так много приезжих».*

Мигранты и проблемы законодательного регулирования

Что касается подходов к проблеме этнобаланса и ее решению, то мы видим серьезные несовпадения к оценке баланса в государственной политике, в науке, в общественном мнении. Очевидно противоречие: на уровне элит, в том числе властных, декларируется намерение максимально приспособиться к многокультурному иммиграционному потоку, лишь бы люди приезжали и работали; а на уровне повседневности выстраивается внешний культурный барьер, практически блокирующий интеграцию и, в конечном счете, ограничивающий социальную мобильность мигрантов (в том числе внутренних). Это возможно, и определяет незначительную долю публикаций (до 13% в общей выборке) на эту тему, которые носят исключительно информативный характер с нейтральной эмоциональной составляющей.

Заметим, что наиболее значимые документы по регулированию миграции были приняты еще в 2006 г. Речь идет о законах «О миграционном учете иностранных граждан и лиц без гражданства в Российской Федерации» и «О внесении изменений в Федеральный закон «О правовом положении иностранных граждан в РФ», которые являются пакетом, изменяющим закон «О правовом положении иностранных граждан в РФ». Основным предлагаемым новшеством стала идея введения уведомительного порядка регистрации, который как раз коснулся граждан СНГ, что, кстати, сейчас усложняет ведение статистики по трудовой миграции. Тогда, на этапе обсуждения, отрицательное отношение к законопроектам были высказаны со стороны фракций «Родина» и КПРФ. Их представители голосовали против принятия законопроектов, потому что увидели в них основу для обвальных потоков инородческих мигрантов, которые отрицательно скажутся на демографических показателях российского населения. Против высказывались и депутаты Московской городской Думы, т.к. в этом вопросе мнение части регионов и федеральной власти не совпадало.

В 2014 г. в законодательных органах страны активно обсуждалась идея введения миграционного кодекса, и по прогнозам он должен был быть написан и принят к концу 2018 г., однако до сих пор находится в стадии разработки. В его состав предположительно войдут две части — общая и особенная. В первой будут собраны основные понятия, а во второй — правила регистрации, их нюансы, перечень режимов и т.д., что в том числе позволит оптимизировать и учет мигрантов. Однако пока

в ноября 2018 г. Президентом РФ была утверждена новая Концепция государственной миграционной политики страны на период до 2025 г., которая в т.ч. направлена на создание благоприятных условий для переселения в Россию соотечественников и русскоязычных граждан, внедрение комплексных программ адаптации мигрантов, создание четких правил въезда и получения права на проживание, работу, на приобретение российского гражданства. В отличие от прошлого варианта, новая концепция носит подчеркнуто «русскоцентричный» характер, а привлечь миграционной политикой рассчитывают в основном жителей западных стран и СНГ, в которых также заинтересован Евросоюз.

К сожалению, Госдуме РФ не удалось включить в Концепцию миграционной политики РФ свои замечания и поправки, о чем на пресс-конференции заявил первый зампред Комитета Госдумы РФ по делам СНГ, евразийской интеграции и связям с соотечественниками Константин Затулин: «Мы довольно случайно узнали, если не ошибаюсь, 13 ноября, что до 16 ноября министерство внутренних дел собирает, в соответствии с указом президента РФ, предложения от разных министерств и ведомств, — сообщил депутат. — Нам в Федеральное собрание никакого запроса по этому поводу не было. Нас никто не спрашивал: “Что вы думаете по этому поводу?” Мы, конечно, благодарны, что нам прислали эту концепцию, и мы смогли ее посмотреть и обсудить, но к этому моменту концепция уже была на красном бланке. То есть все, что мы обсуждали в Думе, и хорошее, и плохое, никакого отражения в подписанной через неделю концепции уже не нашло. Были исключены любые поправки в документе, который пошел уже на подписание. Я хотел бы в этом отношении надеяться, что дальше мы прекратим имитацию согласования с Федеральным собранием и будем в самом деле относиться к этим вопросам так, как они того заслуживают»³⁰.

Наконец, в текущем году правительство увеличило квоты для иностранных работников из дальнего зарубежья на 2019 г. По оценкам Минтруда, в будущем году на работу в Россию будут приглашены 144 583 иностранных работника, тогда как в прошлом году их численность составляла 140 423 человека. Основной причиной представители Министерства называют отсутствие кадров необходимой квалификации на территории субъектов РФ.

Что касается общества, то по опросам 2017 г., подавляющее большинство россиян (71%) не поддерживают идею упрощения процедуры получения российского гражданства для мигрантов из стран СНГ. При этом наши сограждане рассматривают мигрантов как угрозу для

³⁰ ИА РЕГNUM.

возможностей собственного трудоустройства. Поэтому закономерно, что более трети опрошенных выступают за ужесточение требований для получения вида на жительство и получения российского гражданства (36%), 35% — настроены на сохранение действующей системы, достаточно сложной, кстати сказать, в нынешнем виде (35%). Идею упрощения процедур поддержало лишь 19% опрошенных, причем наибольшее количество сторонников такого подхода — среди 60-летних и старше (27%), то есть имевших длительный опыт совместного сосуществования в рамках единого советского государства.

Предложение о проведении амнистии мигрантов из стран СНГ, длительное время находящихся в России с нарушением законодательства, также воспринимается критично: против высказываются 59%, за — 36%. По словам сторонников инициативы, данная мера поможет прежде всего вывести мигрантов из тени («они будут жить на законных основаниях» — 63%, «платить налоги» — 46%), а также снизить уровень преступности (28%)³¹.

В связи с тем, что мигранты не интегрированы в гражданское общество и фактически не имеют организаций, поддерживающих их, только интеллектуальная среда становится той площадкой, где решаются судьбы тысяч людей. При этом этнический дисбаланс в трудовой сфере дает о себе знать и в других областях, что неизбежно отражается в общественном мнении, где зонами риска выступают не только Москва и Московская область, но и Южные регионы страны, и Приморье.

Как писала Независимая газета, *Россия превращается в неосажденную крепость. В регионах боятся не Запада, а нищеты, бомб и мигрантов. За периодом сильного увлечения всем заграницным в России регулярно наступают времена, когда общение с прежними добрыми партнерами признается вредным и угрожающим безопасности державы...*³², а на Заседании Общественного экспертного совета посвященного вопросам миграционной политики в крае, отмечалось, что «*наибольшую озабоченность у жителей вызывают мигранты из стран ближнего зарубежья*»³³.

³¹ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 17–18 декабря 2016 г. Метод опроса — телефонное интервью по стратифицированной двухосновной случайной выборке стационарных и мобильных номеров объемом 1600 респондентов. Выборка построена на основе полного списка телефонных номеров, задействованных на территории РФ. Данные взвешены на вероятность отбора и по социально-демографическим параметрам. Для данной выборки максимальный размер ошибки с вероятностью 95% не превышает 2,5%.

³² В Приморье растет недовольство «понаехавшими» // Независимая газета # Политика. М., 7.10.2014.

³³ Там же.

И хотя по умолчанию считается, что в России принята мультикультурная интеграционная модель адаптации мигрантов, это не означает, что государство открыто для иноэтничных мигрантов и берет на себя создание условий для их интеграции.

Однако в России в силу полиэтничности собственного населения правительство вынуждено думать не только о мигрантах, но и о народах, которые давно проживают на территории страны. Задача интегрировать этнически и культурно отличающиеся народы, сформировать массовые представления о российской идентичности, консолидировать этнически разнообразное население вокруг общих ценностей и целей в любом случае должна опираться на продуманную национальную и миграционную политику.

Мигранты и преступность

Тема преступности мигрантов занимает более 1/5 всех публикаций, связанных с Россией, и которую средства массовой информации часто намеренно раздувают. Так, большой популярностью в СМИ пользовалось высказывание мэра Москвы: *«если бы не иностранная рабочая сила, Москва была бы самым безопасным городом в мире»* (2014 год). Оно дополняет не менее однозначную статистику, публикуемую в СМИ: *«Каждое четвертое убийство и каждое второе изнасилование, по данным прокуратуры, совершено иностранцами, в большинстве своем гражданами стран СНГ»; «За 9 месяцев в регионе возбуждено 56 уголовных дел. Причина — увеличение численности мигрантов из Средней Азии и Закавказья. За 9 месяцев в регионе возбуждено 56 уголовных дел. Причина — увеличение численности мигрантов из Средней Азии и Закавказья»*³⁴.

Всего теме преступности мигрантов из общей выборки было посвящено порядка 25% всех сообщений.

Легко представить, какими смысловыми коннотациями наполнен этот дискурс, если заметка о новой концепции миграционной политики, подписанной В. Путиным в 2018 году, называется «Вор должен сидеть в тюрьме»³⁵.

Образ мигранта-преступника, нарушителя общественного порядка — активно транслируется средствами массовой информации: *«Нужно подчеркнуть, что Подмоскowie — регион сложный и густонаселенный. А сколько мигрантов?.. Привлекательна и близость к Москве. Для криминала — самая питательная среда, и он воспользовался ею. Стали появляться вооруженные группировки, рэкетеры, наемные убийцы»*³⁶.

³⁴ Вести с полей // Экспресс газета. М., 29.10.2018.

³⁵ Вор должен сидеть в тюрьме // Аргументы и Факты. М., 7.11.2018.

³⁶ Действовать на опережение // Литературная газета. М., 31.10.2018.

Все это неизбежно провоцирует экстремистские настроения, рост этнофобий, направленных, в первую очередь, против представителей народов Кавказа, многие из которых являются гражданами страны.

Согласно последней волне Мониторинга ксенофобии, проводимой Левада-центром, в целом уровень этнофобии — как показатель готовности ограничивать проживание в России тех или иных национальностей — за год вырос на 12 пунктов, а частота выбора тех или иных «нерусских» позиций увеличилась в полтора раза в отношении практически каждой позиции. Это означает, что население стало чаще выбирать более одной этнической категории, чье проживание они хотели бы ограничить, чем в прошлом году, т.е. спектр неприязненного отношения расширился. Только 28% опрошенных считают, что не надо вводить никаких ограничений на проживание в России других национальностей. На этом фоне очевидно и растет число противников миграции (см. график 4).



График 4. Отношение к трудовой миграции

Источник: Левада-центр

Очевидно, что в этом ключе растет и количество конфликтных ситуаций в социуме. Порядка 2/3 населения демонстрируют различные формы неприязни к представителям других национальностей.

По данным Московского бюро по правам человека, каждый четвертый гражданин России с неприязнью относится к приезжающим в нашу страну мигрантам. За ограничение притока мигрантов высказались 59 процентов россиян, принявших участие в опросе «Левада-

Центр». Мигранты становятся как объектами эксплуатации, мошенничества и насилия. По данным московской неправительственной организации «Сова», в прошлом году произошло 28 убийств и 366 нападений на почве национальной нетерпимости, хотя Amnesty International полагает, что реальные цифры значительно выше, поскольку власти часто предпочитают классифицировать такие случаи как «хулиганство».

Однако если кластер преступности мигрантов занимает 22% публикаций, то кластер, где говорится о нарушении прав мигрантов, сложностях с трудоустройством, условиями труда, не превышает 6% в общей выборке: *«Представители общин трудовых мигрантов заявляют о том, что их подопечные трудятся в России в рабских условиях и чуть ли не под дулами автоматов... Общественное движение “Таджикские трудовые мигранты” и Федерация мигрантов России заявляют о готовности вывести на улицы Москвы 100 тысяч»*³⁷.

Выбор России: ориентация на интеграцию

Специфика социокультурного развития России состоит в том, что процессы становления общероссийской государственной идентичности, возрождения идентичности русских и других народов России идут параллельно. Отчасти это объясняет, почему российское общество так чувствительно к миграции и почему в информационном пространстве эта тема долгие годы остается столь актуальной. Чувствуя свою уязвимость в силу спутанной идентичности, пытаясь обрести ее на разных основаниях, такое общество строит свою идентичность от противного, отталкиваясь и противопоставляя себя «другому». В качестве «другого» часто воспринимаются мигранты, вне различия, являются ли они гражданами России или нет.

Миграция населения влияет на все сферы жизни российского общества: социальные, демографические, экономические, политические, культурные. Как любое явление, оно сопровождается как отрицательными, так и положительными тенденциями. В условиях расширяющегося и открытого пространства социальных коммуникаций, проблематика миграции находит отражение в публичном дискурсе и общественном мнении.

Организация дискурса миграции строится по классических схемам, описанным классиками критического дискурс-анализа: он фокусируется на отдельных социальных проблемах, конституирует складывающиеся общественные отношения, часто идеологичен и предполагает интерпретацию и объяснения, ведет к определенным социальным действиям.

И в целом картина, представленная в российском общественном мнении, выглядит следующим образом. Миграция ведет к безработице и снижению зарплат у коренного населения; способствует дезинтеграции

³⁷ Протест на импорт // Солидарность. М., 3.09.2014.

социального пространства городов и территорий вследствие разрыва в уровне жизни, деформации социальных ценностей и мировоззрения, что угрожает культурно-историческому единству России; приводит к криминализации ситуации и ведет к межэтническим конфликтам; сказывается на ухудшении человеческого капитала, т.к. в большинстве своем мигранты — это низкоквалифицированная рабочая сила. Интеграция мигрантов в обществе затруднена в силу глубоких различий в менталитете и доминирующих культурных ценностях. Российские граждане не различают мигрантов, прибывающих из регионов России и других стран. Это обобщенный образ человека «приехавшего за лучшей долей», который не вписывается в социальный контекст, не хочет, не может, не умеет жить здесь.

Важно отметить, что в обществе сложилось устойчивое представление, что государственные органы не справляются с задачей регулирования и контроля миграционных потоков, что сегодняшнее законодательство нуждается в совершенствовании и должно быть запретительным в большей мере, чем сегодня; что сама миграция представляет собой угрозу целостности и единству социума, нарушая сложившийся этнобаланс и создавая очаги напряженности в разных регионах Российской Федерации.

Анализ контента СМИ показывает, что преобладание негативных коннотаций и эмоционально окрашенных сообщений формирует малосимпатичный образ мигранта, преимущественно из стран Средней и Центральной Азии и Кавказа. Таким образом, миграция в публичном пространстве репрезентируется как серьезная социальная и культурная угроза стабильному развитию социума, что затрудняет интеграцию мигрантов в российское общество.

Между тем, использование миграционного потенциала отвечает потребностям России, столкнувшейся с рядом демографических и экономических вызовов. Речь идет как о более эффективном регулировании внутренних миграционных потоков, так и о привлечении мигрантов из сопредельных государств. В свою очередь, это диктует освоение новых подходов к решению задачи интеграции и адаптации значительных групп населения, являющихся носителями иных ценностных установок и повседневных социальных практик, а также формирование новых толерантных установок у принимающих сообществ.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ВАРВАРСТВО: КОНФЛИКТЫ И ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

ГЛАВА 1

ВАРВАРСТВО КАК ВЫЗОВ И ПАРАДОКС МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Конец XX — начало XXI века с феноменальной ясностью обозначили кризис современной мировой цивилизации, несовместимость, противостояние, взаимосвязь и взаимодействие цивилизации и варварства, высветили кризис человечности, рост насилия и подавление личности в массовом масштабе. Распространение деструктивных саморазрушительных тенденций (терроризм, криминализация общества и государства, агональность культуры, упоение животными инстинктами, воспевание глупости, идолопоклонничество и т.п.) ставят под вопрос само существование человека. Глобальный ценностный кризис цивилизации обозначил нарастающую тенденцию социально-исторической реанимации варварства. Достигнув вершины своего материально-технического развития, цивилизация встретила вызов варварства, масштабы которого предвещают гибель государств, народов и самого человеческого вида. С другой стороны, после стремительно утверждающегося отказа от гуманитарной парадигмы, угрожающего антропологической катастрофой, и после мировоззренческого крематория, через который на рубеже XX–XXI вв. прошла историческая наука, пережив разрушение мировоззренческих основ исторического знания, появилась необходимость переосмыслить теоретические положения и варианты практических усилий сопротивления варварству.

Для начала XXI в. характерен особый интерес к варварству, как сквозному состоянию в истории. В настоящее время в условиях глобального ценностного кризиса он уже вышел за академические рамки, имеет важное общественное звучание, в том числе и как вызов цивилизации, и как проблема выживания в обществе, в котором мировосприятие основано на разделении мира. В исторических исследованиях сущностные свойства варварства всегда определялись отличительной при-

родой их носителя — варвара. Прежде уже обращалось внимание на то, что варвары и варварство, как «тень цивилизации» (термин К.Г. Юнга), отмечены в исторических реалиях каждой цивилизации. Но проявление и природа варварства не остаются постоянными, меняясь вместе с историей общества в зависимости от цивилизации, в рамках которой живет варвар. В целом историки солидаризируются с мнением философов, что «в ходе истории этапы медленного, почти незаметного изменения природы человека чередуются с довольно короткими периодами резкого, скачкообразного ее преобразования»¹.

На рубеже XX–XXI вв. обозначился принципиально новый характер взаимосвязи и взаимодействия цивилизации и варварства. Их обострившееся противостояние актуализировало представление о варварстве как сквозном состоянии в процессе исторического становления человечности, выделяя варварство архаическое, классическое и современное (неоварварство). В процессе утверждения диалогического миропонимания становилось все более очевидным, что механизмы взаимодействия варварского и цивилизационного компонентов куда более сложны и многозначны. Для каждой цивилизации определяются свои варвары и варварство, как ее оборотная сторона, деструкция, разрушение, отражение нерешенных проблем, угрожающих стабильному развитию цивилизации и межкультурным контактам.

Следует отметить, что как деструктивный феномен варварство всегда разворачивалось в пространстве бинарной системы, «по соседству» или «в присутствии» цивилизации. Оно всегда оппозиционно ей, являя и реализуя себя как чуждая цивилизации, маргинальная, разрушительная матрица зла и насилия. Исследование разрушительных проявлений варварства (явных и скрытых), социальных причин и механизмов деструктивной деятельности тех, кого принято называть «варварами», продолжает обсуждаться историками, философами, социологами и психологами на площадке Лаборатории по исследованию цивилизации и варварства Института всеобщей истории РАН².

¹ Ивин А.А. Обнаженность и отчуждение: философское эссе о природе человека. СПб.: Алетейя, 2015. С. 5.

² См.: Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. I; Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II; Цивилизация и варварство: механизмы, инструменты и субъекты взаимодействия / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2014. Вып. III; Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып.

Мартирологический опыт варварства в мировой истории весьма поучителен. Его проблемность неисчерпаема, и на это неоднократно обращали внимание исследователи разных направлений гуманитарного дискурса. Современные исторические исследования достаточно подробно показывают, как на протяжении тысячелетий человек, будучи активно действующим созидательным началом, сохранял, воспроизводил и активно искал все новые и новые формы существования. В процессе этих поисков в нем могло также проявляться и стремление к разрушению, доминированию над другими людьми, причинению вреда окружающим, склонность к насилию, к захватническим действиям и уничтожению других. Деструктивное поведение превращало человека в *варвара*, в индивида с «непонятой человечностью», со специфической формой отношения к миру. Деструктивность, как утверждают исследователи, свойственна природе человека. Без неё невозможно развитие доброго и злого начал, которые сопутствуют друг другу на протяжении всей человеческой истории. На всех этапах мировой истории самые разные факторы определяли реверсивность и динамику варварства. В эпохи Модерна и Постмодерна становится все более очевидным, что одним из основных факторов варваризации становится мобильная активность человека. Ибо миграции и переселения сопровождаются не только созидательной, но и деструктивной, разрушительной (убийство, война, рабство, терроризм, геноцид, ксенофобия и т.д.) деятельностью *Homo mobilis*. Актуальность анализа варварской деструктивности в ходе миграций, которая становится вызовом цивилизации, особенно возрастает также и в связи с необходимостью гуманитарной экспертизы социальных и культурных преобразований следовавших вслед за переселением народов.

Известно, что человека от животного отличает цивилизованность и что степень варварства обратно пропорциональна цивилизованности. Но парадокс заключается в том, что варварство начинается там и тогда, где и когда появляется *Homo sapiens*. И в ситуации, когда нарушается баланс биологических и социальных регулятивов, происходит реанимация варварства, как «животного» атавизма. Важно обратить внимание на то, что эволюция человека и развитие цивилизации сопровождаются деструктивными процессами инволюции и медленным, но постоянным

IV; Цивилизация и варварство: вызовы деструкции в лабиринте миграции варварства / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2016. Вып. V; Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 1) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2017. Вып. VI; Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII.

изошренным обновлением варвара и варварства в направлении все большего усложнения. С исторической точки зрения инволюция — это обратное развитие, регресс, отступление, нисходящее движение и переход с более высокого цивилизационного уровня развития на уровень более низкий. В рамках разных цивилизаций варварская, злобная, агрессивная природа человека проявляется по-разному. Ее объяснение и понимание в контексте модификации общей природы варварства представляется актуальным и востребованным, в связи с нарастающей тенденцией разрушения природы человека как такового.

И еще на одно обстоятельство следует обратить внимание, когда мы пытаемся понять особенность вызова варварства для современной цивилизации. В исторической науке сформировалась парадоксальная семантическая ниша, где устойчивые историографические клише формационных представлений о классических варварах древности входят в противоречие с попыткой вписать варварский мир, варваров и варварство в цивилизационную логику развития мировой истории. Значительный археологический материал, который приумножил исследовательские возможности варварологии в XX веке, постепенно выводил варварский мир рубежа Древности и Средневековья из маргинальной зоны исторического процесса, позволяя говорить о субъектности этого мира, феномене варварских племен, их особой роли в становлении и развитии цивилизаций³. Однако в целом история варваров пока представляет собой некий незавершенный императивный конструкт, концептуальная схема которого отличается перегруженностью мифологемами, идеологемами и спекулятивными интерпретациями. Научно обоснованные положения соседствуют с гипотезами и мифологическими представлениями, рожденными талантом воображения исследователя⁴. То есть, в радикальной своей версии древнее, классическое варварство также посылает свой вызов современной цивилизации.

Парадокс присутствия древнего варварства на современном этапе в условиях глобализующегося мира начинает подробно анализироваться и приобретает особый интерес. При этом варварство историческое и современное спонтанно становятся предметом профессионального интереса историков, философов социологов и культурологов⁵. Накопленный исто-

³ Буданова В.П. Варвары и варварство в антропологии цивилизаций // Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (Ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. С. 38–41.

⁴ См., напр.: Зиньковская И.В. Готланд Эрманариха: остроты в Восточной Европе на рубеже Древности и Средневековья. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.

⁵ Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов / В.И. Уколова (ред.) М.: Наука, 2000; Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и

риками массив наблюдений о взаимодействии цивилизации и варварства позволяет по-новому переосмыслить его в логике внутренней эволюции варваров в сторону цивилизации, так и варваризации последней.

В отечественной науке варварство как этап исторического развития и как целостное явление долгое время оставалось за пределами серьезных исследований. Содержательный потенциал исследовательской проблемы цивилизация vs варварство ставит перед историками важную, сложную, и в то же время перспективную задачу — обратить внимание на человека в варварском мире и на варварство в человеке⁶. Не только в его поведении, которое причиняет вред или ущерб другим, но в любых действиях человека, имеющих негативные последствия. Концептуально варварство в истории представлено физически и вербально, активно и пассивно, прямо и косвенно. Эти комбинации его присутствия в истории особенно важно осознавать в настоящее время, в условиях негарантированного бытия, когда в страхе перед грядущим меняются ценностные ориентиры и само «жизненное пространство» (термин К. Левина) человека. Подобный впечатляющий пример в качестве матрицы дает европейская история II–VII вв., когда варварство, разрушая и создавая реальные и воображаемые границы, брало реванш и становилось вызовом греко-римской средиземноморской цивилизации.

самобытность / Н.И. Зарубина (ред.). М.: Наука, 2002; *Шкаренков П.П.* Римская традиция о варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. М., 2004; Античная цивилизация и варвары / отв. ред. Л.П. Маринович. М.: Наука, 2006; *Курбанов М.Г.* Варварство в гримасах цивилизации // Вестник Российского философского общества. М., 2006, № 2 (38), 120–122; *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: ИФРАН, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010; *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. Конец V – середина VII вв. М.: ЛКИ, 2014; *Она же.* Римляне и готы: модель сосуществования по Флавию Кассиодору // Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып. IV. С. 161–185; *Goffart W.* Barbarians and Romans (418–584). The Techniques of Accommodation. Princeton, 1980; *Dauje Y.-A.* «Le Barbares». Recherches sur la conception de la barbarie et de la civilization. Bruxelles, 1989; Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20 Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 1996; *Leguay J.-P.* L'Europe des États barbares V–VIII siècles. Paris, 2002; *Barbero A.* Barbarés. Immigrés, réfugiés et déportés dans l'Empire romain. Paris, 2011.

⁶ Подробнее об этом см.: Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 1) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2017. Вып. VI; Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII.

Варварство как историческое явление уходит корнями в глубокую древность, но впервые мощно заявило о себе в первой половине I тыс. н.э. на европейском континенте. Оно проявилось как совокупность форм и способов жизнедеятельности, которые отличались от сущностных признаков цивилизации и цивилизованности античного Средиземноморья. Феномен варварства ассоциировался с дикостью, жестокостью, бесчеловечностью, невежеством, бескультурьем, разрушением ценностей, нарушением законов и принятых норм общественной жизни, отсутствием дисциплины и ответственности перед обществом. Особое внимание стоит, на мой взгляд, обратить на то, что именно античный мир впервые понял, определил и манифестировал варварство как особый исторический феномен. Греко-римская письменная традиция представляла варварство как мысленный конструкт (*понятие*), как эмоциональную модель (*образ*), отразив их в языке (*термины*). Впоследствии сформированное античностью толкование варварства использовалось французской и немецкой социально-философской и политической литературой XVIII–XIX вв.⁷

Широко понятый изначальный «шаблон» варварства привлекался в позитивном конструировании и интерпретации истории европейских варваров. Историки и филологи трудились над тем, чтобы прояснить — кем, когда и как создавалась европейская модель варварского мира, как она функционировала и двигалась в сторону будущей европейской цивилизации. Как признанная совокупность знаний и оценок постепенно обозначилась и закрепились соответствующая научная парадигма, для описания сущностных характеристик варварства сформировались свои подходы и свой язык, был разработан и совершенствовался специфический категориальный аппарат. Гений и талант создававших варварскую парадигму не только актуализировал историю кельтов, германцев, скифов, сарматов, славянских, тюркских и других представителей древних племенных миров, но утверждал ее экзальтированно-сакрализованную привлекательность, расширяя масштабы интереса к варварству как *состоянию* (этап исторического развития) и *свойству* (морально-нравственно-этическая характеристика)⁸. В постварварской перспективе именно историки и филологи начинали исследование итогов и перспектив варварства.

⁷ Goffart W. Rome's Final Conquest: The Barbarians // History Compass, 2008. 6/3. P. 855–883.

⁸ Об этом см., напр.: Курбанов М.Г. Указ. соч. С. 120–122; Wolfram H. Geschichte der Goten. München, 1980; Goffart W. Barbarians and Romans (418–584). The Techniques of Accommodation; Dauje Y.-A. Op. cit; Modernität und Barbarei; Leguay J.-P. Op. cit.; Barbero A. Op. cit.

Уже унитарно-стадиальная концепция А. Фергюсона, а затем ясная, логичная и содержательная преимущественно экономическая характеристика варварства, созданная Ф. Энгельсом, определили границы этого явления. Так, эпоху *архаического варварства* открывало изобретение гончарного производства, введение скотоводства и земледелия, усвоение методов увеличения производства продуктов природы при помощи человеческой деятельности, а также изобретение буквенного письма. В конечном итоге именно благодаря письменности постепенно закреплялось право наследования и Номо sapiens подошел к границе *классического (чистого) варварства*⁹. Оно формировалось уже в условиях становления частной собственности, социального неравенства, эксплуатации человека человеком и власти одних людей над другими. В пору, как писал А. Тойнби, «несчастной поры порока и насилия» или, согласно Ф. Энгельсу, на этапе перехода от первобытного к классовому обществу¹⁰, варварство существовало в условиях, которые само же и создавало. Существовая бок о бок с цивилизацией и активно с ней взаимодействуя, классическое варварство во II–VII вв. раскрыло истинную суть, показало свой исторический профиль, матрицу и схему бытия. Стало очевидно — *варварство противоположно цивилизации, сталкивается с ней как несовместимый и непримиримый враг и противник. Оно извлекает высшую доблесть человека из его превосходства над другими, а не из трудовых усилий над собой*¹¹. Готский историк VI в. Иордан, рассказывая о вожде гуннов Атиле, фактически представил обобщенный портрет варвара своего времени, каким этот варвар и варварство представлялись в раннем Средневековье, когда человек впервые особенно остро ощутил противоречия единства, взаимодействия и борьбы добра и зла. Варвар, — пишет Иордан, — был «...ужасом всех стран ... широко известным повсюду страшным о нем представлением, ... наводил на все трепет, ... отличался самонадеянностью, ... высокомерием, ... возмнил, что поставлен владыкою всего мира»¹². Все помыслы варвара были «...обращены на разорение мира»¹³. Он обрушивался на цивилизацию не всегда в открытой войне, действуя не только сражением, но подбирался «коварными засадами», сеял внутреннюю вражду.

⁹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2010; Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1980.

¹⁰ Энгельс Ф. Указ. соч.; Тойнби А.Дж. Постигание истории / сост. Огурцов А.П.; вступ. ст. Уколовой В.И.; закл. ст. Рашковского Е.Б. М.: Прогресс, 1991.

¹¹ Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов.

¹² Iord. Get. 183.

¹³ Iord. Get. 184.

Раньше, чем затеять войну, он борется искусным притворством, стремясь лстивыми речами и ложью возбудить доверие. «Он не ищет причин для войны, но — чтобы не совершил — это и считает законным. Тщеславие свое он мерит [собственным] локтем, надменность насыщает своеволием. Он презирует право и божеский закон и выставляет себя врагом самой природы»¹⁴. Эта матрица варвара как «застывшая маска» сохранялась на всем протяжении истории человечества вплоть до настоящего времени, во многом определяя и мотивацию, и ориентацию дальнейших исторических исследований варварства.

Стоит также напомнить и то, что в XVIII–XIX вв. интерес к исследованию истории варварства и истории цивилизаций совпадал. Парадигма варварства в общественных науках формировалась параллельно и под пение сирен цивилизационной парадигмы¹⁵. На рубеже XIX–XX вв. смысловое прочтение и образы варварства стали усложняться. Политические, экономические и духовные кризисы, сопровождавшиеся экстрамальными ситуациями, войнами, в итоге нарастающими деструктивными процессами создали иной, как отметил А.И. Неклесса, «прокинутый» модус цивилизации. Но при любом векторе и направлении развития, в любой точке бифуркации варварство культивировало *отрицание, распад и умирание*.

Наиболее ярко этот процесс раскрылся в ходе Великого переселения (II–VII вв.), когда консолидированное пространство этнических варваров стало для цивилизации не только «зоной опасности», но впервые в истории, как казалось, «меткой» простых решений. Ибо это были уже не просто варвары, а варвары *pene consimiles*, «почти похожие» на представителей цивилизованной части Ойкумены. Варварский компонент проявился как индикатор кризиса и начала становления новой цивилизации. Следует отметить и то, что как терминологический феномен, «варвар» и «варварство» актуализируются именно в переходные эпохи¹⁶. И, наконец,

¹⁴ *Iord. Get.* 184–188.

¹⁵ *Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя, 2002; *Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия / Л.П. Репина (ред.). М.: Наука, 2007.

¹⁶ В возрастающем потоке литературы отмечу, прежде всего, касающиеся дихотомии «цивилизация-варварство», напр.: *Wolfram H.* Geschichte der Goten. München, 1980; *Idem.* Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter. Berlin.1990; *Cameron A., Long J.* Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley, 1993; *Powl W.* Aux origins d'une Europe ethnique. Transformations d'identites entre Antiquité et Moyen Âge // *Annales*, 2005. 60/1. 183–208; *Goffart W.* Rome's Final Conquest: The Barbarians. P. 855–883; *Inglebert H.* Atlas de Rome et des barbares, III–VI siècle. Paris, 2009; *Kulikowski M.* Rome et les Goths. III–V siècle,

третий вариант употребления терминов «варвар» и «варварство» присутствует в гуманитарном дискурсе для обозначения деструктивных, разрушительных процессов проходящих в рамках самой цивилизации, как отражение нерешенных острых проблем, очертив тем самым наиболее опасные зоны, угрожающие стабильности и развитию самой цивилизации или межкультурным контактам (антитеза диалогу цивилизаций)¹⁷.

Как понятия, «варвары» и «варварство», впервые, почти одновременно, сформулированы античной и китайской письменной традицией. Через бинарные антропологические оппозиции «мы — они», «греки — варвары», «римляне — варвары», «хуася — варвары» обозначилась «чужая» этническая, культурная и языковая целостность племен и народов, обитавших вне пределов Греко-римской и Китайской цивилизаций. В понимании греков «мы» — это жители полиса, т.е. «свои», а «они» — это чуждые образу жизни эллина, не знающие полисных ценностей, т.е. «чужие» народы и племена. Исследуя эволюцию доктрины превосходства греков над варварами, Л.П. Маринович обратила внимание на то, что хотя и существовало представление об эллинах и варварах как двух частях человечества равных друг другу, все же преобладало убеждение об исключительности греков.¹⁸ Несмотря на дух открытости, уже к концу IV в. до н.э. у греков сформировался негативный образ варвара, «...понятие «вар-

invasions et intégration. Paris, 2009; *Budanova V.* Great Migration of Peoples: Ethnical Image of an Era of Change // *Proceedings of the International Conference «First Great Migrations of Peoples» under the auspices of UNESCO (UNESCO Headquarters, Paris, 19 June 2008).* Paris, 2009. P. 113–123.

¹⁷ Литература по этим вопросам обширна. См. наиболее подробное и полное исследование *И.Н. Ионова* (Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия), а также монографию *Н.В. Мотрошиловой* (Указ. соч.), в которых представлен философско-категориальный анализ понятий «цивилизация» и «варварство», в том числе в современной их интерпретации. Основные «болевы» точки сражений вокруг бинарных конструкций, а также «варварской цивилизации», подробнейшим образом рассмотренные И.Н. Ионовым (*Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. 4.4), еще раз подтверждают: теоретические исследования истории цивилизаций вне феноменологического их осмысления, также как изучение истории цивилизаций без ее теоретического анализа, по сути, уподобляет обсуждение актуальной варварской проблематики на тупиковую идеологизированную и стереотипизированную территорию.

¹⁸ *Маринович Л.П.* Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // *Античная цивилизация и варвары* / Л.П. Маринович (Ред.). М.: Наука, 2006. С. 29.

вар» обладало теперь высоким уровнем абстрагирования ... превратилось в собирательный образ ... и стало штампом массового сознания»¹⁹.

Если состояние варварства ассоциировалось у греков с низким интеллектуальным уровнем, неспособностью к разумному рассуждению, то римляне соотносили «варварство» прежде всего с бедностью и отсутствием государственности. Для них оно наиболее полно и последовательно было представлено германскими племенами, как неким эталоном нецивилизованного, примитивного образа жизни, контрастирующего с культурой Рима. У Тацита, как отмечал Г.С. Кнабе, в вековом противоборстве «двух взаимоисключающих укладов жизни столкнулись *Imperium*, т.е. государственный организм, подчиненный опирающейся на военную силу центральной власти, и *Germanorum libertas* — хаос местнических интересов и эгоистического своеволия»²⁰. Трагически непримиримую тацитовскую дихотомию «римляне-варвары» римское массовое сознание сохраняло на протяжении многих столетий. Г.С. Кнабе, со свойственной ему лаконичностью, сформулировал ее предельно точно: «Римляне возделывают землю, германцы ее «насиляют»; культура предполагает деятельность, варварство означает либо пассивное приятие существующего, либо отношение к нему как к военной добыче; те, кто состязается с действительностью, стремятся выявить и использовать ее внутренние возможности; те, кто от этого состязания уклоняется, хотят только грабить»²¹. Зафиксированное античной письменной традицией разграничение цивилизации и варварства довольно быстро прижилось, а само понятие «варвары» стало оценочным, рефлексивным, направленным на осмысление поступков и действий греков и римлян, с целью оттенить их собственные положительные качества и достоинства. Выделение странностей поведения и образа жизни варвара как «чужого» рождало особую симпатию к «своему» миру и отказу от «чужого» как чуждого. Античная ментальность, порождая взаимное отчуждение, фактически разделила жителей Ойкумены на два мира — цивилизованный и варварский. Понятие «варвар» стало инструментом структурирования социокультурного пространства, что характерно не только для греко-римской древности.

В VII–VI вв. до н.э. в Среднем государстве древних китайцев сложилась дихотомия «хуася — варвары». В мире, который был нацелен на идеал Высшей Гармонии и Абсолютного Порядка, оформилось представление о двух неравноценных половинах человечества — хуася

¹⁹ Маринович Л.П. Указ. соч. 24–25.

²⁰ Кнабе Г.С. Понимание культуры в древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры / М.А. Лифшиц (ред.). М.: Наука, 1975. С. 71.

²¹ Там же. С. 76.

и варварах. Считалось, что хуася были настоящими людьми, а варвары, согласно древнекитайской хронике «Цзочжуань» (IV в. до н.э.), имели лишь облик человека, оставаясь, в сущности, «шакалами и волками»²². Это разделение не подлежало изменению, хотя грань между ними, по мнению М.В. Крюкова, была весьма подвижной, притом односторонней, что засвидетельствовал Мэн-цзы: «Я слышал, что [хуа]ся изменяли варваров, но чтобы [хуа]ся изменялись под воздействием варваров, такого мне слышать не приходилось»²³. Варвар для хуася оставался неполноценным человеком и его хабитус не зависел от политической конъюнктуры, но определялся происхождением, языком, культурой и бытовыми привычками отличными от этических ритуально-церемониальных норм хуася.

Итак, уже на этапе становления древних цивилизаций варвар и варварство обозначились и как реальность, и как способ ее понятийной организации, став образным конструктом для характеристики «чужого» мира отличного от «своего». Вся последующая история цивилизационного обустройства мира подтверждает, что ни один народ не называл себя словом «варвар», а употреблял его только по отношению к другим народам.

Именно в эпоху Великого переселения мир примитивный, варварский, дикарский был окончательно отделен от цивилизации, а варвар, чтобы быть принятым цивилизацией, даже если он демонстрировал примеры героической доблести и морального превосходства, должен был отказаться от своего мира, от Барбарикума навсегда. Демонизация Барбарикума и варваров как абсолютного зла завершилась, чему яркое подтверждение исследователи находят в позднеантичной письменной традиции. Парадоксально, но уныние от присутствия варваров вдохновляло греко-римскую интеллектуальную элиту, которая, описывая свои страхи, тревоги и отчаяние вольно или невольно обозначила на горизонте ожидания, на горизонте желанного будущего нового варвара. И в этих прогнозах, высказанных греческими и латинскими интеллектуалами от Тацита до Аммиана Марцелина, от Диона Кассия до Прокопия Кессарийского будущее цивилизации в той или иной степени связывалось все-таки с племенами Барбарикума. И хотя человек этого племенного мира мог быть вскормлен волчицей, судьба его — служить Риму,

²² Крюков М.В. Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе / Ю.В. Бромлей (ред.). М.: Наука, 1982. С. 150; Он же. «Люди», «настоящие люди» (к проблеме исторической типологии этнического самоназвания) // Этническая ономастика / Р. Ш. Джарылгасинова, В.А. Никонов (ред.). М.: Наука, 1984. С. 10.

²³ Цит. по: Крюков М.В. Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия. С. 151.

укреплять и поддерживать «римский миф». Попытки создать свой миф, например, кельтский или готский, опираясь на пример своих же харизматичных в Барбарикуме племенных вождей, например, Арминия, Верцингеторига, Эрманириха, Стилихона или Теодериха, не предполагались и всегда рассматривались как разрушение римских традиций, культуры и в целом *humanitas*. Вовсе не случайно, что один из историографов Барбарикума, готский историк Иордан (VI в.), в самом начале своего сочинения, как бы возражая своим противникам, отмечал, что история племени готов «...исполнена похвалы достойной храбрости мужей», что готы обладают «мужеством» (*animositate*) и «твердостью» (*constantia*)²⁴, другими словами, имеют такое же право на свой миф, как и римляне.

В Средние века распространенное нежелание видеть чужаков равными себе продолжается, и запускается процесс стигматизации понятия «варвар», который теперь несет только пейоративные, уничижительные коннотации. Его мобилизующая сила присутствует в сознании средневекового человека, как резервуар, в который помещались собственные нежелательные качества, но, главным образом, чужие, свойственные другим, особенно иноземцам и «безбожникам» или представителям другой веры. Исследование роли варваров в формировании средневековой мезоксении представляется одной из перспективных проблем современной варварологии.

В XVI в. особый интерес к племенному миру проявляли гуманисты, которые, преклоняясь перед Античностью, выявляли, переводили, печатали и изучали античные и ранневизантийские исторические сочинения. Большинство ныне используемых письменных источников, которые раскрывают тему варварства, вошло в научный оборот именно в XVI–XVII вв. Так, с 1645 г. началось издание «*Corpus Byzantinae Historiae*», где публиковались тексты с подробными комментариями. В 1599 году был издан «*Glossarium graeco-barbarum*», объясняющий многие термины. Согласно общей традиции гуманистического историописания, исключая немецких исследователей, варвары и варварство как явление европейской истории получило отрицательную политическую окраску. Тем самым были заложены основы будущих дискуссий между романистами и германистами.

Только в XVIII в., когда политес и приличные манеры, разумность и вкус, рациональность и изысканность стали ценностями, принятыми и поддерживаемыми элитой, когда возникло и само понятие «цивилизация» (возникло и сразу же обрело священный смысл, присвоив себе монопольное право быть главным критерием всего, в том числе и оправдания наси-

²⁴ *Iord. Get.* 58, 65.

лия), термин «варвар» приобрел преимущественно морально-этический смысл. В эпоху Просвещения те, кто по выражению Э. Гиббона «описывал торжество варварства» в рамках «всеобщей» и «всемирной истории», занимались больше подборкой и переложением материалов источников, чем самостоятельной их интерпретацией и написанием истории варварского мира. Поэтому у просветителей варварство имеет двойственную характеристику. С одной стороны, оно представляется как проявление дикости, воинственности, примитивности и невежественности, а с другой — наивности, умеренности и мудрости²⁵.

Когда в историописании основные позиции занял романтизм, на первом плане оказалась идея нации, с ее самобытным развитием, а также стремление к изучению истории национальных государств и национальной культуры, индивидуального разнообразия в историческом развитии народов. Романтизм стимулировал интерес к филологии, к существенному пополнению фонда источников, в том числе содержащих свидетельства о варварах, по-новому сформулировал проблему критики этих свидетельств. Так, в 1799 г. в Германии было основано «Gesellschaft für ältere deutsche

²⁵ См., напр., характеристики варварских племен у Э. Гиббона: 41 «...неусидчивые и склонные к праздности ... удовлетворяли свою жажду мщения и грабежа ... предприимчивый народ»; 55 «...искал дружбы этого сильного народа...»; 57 «...храбрости европейских варваров... изливали свою ярость одни на других ... успевали силой или храбростью...»; 58 «...искали римского покровительства. ... были заносчивы ... готовы на всякое предприятие...»; 197 «...идут на войну по склонности...»; 198 «...считавшие войну за наслаждение ... обнаружившие военные дарования ... предпочитали узы верноподданства узам кровного родства ... считали всякую личную обиду за оскорбление всей нации...»; 224 «...по своей неустрашимой храбрости ... отличавшихся своим проворством...»; 225 «...с бесстрашной беззаботностью...»; 304 «...отважными и неустрашимыми ратными товарищами ... искусны в мореплавании ... отважные пираты...»; 305 «...неустрашимой храбрости саксов ... могущество пиктов ... войны и хищничество были господствующей страстью...»; 306 «...возбудило их любознательность...»; 315 «...славились своей силой и ловкостью ... непреклонной и упорной настойчивостью ... питали наследственную привязанность ... буйство варварской молодежи...»; 316 «...вели себя с наглостью ... свирепость варваров...»; 371 «...держал себя с величием героя ... отличался благоразумием и мужеством...»; 374 «...вероломный гот ... осторожный Стилихон...»; 380 «...скромность Алариха ... благоразумный готский военачальник...»; 393 «...обнаруживал притворную сдержанность...»; 402 «...германцы были менее развратны ... менее жестокосердны ... под грубой и даже дикой внешностью ... нередко скрывались добродушие и сострадание...» и др. (Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / пер. с англ. В.Н. Неведомского; сост. Попов Б.С., Уколова В.И. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994).

Geschichtskunde», которое начало выпускать свод источников — «Monumenta Germaniae historica». В 1829 г. стал готовиться к публикации «Corpus scriptorum historiae byzantinae». Во Франции с 1844 г. Ж.П. Минь приступил к изданию свода «Patrologiae cursus completus» латинских (Series latina) и греческих (Series graeca) христианских авторов. В период подъема национального самосознания и укрепления национальных государств, происхождения реинтерпретация европейского племенного мира и постепенное его выделение в субъект исторического процесса. Немецкое и французское историописание романтизировало жизнь племенного мира, применяя понятие «варвар» в качестве синонима-символа непокорности, как сути свободы. Образы предводителей-варваров вдохновляли романтиков XIX в. Французы гордились Верценгеторигом, немцы — Арминием, англичане — Боддикой, которые выступили против Рима. Интерес к варварам весьма показательно характеризуют следующие примеры. По указанию Наполеона III в 1865 г. недалеко от городка Ализ-Сент-Рен близ Семюра был установлен памятник варвару Верценгеторигу, чье благородство бросило вызов могущественному Риму²⁶. На постаменте высечена надпись:

«Галлия объединившаяся
Составляющая единую нацию
Вдохновленная общим порывом
Может бросить вызов миру».

В 1875 г. Вильгельм I почтил своим присутствием открытие памятника вождю херусков Арминию, которого еще Тацит называл возмутителем и освободителем Германии²⁷. Скульптурное творение

²⁶ Талантливый организатор и стратег, вождь кельтского племени арвернов Верценгеториг возглавил в 54 г. до н.э. Великое галльское восстание против Рима. Будучи запертым в Алезии, терпя поражение, он лично предал себя в руки Юлия Цезаря с условием пощадить осажденных. Однако римляне не только не сдержали обещание, но отправили Верценгеторига в Рим, провели в триумфальной процессии Цезаря, шесть лет держали в заточении в Мамертинской тюрьме, а затем казнили (*Широкова Н.С.* Древние кельты на рубеже старой и новой эры. Л, 1989. С. 128–135; *Колосовская Ю.К.* Рим и мир племен на Дунае. I–IV вв. н.э. М.: Наука, 2000. С. 42–48). Памятник Верценгеторигу создан скульптором Э. Миллетом.

²⁷ *Tacit. Ann.* I. 55 (...turbator Germaniae...); II. 88 (...liberator haut dubie Germaniae...). В 9 г. Арминий возглавил восстание германцев и уничтожил римскую армию в Тевтобургском лесу, остановив тем самым римскую экспансию на земли германских племен. Римляне перешли к оборонительной тактике, навсегда отказываясь от попыток занять территории варваров вплоть до Эльбы (*Шукин М.Б.* На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э. — I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. СПб.: «Фарн», 1994. С. 188–190).

Э. Банделя было установлено в провинции Северный Рейн-Вестфалия, недалеко от города Детмольда. Голову знаменитого варвара венчал крылатый шлем, в правой руке он держал меч, левой ногой попирал орла, символа римских легионов. На мече видна надпись:

«Немецкое единство, моя сила

Моя сила, мощь Германии».

На рубеже XIX–XX вв. в ходе бесконечных споров историки убедились: только заглянув в могилы, можно представить, как жили племена, которых называют «варварами». В ожидании археологов XX в., обозначивших истинное место варваров во всемирной истории, появилось понятие «цивилизация варваров». Таким образом, семантическое наполнение терминов «варвар» и «варварство» прошло длинный путь.

На рубеже XIX–XX вв. также стали усложняться смысловое прочтение и образы варварства. Политические, экономические и духовные кризисы, сопровождавшиеся экстремальными ситуациями, войнами, в итоге нарастающими деструктивными процессами создали иной, как отметил А.И. Неклесса, «прокинутый» модус цивилизации. Но при любом векторе и направлении развития, в любой точке бифуркации варварство культивировало *отрицание, распад и умирание*.

В XX в. в условиях стремительно нарастающей специализации и дифференциации гуманитарных исследований с одной стороны, и набирающей силу конвергенции дисциплин гуманитарного цикла с другой, появилась новая парадигма варварства — уже как варварства *внутрицивилизационного*. Понятие «варварство» распространилось и стало выражать общецивилизационную идеологию разрушения. Она существует в границах, условиях и недрах самой цивилизации, как вызов ей, как деструктивная и разрушительная сила, имея при этом родственные признаки с архаическим и классическим варварством. Поэтому вполне оправдана мысль о том, что у каждой цивилизации есть свои варвары и свое варварство, свои готы и вандалы, есть свой Аларих и Атила, Одоакр и Теодорих, каждая цивилизация переживает свои Каталаунские сражения и становится свидетелем судьбоносного столкновения народов на реке Болии.

По мнению известного философа Н.В. Мотрошиловой, современное внутрицивилизационное варварство — так называемое *неоварварство* — проявляется как экологическое (насилие в отношении природы), политическое (пренебрежение цивилизационными нормами политической деятельности), милитаристское (предпочтение военных целей мирным способам разрешения конфликтов), нравственно-этическое (нарушение нравственных норм, пренебрежение гуманистическими ценностями) и бытовое (недостойное человека существование в повседневной жизни). Оно отражает противоречия и нерешенные проблемы, угрожающие ста-

бильности и развитию самой цивилизации либо сложившимся междивизи-
лизационным контактам и диалогу²⁸. Варварство внутри цивилизации, в
границах конкретного цивилизационного пространства — это, по сути,
особая форма идеологии зла и ликвидации ценностей всего общества. Вся
человеческая история есть, в сущности, история постоянной борьбы ци-
вилизации против варварства внутри самой себя.

Постиндустриальная цивилизация и глобализация, меняя миро-
вую и европейскую идентичность, ставят и обсуждают как теоретиче-
ски, так и конкретно-исторически ставшее проблемой проблем «новое
варварство» и «нового варвара». Междисциплинарный опыт изучения
особенностей коллективного самосознания с использованием методов
философской и исторической антропологии особо выделяет так называ-
емый «онто-философский треугольник», который помещает человека в
строго очерченные рамки: принадлежность к биологическому роду, раз-
личие и конкретизация по способам общественной (само) организации,
реализация как личности на индивидуальном уровне. Человек реализу-
ется благодаря изначальным условиям (производственные отношения,
мораль и образование) в соответствии с реалиями обывденной жизни и
исторической заданностью. Это позволяло преодолевать варварство и
достигать уровня цивилизации. Современное состояние мира обнару-
живает минимальные успехи в достижении цивилизованного уровня и
непомерное возрастание варварства во многих его проявлениях. Важ-
нейшими онто-антропологическими категориями в «анатомии» челове-
ческой деструктивности и варварства, являются: стремление к присвое-
нию чужого (так сказать, «грабительская» сущность человека); двой-
ственность и противоречивость в выборе между добром и злом; завист-
ливость, а также способность человека быть «воинственным, конфликт-
ным» и проявлять постоянную «склонность к спорам»²⁹.

Итак, варвар как изначальная схема представлений, как феноме-
нологический, вечно-человеческий и вечноповторяющийся архетип су-
ществовал и существует до настоящего времени, жестко характеризую
мир на похожих и непохожих по действиям, ценностям и убеждениям.
Отметить это тем более важно, поскольку варварство как явление ко-
гнитивное и психологическое постоянно активизируется и в латентной
форме, к сожалению, будет существовать всегда, как своеобразное «за-
зеркалье» цивилизации. Нельзя не присоединиться к мнению философа

²⁸ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 105.

²⁹ Примеро Ривас Л.Э. «Цивилизация vs. варварство»: крах бинарной оп-
позиции // Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир
человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII. С. 247–285.

Н.В. Мотрошиловой, которая рассматривает варварство как «исторический наследственный код», оборотную сторону цивилизации³⁰.

Варвар является социальным существом, он не детерминирован законами биологического вида. В некоторых социальных и гуманитарных исследованиях можно встретить утверждение, что от животного варвар отличается только своими недостатками. Согласно исследованиям биологов и психологов, человек не рождается варваром, но становится им. Мемы варварства — это не смешение генов отца и матери, а часть сознательного процесса, направляемого человеком посредством примера и подражания³¹. Этот устойчивый материальный или информационный шаблон возникает в результате намеренного действия человека. Его воздействие на общество сравнимо с воздействием на человеческий организм закодированных в гене химических инструкций. Все более настойчиво обозначают варвара философы, подчеркивая презентальную проблематичность варварства. Они не сомневаются, кто является варваром, а кто нет. Философское истолкование варварской природы человека включает — пренебрежение созидательного труда, желание отнимать у других, агрессию, стремление к разрушению, потребительское отношение к цивилизации и нежелание оцивилизовываться.

Историки также практически единодушно определяют паттерны варварства, как деструктивную модель поведения человека в истории. И если для цивилизованного человека более значимо созидание и рост (труд, игра, любовь), то для варвара — разложение и смерть (жестокость, насилие, страх, злобность). Варварство распространяется через верования, ценности и нормы. Для выживания варвару необходимы внешние стимулы. Основой его жизнедеятельности является неопределенность, непредсказуемость и негарантированность бытия. Для него характерна доминантная направленность в постоянном стремлении извлекать из окружающего мира как можно больше пользы для себя. Однако успехи варвара всегда носят временный характер: вчерашний победитель сегодня может стать побежденным. Историческая динамика инволюции человека определяется объединительно-разделительными тенденциями и трендами. И в конечном итоге вся жизнедеятельность варвара ведет к хаосу, беспорядку и энтропии.

Как совокупность форм и способов жизнедеятельности людей, отличающихся от сущностных признаков цивилизованности, варварство включает поведенческие шаблоны (паттерны), ценности, языки и техно-

³⁰ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 132.

³¹ Чиксентмихайи М. Эволюция личности. Пер. с англ. 4-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. С. 153–184.

логии. Базовые мемы варварства (дикость, бескультурие, невежество, жестокость и бесчеловечность), которые передавались от поколения к поколению посредством примера и подражания, утвердились на этапе перехода от первобытного к классовому обществу, в условиях становления частной собственности, социального неравенства, эксплуатации человека человеком и власти одних людей над другими. Сложилась модель классического варварства, которая была характерна для архаических обществ существовавших бок обок с развитыми цивилизациями, как в Европе, так и в Азии, и активно с ними взаимодействующими. В эпоху Великого переселения (II–VII вв.) проявилось и катализировалось истинное «предназначение» варварства, извлекающего высшую доблесть человека из военного превосходства над другими (грубость, жестокость), а не из трудовых усилий над собой. Мемы варварства раскрылись как стихийно функционирующий социально-исторический показатель кризиса переходной эпохи. В эпоху Великой миграции I тысячелетия н.э., уже с конца II в. начал рушиться привычный мир не только у римлян, но и у тех, кого называли «варварами». Так, варвары–германцы, двигаясь по обширным просторам Европы, Азии и Африки, вступая в различные контакты с другими племенами и народами, меняли свой этно-социальный и потестарный облик. Их мир в ходе миграций нес потери, и выжили, разделяясь и объединяясь, только сильнейшие. В это же время многие из тех, кого принято считать носителями варварства, в социальном и культурном развитии значительно продвинулись и в конце Переселения оказались лидерами уже не только среди «своих», но и среди «чужих» для них римлян. Именно благодаря этим варварам Римская империя, разрушенная и униженная, перестала быть Римской империей, но не исчезла окончательно.

Историки нацелены на исследование онтологических и антропологических оснований деструктивности и варварства в действиях *Homotobilis*. Изучается несовместимость, противостояние, взаимосвязь и взаимодействие цивилизации и варварства в их диалоге-споре. Пристально рассматриваются позитивные и негативные формы человеческой деструктивности в ходе миграций, анализируются механизмы изживания варварства в истории цивилизаций. Особенно важно иметь в виду, что на рубеже Древности и Средневековья, в условиях кризиса и бифуркации, история взаимоотношений Римской средиземноморской цивилизации с многочисленными племенами Барбарикума выработала своеобразную матрицу варварства, понимание мироощущения тех, кого принято было называть варварами. В период миграций германских, тюркских и славянских племен, пользуясь специфической для своего времени системой мыслительных координат, римская элита, в их числе

историки, биографы, хронисты, государственные и политические деятели, дипломаты, ораторы, теологи, писатели и поэты, сформировала представление о варварском мире, его системе ценностей и ментальных установок. Современных исследователей интересуют, прежде всего, выходцы из варварского мира, представители его т.н. элиты, в частности, германской элиты, их система представлений. Она по-прежнему заслуживает, самого пристального внимания историков.

Для понимания сущности вызова современного варварства и с учетом предостережения философов, что всякое представление является ограниченным, точным, индивидуальным и конкретным, встает задача: обратиться к историческому истолкованию варварской природы человека. На материале исторических источников в широком географическом и хронологическом контексте целесообразно рассмотреть особенности миропонимания и мироощущения человека варварского мира и проанализировать роль варварской элиты в процессе оцивиличивывания варваров. Важно понять, кем становился бывший варвар в мире цивилизации? Каким приоритетам он следовал, если на «чужбине» ему удавалось состояться? Что отличало варварских лидеров и аутсайдеров? Какие мифы и образы цивилизации они создавали? Как в разные исторические эпохи формировался портрет варвара как человека варварского мира? Кто он, «новый варвар» в мире «нового варварства»? Почему на пике любой исторической драмы благоразумие вытеснялось варварством? Почему именно варвар во все периоды мировой истории одержим идеей, считать себя главным действующим лицом?

Структуру варварства, как модели поведения, можно исследовать лишь в том случае, если определены его границы. Поэтому всегда важно в первую очередь ставить вопрос о граничной определенности, линии размежевания, демаркации цивилизованности и варварства в пространстве и сознании человека в разные исторические эпохи. На первый взгляд, с исторической точки зрения это не представляет особой сложности, поскольку границы варварства достаточно очевидны. Но каждый исследователь проводит её, руководствуясь субъективными предпочтениями и полагаясь на собственное представление о том, где варварство начинается и где оно заканчивается. В связи с этим применительно к варварству всегда важно уточнять смысл понятия «граница». Конкретно-исторические исследования позволяют нам выделить три значения границы: *черта, предел и ореол горизонта*. Граница как предел и край обладает рубежностью, с которой связан переход в состояние варварства. Это маркирующий антропологический провал, предельное, крайнее движение от Своего к Чужому. Как показывает античная письменная традиция, человек в этом пограничном, рубежном, предельном со-

стоянии чрезмерно подвижен и активно социально маргинален. Учитывая исторический опыт классических варваров, следует иметь в виду, что процесс исхода и трансформации в сторону варварства сопровождается, как правило, рубежным состоянием пограничья, эмерджентностью, нестабильностью, неопределенностью и хаосом.

Особое значение и смысл границы обретает в *воображаемом пространстве*, когда вступление и выход из состояния варварства, либо расширение процесса варваризации сопровождаются образом границы, как метафоры, ореола и символа. Важно иметь в виду, что пока это значение границы цивилизованности и варварства мало исследовано и ускользает от определения, но, на первый взгляд, больше приближается к *мифу*. Когда варварство отделилось от варваров и окончательно перешло из состояния в свойство, как самодостаточный феномен оно стало нуждаться в обосновании своих действий. И в этом воображаемом пространстве оправданий создается своя символика и мифология горизонта, к которому устремлен весь пафос варваризации.

Нарушение границы и выход *на край, за пределы* вели к образованию *ситуации пограничья*, когда переступив черту, совершался переход к *бес-пределу*, к варварству. Опыт истории классического варварства II–VII вв. дает основания утверждать, что спровоцировать и, подтолкнуть к состоянию *бес-предела* может, прежде всего, антропологический провал и те пограничные ситуации, которые, как утверждал К. Ясперс, ставят человека *на грань* между бытием и небытием, в контексте рассматриваемой проблемы между цивилизованностью и варварством. Эта ситуация могла возникнуть, как правило, в результате переломных моментов в жизни человека, которые связаны со *смертью, непредсказуемой случайностью, накопившимися противоречиями, обидой, виной, неопределенностью, неустойчивостью и ненадежностью мира*.

Первая в Европе граница, римский *limes*, имела явно военный, сопряженный с опасностью смысл³². Известно, что феномен границы подразумевает не только материально осязаемое четко очерченное географическое пространство, но огромное количество разнообразных взаимосвязанных политических, экономических, культурных, психологических и иных рубежей и размежеваний³³. И хотя граница возводилась

³² Подробнее об этом см.: *Laser R. Sicherung und Ausbau der Rheingrenze. Römische Einflussnahme auf benachbarte germanische Stämme // Die Germanen: Geschichten und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa / B. Krüger (Ed.). Berlin.: Akademie-Verlag. I. 280-295; Колосовская Ю.К. Указ. соч.*

³³ См., напр.: *Тойнби А.Дж. Указ. соч. С. 541–545; Prescott J. Boundaries and Frontiers. London, 1978; Frontiers. Frontiers / R. Eyre et al. (eds.). London,*

цивилизацией (лимес в Европе, Великая стена в Азии), факт установления подобных препятствий придавал силу, прежде всего варварам, формируя у них чувство единства, ибо вводимые ограничения замыкали пространство варварского мира и усиливали в нем коммуникативные процессы. Обильная этнонимия нарративных текстов II–VII вв. свидетельствует о том, что *limes* консолидировал «котел народов» Барбарикума, ускорял кристаллизацию этнического самосознания отдельных племен. В сознании первобытного человека окружающий мир также начинал восприниматься как разделенный на два противоположных мира на мир «свой» и мир «чужой». Граница усиливала энергию племен путем активизации их честолюбия, но со временем, когда темп эволюции стал им навязываться, цивилизация становилась для племен не самой подходящей стратегией выживания. Именно в эпоху Великих переселений варвары пережили кризис идентичности, потерю корней, в итоге — наибольшее количество исчезновений племен и этносов.

Граница не только разделила два мира, но и обозначила районы противостояния как в Европе (области Рейна и Дуная), так и в Азии (от Ляодуна до Ганьсу). Великая стена упорядочила торговые контакты между китайским государством и миром кочевых племен, развивая традиционные торгово-экономические связи и создавая новые³⁴. Рим, проводя торговые операции с племенным миром, также надеялся удержать чрезмерный азарт и склонность к авантюрам германских вождей. Однако такая политика давала противоположные результаты. Немалая часть торговых доходов концентрировалась в руках племенной знати, что в одних случаях сдерживало стремление к грабежам и вторжениям, а в других, в поисках добычи, стимулировало новые рейды в империю. В отличие от Рима в Древнем Китае такой компонент взаимоотношений с варварским миром, как торговля, являлся куда более значимым, а порой и ключевым. Китайская империя, налаживая оживленную торговлю с западом (Кушанское и Парфянское царства, Римская империя), подчиняла и истребляла различные племена, в том числе и сюнну (хунну), обитавших у северных и северо-западных границ Ханьской империи. Именно через эти районы варварских кочевий проходил торговый путь на запад, известный как Великий шелковый путь, борьба за который длилась столетиями³⁵.

1990; *Bujskisch S.B.* Zum Limes in nordischen Schwarzmeerraum // *Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseum in Bonn*. 1994. No. 184. S. 165–174.

³⁴ *Гумилев Л.Н.* Хунну: Степная трилогия. СПб.: Тайм-аут-Компасс, 1993. С. 43–45; *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. Изд. 2-е. перераб. и доп. М.: Логос, 2001. С. 95–137.

³⁵ *Гумилев Л.Н.* Указ. соч. С. 87–88; *История Китая / А.В. Меликсетов (ред.).* М.: Изд-во МГУ, 1998. С. 129.

Но граница и как «стена», и как «мост» подталкивала племена к «героическому образу жизни», ибо она, как место действия и как препятствие, существовала, чтобы ее преодолевать. Преодоление свойственно варварскому мышлению и в иррациональном сознании первобытного человека цивилизация становилась злым источником всех его бед. Прежде это место занимали хищники, природные стихии, а также другие племена, угрожавшие жизни его близким или ему самому. Теперь граница становится «тягучей зоной», основным местом, рядом с которым разворачивались военные противостояния, и война, как вариант охоты, превращалась в один из способов накопления сил для племени, настроенного на выживание. Установление границы — первый психологический проигрыш цивилизации варварству, один из парадоксов ее «победы» над варварами требующий детального исследования. И в дальнейшем, чем более воинственные шаги предпринимала цивилизация, тем меньше шансов оставалось у варваров потерпеть поражение от нее.

В XX в. в условиях стремительно нарастающей специализации и дифференциации гуманитарных исследований, с одной стороны, и набирающей силу конвергенции дисциплин гуманитарного цикла, с другой, исследователи обратили внимание на появление новой формы варварства — *внутрицивилизационного*. На рубеже XX–XXI вв. в цивилизованных условиях стали стремительно появляться уже более приспособленные к цивилизации новые формы варварства. Варварская «темная сторона» человеческой природы как-то необыкновенно усилилась и вышла из-под контроля. Деструктивное поведение человека стало все более напоминать классическое варварское поведение. На очередном витке развития варварство становится для цивилизации вызовом, а для историков предметом научного исследования, меняющим одномерный и тотальный образ истории и расширяющий ее объяснительный потенциал. По мере того как варварство распространялось, само понятие стало выражать общецивилизационную *идеологию разрушения*.

Итак, «*новое варварство*» — это злонамеренное агрессивное поведение содержащее угрозу, наносящее оскорбление, обиду и причиняющее ущерб другим. Эта идеология разрушения существует в границах, условиях и недрах самой цивилизации, как вызов ей, как деструктивная и разрушительная сила, имея при этом родственные признаки с далеким прошлым. По мнению многих исследователей, современная цивилизация и варварство неразделимы, т.к. «варвары... — это в значительной степени порождение самой цивилизации»³⁶. Более того, подчеркивается, что «цивилизация не только не смогла еще изжить некоторые формы древнейше-

³⁶ Ерасов Б.С. Указ. соч. С. 99.

го варварства, но и порождала на каждой ступени своего развития — наряду с новыми средствами цивилизации — и «новое варварство»³⁷.

Нельзя не обратить здесь внимания на то, что варварство внутри цивилизации, в границах конкретного социально-исторического пространства — это, по сути, особая форма идеологии зла и ликвидации ценностей всего общества. В сущности, вся история человечества — это история постоянной борьбы цивилизации против варварства внутри самой себя. Современные исследователи единодушно определяют варварство как транзитивное сквозное состояние, проникающее во все исторические формы социальной жизни людей³⁸.

Вначале XXI в. глобальный ценностный кризис обозначил нарастающую тенденцию социально-исторической реанимации и реактуализации варварства. Достигнув несомненных вершин своего материально-технического развития, цивилизация встретила с вызовом варварства, с пагубной, разрушительной, гибельной, дестабилизирующей, агрессивной девальвацией человечности, масштабы которой предвещают гибель государств, народов и самого человеческого вида. В информационном и социальном пространстве варварская матрица поведения человека обозначила тенденцию к тиражированию варварства, становясь стереотипом фантомного, угрожающего восприятия мира. Варварство активировало определенные ассоциативные связи, создавая, в том числе, ощущение незащищенности и фантомообразной угрозы. Слова Э. Тоффлера, написанные полвека назад, звучат крайне современно: «Нам часто кажется, что наше общество трещит по швам. Так и есть... Мощные узы, которые связывали индустриальное общество — узы закона, общих ценностей, централизованного и стандартизованного образования и культурного производства — сейчас разорваны»³⁹.

Уже в конце XX века пессимизм некоторых исследователей стал превосходить и тоффлеровские оценки. Например, Даймонд Джаред, утверждал: «Есть много оснований для пессимизма...разрушительная машина набрала обороты, остановить ее невозможно и мы тоже “живые мертвецы”, будущее которых столь же безрадостно»⁴⁰. Довольно резкий прогноз высказал В.А. Кутырев: «Мы не будем знать, когда нас не будет. Если, конечно, все не рухнет раньше под тяжестью результатов

³⁷ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 118.

³⁸ Буданова В.П. Варвары и варварство в антропологии цивилизаций. С. 10–46.

³⁹ Тоффлер Э. Шок будущего. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 327.

⁴⁰ Даймонд Джаред. Третий шимпанзе / Д. Бабейкина (пер. с англ.). М.: АСТ, 2013. С. 467.

нашей катастрофически ограниченной, в понимании направления и целей, деятельности. Фундирует и возглавляет эту деятельность наука и «научная философия» ... которые целенаправленно повели борьбу с условиями человеческого бытия как таковыми. Античеловеческие, несовместимые с жизнью идеи культивируются... на передовых рубежах современного познания. Его представители начали отказываться от мира, в котором живут»⁴¹. По мнению П.К. Гречко: «Без преувеличения можно сказать, что смерть стала своеобразным стигматическим кредом постмодернистского видения мира. История, культура, субъект, автор и т.д. — все это (а оно, как утверждается, из прошлого) подходит здесь к своему концу, полностью раскрывает свой содержательный потенциал, дряхлеет и умирает. В жизни утверждается “культура эндизма”»⁴².

С другой стороны, именно в конце XX в. в условиях глобализирующегося мира, человек, оставив в прошлом революции, гражданские конфликты, мировые войны, с удивлением обнаружил растерянность и бессилие перед деструктивностью «нового варварства». Ибо варварство стало активно проявлять себя не только в форме физического насилия и разрушения, но и вербально. Облачившись в одежды «тайности» и «скрытности», варвары стремительно заявили себя в информационном пространстве, распространяя оскорбления, клевету, сплетни, интриги, месть и провокации. В этих обстоятельствах всплеск и вызовы уже «нового варварства» ставят вопрос о новых тенденциях и возможностях обеспечения информационной безопасности человека. Стремление управлять людьми, как и стремление человека, быть самостоятельным субъектом собственной жизни — такие же древние, как и сам человеческий род. В реалиях присутствия «нового варварства», желающие управлять вооружены самыми современными средствами воздействия на сознание, подсознание, эмоции, чувства и поведение человека. У отдельного человека, при всех его современных возможностях, главным орудием и инструментом сохранения собственного «Я» и противодействия различным манипуляциям, является, как и тысячи лет назад, его ум, интеллектуальные способности, знания, опирающиеся на систему личных ценностей, норм и установок. Другой, не менее характерный парадокс, состоит в том, что изживание варварства, как тенденции цивилизационного развития, существует рядом с тенденцией использования варварства цивилизованными обществами и сообществами для решения своих экономических, политических, идеологических задач, в

⁴¹ Кутырев В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. С. 53.

⁴² Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНЛАНД, 2015. С. 129.

частности, в качестве инструмента управления людьми. И это варварство уже не только реликт. Современное «новое варварство», в том числе его крайние формы — экстремизм и терроризм, в значительной мере определяется достижениями цивилизации. Экстремизм и терроризм, ранее достигая своих целей путем примитивного силового давления, сегодня все чаще прибегают к новейшим интеллектуальным достижениям, к информационной манипуляции сознанием. Все чаще говорится об угрозе генного манипулирования. Терроризм в области высоких технологий, электронный терроризм также обеспечивается развитием науки и техники, а в лице хакера — виртуального взломщика соединились преступник и специалист высочайшей квалификации. В эпоху Постмодерна «новое варварство» проявляет себя во многих сферах. В информационной сфере каналы и технологии управления сознанием и поведением человека приобретают все более сложный, утонченный и эффективный характер, опираются на самые современные научно-технические достижения. Информация создает сложное информационное поле, где мощной составляющей является виртуальная картина мира, способная воздействовать на человека, его мысли и поступки. Информационное поле, как поле «информационной войны», крайне противоречиво. И цивилизация, и варварство на этом поле предстают во всем своем разнообразии. Деструктивные риски воздействия информационного поля на человека включают социальный, профессиональный, криминальный, социально-психологический, психологический и физический риск. Важным условием противостояния варваризирующим, деструктивным воздействиям и сохранения собственного «Я» является обеспечение личной информационной безопасности. Она достижима таким качеством жизни человека, когда деструктивные воздействия информационного поля на личность сведены к минимуму, а сам человек обладает иммунитетом к подобным воздействиям и способностью их нейтрализовать. Личная информационная безопасность определяется степенью риска и уровнем информационной защищенности личности. Она включает защиту человека от необходимости решать целый комплекс проблем, которые находится за пределами его реальных возможностей. Она предусматривает правовую, социальную, социально-психологическую, психологическую, конкретно-информационную, операциональную защищенность. Исследование проблемы ставит вопрос о соответствии общегуманитарных, образовательных и специальных мер, направленных на профилактику и преодоление деструктивных воздействий на человека, степени реального воздействия на него деструктивных факторов, наличествующих в информационном поле⁴³.

⁴³ Буданов А.В. Личная информационная безопасность в эпоху «нового

И если, как полагает М.Г. Курбанов, «варварство можно представить как стихийно функционирующий в обществе социально-исторический механизм перераспределения потенциальных возможностей и реальных достижений в обеспечении человеческой жизни»⁴⁴, то уместно поставить ряд вопросов. Почему человек начинает действовать по-варварски и становится варваром? Что необходимо предпринять, чтобы остановить антропологическую катастрофу, задаваемую варварством? И правомерно ли моделировать и прогнозировать устранение потенциально опасных ситуаций будущего на основании прецедентов исторического опыта преодоления варварства в разные периоды истории?

В настоящее время практический интерес к варварству проблемно меняет исследовательскую ситуацию, предлагая историкам, в особенности, если они изучают архаических или классических варваров, не уходить от исследования вызовов «нового варварства». Однако молчание историков и некоторое снижение действенности исторического слова о варварах и варварстве, вероятно, можно объяснить традиционно замкнутой академической отстраненностью научных изысканий, посвященных этому историческому феномену.

Тем не менее, философы, социологи, историки, придерживающиеся самых различных взглядов и концепций, едины в том, что процессы деструктивности и варваризации социального поведения человека заметно усложнились⁴⁵. Усложняются и процессы диагностики «нового варварства». Сложность диагностики состоит, прежде всего, в том, что «новое варварство», несмотря на свои исторические основания — это отнюдь не реликт. Истоки, содержание и формы «нового варварства» во

варварства» // *Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2)* / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII. С. 326–354.

⁴⁴ Курбанов М.Г. Варварство: дорога и дом // *Философия и общество. Научно-теоретический журнал*. М.: Учитель, 2008. 1 (49). С. 75.

⁴⁵ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004; Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000; Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002; Мотрошилова Н.В. Указ. соч.; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006; Хренов Н.А. Опыт культурологической интерпретации переходных процессов // *Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные исследования художественной культуры в переходных процессах* / Н.А. Хренов (ред.). М.: «Наука», 2002. С. 11–55; Яковенко И.Г. Переходные эпохи и эсхатологические аспекты традиционной ментальности // *Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные исследования художественной культуры в переходных процессах* / Н.А. Хренов (ред.). М.: Наука, 2002. С. 136–147.

многим зарождаются, развиваются и определяются тенденциями, связанными с усложнением цивилизационного развития, изменением всей структуры социального организма и всех форм социальной жизни людей. Соответственно, особо актуальным становится анализ источников варварства, заключенных в цивилизации нового времени, которые, несомненно, в своих весьма важных формах продолжает свою жизнь и сегодня. Человеческая история в этом контексте подвергается рассмотрению того, что произошло с этими формами к концу XX столетия. Какие-то из них, в частности, спровоцировали особенно интенсивный импульс тех взрывов варварства, которые своим зловещим отсветом проводили только что ушедшее столетие и тысячелетие⁴⁶. Варварство не исчезает само по себе, а только усиливает деструктивную природу человека, превращая его в «дионисического варвара» и увлекая в историческую пропасть человеческого презрения.

При анализе современной цивилизации в общеконцептуальном смысле процессы варваризации рассматриваются «как регрессивное движение к более архаичным и примитивным формам существования»⁴⁷. Однако этот критерий действителен, но не универсален. К варваризации вряд ли можно отнести тенденцию к возрождению, чаще всего локальному, более архаичных и примитивных форм существования как форму отрицания негативных сторон современной цивилизации и попытку уйти в «неиспорченный цивилизацией» (или не столь испорченный) архаичный мир. Тенденция к идеализации этого мира не нова. Весьма выразительно она представлена в сочинениях не только Тацита, современника античных классических варваров, но и мыслителей эпохи Просвещения, например, Ж.Ж. Руссо и целой когорты ученых XIX–XX вв. В начале XXI в. в одной из своих работ, А.А. Пелипенко, обратил внимание на иную исследовательскую перспективу, на то, что «в последнее время, в контексте подчеркивания завершения некоего глобального витка человеческой цивилизации, часто говорят о наступлении “новой первобытности” — возвращении к архаике на новом цивилизационном уровне»⁴⁸. Однако далеко не всякий «ремейк старого» может рассматриваться как проявление варварства, но лишь тот, который представляет собой отход от завоеваний цивилизации,

⁴⁶ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 106.

⁴⁷ Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН. 2012. Вып. I. С. 9.

⁴⁸ Пелипенко А.А. Постмодернизм в контексте переходных процессов // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах / Н.А. Хренов (ред.). М.: Наука, 2002. С. 388.

регресс или распад цивилизации, индикатор кризисных процессов в жизнедеятельности цивилизации.

Надо отметить и то, что современное варварство демонстрирует такие формы и проявления «регрессивного движения», которые не только не характерны для более архаичных, в сравнении с нашим временем, форм существования, но и были бы ими отвергнуты. Например, признание существования пола, «не укладывающегося в двоичную систему» [ru-wiki.org/wiki/Третий пол (Март 2018)]. Так, представители отстоящей от нас на тысячелетия античной Средиземноморской цивилизации, вдруг чудом оказавшись в нашем времени и узнав о подобном, воскликнули бы даже не «Какое варварство!» (о варварах они все-таки были лучшего мнения), а «Какая дикость!»

Здесь системным выступает более общий критерий — варварство как деструкция цивилизации. В данном конкретном случае — деструкция одной из фундаментальных цивилизационных основ. Н.В. Мотрошилова справедливо подчеркивает: «Историческое предназначение, своего рода “телос” цивилизации как раз и состоит в том, чтобы человечество сохранялось, даже возрастало в своей численности»⁴⁹. С этой точки зрения подобные инновации — явное «саморазрушение цивилизованности» (термин Н.В. Мотрошиловой). Они не будут способствовать сохранению человечества, а тем более — возрастанию его численности.

Можно считать актуальной и конкретную типологию современного варварства, предложенную Н.В. Мотрошиловой. По ее мнению, варварством целесообразно именовать совокупность существующих на зрелых стадиях развития самой цивилизации явлений, форм, способов жизнедеятельности людей, которые разительно отличаются от тенденций, существенных признаков (если хотите «телоса») цивилизации и цивилизованности. И отличаются особо грубым насилием, крайней жестокостью, катастрофически разрушительными историческими последствиями, беззастенчивым попранием уже хорошо известных индивидам и человечеству цивилизованных принципов и норм, недостойным человека одичанием, скотством, другими чертами, свидетельствующими об откате к варварству⁵⁰. Варварство отражает противоречия и нерешенные проблемы, угрожающие стабильности и развитию самой цивилизации либо сложившимся межцивилизационным контактам и диалогу⁵¹. Одна из его причин — «историко-генетические корни цивилизационных процессов все еще глубоко уходят в почву доцивилизационного, а потом и

⁴⁹ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 117.

⁵⁰ Там же. С. 80.

⁵¹ Там же. С. 105.

внутрицивилизационного варварства»⁵². В качестве отдельных типов варварства Н.В. Мотрошилова выделяет экологическое, политическое, милитаристское, бытовое варварство и варварство безнравственности.

Однако уже в 70-е годы XX века, помимо широкого диапазона уже названных проявлений варварства, в первую очередь политического и варварства безнравственности, стало устойчивой тенденцией проявление и таких типов варварства, как *варварства интеллектуального* (отказ от рационального мышления и объективной науки, виртуализация науки, распространение мистики и т.д.), *эстетического*, отразившегося в искусстве эпохи Постмодерна, а также *варваризации мировосприятия* (виртуализация опыта человека, образов, чувств и эмоций)⁵³.

О тенденциях развития *интеллектуального варварства*, получившего в конце XX века глобальное распространение, пишет в своей книге Э. Тоффлер. Он указал, что «наука первой дала человеку ощущение господства над средой и, следовательно, над будущим. Сделав будущее создаваемым, а не незбылемым, она расшатала религии, которые проповедовали пассивность и мистицизм. Сегодня растущая очевидность того, что общество неподконтрольно, питает разочарование в науке. Вследствие этого мы становимся свидетелями яркого возрождения мистицизма. Внезапно входит в моду астрология. Дзен, йога, спиритические сеансы и черная магия становятся популярными развлечениями... Экзистенциальные оракулы присоединяются к католическим мистикам, юнгианским аналитикам и индийским гуру в превознесении мистического и эмоционального над научным и рациональным»⁵⁴.

Сейчас эти слова крайне актуальны и как никогда соответствуют некоему духу времени. Так, Д.В. Иванов отмечает, что наука сейчас — это не предприятие по поиску истины, а род языковых игр, состязаний в манипулировании моделями научного дискурса. Если раньше теория могла строиться только на основе открытия некоего порядка, присущего вещам, то теперь вполне допустимо моделирование без выхода к каким-либо реальным референтам. Процесс верификации гипотез все чаще замещается процессом фальсификации⁵⁵. В этих условиях количественный критерий оценки научных результатов становится единственно возможным объек-

⁵² Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 106.

⁵³ Буданов А.В. Постмодерн и варварство // *Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II. С. 396.

⁵⁴ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 490–491.

⁵⁵ Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 110.

тивным критерием⁵⁶. «Мы живем, — считает Д.В. Иванов, — в эпоху науки образов и образов науки»⁵⁷. И, словно в продолжение и подтверждение мысли Э. Тоффлера, Н.В. Мотрошилова подчеркивает, что на «рынке знаний» все интенсивнее наряду с содержательной информацией, подкрепляемой аргументами и доказательствами, предлагаются, распространяются, потребляются “знания” совсем другого рода — знахарство, ведовство, колдовство, новые мифы, наскоро сбитые “религии”, мистика и т.д. Существенно, что у этой псевдопродукции находятся не только потребители, но и радители в средствах массовой информации и даже в сфере самой науки. Интернет в немалой части стал виртуальной свалкой продуктов современного анти-разума⁵⁸.

Не менее современно звучит и предупреждение о *варваризации искусства*: «Искусство, как... форма человеческой деятельности, — по мнению Э. Тоффлера, — в настоящее время носит еще более эфемерный характер, чем ранее. Если рассматривать каждое художественное направление как язык, то мы увидим процесс вытеснения и замены уже не слов, а языков в целом»⁵⁹. О том, насколько справедливо предупреждение о вытеснении и замене художественных направлений, был совершенно определенный взгляд и у Д.В. Иванова. Он считал, что «мы живем и действуем в эпоху искусства симуляции и симуляции искусства. Базовые компоненты художественных практик Модерна, эпохи создания произведений искусства — произведение, стиль, эстетическая оценка — симулируются»⁶⁰. В искусстве постмодернизма произведение как таковое становится актом деконструкции как со стороны художника, так и со стороны публики⁶¹. Исследователям удалось охарактеризовать некоторые «технологии» подобных деконструкций. С этой целью используется «перелицовка огромного количества классики на современный лад, с привлечением буффонады, клоунады и прочих современных новшеств. Все средства хороши... Особенно достается Островскому, Чехову, Гоголю»⁶². Сравнение одной из современных инноваций в области искусства — хеппинга с чем-то вроде «туалетной бумаги в искусстве» (определение Э. Тоффлера) оказалось весьма точным не только по принципу «одноразовости», но и по сути⁶³.

⁵⁶ Иванов Д.В. Указ. соч. С. 114.

⁵⁷ Там же. С. 115.

⁵⁸ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 357.

⁵⁹ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 196.

⁶⁰ Иванов Д.В. Указ. соч. С. 122.

⁶¹ Там же. С. 188.

⁶² Кривицкая-Барабаш Н.А. Постмодернизм: история любви и разочарований (Литература. Театр. Телевидение. Знаки и символы). М.: Серебряные нити, 2007. С. 99–100.

⁶³ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 200.

Особо стоит остановиться на *варваризации мировосприятия* путем виртуализации. Суть варварства здесь состоит в том, что человек отделяется от действительной реальности. Виртуальная реальность может выступать мощным инструментом деформации и деградации мировосприятия и миропонимания. Для характеристики роли виртуального компонента в порождении и обеспечении существования современного варварства вполне правомерно будет использование употребляемого М. Кастельсом термина «реальная виртуальность». Это определение отражает подмену в сознании человека реальной действительности виртуальной ее интерпретацией. При управлении «реальной виртуальностью» это создает оптимальные условия для варваризации человека и социума. По мнению исследователя, реальная виртуальность — это система, в которой сама реальность (т.е. материальное/символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, выдуманный мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом⁶⁴.

Становление «нового варварства» — сложный процесс, где действует много факторов. Суммируя сказанное, можно выделить следующий комплекс проявлений и форм современного варварства, взяв за критерий объекты варварских воздействий — «*мишени варварства*».

В качестве таких «мишеней» выступают: *природа* (насилие в отношении природы — экологическое варварство); *социум* (пренебрежение цивилизационными нормами политической деятельности, демократического процесса — политическое варварство); *духовно-нравственная сфера* (нарушение нравственных норм и пренебрежение гуманистическими ценностями — варварство безнравственности); *мир как состояние жизни человека* (предпочтение военных целей и средств мирным способам разрешения конфликтов — милитаристское варварство); *быт человека* (недостойное человека существование — бытовое варварство)⁶⁵.

Кроме названных, на рубеже XX–XXI вв. с особым трагизмом развернулись варварские действия против таких «мишеней» как: *материальная среда* (разрушение зданий, дорог, мостов, иных промышленных и социальных объектов — социально-экономическое варварство); *материальные ценности* (разбой, грабеж, воровство, мошенничество — корыстное варварство); *право и правоприменение* (правовой нигилизм, игнорирование цивилизованных законов, подмена их неформальными «понятиями» в интересах определенных лиц или групп, официальное принятие варварских законов, как это было в фашистской Германии —

⁶⁴ Кастельс М. Указ. соч. С. 351–352.

⁶⁵ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 105.

правовое варварство); *интеллектуальная сфера* (отказ от рационального мышления и объективной науки, виртуализация науки, распространение мистики и т.д. — варварство интеллектуальное); *сфера культуры* (разрушение культуры, ее памятников и объектов — культурное варварство); связанная с ней *сфера эстетики* (разрушение представлений о прекрасном, образов прекрасного, антиэстетизм — эстетическое варварство); *мировосприятие* (виртуализация опыта человека, образов, чувств и эмоций — варваризация мировосприятия); *межэтнические отношения* (расизм, национализм, шовинизм — этническое варварство); *межполовые и семейные отношения* (разрушение традиционных межполовых отношений и традиционной семьи, обеспечивающих, чтобы человечество сохранялось и возрастало в своей численности, в чем есть историческое предназначение цивилизации — гендерное варварство). В конечном итоге главной мишенью варвара является человек, его отношения с другими людьми и среда его обитания⁶⁶.

Однако сегодня развитие в направлении большей сложности требует от историков необходимость постоянно иметь в виду, — несмотря на значительно возросшее в последнее время внимание исследователей к проблемам современного варварства, понятие «варварство» при всей его четкой заявленности не обладает достаточной степенью научной разработанности⁶⁷. В наибольшей мере это касается «нового варварства». Далеко не полностью изучены его сущностные черты, формы и проявления. В то же время эпоха Постмодерна все чаще и зловеще предъявляет новые лики варварства. Так, например, до сих пор остается «в тени» откровенного варварства и не попадает в поле зрения исследователей *латентное варварство*, которое в наше время разрастается угрожающими темпами.

Потребность специально проанализировать его обострилась в наши дни в связи появлением базовых факторов, которые способствуют существованию и развитию латентности. Это нарастающий стремительный темп меняющегося мира, неизбежная деформация социума, его основных институтов, лишение человеческих отношений стабильности и долговременности, размывание и искажение позитивных духовно-нравственных критериев и норм человеческих отношений, изменение содержания и форм варварства, девальвация и деструкция устоявшихся представлений о варварстве. Кардинальной предпосылкой существования варварства как скрытого, так и скрываемого, является также отсут-

⁶⁶ Буданов А.В. Постмодерн и варварство. С. 379–400.

⁶⁷ Буданова В.П. Предисловие // Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II. С. 10.

ствие ясной и развернутой позитивной концепции будущего, перспектив цивилизационного развития, что серьезно затрудняет определение параметров оценки как общего цивилизационного развития, так и отдельных идей, поступков и действий человека. В то же время, возросший гуманистический критерий цивилизованности, развитие социальной, правовой и гуманитарной сферы в жизни общества уже не позволяет во многих случаях осуществлять то, что в общественном сознании устойчиво воспринимается как варварство. Варварство пытается облачаться в «цивилизованные одежды».

Как модель злонамеренного поведения, варварство действует в истории *открыто* (расизм, национализм, шовинизм) и *латентно*; *физически* (убийство людей, разрушение исторических памятников, военные действия, разбой, грабеж и т.д.) и *вербально* (словесное оскорбление и унижение человека); *активно* (распространение злостной клеветы, сплетен, слухов и др.) и *пассивно* (создание препятствий кому-либо в достижении им поставленной цели, отказ защитить человека и др.); *прямо* (отказ вести переговоры, отказ отвечать на вопросы и др.) и *косвенно* (отказ выступить в защиту кого-либо).

С конца XX века стало стремительно наращивать свой потенциал латентное варварство. Это связано с борьбой двух тенденций. С одной стороны, в XX веке проявились самые страшные из когда-либо известных видов формы варварства, которые свидетельствовали, что темная сторона человеческой натуры выходит, из-под контроля, способствуя разрастанию варварства. С другой стороны, развитие социальной, правовой и гуманитарной сферы, демократических начал, утверждение прав человека замедляли процессы варваризации и сдерживали деструктивную природу человека.

Латентное варварство — это скрытые, недоступные прямому наблюдению замыслы и намерения, имеющие целью достижение негативных последствий, причинение вреда, боли или страдания другим и реализующееся в этом направлении. *Формы проявления* этого скрытого стремления могут быть самыми разными. Это, например, выставление в невыгодном свете, пренебрежительное высказывание за глаза, злостная клевета, умолчание, сплетни, распространение слухов, интриги, месть, публичное осмеяние, провокации, создание кому-либо препятствий для достижения поставленной цели, сговор с целью уничтожения кого-либо.

Латентное варварство — это форма существования варварства в цивилизованном обществе, где уже сложилось представление о варварстве, как о негативном явлении, но реальное варварство еще не изжито или, более того, является средством решения экономических, политических, социальных или идеологических задач. В то же время уровень

гуманитарного развития общества с позиций обыденного сознания уже не позволяет, хотя бы формально, откровенно демонстрировать варварство, варварские идеи и действия.

Само явление латентности варварства имеет глубокие исторические корни. Это весьма специфический тип варварства. Латентное варварство обычно существует в виде варварства скрытого и скрываемого. Специфика его состоит в том, что, будучи варварством по сути, оно может не восприниматься таковым (*скрытое варварство*) или сознательно скрываться (*скрываемое варварство*). Соответственно, латентное варварство может быть осознанным и неосознаваемым. Латентность появляется лишь на определенном этапе развития, когда варварство еще реально существует, но «носители варварства» уже вынуждены скрывать его подлинный смысл. Скрываемое варварство сознательно облачено заинтересованными субъектами в «цивилизованные» одежды и орнаментировано соответствующими «цивилизованными» оценками и аргументами. Достаточно привести в качестве примера Крестовые походы (XII–XIII вв.), Варфоломеевскую ночь (Франция, 1572 г.), «Ночь длинных ножей» (Германия, 1934 г.), «Хрустальную ночь» (Германия, 1938 г.). Варварство использует в качестве своих инструментов самые последние достижения цивилизации. Скрытое варварство представляется, порой искренне, как элемент или тенденция будущего или позитивная традиция прошлого.

Можно выделить целый пакет объектов воздействия латентности, аналогичных охарактеризованным ранее «мишеням варварства» явного. В качестве таких «*мишеней варварства латентного*» также может оказаться природа, общество, его духовно-нравственная сфера, мир как состояние жизни человека, его быт, материальная среда и материальные ценности, право и правоприменение, интеллектуальная сфера, сфера культуры, эстетика, мировосприятие, межэтнические, гендерные и семейные отношения. Уже сейчас в когнитивном пространстве отмечают такие определения, как *экологическое, политическое, правовое, этническое, интеллектуальное, эстетическое, гендерное и бытовое варварство* как формы латентного варварства. В конечном итоге главной мишенью латентности становится человек, его отношения с другими людьми и среда его обитания.

В чем же особая опасность латентности варварства? Оно затрудняет объективное осмысление существующей реальности, в том числе оценку динамики исторических процессов, манифестируя размывание каузальных связей. Латентное варварство препятствует освобождению от ложных путей исторического движения через стратегию вуалирования, затушевывания нежелательной информации, которая позволяет приглушить, сделать менее очевидными неприятные факты. Путем манипуляции

латентное варварство в силу особенностей психологии человека может активно толкать его через пространство «страха» на ложный путь соблазна «простых решений» сложных проблем. Латентное варварство деструктивно, формирует индивида с «непонятой человечностью», способно разрушить или деформировать систему социальных регуляторов и норм. Оно поощряет идеи и деятельность индивида, группы или сообщества, варварских по своей сути, придавая им псевдоцивилизованный вид, порой — под самыми гуманными и прогрессивными лозунгами.

Следует, на мой взгляд, обратить внимание и на то, что латентное варварство представляет специфическую опасность и для историка. Будучи маргинальным по своей природе, варварство выходит из маргинальной зоны исторического процесса. Однако, исследуя субъектность варвара и его мировосприятие, его особую роль в становлении и развитии цивилизаций, не стоит расслабляться и полагать, что варвар — это завершённый императивный конструкт. В рамках многих цивилизаций варварская, злобная и агрессивная природа человека проявляется поразному. Цивилизованные «упаковки» варварства скрывают опасные для историка ловушки, предостерегающие модели которых нам может дать нарратив античной древности и раннего средневековья. Известно, с каким мастерством и изощренностью тогда умело скрывалось собственное варварство и создавался «образ врага», отразивший самые отвратительные черты человека.

Варвары и варварство, как «тень цивилизации» (термин К.Г. Юнга) отмечены в исторических реалиях каждой исторической эпохи. Но их природа и проявление не остаются постоянными, постепенно продвигаясь к скрытности. В историческом процессе варварство уже давно заняло позиции идеологии зла. Латентность варварства — это триумф варварского бытия, а латентный варвар — это, как правило, варвар, скрывающий свое варварство. На сегодня, как мне представляется, мы имеем четко актуализированную и очерченную исследовательскую перспективу изучения этого сложного исторического феномена, собственно «закулисья» исторического процесса, что, может быть, в отдаленной перспективе, и позволит приблизиться к разрешению столкновения с деструктивным, чужим и враждебным. Накопленный историками массив исследований о взаимодействии цивилизации и варварства позволяет *впервые* поставить проблему латентности варварства в логике противоречий и парадоксов процессов варваризации цивилизации, которая при определенных условиях может стремиться к примирению непримиримого. Архетип латентного варварства становится проблемой остро звучащей сегодня в исторической науке и в ее более широких аспектах, важной для современности.

Итак, сущность вызова современного варварства можно свести к следующим общим позициям. Современное варварство — это отход от завоеваний цивилизации, ее деструкция, регрессивное движение к более архаичным и примитивным формам существования. Это не только неизжитый реликт доцивилизационных или более ранних цивилизационных эпох, но и порождение современной цивилизации. Оно является индикатором кризисных процессов в жизнедеятельности цивилизации. Варварство как сложное динамичное явление, порождает новые сущности, генерирует и окаймляет негативные, разрушительные процессы, становясь на современном этапе исторического развития «вызовом» цивилизованному миру, требует самого пристального исследования.

ГЛАВА 2

ПАДЕНИЕ ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ ВНУТРЕННЯЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ И ВНЕШНИЙ КОЛЛАПС

В современной историографии, посвященной проблеме падения Западной Римской империи, существует несколько направлений. Одно из них носит условное название *catastrophic collapse*¹. Речь идет о катастрофическом обвале западноримской государственности, который сопровождался необратимым распадом всех социальных, культурных и религиозных связей, присущих античному (полисному) обществу.

Катастрофа произошла, скорее всего, из-за совпадения множества неблагоприятных для античности процессов, значительная доля которых была вызвана Великим переселением народов. Общий эффект воздействия негативных факторов создал слишком большое напряжение в социальной и государственно-политической структуре империи, долго сдерживать которое она не смогла².

Другое историографическое направление характеризуется термином *transformation*³. Сторонники концепции постепенной «трансформации» Римского мира (*paх Romana*, или *Romania*) рассматривают варваров как мирных мигрантов, а вовсе не как свирепых и жестоких завоевателей. Эта концепция предполагает «мирную адаптацию» варваров к социально-экономическим и политическим реалиям поздней античности благодаря политике императоров, направленной на превращение варваров-врагов в варваров-союзников⁴. Если объединить — с известными оговорками — два этих подхода, то можно вести речь о двух аспектах одного исторического процесса, как-то: о внешнем, прежде всего военно-политическом коллапсе Западной Римской империи и внутренней, социальной, культурной и религиозной, трансформации позднеантичного общества.

¹ См.: *Ward-Perkins B.* The Fall of Rome and the End of Civilization. Oxford, 2005.

² *Козлов А.С.* Проблема падения Римской империи и книга Б. Уорда-Перкинса // Античная древность и средние века. 2015. 43. С. 41.

³ См.: *Brown P.* The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad. L. 1971; *Idem.* The World of Late Antiquity Revisited // *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies.* 1997. 72. P. 5–30.

⁴ См.: *Goffart W.* Barbarians and Romans, A.D. 418–584: the Techniques of Accomodation. Princeton, 1980.

Рим, который так долго ассимилировал варваров, в конце концов, сам был ассимилирован варварами, и можно думать, что социально-психологические и ценностно-идеологические факторы сыграли в этом не меньшую роль, чем военно-политические и социально-экономические⁵.

Что касается военно-политического коллапса, то здесь все более или менее ясно: в эпоху Великого переселения народов на смену монолитной и стабильной политической системе римской государственности приходили разрозненные и политически обособленные варварские королевства, которые, постоянно враждуя между собой, вели римский мир и античную культуру к постоянному ослаблению. Происходил распад прежде единого мира, сопровождающийся усилением раздирающих его противоречий и военных конфликтов⁶.

Сложнее дело обстоит с проблемой трансформации позднеантичного общества, которая неразрывно связана с целым рядом других проблем, как-то: проблема отношений между римлянами и варварами, проблема римской национально-культурной идентичности, проблема аккумуляции и варваризации. Начнем с проблемы отношений между римлянами и варварами, для начала определив центральное для нашей темы понятие «римлянин».

На протяжении веков римская национально-культурная идентичность определялась в значительной степени исходя из дихотомии «римляне — перекрины». Понятие «римлянин» традиционно было не столько этническим, сколько публично-правовым: римлянином (*civis Romanus*) считался человек, обладавший полными правами римского гражданства (*civitas Romana*), и по большому счету неважно, где он родился — в Риме, в провинции, в колонии или муниципии. Эту ситуацию разъясняет Цицерон, говоря о двух родинах: одной — по рождению, другой — по гражданству (*unam naturae, alteram civitatis*) (*Cic. Leg. II. 5*). Из этих двух родин, по мнению оратора, на первом месте «по чувству привязанности» должна стоять та родина, благодаря которой название “государство” охватывает всю нашу гражданскую общину. За нее мы должны быть готовы умереть, ей полностью себя отдать, в нее вложить и ей как бы посвятить все свое достояние (*loc. cit. Пер. В.О. Горенштейна. Ср. Cic. Rep. I. 8; Off. I. 53; 57-58; 86; In Cat. I. 27; Red. in sen. 1*)⁷.

⁵ Шитилов А.В. «Свои», «чужие» и другие. М. 2008. С. 420.

⁶ Шкаренков П.П. Римская империя в «эпоху упадка»: между мифом и реальностью // Новый исторический вестник. 2004. 11. С. 5–35.

⁷ Именно об этой «родине по гражданству», общей для всех римских граждан, впоследствии писал Модестин: “*Roma communis nostra patria est*” (*Dig. 50. 1. 33*). В IV в. ритор Авсоний, галло-римлянин по происхождению, уроженец Бурдигалы, воспел оба города: «Рим стоял во главе городов, — Бурдигала да

Таким образом, для Цицерона понятие «римлянин» (*civis Romanus*) носило в первую очередь публично-правовой характер, обозначая полноправного гражданина, члена общины (*nostrae civitatis*), носителя полисной культуры, идеологии, а значит, и полисного (гражданского) патриотизма⁸.

Исходя из этой парадигмы, «чужаками» (*peregrini*) для римлян были все неграждане, т.е. не только греки и варвары, но даже ближайшие соседи и земляки — италики и латины, вошедшие *in socium* в римский гражданский коллектив в соответствии с законами 90–89 гг. до н.э. (*Cic. Fam. IX. 15. 2; Nat. resp. 19*). Любопытно, что Цицерон, с таким пренебрежением писавший в одном из своих писем о «влившейся» тогда в Рим массе чужаков (*peregrinitas*) (*Cic. Fam. IX. 15. 2*), в глазах «коренных» римлян долгое время сам оставался «чужаком» (*peregrinus*) из-за того, что родился в муниципии Арпин, который находился примерно в 120 км от Рима (*Cic. Sull. 22–25*)⁹. И это при том, что арпинцы получили полные права римского гражданства еще в 188 г. до н.э.! Таким образом, понятие *peregrinus* носило не только публично-правовой, но еще и бытовой характер, будучи эмоционально окрашено в сугубо негативные тона.

На рубеже новой эры, во времена рах *Augusta*, в процессе аккумуляции империя в целом довольно эффективно «перерабатывала» всю эту *peregrinitas*, весьма пеструю по своему этническому составу, так или иначе включая ее в культурное пространство греко-римской средиземноморской цивилизации. Это хорошо видно на примере галлов. Еще в 69 г. до н.э. в речи «В защиту Фонтея» Цицерон, намеренно сгущая краски и обращаясь к вековым предрассудкам своих сограждан вроде пресловутого *metus Gallicus*¹⁰, постарался создать образ врага в лице галлов¹¹. Чего стоит хотя бы такая тирада великого оратора:

будет / Их замыкать череду на втором приметнейшем месте. / Это — родина мне, а Рим — превыше всех родин. / Риму — почет, Бурдигале — любовь; хоть консул в обоих, / Здесь я — жилец; тут моя колыбель, там — курульное кресло» (*Auson. Urb. Nob. 20. P. 164–168*. Пер. М.Л. Гаспарова).

⁸ О смысле, который Цицерон вкладывал в понятие «римский гражданин», см.: *Adriani M. Civis Romanus sum // Studi Romani. 1964. 12. P. 397 ff.*

⁹ Для Клодия, Катилины и других своих политических противников Цицерон был не только *peregrinus*, но еще и *inquinus*, поскольку до 62 г. до н.э. он не имел в Риме собственного дома, снимая «угол» или живя у друзей.

¹⁰ О *metus Gallicus* см.: *Никишин В.О. Metus Gallicus: возникновение и преодоление // ДВАМ. 2012. VIII. С. 122 слл.*

¹¹ См.: *Clavel-Lévêque M. Puzzle Gaulois. Les Gaules en mémoire. Images. Textes. Histoire. Besançon; P., 1989. P. 315–317.*

«Разве можно какого-нибудь наиболее знатного уроженца Галлии сравнить не то что с самыми выдающимися мужами нашей общины, но хотя бы с последним из римских граждан?» (*Cic. Font.* 27)¹².

По утверждению Цицерона, галлы являлись извечными врагами Рима, жестокими и коварными (*Cic. Font.* 32). Пожалуй, едва ли кто из слушателей Цицерона решился бы публично оспорить этот тезис.

Спустя 23 года, в 46 г. до н.э., Цезарь, который никогда не был «узким националистом», впервые ввел в сенат представителей местных элит из Нарбонской Галлии¹³. О том, как римское общественное мнение восприняло эту, в известном смысле, «революционную» инициативу всесильного диктатора, красноречиво свидетельствует Светоний:

Когда в сенат были приняты иноземцы, появились подметные листы с надписью: «В добрый час! Не показывать новым сенаторам дорогу в сенат!» А в народе распевали так: «Галлов Цезарь вел в триумфе, галлов Цезарь ввел в сенат. / Сняв штаны¹⁴, они надели тогу с пурпурной каймой» (*Suet. Iul.* 80. 2. Здесь и далее цит. в пер. М.Л. Гаспарова).

Между тем речь шла о вполне уважаемых и романизованных уроженцах той части Трансальпийской Галлии, которая к 46 г. до н.э. уже более семидесяти лет являлась римской провинцией.

Когда же в 48 г. Клавдий решил даровать своим землякам, уроженцам Лугдунской Галлии право заседать в сенате и занимать почетные должности в Риме, консерваторы напомнили принцепсу о том, что галлы были давними врагами Римского государства (*Tacit. Ann.* XI. 23). Тем не менее, император настоял на своем: как бы «забыв» о восстаниях галлов в 38 и 27 гг. до н.э., не говоря уже о мятеже Флора и Сакровира в 21 г. н.э., он заявил в сенате о «столетней непоколебимой верности и повиновении» галлов Риму (*CIL.* XIII. 1668 [= *Dessau. ILS.* 212] col. II 33 f.: “centum annorum immobilem fidem obsequiumque”. См. *Tacit. Ann.* XI. 24-25). Представителям старинных италийских родов пришлось смириться с новым положением дел: такова была плата за империю. Впрочем, *ius honorum* от Клавдия получили лишь эдуи, давно уже носившие звание друзей, союзников и «единокровных братьев» римского народа (*Liv. Per.* 61; *Plut. Caes.*

¹² Пер. авт.

¹³ Как известно, Цезарь вообще очень щедро раздавал права римского гражданства, Август — напротив, весьма скуп. Поэтому первого в историографии порой называют «космополитом», а второго — «националистом» (см., напр.: *Haarhoff T.J.* *The Stranger at the Gate: Aspects of Exclusiveness and Cooperation in Ancient Greece and Rome, with Some Reference to Modern Times.* Oxf. 1948. P. 249).

¹⁴ Имеются в виду *bracae* — штаны, или брюки (см., напр.: *Cic. Font.* 33). Нарбонскую Галлию римляне называли *Gallia bracata* («Галлия в штанах»).

26; *Caes. BG. I. 33. 2; 44. 9*)¹⁵, тогда как остальным общинам «Косматой Галлии» даже латинского права (не говоря уже о римском гражданстве!) пришлось ждать еще несколько десятилетий: ситуация изменилась для них в лучшую сторону лишь при Флавиях¹⁶.

Применительно к галлам нивелирующая политика империи, выражавшаяся, в первую очередь, в романизации, имела полный успех. Если считать критерием успеха романизации естественную (т.е. без явного административного принуждения) замену родного языка латинским, факт широкого распространения латыни в Трансальпийской Галлии на протяжении II в. позволяет сделать вывод о ставшей свершившимся фактом к концу эпохи Антонинов довольно глубокой и всесторонней романизации региона¹⁷. При этом исследователи отмечают любопытный феномен: при Флавиях и Антонинах год от года все меньше и меньше выходцев из галльских провинций становились сенаторами и занимали высокие посты на имперском уровне. Очевидно, представители местных элит предпочитали размеренную провинциальную жизнь почетной, но хлопотной служебной карьере в Риме¹⁸.

Совсем иначе вели себя представители африканских элит. В отношении уроженцев Африки у римлян было немало предрассудков. В частности, африканцев считали легкомысленными лгунами, о чем напомнил публике в одной из своих судебных речей Цицерон (*Cic. Scaur. 42*). Плутарх в биографии того же Цицерона пишет: «Был некий Октавий, которому ставили в вину, будто он родом из Африки. Во время какого-то судебного разбирательства он сказал Цицерону, что не слышит его, а тот в ответ: “Удивительно! Ведь уши-то у тебя продырявлены”»¹⁹ (*Plut. Cic. 26*. Пер. С.П. Маркиша).

В свое время триумvir Марк Антоний попрекал Октавиана тем, что его прадед по материнской линии будто бы являлся африканцем (*Suet. Aug. 4. 2*). Эти факты, помимо всего прочего, свидетельствуют о том, что у римлян постепенно сформировался своего рода «черный стереотип» в отношении уроженцев Африки. Словно в пику этому «черному стереотипу» африканец Апулей пишет в своей «Апологии»: «Не на то надо смотреть, где человек родился, а каковы его нравы, не в какой земле, а по каким принципам решил он прожить свою жизнь» (*Apul. Apol. 24*. Пер. С.П. Маркиша).

¹⁵ См.: Колосовская Ю.К. Гостеприимство в системе *ius gentium* древнего Рима // *IVS ANTIQVVM*. Древнее право. 1999. 1 (4). С. 95, прим. 34.

¹⁶ Goudineau C. Gaul // *САН*. 2nd edn. Cambr., 2008. XI. P. 464.

¹⁷ Ibid. P. 466.

¹⁸ Ibid. P. 478–481.

¹⁹ Знак рабства.

Как бы то ни было, первые два африканца стали сенаторами при Веспасиане²⁰. Всего при Флавиях известно пять сенаторов родом из Африки, включая первого консула из африканцев — Квинта Аврелия Пактумея Фронтоня, а уже к концу II в. африканская «фракция» в сенате стала самой многочисленной среди сенаторов-уроженцев западных провинций империи²¹. В дальнейшем выходцев как из западных, так и из восточных провинций в составе сената год от года становилось все больше²².

Важнейшими инструментами романизации были, как известно, латинский язык и институт римского гражданства. Римский гражданин был обязан владеть государственным языком Римской империи. Тот же Клавдий, которого Сенека в «Отыквлении» назвал «галлом» (*Sen. Aposol.* 6. 1), лишил одного грека прав римского гражданства за то, что тот не знал по-латыни (*Dio Cass.* LX. 17. 4; *Suet. Claud.* 16. 2). Юридических норм на этот счет не существовало, однако принцепс не мог не считаться с общественным мнением и соображениями государственного престижа. Характерно, что даже такой авторитарный правитель, как Септимий Север, выслал из Рима родную сестру, поскольку она так и не научилась сносно говорить по-латыни. Элий Спартиан так описывает этот эпизод: «Когда к Северу приехала его сестра, уроженка Лептиса, с трудом говорившая по-латыни, и императору пришлось много краснеть за нее, он, даровав ее сыну тогу с широкой пурпурной полосой, а ее саму щедро наделив подарками, приказал женщине вернуться на родину...» (*SHA. Sever.* 15. 7. Пер. С.Н. Кондратьева под ред. А.И. Доватуря). Сам Север был «африканским римлянином» из Лептис Магны²³ и, несмотря на всю свою образованность (*SHA. Sever.* 1. 4; 18. 5), до конца дней говорил по-латыни с африканским акцентом (*SHA. Sever.* 19. 9). Между тем в глазах «коренных» римлян, родившихся в Италии, какой-нибудь этнический варвар, одетый в тогу и бойко говоривший по-гречески и по-латыни, тем не менее, оставался варваром (*Suet. Claud.* 42. 1).

Вплоть до обнародования *Constitutio Antoniniana* (212 г.) наиболее привилегированным из всех гражданских статусов в Римской империи оставалось римское гражданство. Провинциал, не имевший никакого гражданского статуса, должен был сначала получить гражданство одной из местных городских общин, а уже потом мог претендовать на получение римского гражданства. Так, по сведениям Плиния Младшего, какой-

²⁰ *Griffin M.* The Flavians // *CAH.* 2nd edn. Cambr., 2008. XI. P. 35.

²¹ *Whittaker C.R.* Africa // *CAH.* 2nd edn. Cambr., 2008. XI. P. 517.

²² *Noy D.* Foreigners at Rome: Citizens and Strangers. L. 2000. P. 32. См. также: *Talbert R.J.A.* The Senate of Imperial Rome. Princeton. 1984. P. 31–33.

²³ Пуниец по происхождению, Септимий Север стал первым романизованным варваром на императорском престоле.

нибудь египтянин, представитель «надменного и ветреного» народа (*Plin. Paneg.* 31. Пер. В.С. Соколова), прежде получал александрийское гражданство, а уже после римское (*Plin. Ep.* X. 6. 2). Римский гражданин в провинции не мог быть казнен или подвергнут телесным наказаниям даже с санкции наместника (*Plin. Ep.* X. 96. 4). Высшей судебной инстанцией для него был император. Характерный пример — описанный в «Деяниях апостолов» (*Деян.* 16:19-24) случай с бичеванием и заключением в темницу прибывшего в Филиппы апостола Павла, который, будучи грекоязычным иудеем из Тарса, плохо знавшим латынь, в то же время являлся римским гражданином (*Деян.* 22:28), а потому по закону не мог быть подвергнут бичеванию без санкции императора. Как только местные дуумвиры осознали свою ошибку, они поспешили не только освободить Павла, но и принести ему официальные извинения за бесчестье (*Деян.* 16:39). Привилегированный статус римского гражданина ревностно охранялся государством. Как сообщает Светоний, во времена Клавдия «кто ложно выдавал себя за римского гражданина, тому отрубали голову на Эсквилинском поле» (*Suet. Claud.* 25. 3).

Нивелирующий все и вся имперский универсализм был неразрывно связан с имперским мышлением, которое всячески пропагандировалось римской интеллектуальной элитой. Так, по словам Цицерона, римляне — это «первенствующий народ», «господин и победитель всех племен» (*omnium gentium dominus ac victor*) (*Cic. Planc.* 11). Оратор объяснял факт римского имперского господства доблестью римлян (*Cic. Verr.* II. 4. 81; *Mur.* 22) и божественным провидением (*Cic. Phil.* VI. 19; *X.* 20). По мнению Цицерона, римляне завоевали весь мир, ведя «справедливые войны», т.е. защищая либо самих себя, либо своих союзников (*Cic. Rep.* III. 35). Таким образом, Рим для римского гражданина — это весь мир (*Ovid. Fast.* I. 85-86; II. 683-684). Идею исключительности и превосходства римлян над остальными народами исчерпывающим образом сформулировал Вергилий в «Энеиде»: Римлянин! Ты научись народами править державно — / В этом искусство твое! — налагать условия мира, / Милость покорным являть и смирять войною надменных! (*Verg. Aen.* VI. 851-853. Пер. С.А. Ошерова).

Закономерным следствием римских великодержавных настроений была ксенофобия²⁴. С одной стороны, греческие и латинские авторы эпо-

²⁴ Об этнических предрассудках, присущих римлянам, см.: *Sherwin-White A.N. Racial Prejudice in Imperial Rome.* Cambr., 1967; *Ruggini L.C. Pregiudizi razziali, ostilità politica e culturale, intolleranza religiosa nell'Impero Romano* // *Athenaeum.* 1968. 46. P. 139-152; *Snowden Jr. F.M. Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience.* Cambr. (Mass.); L., 1970; *Idem. Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks.* Cambr. (Mass.); L., 1983; *Walbank F.W. Nationality as a Factor in Ro-*

хи Империи смотрели на Рим как на столицу мира (*caput mundi*), в которую отовсюду стекаются представители самых разных национальностей (*Mart. Spect.* 3; *Athen.* I. 20b-c; *Ael. Arist. Paneg.* 61; *Luc. Phars.* I. 511-513; *Amm. Marc.* XVI. 10. 6), а чужаками себя в ней чувствуют лишь рабы и варвары (*in qua unica totius orbis civitate soli barbari et servi peregrinantur*) (*Sid. Ep.* I. 6. 2). В этом смысле, например, для Афиней Рим — это «эпитома ойкумены», т.е. «выжимка вселенной» (*Athen.* I. 20b-c). С другой стороны, Лукан констатировал: «Рим переполнен теперь подонками целого мира» (*Luc. Phars.* VII. 405. Пер. Л.Е. Остроумова; под ред. Ф.А. Петровского). В свою очередь, Тацит считал, что в Рим «отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное» (*Tacit. Ann.* XV. 44. Пер. А.С. Бобовича; под ред. Я.М. Боровского)²⁵. Столь резкие высказывания античных авторов можно понять, если учесть, что, согласно подсчетам современных исследователей, во времена Флавиев примерно три четверти населения Рима составляли вольноотпущенники неиталийского происхождения²⁶.

Письменные источники свидетельствуют о ярко выраженной ксенофобии римлян по отношению к чужакам, особенно рабам и вольноотпущенникам (*Juv.* III. 58-60; 68-71; *Luc. Phars.* VII. 400-406; 535-543; *Tacit. Ann.* XIV. 44; *Gell.* XII. 1.17; *Sall. Cat.* 37. 5; *Val. Max.* VI. 2. 3; *App. BC.* II. 120; *Amm. Marc.* XXVIII. 4. 32). Впрочем, ксенофобия была присуща не только «коренным» римлянам: так, на обнаруженном в Риме надгробии рядового императорской конной гвардии (*eques singularis Augusti*) родом из Аравии (II в.) кто-то написал по-гречески: «смерть арабам»²⁷. На периферии огромной державы тоже хватало ксенофобских настроений: в одном из солдатских писем из Виндоланды (I в.) зафиксировано уничижительное словцо “*Brittunculi*” («ничтожные бриты»), относящееся к коренному населению римской Британии²⁸.

man History // HSCPh. 1972. 76. P. 145–168; Momigliano A. Alien Wisdom: The Limits of Hellenization. Cambr. (Mass.); N.Y., 1975; Balsdon J.P.V.D. Romans and Aliens. L., 1979; Isaac B.H. The Invention of Racism in Classical Antiquity. Princeton, 2004.

²⁵ Видимо, таков был общий удел всех «мегаполисов» Римской империи, куда «вливалась» *peregrinitas* со всех концов ойкумены; например, Антиохия уже во времена Аполлония Тианского (I в.) была населена «полуварварским народом» (*Philostrat. Apoll. Tyana.* P. 16).

²⁶ См.: Егоров А.Б. Рим на грани эпох: проблемы рождения и формирования принципата. Л., 1985. С. 116; Штаерман Е.М., Трофимова М.К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971. С. 97.

²⁷ См.: Speidel M.P. Die Denkmäler der Kaiserreiter: Equites singulares Augusti. Cologne, 1994. P. 265.

²⁸ См.: Bowman K. Life and Letters on the Roman Frontier: Vindolanda and its People. L., 1994. P. 106 (Tablet II. 164).

Римская ксенофобия нашла свое отражение в официальном искусстве. Здесь римляне взяли на вооружение достижения греков. Как пишет Эмма Денч, римская практика инкорпорирования других народов в свой гражданский коллектив сопровождалась определенным идеологическим развитием, которое восходило к афинским изображениям варваров, сельских жителей и спартанцев, но выражалось в форме, обычной для Рима: инкорпорированный иноземец, воплощавший нравственно безупречное прошлое Рима²⁹.

Основатель принципата понимал всю важность пропаганды и не жалел на нее ни сил, ни средств. Политика Августа не только превратила кирпич в мрамор и войну в мир, но и трансформировала тела покоренных народов в художественные образы и стереотипы³⁰. Во времена Августа пропаганда активно эксплуатировала тему «поверженного варварства», примером чему являются триумфальные арки в Нарбонской Галлии.

На рельефах галлы предстают в образе грубых и неотесанных варваров, которых покорил и цивилизовал Рим³¹. Характерно, что во II в., при Антонинах, отмечается нарастающая дегуманизация образа варвара в римском искусстве, ярким свидетельством чему являются рельефы на колоннах Траяна и Марка Аврелия. Чем можно объяснить появление в римской скульптуре сцен откровенного насилия, отмеченных кровавым реализмом и полным отсутствием какой бы то ни было идеализации? По-видимому, римское общество в эту эпоху (особенно во времена Марка Аврелия, долго и упорно воевавшего с маркоманнами) чувствовало себя неуверенно, год от года нарастал массовый психоз в отношении варваров, возрождались давние страхи и предрассудки, результатом чего и явилась пресловутая «дегуманизация»³².

Любопытный парадокс: исполнившись чувством собственной исключительности и превосходства, римляне постоянно третировали варваров³³, хотя время от времени принимали их в свою среду, сами жили сре-

²⁹ Dench E. *From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples of the Central Apennines*. Oxf.; N.Y., 1995. P. 68.

³⁰ Ferris I.M. *Enemies of Rome: barbarians through Roman Eyes*. Stroud., 2000. P. 39.

³¹ Ibid. P. 44.; См.: Silberberg-Peirce S. *The Many Faces of the Pax Augusta: Images of War and Peace in Rome and Gallia Narbonensis* // *Art History*. 9. 1986. P. 319.

³² Ferris I.M. *Op. cit.* P. 118.

³³ Кнабе Г.С. Историческое пространство Древнего Рима // Кнабе Г.С. *Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима*. М., 1994. С. 256; Ранович А.Б. *Восточные провинции Римской империи в I–III вв. М.; Л., 1949. С. 40–41; Walbank F.W. Op. cit. P. 156; Balsdon J.P.V.D. *Romans and Aliens*. L., 1979. P. 66–69.*

ди них и даже иногда заимствовали некоторые их обычаи. Когда римлянин Элиан в «Пестрых рассказах» пишет по-гречески о том, как афиняне избирали на государственные и военные должности не только пригодных к этому сограждан, но и чужестранцев, которым вверяли власть, если им было известно, что те доблестны и способны принести пользу, (*Aelian. Varia Hist. XIV. 5.* Пер. С.В. Поляковой) он имеет в виду повседневные реалии огромной космополитичной империи рубежа II–III вв., в рамках которой постепенно нивелировались этнические и культурные различия между населявшими ее представителями разных национальностей и разных культурных традиций. Таков был специфический римский «шовинизм», который странным образом уживался с космополитизмом, открытостью римского общества навстречу чужеземным влияниям и постоянной готовностью к заимствованиям. Г.С. Кнабе так охарактеризовал этот культурный феномен: «Шовинизм» здесь, как правило, осложнен своей противоположностью, уникальность общинного мирка — чувством его открытости большому миру, вера в провиденциальную миссию Рима — усвоением духовного и практического опыта других народов, исключительность римского государственного строя и римского гражданства — распространением их на бесчисленные города и страны³⁴.

Феномен римского «шовинизма» объясняется тем, что римляне никогда не были столь же нетерпимыми по отношению к чужеземцам «националистами», какими всегда оставались греки³⁵. В этом смысле «римская теория не была совершенно нерасовой, но она являлась гораздо более гибкой на практике»³⁶. Римляне, имея в виду представителей других народов, никогда не проводили между ними и собой столь же резкой грани, которую всегда проводили греки между собой и варварами. Причины подчас весьма агрессивного и непримиримого римского негативизма по отношению к варварам в известной степени коренятся в греческой антиварварской традиции. Не следует сбрасывать со счетов также и фактор военной угрозы, реальной или воображаемой, со стороны варваров³⁷.

В целом же соображения политического свойства в Риме, как правило, преодолевали узкий «национализм»³⁸, поэтому римляне сумели создать великую державу, просуществовавшую полтысячи лет. Как писал Аврелий Виктор, я и сам убедился на основании прочтенной ли-

³⁴ Кнабе Г.С. Указ. соч. С. 265.

³⁵ Высокомерное и презрительное отношение греков к варварам нашло свое выражение и в искусстве. См.: Иванова А.П. Образ варвара в античном искусстве // УЗЛГУ. Сер. филолог. наук. 1944. 9. С. 286 слл.

³⁶ Haarhoff T.J. Op. cit. P. 219.

³⁷ Walbank F.W. Op. cit. P. 156 ff.

³⁸ Ibid. P. 168.

тературы и разнообразной молвы, что город Рим возрос главным образом благодаря доблести чужестранцев и заимствованным у других искусствам (*Aurel. Vict. Erit.* 47. 6. Пер. В.С. Соколова).

Таким образом, «национальный» фактор с неизбежностью был принесен в жертву фактору политическому. Отметим в этой связи, что еще в XIX в. высказывалась мысль, что падение Западной Римской империи было обусловлено заменой «национального характера имперским», а «Рим при Траяне был империей без нации»³⁹. По мнению А.В. Шипилова, каждый пример ассимиляции Римом разнообразных «чужих» становился прецедентом для бесконечных последующих инкорпораций, и пока этот гигантский «плавильный котел» сохранял способность переваривать свое разнородное содержимое, политика открытых дверей рассматривалась как чуть ли не высшее воплощение «римской идеи»⁴⁰.

Известно несколько случаев проявления римской ксенофобии на самом высоком политическом уровне. Речь идет о случаях одновременного массового изгнания из Рима неграждан, т.е. peregrini. Дважды — в 171 г. до н.э. и в 9 г. н.э. — римские власти изгоняли из Вечного города представителей конкретной национальности по сугубо политическим мотивам. В первом случае речь идет об изгнании македонцев по решению сената в связи с объявлением войны царю Персею (*App. Masc.* XI. 9), во втором — об изгнании галлов и германцев⁴¹ по приказу Августа после разгрома легионов Вара в Тевтобургском лесу (*Dio Cass.* LVI. 23. 4). Трижды в Риме принимались законы (в 126, 95 и 65 гг. до н.э.), которые предписывали изгонять из Рима людей, незаконно присвоивших себе права римского гражданства. Все три закона появились в разгар политической борьбы и были направлены в первую очередь против союзников (*socii*), латинов и италиков, которых не хотели допускать до голосования в комициях. *Lex Licinia Mucia de civibus redigundis* (95 г. до н.э.) всего лишь повторил закон Марка Юния Пенна (*lex Iunia de peregrinis*) о выдворении из Рима тех союзников, которые не могли подтвердить своего гражданского статуса⁴².

О законе Гая Папия (*lex Papia de peregrinis*, 65 г. до н.э.) Дион Кассий пишет следующее: «Тем временем все постоянно жившие в Риме ино-

³⁹ Purcell N. *Rome and Italy* // САН. 2nd edn. Cambr., 2008. XI. P. 442–443.

⁴⁰ Шипилов А.В. Указ. соч. 2008. С. 422.

⁴¹ По традиции римляне относили галлов и германцев к одной этнической общности (Никишин В.О. Указ. соч. С. 131), так что такие идеологические штампы, как *metus Gallicus* и *furor Teutonicus*, в равной степени характеризовали отношение римлян к варварским племенам, обитавшим как по одну, так и по другую сторону Рейна.

⁴² Как это осуществлялось чисто технически, уже другой вопрос.

земцы, за исключением жителей нынешней Италии⁴³, были изгнаны по предложению некоего трибуна Гая Папия, из-за того, что их становилось слишком много и их считали недостойными жить вместе с гражданами» (*Dio Cass. XXXVII. 9. 5*. Пер. В.В. Рязанова под ред. О.В. Любимовой).

Цицерон с гуманистической точки зрения осудил закон Папия: «Не позволять, чтобы негражданин считался гражданином, справедливо... Но запрещать чужеземцам жить в Городе поистине бесчеловечно» (*Cic. Off. III. 47*. Пер. В.О. Горенштейна под ред. М.Е. Грабарь-Пассек). Н. Перселл охарактеризовал закон Папия как проявление ксенофобии⁴⁴. Однако не будем забывать, что эта ксенофобия на государственном уровне носила не столько этнический («расовый», как принято выражаться в западной историографии), сколько политический характер.

В 6 г. во время обострения ситуации с продовольственным снабжением Вечного города, вызванного неурожаем, Август распорядился выслать из Рима всех неграждан (*peregrini*), кроме врачей и учителей (*Suet. Aug. 42. 3*; *Dio Cass. LV. 26. 1*)⁴⁵. После этого эпизода массовых изгнаний иноземцев из Рима не происходило более 300 лет (по крайней мере, в наших источниках подобные случаи не засвидетельствованы). Видимо, это было просто нереально, поскольку количество иноземцев в Риме возрастало год от года. Следующая акция такого рода пришлась на 354 г. О ней сообщает Аммиан Марцеллин (*Amm. Marc. XIV. 6. 19*). Как и в 6 г., поводом для выдворения перегринов из Рима стала угроза голода. На этот раз, как пишет Аммиан, исключения не было сделано ни для кого: из Вечного города выслали даже грамматиков и риторов (*loc. cit.*). В этой связи возникает вопрос: кто такие были эти *peregrini*, ведь подобного публично-правового статуса в империи не существовало с 212 г.?

Видимо, в глазах городского префекта «чужаками» являлись приезжие, «некоренные» римляне, те, кто родились в других местах и в течение более или менее длительного времени проживали в Риме⁴⁶. В этой ситуации городской префект, несомненно, пошел на поводу у ксенофобских настроений римской черни, о которых пишет тот же Аммиан Марцеллин (*Amm. Marc. XXVIII. 4. 32*). Характерно, что в 376 г. то-

⁴³ Данное уточнение является, видимо, ошибкой Диона Кассия.

⁴⁴ Purcell N. The city of Rome and the plebs urbana in the late Republic // САН. 2nd edn. Cambr., 1994. IX. P. 652.

⁴⁵ Данный факт лишний раз свидетельствует о той осмотрительности, с которой Август жаловал права римского гражданства; даже врачи и учителя (преимущественно греки), которых основатель принципата всячески поощрял, не получали гражданские права автоматически по прибытии в Рим наряду с другими привилегиями.

⁴⁶ Noy D. *Op. cit.* P. 40.

гдашний городской префект Арадий Руфин сумел избежать указанных крайностей, решив проблему снабжения Вечного города продовольствием благодаря деятельному участию состоятельных горожан (*Ambros. Mediol. Off.* III. 46-49). Наконец, в 384 г. в аналогичной ситуации последовало новое изгнание из Рима «лишних людей», которыми вновь оказались «чужаки» (*Symm. Ep.* II. 7. 3). Кроме того, в разное время в Риме случались изгнания отдельных групп населения по религиозным и политическим мотивам (наиболее яркие примеры — изгнание из Рима евреев и прозелитов в 139 г. до н.э., 19 и 49 гг. н.э.⁴⁷).

Как отмечает В.И. Уколова, вначале варвар «зачарован» цивилизацией и стремится разными путями приобщиться к ней, в конце — правящее меньшинство империи уступает варвару свои властные функции, довольствуясь иллюзорной ролью господина в разрушающемся мире. Происходит варваризация римской элиты, начинающей подражать варварам в одежде, поведении, управлении⁴⁸.

На протяжении веков национально-культурную идентичность римлян выражала тога; недаром их называли «народом, одетым в тогу» (*togati*)⁴⁹. В частности, на официальном мероприятии римский гражданин был обязан присутствовать в тоге, а не в греческом плаще (*SHA. Sever.* 1. 7). Однако в период Поздней империи население Италии и провинций, включая элиту, чем дальше, тем больше отдает предпочтение варварской моде.

Так, на керченском серебряном миссории из Эрмитажа изображен Константин II в облегающих штанах⁵⁰. Разительный контраст с эпохой Юлиев-Клавдиев, когда в скульптурных изображениях победоносных императоров, покоряющих варварские страны, порой возникал заимствованный римлянами у греков мотив героической наготы: в частности, известны рельефы, на которых Клавдий, побеждающий Брита-

⁴⁷ См.: *Никишин В.О.* К вопросу о феномене римского «антисемитизма» // Ставропольский альманах Российского общества интеллектуальной истории. 2007. 9. С. 218–219, прим. 4.

⁴⁸ *Уколова В.И.* Империя: исторический опыт Рима // Вестник МГИМО. 2008. 2. С. 7.

⁴⁹ См.: *Кнабе Г.С.* Семантика одежды // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. 323 сл.

⁵⁰ См.: *Беляев Д.Ф.* Облачение императора на керченском щите // ЖМНП. 1893. 289. С. 321–373; *Амброз А.К.* Хронология древностей Северного Кавказа V–VII вв. М., 1989. С. 24. Римляне и ранее заимствовали у варваров те или иные элементы одежды и обуви. Например, у Ювенала (*Iuv.* XVI. 14) упоминается такая деталь снаряжения римских легионеров, как «бардаиский сапог» (*Bardaicus calceus*). Своим названием этот сапог обязан иллирийскому племени бардеев.

нию, и Нерон, покоряющий Армению, изображены обнаженными⁵¹. Три века спустя императоры стали носить заимствованные у варваров брюки (цельные шоссы с пришитой стопой римляне, видимо, переняли у персов). Император Грациан позволял себе выступать перед народом в варварском одеянии (*Aurel. Vict. Epit.* 47. 6).

Варварской моде следовали не только императоры, но и их подручные. Так, около 396 г. Клавдиан красочно живописал внешний облик временщика Флавия Руфина — галла по происхождению, консуляра и опекуна юного восточноримского императора Аркадия:

Сам же он, варваром быть желая даже наружно,
Шел посреди, покрыв себе грудь рыжеющим мехом,
В сбруе, как гет, с огромным колчаном, с натянутым луком,
Варварский вид приняв и варварский дух выдавая.
И не зазорно ему, блюстителю римских уставов,
Консульскую сменить колесницу на гетский обычай!
Страждет латинский закон, принужденный сменить одеянье,
Скорбно склоняя чело пред судьбою, окутанным в шкуру
(*Claud. In Rufin.* II. 78-85. Пер. М.Л. Гаспарова).

Так на глазах происходила смена культурной парадигмы: одежда, прически, образ жизни и стиль поведения варваров год от года все шире распространялись во всех слоях населения Рима, Италии и провинций. Постепенно само понятие *barbarus* утратило свой сугубо негативный смысл, а в Раннем Средневековье трансформировалось в слово *bravo* — «молодец»⁵².

Когда же начался процесс варваризации, на каком этапе изменения в жизни позднеантичного общества стали необратимыми? Этот вопрос напоминает парадокс Эвбулида «Плешивый»: «Если волосы с головы выпадают по одному, с какого момента человек становится лысым?». Безусловно, любые хронологические выкладки в данном контексте могут быть лишь очень приблизительными. По-видимому, процесс варваризации Римской империи начался уже тогда, когда Римская средиземноморская держава еще продолжала свою территориальную экспансию, т.е. в I–II вв. Этот процесс был ускорен бурными событиями кризисного III в., а цивилизационный надлом пришелся на 2-ю пол. IV в. К январю 395 г., когда Феодосий I перед смертью разделил империю между двумя сыновьями, роковой исход был предreshен. По словам А.В. Шипилова, к моменту разделения империи процесс варваризации

⁵¹ *Ferris I.M. Enemies of Rome: barbarians through Roman Eyes.* Stroud. 2000. P. 56–58.

⁵² См.: *Collins English Dictionary.* 3rd edn. Glasgow, 1991. P. 194.

было уже не остановить: внутреннее здесь сливалось с внешним, римская идентичность распадалась — варвары перестают брать себе римские имена, зато для самих римлян все варварское становится престижным. Реальная власть и на Западе, и на Востоке принадлежит вождям варварских дружин, которые, в зависимости от ситуации, выступают то как защитники империи вроде Стилихона, то как ее враги вроде Алариха, причем эти роли то и дело меняются, и единственная разница между тем и другим заключается в том, как называются получаемые варварами деньги: жалованьем или данью⁵³.

Пытаясь хоть как-то удержать исчезающую на глазах национально-культурную идентичность, имперские власти дошли до беспрецедентных в римской юридической практике законодательных инициатив. Так, в 397–399 гг. администрация Гонория издала два эдикта о запрещении носить в Риме мягкие парфянские сапоги (*tzangae*)⁵⁴ и брюки (*bracae*) (*CTh.* 14. 10. 2; 3). Ослушникам грозили изгнание из Города и пожизненная ссылка (*loc. cit.*). В эдикте 416 г. жителям Рима и сельской округи было запрещено носить длинные волосы (*maiores crines*) и одежду из шкур (*indumenta pellium*) (*CTh.* 14. 10. 4)⁵⁵. Указанные законодательные акты можно интерпретировать двояко: 1) запреты относились к римским гражданам, перенимавшим варварскую моду; 2) запреты были адресованы варварам, не желавшим носить традиционную римскую одежду. Как бы то ни было, целью эдиктов 397–416 гг. было приостановить процесс варваризации населения Вечного Города — одряхлевшего сердца пришедшей в упадок империи.

Варваризация означала для римлян прежде всего утрату своей национально-культурной идентичности. Одним из проявлений этого растянувшегося во времени процесса стал официальный отказ христианизированной имперской элиты от неких знаковых элементов обветшавшего «римского мифа», тесно связанного с языческой традицией⁵⁶. Символично, что в царствование того самого Гонория, от имени которого издавались вышеупомянутые эдикты, направленные против варварской моды, всесильный временщик Стилихон, вандал по происхожде-

⁵³ Шитлов А.В. Указ. соч. С. 419–420.

⁵⁴ О них (*zancae*) упоминает Требеллий Поллион в жизнеописании Клавдия Готского (*SHA.* Claud. 17. P. 6).

⁵⁵ См.: Chauvot A. *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C. P.*, 1998. P. 326–329.

⁵⁶ Недаром Зосим связывал начало упадка империи с распространением христианства при Константине (Козлов А.С. Некоторые аспекты «проблемы варваров» в «Новой истории» Зосима // *Античная древность и средние века*. 1977. 14. С. 54).

нию (*Oros. Hist. VII. 38. 1*), которого Блаженный Иероним назвал «полуварваром» (*semibarbarus*) (*Hieronym. Ep. 123. 16*), распорядился снять массивные золотые пластины с дверей храма Юпитера Капитолийского, а жена Стилихона, Серена, посетив храм *Magna Mater* в Риме, сняла со статуи богини украшения и надела на себя, не вняв строгому внушению пожилой весталки (*Zos. V. 38*). В этой связи нельзя не вспомнить и историю с алтарем богини Победы (Виктории) и ее статуей, на протяжении нескольких столетий украшавших сенатскую курию. Безусловно, это был важнейший, знаковый атрибут римской государственности: так, последним языческим символом на монетах Рима в V в. стала именно богиня Виктория⁵⁷. Установленный при Августе в 29 г. до н.э. алтарь Виктории с ее статуей был удален из сенатской курии в 356 г. по приказу Констанция II, затем возвращен на прежнее место Юлианом Отступником и вновь удален в 382 г. Грацианом, который первым из императоров сложил с себя сан верховного понтифика (*Zos. IV. 36*)⁵⁸.

Спор об алтаре Победы разгорелся в 384 г. Глава языческой оппозиции в сенате, префект Рима Квинт Аврелий Симмах⁵⁹, обратился к Валентиниану II с реляцией о возвращении на прежнее место алтаря Победы вместе со статуей Виктории⁶⁰. Убеденный поборник языческих традиций, Симмах с пафосом восклицал: «Найдется ли человек, столь близкий к варварам, чтоб не желать восстановления алтаря Победы!» (*Symm. Ep. X. 54. 3*. Пер. А.Б. Рановича). Папа римский Дамас и епископ Амвросий Медиоланский вместе с сенаторами-христианами выступили резко против этой инициативы сенаторов-язычников. Сенат был расколот: в одном из своих писем Амвросий утверждает, что сенаторы-язычники оказались в меньшинстве (*Ambros. Mediol. Ep. XVII. 10*). По сути, это был спор между

⁵⁷ Blockley R.C. Warfare and diplomacy // САН. 2nd edn. Cambr., XIII. 2008, 411. Последним слабым проблеском надежды для римских язычников стало недолгое правление узурпатора Приска Аттала (409–410 гг.), который в своей коронационной речи торжественно пообещал восстановить римскую власть над миром и вновь сделать Рим столицей империи (*Zos. VI. 7; Soz. IX. 8*). Эти обещания были абсолютно беспочвенны, что и доказал скорый бесславный конец Аттала.

⁵⁸ См.: Казаков М.М. Рим на пути от язычества к христианству. Алтарь Победы // ВДИ. 1995. 4. С. 161–174.

⁵⁹ Опять-таки символично, что «последний римлянин» Симмах был потомком варвара: его дед или прадед получил римское гражданство при Диоклетиане (*Шкаренков П.П. Указ. соч. С. 4, прим. 9*). Между тем отец Симмаха оценивается Аммианом Марцелином как “inter praecipua nominandus exempla doctrinarum atque modestiae” («один из наиболее образованных и приличных людей») (*Amm. Marc. XXVII. 3. P. 3*).

⁶⁰ Всего сенаторы-язычники во главе с Симмахом отправили к разным императорам четыре посольства по поводу алтаря Победы.

Симмахом и Амвросием, спор между языческой традицией и набиравшим силу христианством, и Симмах этот спор проиграл (аргументы Амвросия, приведенные им в XVIII письме, оказались в глазах Феодосия I более убедительными; Симмаху было отказано в его просьбе). По распоряжению узурпатора Евгения (393–394 гг.) злополучный алтарь был ненадолго возвращен в сенат (*Paul. Vita Ambr.* 26. 3), однако победа Феодосия I окончательно поставила точку в этом затянувшемся противостоянии. По мнению В.И. Уколовой, борьба вокруг Алтаря Победы, завершившаяся поражением “римских патриотов”, стала подтверждением того, что римские императоры, десакрализируя Рим, подрывали устои собственной власти⁶¹.

Спустя 15 лет, в 409 г., во время осады Рима вестготами, власти города, чтобы заплатить выкуп Алариху, распорядились переплавить золотые и серебряные изваяния языческих божеств, среди которых оказалась статуя *Virtus*; на современников это событие, по понятным причинам, произвело гнетущее впечатление (*Zos.* V. 41).

Потеряв уважение к своему великому прошлому, римляне периода Поздней империи стали мало-помалу разрушать Рим — в буквальном смысле слова, превращая обветшавшие общественные здания в каменоломни. Со времен Константина Великого происходило разрушение Вечного города руками самих римлян, постепенно превращавшихся в варваров. Это были даже не «подонки Ромула» (*faex Romuli*), о которых в свое время писал Аттику Цицерон (*Cic. Att.* II. 1. 8). Это были «подонки тех подонков». Как пишет Ф. Грегоровиус, наступило темное время, когда Рим, сам себя разрушая, разрабатывался, как какая-нибудь громадная извостковая яма или каменоломня...⁶².

Кое-кто из последних римских императоров пытался приостановить этот во всех отношениях разрушительный процесс. Так, 11 июля 458 г. император Майориан издал в Равенне эдикт “*De aedificiis publicis*” («Об общественных зданиях»). В нем, в частности, констатировалось, что в Риме при попустительстве городских властей под предлогом, якобы для строительства общественных зданий необходим камень, с целью возведения новых строений разрушаются древние величественные сооружения. Более того, для постройки частных домов материал берется из древней кладки общественных сооружений, причем городские судьи смотрят на эти злоупотребления сквозь пальцы⁶³. Майориан намеревался пресечь по-

⁶¹ Уколова В.И. Указ. соч. С. 7.

⁶² Грегоровиус Ф. История города Рима в Средние века (от V до XVI столетия). М., 2008. С. 84.

⁶³ “*Aedes si quidem publicas, in quibus omnis Romanae civitatis consistit ornatus, passim dirui plectenda urbani officii suggestione manifestum est. Dum necessaria publico operi saxa finguntur, antiquarum aedium dissipatur speciosa constructio et ut*

добную практику, но тщетно: к тому времени процесс разрушения Вечного Города давно уже стал необратимым.

Варваризация означала еще и замену более или менее романизованного (или эллинизованного) населения провинций, вполне лояльного властям и в известной степени инкорпорированного в *civitas Romana*, варварскими сообществами, жившими в соответствии со своими обычаями и установлениями, абсолютно не воспринимавшими ценности греко-римской цивилизации и не желавшими приспособливаться к чужеродной для них культурной среде. На протяжении веков варвар был для Рима внешним врагом, с которым можно было справиться с помощью военной силы; однако начиная с последней трети III в., когда появились федераты⁶⁴, а императоры начали пополнять свои войска пленными готами (*Zos. I. 46. 1; SHA. Prob. XIV. 7*), варвар стал для империи еще и врагом внутренним⁶⁵. С этого времени вековое противостояние между Романией (*paх Romana*) и Барбарией (*Barbaricum*) вышло на качественно иной уровень, и скоро ситуация для *paх Romana* стала безнадежной. Варварство разрушало Римскую империю изнутри; более того, римляне, утерав свою национально-культурную идентичность, со временем сами превратились в варваров.

С III в. варвары постепенно заселяли провинции, сначала в принудительном порядке, а затем пользуясь попустительством имперских властей, которые не могли и не хотели остановить этот процесс. С точки зрения официальной идеологии, варвары желали «приобщиться к римскому счастью» (*sequentes Romanam felicitatem*) (эдикт Гонория от 399 г., *CTh. 13. 11. 10*). В результате к середине V в. империя оказалась наводнена мигрантами; об их аккультурации или романизации уже не могло быть и

parvum aliquid reparetur, magna diruuntur. Hinc iam occasio nascitur, ut etiam unusquisque privatum aedificium construens per gratiam iudicum in urbe positorum praesumere de publicis locis necessaria et transferre non dubitet, cum haec, quae ad splendorem urbium pertinent, adfectione civica debeant etiam sub reparatione servari” (*Nov. IV. De aedificiis publicis // Theodosiani Libri XVI. II. Berlin, 1905 / Ed. Th. Mommsen, P. Meyer*).

⁶⁴ См.: Баников А.В. «Относительная варваризация» позднеримской армии // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. 2012. 1. С. 69; Geary P.J. *Barbarians and Ethnicity // Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World / G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (ed.). Cambr. (Mass.); L., 2001. P. 114*. Еще Проб практиковал поселение варваров на землях империи (*Zos. I. P. 71*). Чем отличались союзники (*socii*) от федератов (*foederati*) у Вегеция (*Veget. II. 1*) и отличались ли вообще, до сих пор остается дискуссионным вопросом. О проблеме федератов см.: Ермолова И.Е. Римская империя и федераты в IV в. // Новый исторический вестник. 2001. 2. С. 18–28.

⁶⁵ Ferris I.M. *Enemies of Rome: barbarians through Roman Eyes*. Stroud., 2000. P. 119.

речи. Последние римские интеллектуалы относились к происходившему как к катастрофе. Например, в «Галльской хронике 452 года» читаем: «В это время (451 г. — *В.Н.*) положение государства было весьма плачевным, так как не существует ни одной провинции без варварского поселения (*absque barbaro cultore*)» (*Chron. 452* (138). Пер. А.С. Козлова).

Столетием раньше дело обстояло вовсе не так плохо. Как отмечает А.В. Махлаюк, военно-политическая система, созданная в Ранней империи, по меньшей мере, до III в., когда римляне были основой легионов и сохраняли командные посты во вспомогательных войсках, в большей мере работала на процесс романизации, в целом успешно абсорбируя “варварские” элементы⁶⁶.

Например, никакой абсолютной варваризации римской армии при Константине Великом и его ближайших преемниках не было, да и быть не могло. «Абсолютная варваризация начинается там и тогда, где и когда варвары резко отделяются от собственно римских воинов»⁶⁷. Между тем, как убедительно показал А.В. Банников, до битвы при Адрианополе (378 г.) вспомогательные войска (*auxilia*) в основном формировались не из зарейнских варваров-наемников, а из тех варваров, которые жили на землях империи⁶⁸. Так происходила «внутренняя варваризация» позднеримской армии, обусловленная изменением этнического состава населения провинций, дававших римской армии основное количество рекрутов⁶⁹. Процесс только усиливался с каждым годом; при Феодосии Великом, как отмечает Ф. Ришардо, слово «варвар» (*barbarus*) стало синонимом слова «солдат» (*miles*) и совершенно вытеснило последнее⁷⁰.

В 295–296 гг. Диоклетиан и Галерий нанесли поражение племенам карпов и переселили их на территорию Паннонии и Мезии (*Aurel. Vict. Caes.* 39. 43; *Eutrop.* IX. 25. 2). В 370 г. потомок этих переселенцев Максимин стал префектом Рима (*Amm. Marc.* XXVIII. 1. 5). Константин, и прежде активно пополнявший свои войска отрядами варваров (*Zos.* II. 15), в 332 г. заключил с вестготами, или тервингами союзный договор⁷¹, в со-

⁶⁶ Махлаюк А.В. Процесс «варваризации» римской армии в оценке античных авторов // АМА. 2002. 11. С. 129.

⁶⁷ Глушанин Е.П. Генезис и позднеантичные особенности ранневизантийской армии: дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984. С. 118.

⁶⁸ Банников А.В. «Относительная варваризация» позднеримской армии // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. 2012. 1. С. 80.

⁶⁹ Там же. С. 84.

⁷⁰ Richardot Ph. La fin de l'armée romaine (284–476). P., 2005. P. 281.

⁷¹ См.: Буданова В.П. Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990. С. 118 сл.; Kulikowski M. Rome's Gothic Wars: from the Third Century to Alaric. N.Y., 2007. P. 84 ff.

ответствии с которым новоявленные союзники Рима обязались обеспечивать безопасность имперских границ на Дунае и выставить 40-тысячный воинский контингент для борьбы с другими варварами (*Eutrop.* X. 7. 1; *Aurel. Vict.* Caes. 41. 12; *Iord. Get.* 112)⁷². При Константине многие высокие посты в Римской империи, военные и гражданские, стали замещаться варварами (*Euseb. Vita Const.* IV. 7)⁷³. Постепенно дело дошло до того, что к концу IV в. среди армейских командиров редко можно было найти римлянина (*Amm. Marc.* XXXI. 16. 8). Тем не менее, «престиж римского имени сохранялся в рядах армии на закате Империи даже среди тех, кого трудно считать римлянами»⁷⁴. В свою очередь, варваризировавшееся чиновничество империи было коррумпировано сверху донизу. И скорее эта коррупция (когда римские чиновники разворовали средства, выделенные императорской казной на переселение беженцев-готов и тем самым обрекли на голод и смерть их семьи), а не наступательная наглость варваров спровоцировали страшное вторжение готов в империю⁷⁵.

Как сообщает Аммиан Марцеллин, восстание вестготов, которое привело к катастрофе при Адрианополе, началось из-за злоупотреблений римских должностных лиц (*Amm. Marc.* XXXI. 4. 9–11).

Варвары, расселявшиеся на территории римских провинций, в массе своей жили на положении колонов, обрабатывая землю и неся повинности в пользу государства. Так, алеманнов, поселенных в Северной Италии, Аммиан Марцеллин называет *tributarii*, т.е. плательщиками трибута (*Amm. Marc.* XXVIII. 5. 15). Захваченных в плен варваров расселяли на землях империи на положении летов (*laeti*)⁷⁶ и гентилей (*gentiles*)⁷⁷. Те и другие занимались сельским хозяйством, платили подати и поставляли рекрутов в римскую армию, и все это под бдительным контролем со стороны имперских властей! Гентилы, которые несли службу на границе под командованием своих «царьков» (*reguli*) или римских префектов, оставались язычниками и не подвергались романизации

⁷² Разумеется, в награду за верную службу вестготы получали от римской администрации ежегодные денежные субсидии (*munera, stipendia, salaria, sollemnia, dona*. См. прим. 82).

⁷³ См.: Geary P.J. *Op. cit.* P. 115.

⁷⁴ Махлаюк А.В. Процесс «варваризации» римской армии в оценке античных авторов // АМА. 2002. 11. С. 129.

⁷⁵ Уколова В.И. Указ. соч. С. 8. Ср.: *Ermatinger J.W.* The Decline and Fall of the Roman Empire. Westport; L., 2004. P. 48–49.

⁷⁶ О категории летов см.: Ермолова И.Е. *Laeti* в Поздней Римской империи // АМА. 2006. 12. С. 228–237.

⁷⁷ О категории гентилей см.: Банников А.В. Варвары в римской армии IV в. н.э. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. История. 2005. 3. С. 135 слл.

(*CTh.* 16. 5. 46; 10. 21). Эдикт Валентиниана I от 368 г. под страхом смертной казни запрещал браки между гентилами и римлянами (*CTh.* 3. 14. 1). Так само государство препятствовало аккультурации варваров, что было, разумеется, отнюдь не в интересах империи.

Иногда варвары успешно интегрировались в имперское культурное пространство, как, например, галаты⁷⁸ (*Themist. Orat.* XVI. 211c.). О вестготах этого сказать нельзя: с 376 г., получив от Валента статус федератов (или союзников), они компактно селились на землях империи⁷⁹, создавая тем самым потенциальный очаг нестабильности и угрозы для гражданского населения провинций (*Zos.* IV. 47-50; V. 5). Согласно сообщениям позднеримских авторов, с восставшими вестготами сражались не только военные, но и гражданские лица, защищавшие свою жизнь и собственность (*Amm. Marc.* XXXI. 15. 10; *Socr. Schol.* V. 1; *Soz.* VII. 1). Как пишет о вестготах Синезий, римляне встретили их не оружием, а добротой, как и надлежит поступать по отношению к просителям. Невежественный народ отблагодарил за справедливость тем, что возгордился и забыл о благодетели (*Syn. Reg.* 21. Здесь и далее цит. в пер. М.В. Левченко).

После такого заявления как-то сам собою напрашивается вывод: Итак, нужен гнев против этих людей. Пусть они или в зависимом состоянии обрабатывают землю, как это некогда делали мессеняне для лакедемонян, положив оружие, или пусть бегут тем же путем, каким пришли... (*loc. cit.*).

Итак, проблема заключалась в том, что федераты (в частности, вестготы) проживали на территории империи компактными общностями под управлением своих вождей, руководствуясь своими обычаями и установлениями, т.е., по сути, как некое «государство в государстве»⁸⁰; от римских властей они получали в виде «даров» ежегодные денежные субсидии⁸¹ в обмен на обязательство выставять вспомогательные во-

⁷⁸ Галаты также поставляли рекрутов в римскую армию (*Exp.* 41). Хотя в культурном отношении они к IV в. уже ничем принципиально не отличались от других народностей Малой Азии, а их элита была в значительной степени эллинизована, тем не менее, галаты сохранили свою идентичность (это прослеживается по личным именам) и кельтский язык. См.: *Strobel K.* The Galatians in the Roman Empire. Historical tradition and ethnic identity in Hellenistic and Roman Asia Minor // *Ethnic Constructs in Antiquity: the Role of Power and Tradition* / T. Derks and N. Roymans (ed.). Amsterdam, 2009. P. 121 ff.

⁷⁹ В 382 г. вестготы в очередной раз получили от Феодосия I статус федератов и земли для поселения во Фракии, Мезии и Македонии (*Syn. Reg.* P. 21; *Themist. Orat.* XVI. P. 209a–210a; *Paneg. Lat.* II. 22. P. 3). См.: *Kulikowski M.* *Op. cit.* P. 152–153.

⁸⁰ *Geary P.J.* *Op. cit.* P. 119.

⁸¹ Как отмечает М. Куликовски, еще с конца II в. римские власти активно применяли в Германии «мягкую силу» в виде денежных субсидий германским

инские контингенты. Таким образом, как отмечает Р. Блокли, возникала обоюдная зависимость: римляне зависели от военной силы варваров, а варвары зависели от материальных ресурсов римлян⁸². В этой ситуации у римских властей (которые, в свою очередь, с каждым годом подвергались все большей варваризации) неизбежно возникали проблемы с контролем над варварами, не говоря уже о проблемах с дисциплиной в армии, где федераты служили в отдельных формированиях⁸³.

Римские власти не очень-то доверяли своим новоявленным союзникам, поскольку, по словам Прокопия Кесарийского, «в умах варваров не живет верность к римлянам» (*Procop. Bell. Vand. I. 2. 7*. Пер. А.А. Чекаловой). Несмотря на это, многие варвары верой и правдой служили Риму. Зосим, настроенный в целом антиварварски⁸⁴, оценивает таких союзников положительно. Таковы Модар (*Zos. IV. 25*), Фравитта (*Zos. V. 20*), Арбогаст и Баудон (*Zos. IV. 33*), Генерид (*Zos. V. 46*). К этому стоит добавить, что варварская знать зачастую сама стремилась перенять образ жизни римской знати и охотно романизовалась⁸⁵. Романизованные элиты на местах представляли собой надежную опору римского имперского господства. Например, Орозий сообщает о том, как испанская романизованная знать своими силами боролась с варварами, защищая власть законного императора против узурпаторов (*Oros. Hist. VII. 40. 5*). Неслучайно такие дальновидные деятели, как Фемистий, считали, что с варварами можно и нужно выстраивать добрые отношения (*Themist. Orat. X. 130a*). Порой это было смертельно опасно: так, Грациана погубило то, что он слишком явно выражал свое предпочтение аланам перед другими варварами (*Zos. IV. 35*). Более гибко и потому успешно действовал Феодосий Великий, устанавливавший личные связи с варварскими вождями, за что его критиковали римские «патриоты» (*Zos. IV. 33; 56*). Впрочем, после смерти Феодосия I выстроенная им система личных связей с варварскими вождями рухнула, а денежные субсидии превратились в дань⁸⁶.

вождям, о чем свидетельствуют богатейшие клады римских монет в регионе (*Kulikowski M. Op. cit. P. 37–38*). Подобная практика продолжалась и в дальнейшем (*Iord. Get. P. 89; 264; 270–271; Zos. I. P. 24; Euseb. Vita Const. IV. P. 5*).

⁸² Blockley R.C. Warfare and diplomacy // САН. Cambr., 2008. XIII. P. 427. Такую модель варварской «экономики» иногда называют «паразитической» (*Shaw B.D. War and Violence // Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World / G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (ed.). Cambr. (Mass.); L., 2001. P. 159*).

⁸³ Blockley R.C. Op. cit. P. 428.

⁸⁴ Козлов А.С. Некоторые аспекты «проблемы варваров» в «Новой истории» Зосима // Античная древность и средние века. 1977. 14. С. 52, прим. 8.

⁸⁵ Сиротенко В.Т. История международных отношений в Европе во второй половине IV — начале VI в. Пермь, 1975. С. 41.

⁸⁶ Blockley R.C. Op. cit. P. 428–429.

Имперская идеологическая парадигма в основе своей и в V в. оставалась такой же, как во времена Августа. Об этом свидетельствуют знаменитые строки из поэмы «О своем возвращении» Рутилия Намациана, галла по происхождению, префекта Рима в 416 г., когда он обращается к богине РOME: «Разным народам единую ты подарила отчизну, / Благо — под властью твоей им беззаконье забыть. / Ты побежденным дала участие в собственном праве, / То, что было — весь мир, городом стало одним» (*Rut. Nam. Red. I. 63-66*. Пер. О.В. Смыки).

Однако содержание парадигмы уже давно ни в малейшей степени не отвечало ее форме. За полвека до Намациана Авсоний констатировал: «Кануло время отцов, что из Рима правили миром» (*Auson. Mosel. 380*. Пер. М.Л. Гаспарова). В то время как варварские племена занимали провинции одну за другой, военная машина империи деградировала на глазах.

Так, в 399 г. александрийский грек Клавдиан пишет о военном превосходстве варваров над римлянами, с горечью признавая, что в римском воине «сила онемела» (*robur torpuit*), а повинуетсЯ он изнеженному начальнику (*molli magistro*); в итоге поэт призывает северных варваров отомстить за «попранные законы» (*violatas leges*), дабы варварское оружие пришло на помощь «римскому позору» (*Romano pudori*) (*Claud. In Eutrop. II. 156-159*). Как же римские вооруженные силы дошли до такого состояния? На этот вопрос ответил Аммиан Марцеллин, сопоставив галлов и римлян в плане их годности к службе в армии: «Для военной службы годятся у них (галлов. — *B.H.*) люди любого возраста, и равным образом выступает в поход как старик, так и юноша, поскольку они закалены морозом и непрестанным трудом и способны вынести много трудных испытаний. Никогда у них не бывает случая, чтобы кто-нибудь из страха перед военной службой отрубил себе большой палец на руке, как случается это в Италии...» (*Amm. Marc. XV. 12. 3*. Пер. Ю.А. Кулаковского).

Аврелий Виктор усматривал прямую связь между варваризацией армии и падением нравов в римском обществе (*Aurel. Vict. Caes. 3. 14*).

В такой ситуации ни римское право, ни христианство не могли эффективно противостоять стихии распада, во власти которой оказались имперская государственность и в целом греко-римская средиземноморская цивилизация. Полностью утратив свою национально-культурную идентичность, незадачливые наследники славных Катонов, Фабиев и Сципионов не сумели сохранить Западную Римскую империю, которую в V в. затопили волны варварства. При этом «варвары, вне зависимости от их этнического происхождения, составляли малочисленное, но могущественное меньшинство внутри гораздо более многочисленного римского населения»⁸⁷. На Во-

⁸⁷ Geary P.J. Op. cit. P. 120.

стоке имперская государственность с трудом, но устояла: ее «запас прочности» оказался выше, чем на Западе (речь идет прежде всего о сохранении централизованного управления империей и достаточно эффективной вертикали власти). Символично, что варвар Одоакр «добил» агонизировавшую императорскую власть на Западе в то самое время, когда на престоле в Константинополе восседал варвар Зенон — исавр по происхождению, некогда носивший имя Тарасикодисса.

Таким образом, процесс социальной, культурной и религиозной трансформации (не в последнюю очередь трансформации повседневной, на бытовом уровне), выражавшейся в утрате римлянами своей национально-культурной идентичности и варваризации римского общества на всех уровнях в конечном счете с неизбежностью повлек за собой военно-политический коллапс — сначала распад единой Римской средиземноморской державы, а затем и гибель Западной Римской империи под натиском варварских орд.

ГЛАВА 3

ВАРВАР В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ЭЛИТ ИМПЕРИИ ЛЯО

Киданьская империя Ляо, провозглашенная Елюем Абаоцзи в 907 г., была первой среди имперских политий номадов, сумевшей на сравнительно длительный срок (до 1125 г.) объединить в своем составе Маньчжурию, Бохай, северо-восточные провинции Китая, Внутреннюю и часть Внешней Монголии, ряд других периферийных территорий. Никола Ди Космо отнес Ляо к империям с дуальной администрацией, сочетавшей «кочевую политическую культуру с прямым контролем над ресурсами земледельческих народов»¹. Непосредственным олицетворением в киданьской державе указанных черт стало создание северной (для управления киданями и другими северными народами) и южной (управление китайским населением) администраций.

По динамике развития в истории империи Ляо условно можно выделить несколько этапов: 1) завоевательно-организационный (907–947 гг.); 2) стабилизации в отношениях с Китаем и нарастающего кризиса элит (948–982); 3) нового подъема империи, достижения пика ее могущества в Восточной Азии (982–1031); 4) военно-политической стагнации и обострения противоречий в элитной среде (1031 — конец XI в.); 5) упадка и окончательного разгрома (конец XI в. — 1125 г.).

Киданьская держава и ее элиты, с одной стороны, в определенной степени усвоили социально-политический и культурный опыт самых могущественных раннесредневековых кочевых империй (Тюркские и Уйгурский каганаты), с другой — гораздо шире, чем их предшественники, воспринимали и интегрировали в свою среду политические и культурные традиции Китая.

Перед правителями империи с момента ее образования стоял ряд сложных задач, таких как адаптация традиционных номадных политических и церемониальных практик к условиям преобладания среди подданных оседлого, преимущественно китайского (ханьского) и бохайского, населения, сохранение кочевых традиций, завоевание Монголии и созда-

¹ Ди Космо Н. Образование государства и периодизация истории Внутренней Азии // Монгольская империя и кочевой мир (Мат-лы межд. науч. конф.). Улан-Удэ, 2008. С. 213.

ние в степях городов и оборонительных линий как зримое проявление кочевой составляющей в империи и проявление киданьского мощи, поддержание киданьской армии в тонусе, непосредственный контроль за киданьскими и ханьскими «управленцами» путем перемещения кортежа императора и его приближенных между пяти столицами государства, организация набегов и военно-политического давления на ближайших соседей — китайскую империю Сун и тангутское государство Си Ся и т.д.

В период своего наивысшего могущества при императоре Шэн-цзуне (982–1031), степень культурного синтеза киданьских и ханьских начал достигла пика, культурное взаимовлияние, вне всякого сомнения, гораздо более интенсивное со стороны ханьского социума, ханьского культурного комплекса, предала империи соответствующий культурный блеск. В среде аристократии и служилой знати возросло число грамотных людей, знавших как киданьское, так и ханьское письмо, были открыты школы, академия Хань-линь, где изучали киданьскую филологию и историю, образ жизни представителей правящих кланов Елюй и Сяо («благородные роды нации»²) стал тяготеть к ханьским образцам. Действия Шэн-цзуна и его матери Яньян, обладавшей огромным влиянием при дворе, были направлены на создание эффективной системы управления, более интенсивную интеграцию китайцев в институты власти (особенно южной администрации), «возрождение» и развитие киданьского права, образования, письменности, литературы. Заимствования из китайской политической и культурной практики приобрели широкий масштаб. Так, в 983 г. был начат перевод Танского кодекса на киданьский язык, была сделана попытка приблизить киданьские семейно-брачные нормы к китайской системе брачных отношений, прививались китайские культурные ценности. Но эта «китаизация», как считает Г.Г. Пиков, «ограничивалась придворной средой, чиновничеством, частью городских жителей. Контакты большей части рядовых киданей оставались поверхностными и кратковременными. В результате увеличилось противостояние двух секторов культуры — киданьского и китайского». По меткому замечанию Г.Г. Пикова, для «киданьского Ренессанса» было характерно противоречие: «его формальным идеалом была киданьская империя, а содержательным — китайская культура»³.

Таким образом, культурный подъем империи был тесно связан с процессом усвоения культурных ценностей китайского мира. Данный

² Крадин Н.Н. Кочевники Евразии. Алматы. 2007. С. 180.

³ Пиков Г.Г. Киданьский «Ренессанс» // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2010. С. 272, 273.

процесс имел длительную историю и начался еще в период первых контактов киданьских племен с Поднебесной (конец IV–V вв.). Но до середины X столетия он в основном носил традиционный характер и сводился к воздействию на стиль жизни кочевой знати (одежда из китайского шелка, потребление рисового вина и другой ханьской продукции). С началом более тесных контактов киданей и китайцев в период правления императора Абаоцзи (Тай-цзу, 907–926) можно говорить об интенсификации влияния Китая и китайской культуры на киданей. Кризис и распад Тан, начавшиеся в Поднебесной междоусобицы послужили важнейшим фактором возвышения Абаоцзи, активизации набегов, в ходе которых грабежи и убийства сопровождалось захватом городского и сельского населения Китая. Одновременно с этим в родовых владениях киданей стали появляться китайские мигранты, стремившиеся избежать кровопролитных столкновений на своей родине. Именно они основали город в Силоу и контакты киданей (особенно элиты) с ними были весьма интенсивными. В «Цидань го чжи» так же упоминается деятельность китайца Хань Янь-хуэй, научившего киданей «организации официальных учреждений, постройке городов, обнесенных внутренним и внешними стенами, и созданию торговых местечек для поселения китайцев»⁴. По сведениям Оуян Сю и Е Лун-ли, Абаоцзи еще до узурпации власти над киданьскими племенами выпросил у их вождей право контролировать г. Ханьчэн (букв. китайский город), жители которого добывали соль и железо. «Абаоцзи во главе ханьцев занялся земледелием и построил для них внешние и внутренние стены, дома и рынки...»⁵. В «Старой истории Пяти династий» события представлены по-иному: кидани сначала сами построили город в Силоу (будущая Верхняя столица), а к югу от него возник отдельный город для китайцев (Ханьчэн)⁶. Так или иначе с момента правления Абаоцзи китайские города и поселения появились в родовых землях киданей, а городская инфраструктура с полиэтничным населением стала неотъемлемой частью киданьских владений. Даже при условии явных преувеличений в китайских хрониках вклада китайского населения в экономическое и культурное развитие киданей, роль переселенцев из Поднебесной была весьма значима

⁴ Е Лун-Ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / пер. с кит., введение, коммент. и прилож. В.С. Таскина. М., 1979. С. 43.

⁵ Оуян Сю. Записи по истории Пяти династий // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / введ., пер. и ком. В.С. Таскина. М., 1984. С. 187; Е Лун-Ли. Указ. соч. С. 42, 348, комм. 11.

⁶ Сюэ Цзюйчжэн. Старая история Пяти династий // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / введ., пер. и ком. В.С. Таскина. М., 1984. С. 176.

во всех сферах. «Научившись у захваченных в плен жителей земли Янь, кидани стали строить города, обнесенные внешними и внутренними стенами, дворцы и дома»⁷. Как повествует «Старая история Пяти династий», «поскольку кидани захватили много ученых в землях Янь, у них постепенно стали развиваться письменность и законы»⁸. В окружении Абаоцзи было не мало китайцев, причем некоторые из них занимали весьма высокие должности (так китайский перебежчик Хань Яньхуэй стал личным помощником Абаоцзи и был назначен на должность начальника политических дел)⁹.

Важно отметить, что Абаоцзи выступал и как культурный деятель. При нем у киданей, возникли буддийские храмы и религиозные общины, развивается собственная письменность и пр.¹⁰ Причем именно Абаоцзи установил четкую грань культурной диффузии, которую переживали кидани, проживая рядом с китайцами. Он сказал позднетанскому послу Яо Куню: «Я знаю китайский, но никогда не смею говорить (на этом языке), так как боюсь, что народ кочевий станет подражать мне, в результате воины станут трусливыми и слабыми»¹¹.

Когда же киданям удалось захватить 16 северных китайских провинций и наследником Абаоцзи Дэгунаном (вторым императором Ляо — Тай-цзуном) была создана южная администрация, процесс окитаивания (китаизации) развернулся в полной мере. В каком-то отношении его можно обозначить и как процесс оцивилизовывания с ярко выраженной спецификой. Киданьские императоры и аристократия переехали во дворцы, «обросли» обслугой, евнухами, гаремами, секретарями, советниками, телохранителями, одели китайскую одежду, участвовали в дворцовых церемониях и т.д. Это не отменяло светские кочевых традиций (выезд на летние ставки в степи, облавные охоты, пиры и пр.), а скорее интегрировало их в имперскую политическую культуру наряду с доминирующей китайской традицией. Но сам характер поведения киданьской знати, судя по китайским хроникам, нередко выдавал «варварские» основы их культуры. Процесс «окультурации» протекал сложно и противоречиво. На этом фоне китайские источники нацелено фиксируют примеры девиантной жестокости и упоения насилием.

В тоже время некоторые акты безжалостного уничтожения сотен людей, которые хронисты однозначно оценивают негативно как анти-

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 173.

⁹ Оуян Сю. Указ. соч. С. 192–193.

¹⁰ Сюэ Цзюйчжэн. Указ. соч. 173, 176.

¹¹ Там же. С. 178; Оуян Сю. Указ. соч. С. 192.

гуманные действия, преследовали определенные политико-контролирующие цели и имели пусть редкие, но весьма показательные аналогии в истории кочевых империй Центральной Азии. В этом отношении характерен пример «вдовствующей императрицы» Шулюй (Шулу) жены Абаоцзи (Тай-цзу). Она «отличалась смелостью», «всегда принимала участие в обсуждении планов Тай-цзу, связанных с военными походами и управлением», давала полезные политические советы мужу и даже возглавляла войска во время набега шивэйцев¹². После смерти Абаоцзи Шулюй сначала хотела лишиться себя жизни, но ограничилась тем, что отрубила кисть правой руки. Тем не менее, свое горе вдовствующая императрица выместила на военачальниках и окружающих. Сотни сподвижников Абаоцзи были убиты у его могилы¹³. Есть основания думать, что таким способом императрица стремилась удерживать контроль над киданьской элитой, так как уход Абаоцзи поставил другую острою проблему — выбора достойного наследника, способного продолжить дело основателя империи. Фактически судьбу трона решила Шулюй и ее сторонники. Наследником она видела своего «любимого» среднего сына Абаоцзи Дэгуана, но для легитимности в столице империи Силоу были проведены формальные выборы между старшим сыном Абаоцзи Туэем, наместником Дундани (Бохая), и Дэгуаном. Военачальники поддерживали последнего, но, по всей видимости, было много недовольных. Об этом свидетельствует попытка Туэя с несколькими сотнями приближенных (скорее всего недовольных всевластием Шулюй) бежать в Поздную Тан. Принц был задержан и по приказу вдовствующей императрицы вновь был отправлен в Дундань¹⁴. Однако напряженная атмосфера в Силоу сохранялась, Шулюй продолжала уничтожать оппонентов (в источниках их определяют как «жестоких и коварных лиц»), они получали приказ явиться на могилу Абаоцзи для доклада покойному императору, где их убивали¹⁵. Сомнительно, чтобы все эти убийства были только ритуальными или «мемориальными актами». Не случайно Туэем, опасаясь за свою жизнь, в 930 году покинул Дундань с 40 сторонниками на корабле и обосновался в Поздней Тан¹⁶. К этому герою нашего повествования мы еще вернемся, поскольку его образ очень колоритно отражал соотношение «варварского» и «цивилизованного» в киданьской элите раннего имперского периода.

¹² *Е Лун-ли*. Указ. соч. С. 225.

¹³ Там же. С. 53, 226; *Оуян Сю*. Указ. соч. С. 207.

¹⁴ *Е Лун-ли*. Указ. соч. С. 240-241.

¹⁵ Там же. С. 226.

¹⁶ Там же. С. 241.

Возвращаясь к действиям Шулуй, следует сказать, что они были связаны не столько со своеволием и жестокостью вдовствующей императрицы, сколько с желанием сохранить империю, укрепить и возвеличить ее. Другое дело, что Шулуй, скорее всего, не знала других механизмов удержания власти, кроме насилия и запугивания. Ситуация для элит киданьского общества была неординарной. В то время что созданной империи отсутствовала устоявшаяся процедура передачи власти (к тому же Абаоцзи сам был узурпатором, отказавшись от следования традициям) и насилие Шулуй обеспечивало создание новой имперской традиции и ее легитимацию. Из аналогий в истории масштабных кочевых объединений Центральной Азии, где насилие служило инструментом сохранения имперской системы, можно привести пример «чистки», устроенной Кюль-тегином среди родственников и приближенных капаган-кагана после его гибели (Второй Тюркский каганат). Кюль-тегин уничтожил наследника и «...с ним истребил весь род его», а затем провозгласил каганом своего брата Бильге. Тан шу уточняет, что Кюль-тегин «предал смерти» всех служивших при Капагане «государственных людей. По всей вероятности, уничтожались не только родственники Капаган-кагана, но и люди из его окружения (советники, дружинники, охрана и др.), аристократия, сохранившие лояльность наследнику военачальники и главы племен.

Стоит отметить, что для Кюль-тегина решающее значение имело не столько устранение претендентов на власть. Вряд ли сыновья и приближенные Капагана были убиты из-за нарушения «легитимного принципа наследования»¹⁷. Речь шла о судьбе каганата в целом. Империя стояла на пороге краха. Против тюрков в 714–716 гг. выступили практически все крупные кочевые объединения Центральной Азии. По меткому замечанию Л. Н. Гумилева, «верные тюркскому хану войска казались островами среди моря восстания»¹⁸. Смерть Капаган-кагана только усилила децентрализацию степного пространства. Правитель тюркшей Сулук провозгласил себя независимым каганом. К этому же стремились лидеры карлуков, токуз-огузов и кыргызов. Именно для спасения каганата и обеспечения сплоченности элиты Кюль-тегин вынужден был прибегнуть к столь жестоким мерам¹⁹.

В какой-то степени функциональной схожестью характеризовались действия Алп Кутлуга, захватившего в 795 г. власть в Ордубалы-

¹⁷ *Кляшторный С.Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010. С. 116.

¹⁸ *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1993. С. 310–311.

¹⁹ *Васютин С.А.* Внешнеполитические стратегии и организация верховной власти во II Тюркском каганате // Известия УрГУ / Л.С. Соболева (ред.). 2010. 3 (79). С. 55–56.

ке — столице Уйгурского каганата. Формально речь шла о династическом перевороте и смене клана Яглакар представителем рода Эдизов. Но на деле это означало восстановление манихейства в центре каганата, уничтожение прокитайской партии, военные успехи на западе каганата и восстановление его военно-политического и торгового могущества²⁰.

И все же действия Шулюй после смерти Абаоцзи имели свои особенности. В тюркском и уйгурском примерах к моменту рассматриваемых событий имелись традиции передачи власти и богатейший опыт управления империями, насчитывавший в тюркском случае почти 100 лет (Великий Тюркский каганат, 552–603; Восточно-тюркский каганат, 603–630, Второй Тюркский каганат, восстановлен в ок. 689 г.). У киданей к моменту смерти Абаоцзи все имперское начало ассоциировалось только с ним, с его властью, удачей, мудростью. Смерть такого лидера могла вызвать хаос, междоусобицы и гибель империи. Смысл карательных мер Шулюй не сводился только к блокированию данных процессов, а был, в том числе, направлен на создание новой имперской традиции престолонаследия.

Однако в описаниях китайских хронистов мы можем найти примеры подлинно девиантной жестокости представителей киданьской элиты, которая являлась отклонением не только от конфуцианских ценностей ханьцев, но и противоречила политической линии императора в отношении подчиненного китайского населения. Особенно показателен пример военачальника Мады, двоюродного брата императора Дегуана (император Тай-цзун). Благодаря боевым заслугам Мада возвысился до должности наместника Средней столицы. Е Лун-ли характеризует его как алчного, свирепого, коварного и жестокого человека. В отношении китайского населения своего округа Мада вел себя разнуздано, запугивая их с помощью пыток и убийств. Он отбирал ценности и красивых женщин. На деревенских жителей возводил ложные обвинения в разбое, «резал им лица, вырывал глаза, отрубал руки, жег огнем, а затем убивал»²¹. Мало того, Мада развешивал вокруг себя «печень, желчь, руки и ноги казненных, а сам «ел, пил, спал и отдыхал между ними, смеясь и разговаривая как ни в чем не бывало»²². В конечном итоге действия Мады вызвали мятеж китайских солдат, входивших в армию киданей. Его поведение стало нарицательным и даже один из китайцев, захватывавший людей и отбиравший

²⁰ Mackerras C. The Uighurs // The Cambridge History of Early Inner Asia / D. Sinor (ed.). Cambridge, 1990. P. 329–333; Камалов А.К. Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001. С. 168–169; Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010. С. 260–261 и др.

²¹ Е Лун-ли. Указ. соч. С. 261.

²² Там же.

их имущество получил прозвище «Бай Мада». Сам же Мада был отравлен по приказу императора Ши-цзуна²³.

Еще один неоднозначный образ — упоминавшийся выше принц Туую, Дундань-ван. После побега в Позднюю Тан Туую получил должность генерал-губернатора и имя Ли Цзань-хуа. Он практически «не принимал участия в управлении», «предавался праздности, заботясь лишь о собственных удовольствиях». Эти «удовольствия» по-разному характеризовали Туую. С одной стороны, он был настоящим культурным деятелем. Еще в Дундани (Бохэе) он начал коллекционировать книги и писать стихи китайскими иероглифами. Часть налогов он израсходовал на создание библиотеки. С другой стороны, находясь на территории китайских владений Туую (Ли Цзань-хуа) стал образцом социальной девиации, так как любил пить человеческую кровь. Развлекаясь, он «колол служанкам плечи и сосал кровь из ран». В случае провинностей служанок и слуг, Туую вырывал им глаза, «отрезал куски мяса и жег огнем»²⁴. В данном случае оцивилизовывание имело свои пределы и провоцировало «откаты» к «варварской» изощренной жестокости.

Подобные проявления аффективной иррациональной жестокости мы можем увидеть и в императорской семье. Сын Дэгуюа Шулюй (император Му-цзуна, 951–968) был любителем дворцовой жизни, практически не ходил в походы, а управлением от его имени занимались киданьские и китайские сановники. Как повествуют китайские источники, Шулюй проводил время в основном в окружении евнухов, любил охоту и вино, пил всю ночь до утра, а днем постоянно спал, в связи с чем кидани называли его «спящим правителем»²⁵. Пьяный император был подозрительным и жестоким. Доходило до того, что он убивал мечом приближенных за небольшие провинности и ошибки. Слуги длительное время «ходили на цыпочках, затаив дыхание, и каждый из них ожидал для себя беду». В очередной раз напившись, Шулюй стал требовать еды и угрожать дворцовому повару. Тот, опасаясь, что ему предстоит погибнуть от меча императора, принес Шулюю еду на подносе, «а затем выхватил спрятанный нож и убил императора у подножия горы Хэйшань»²⁶. Очевидно, что поведение Шулюя (Му-цзуна) была не только вызывающим, но и прямо противоречило представлениям о славном и доблестном кочевом правителе, что отразилось в отношении к нему как самих киданей, так и китайских средневековых историков.

²³ Там же. С. 262.

²⁴ Там же. С. 240–242.

²⁵ Оуян Сю. Указ. соч. С. 209; Е Лун-ли. Указ. соч. С. 105, 112.

²⁶ Там же. С. 112–113.

Из более поздних примеров можно отметить императрицу Фа-тянь, отличавшуюся властным и строптивым характером. Будучи старшей наложницей Шэн-цзуна, она смогла после смерти императора практически захватить власть в империи Ляо. Формально ее высокие позиции определялись тем, что она была матерью восьмого сына Шэн-цзуна и официального наследника Мубугу, ставшего затем правящим императором Син-цзуном (1031–1055). Таким образом, еще при жизни Шэн-цзуна из-за того, что все сыновья законной жены императрицы Ци-тянь умерли, сын старшей наложницы стал наследником верховной власти в Ляо. Со смертью императора возникла уникальная ситуация, так как наряду с вдовствующей императрицей Ци-тянь (именно она по завещанию Шэн-цзуна должна была носить титул «вдовствующая императрица Сяо») почти в аналогичной роли выступала и Фа-тянь (обе представляли разные ветви уйгурского рода Сяо).

После провозглашения Фа-тянь императрицей она не потерпела двоевластия. Она и ее братья постоянно настаивали на отстранении императрицы Ци-тянь от власти, обвиняли ее в подготовке мятежа. В конце концов Фа-тянь задушила вдовствующую императрицу Сяо (по другой версии она сама повесилась, когда к ней пришли посланные Фа-тянь убийцы²⁷) и убила более 100 ее приближенных. Император Синг-цзун оказался в полном подчинении у матери. Фа-тянь самодержавно правила, «убила многих заслуженных сановников», назначила своих братьев из рода Сяо надзирать «над китайскими и китайскими чиновниками», другие выходцы из рода Сяо получили должности командующих, инспекторов, генерал-губернаторов и др. Ключевую роль в контроле за дворцовыми людьми стали играть евнухи²⁸. В такой ситуации даже приближенные императора не могли считать свое положение устойчивым. В 1034 году император при поддержке Елюй Суня (в мятеже приняли участие многие представители рода Елюй) «встал во главе воинов» и сверг вдовствующую императрицу Фа-тянь. Она была отправлена в ссылку для ухода за гробницей императора Шэн-цзуна и была возвращена ко двору только в 1040 году, но уже никогда не обладала былым влиянием²⁹.

В середине – второй половине XI в. социокультурное влияние китайских традиций и образа жизни китайской аристократии стали оказывать скорее негативное влияние на развитие киданьской империи. Усваивая «привычки» китайской элиты, киданьская знать в Ляо все меньше

²⁷ История Железной империи / пер. и коммент. Л.В. Тюрюминой. Новосибирск, 2007. С. 100.

²⁸ *Е Лун-ли*. Указ. соч. С. 139–141, 234–235.

²⁹ Там же. С. 144.

напоминала кочевую военную аристократию периода создания империи. Многие представители кланов Елюй и Сяо стали располагать внушительными ресурсами (земли, люди, императорские дары из государственных кладовых) и, по сути, мало чем отличались от китайской имперской знати, утрачивая сплоченность, столь необходимую для управления подчиненными территориями и противостояния врагам империи. Китаизация, а также перепроизводство элит, нарастающие противоречия в правящих кланах, традиционный для развития древнего и средневекового Китая аграрно-демографический кризис, утрата боеспособности армии стали главными факторами падения империи Ляо³⁰. В этом смысле «окитаивание» киданьской знати было наиболее долгосрочным культурным процессом в Ляо, а значит и наиболее длительным разрушительным фактором киданьской кочевой идентичности. При этом стоит признать, что само по себе влияние культурных традиций Поднебесной в разные периоды истории империи было неодинаковым. На первых этапах развития Ляо и в период правления императора Шэн-цзун (982–1031) китайская культура была ключевым фактором усиления и развития империи. Синтез традиций был одновременно и длительным процессом культурной адаптации киданьской элиты к нормам китайской жизни. В статье на ряде примеров мы старались показать, что «окультурация» степняков имела и обратный психологический эффект, который выражался в проявлении жестокости, злобы и массовых убийствах. Правда в отдельных случаях такая жестокость была средством достижения политических целей, но гораздо чаще она не имела каких-либо рациональных оснований, превращаясь в систему постоянного террора против китайского населения провинций, либо в «развлечение» императоров и принцев крови в отношении наложниц, служанок и других придворных лиц.

³⁰ Крадин Н.Н., Ивлиев А.Л., Очир О., Васютин С.А., Данилов С.В., Никитин Ю.Г., Эрдэнэболд Л. Киданьский город Чинтолгай-балгас / Н.Н. Крадин (отв. ред.). М., 2011. С. 16.

ГЛАВА 4

ВАРВАРЫ В «ЦИВИЛИЗОВАННОМ МИРЕ» АФРИКАНЦЫ В ЕВРОПЕ НАКАНУНЕ И ПОСЛЕ КОЛОНИАЛЬНОГО РАЗДЕЛА ЧЕРНОГО КОНТИНЕНТА конкретные судьбы по архивным материалам и мемуарам африканцев

Доколониальная Африка представляла собой некую чересполосицу «варварства» и «цивилизации», границы которой были весьма подвижны во времени. Об этом мне уже приходилось писать¹. Однако в массовом сознании европейцев все африканцы воспринимались как варвары, независимо от того, принадлежали ли они к народам, создавшим государства с многовековой историей, или к догосударственным народам.

Об африканцах в Европе написано уже немало, особенно, конечно, о периоде конца прошлого-начала нынешнего века², что связано с современным миграционным кризисом. В данной статье автор обращается к истокам этого явления, рассматривая ряд малоизвестных историй об африканцах в Европе в середине XIX – начале XX века. Статья основана на найденных мной архивных источниках, а также публикациях мемуаров африканцев.

Первые западноафриканцы во французском военном училище

Во Франции первые африканцы, вывезенные не в качестве рабов или слуг, появились значительно раньше, что связано с ее ассимиляторской культурной политикой, проявившейся с момента захвата первых территорий в Западной Африке.

Первые опыты обучения африканцев во Франции были неудачными. Показательны в этом смысле найденные мной во французском колониальном архиве письма от западноафриканцев, обучавшихся во

¹ См.: *Балезин А.С.* Варварство и цивилизация в доколониальной и колониальной Африке. Восточноафриканское Междуречье // *Цивилизация и варварство. Трансформация понятий и региональный опыт* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (отв. ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. С. 150–164.

² См., напр.: *Blakely Alison.* Blacks in the Dutch World. Bloomington a.o., 1993; *Northrup David.* Africa's Discovery of Europe. Oxford, 2013.

французском военном училище Сен-Сир, министру колоний от 15 и 25 мая 1848 г. Приведу их полностью.

15 мая 1848 г.

«Гражданин Министр,

вот уже четыре года, как мы находимся во Франции, куда правительство привезло нас, дабы мы выучили язык. Мы его уже достаточно хорошо знаем, и пишем вам настоящее письмо с намерением попросить вас позволить нам вернуться в нашу страну. Мы прибыли сюда втроем, и один из нас недавно умер. Это очень большое горе. Здешний климат для нас неблагоприятен, поэтому мы спешим уехать в Верхнюю Гвинею, где находится наш родной город. <...> Г-н бывший Министр собирался заняться нашим отъездом, когда наступила Революция. Господин Министр, подумайте о нас. Когда сможем мы увидеть наших родных?

Если вы захотите узнать подробности о нас, вы можете обратиться к служащим вашего министерства.

Господин, в ожидании вашего решения,

Мы приветствуем вас и просим принять заверения в нашей преданности,

Ваши верные подданные и друзья Франции.

Александр Ассемьен и Леон Сей,

сыновья Петера, короля Большого Бассама (Африка)»³.

25 мая 1848 г.

Гражданин Министр,

Мы напоминаем вам о нашем желании вернуться в нашу страну. Прошло уже четыре года с тех пор, как мы приехали во Францию. Мы редко имели возможность воспользоваться теми удовольствиями, которые здесь можно получить, и мы видели, как умер наш товарищ, брат одного из нас. С этого момента мы еще больше грустим от разлуки с нашими родными, опасаясь, что какая-нибудь болезнь может настичь нас до нашего отъезда. Мы достаточно про-

³ Архив заморских территорий Франции (Le Centre des Archives d'Outre-Mer, Далес — С.А.О.М), Fonds Ministeriels, Series Geographiques, Senegal X, d. 7.

двинулись в нашей учебе, ибо уже четыре года мы провели в очень хорошем пансионе, где быстро учат. Какое счастье, радость ступить на родную землю, когда там ждут вас близкие и когда вы были так далеко от них!

Вы должны понимать это, Господин Министр.

И мы надеемся, что вы сообразовите отправить нас как можно скорее.

Сударь,

Мы имеем честь засвидетельствовать вам наше почтение.

Ваши преданные слуги,

Леон Сей и Александр Гого Асsemьен, сыновья короля Петера (Верхняя Гвинея)⁴.

Как видно из источников, самое престижное военное учебное заведение Франции оказалось пыткой для трех молодых западноафриканцев, один из которых даже лишился там жизни. Стремлением закрепиться в метрополии, так характерным для африканцев в веке двадцатом, особенно в его последней трети, тут и не пахнет.

Первые бугандийцы в Англии

Важно подчеркнуть, что жители внутренних районов континента в конце XIX – начале XX века вообще мало представляли себе, что такое Европа. Их рассказы об увиденном там были неизмеримо важны для соотечественников. Так случилось, например, с послами кабаки Буганды Мутесы Первого (правил с 1856 по 1884 гг.) в Великобритании.

Буганда — раннее государство в Восточноафриканском Межозерье, возникшее в XIV в. и достигшее расцвета к середине XIX в. Оно дало название государству Уганда, частью которого является. Кабака — наследственный верховный правитель Буганды, в ее истории насчитывается три династии кабак.

В мае 1879 г. один из миссионеров-протестантов, развернувших свою деятельность в Буганде, собрался в Британию и пригласил с собой Мутесу. Мутеса очень заинтересовался такой поездкой и готов был на нее согласиться. Он даже спросил, сможет ли он в Британии заполучить в жены белую принцессу. От поездки в Англию кабаку отговорили придворные, приведя следующий решающий довод: «Великий Мутеса, надо еще посмотреть, так ли велика эта белая королева Виктория, чтобы

⁴ Ibidem.

ты наносил ей визит первым!» Мутеса с этим согласился и послал в Британию трех сановников. Они вернулись домой в 1881 г., сохранилась запись их рассказа о поездке на языке луганда.

До рассказов своих послов Мутеса слышал о Европе и о Британии уже от многих людей, начиная со Спика. Но все же он не представлял себе — да и мог ли представить — всю мощь викторианской Великобритании, страны, с которой Буганда столкнется всего десятилетие спустя. Он понимал, что это сильное государство — на этом акцентировали внимание его послы, — но *насколько сильное* — вряд ли.

Занзибарская принцесса Сальме и колониальный раздел Восточной Африки

Эмили Рюте, в девичестве — занзибарская принцесса Сальме, была дочерью основателя Занзибарского султаната Сейида Саида и его наложницы-черкешенки. Она оставила интереснейшее описание жизни и нравов Занзибарского султаната европейцам, издав мемуары на немецком языке. Более того, она сыграла некую роль в схватке европейских держав за Африку.

Сальме родилась около 1840 г. Принцесса получила домашнее обучение. Девочек дворца учила женщина, специально выписанная Сейидом Саидом из Омана. Обучение проходило в одной из галерей дворца, на циновках. Четкого времени для занятий установлено не было.

Принцесса была обучена арабскому алфавиту и Корану. К тому же ее учили считать — до 100 письменно, а до 1000 устно, все, что больше, считалось дьявольщиной. О таких науках, как история, география, физика и пр., принцесса слышала лишь тогда, когда она попала в Европу. Учительницу во дворце боялись и задабривали ее всякими сладостями. Никаким рукоделиям учительница девочек не обучала. Этому они учились у своих матерей.

Сальме потеряла мать, когда ей было 15 лет, т.е. около 1855 г. В 1856 г., в возрасте примерно 16 лет, она оказалась втянутой в заговор против Сейида Маджида, сына Сейида Саида, унаследовавшего его престол. Заговорщики посадили на престол другого сына умершего Великого Саида, Сейида Баргаша. Однако вскоре при поддержке англичан Сейид Баргаш был свергнут с престола и отправлен в ссылку в Британскую Индию. Англичане поддерживали Сейида Маджида, поскольку он казался им более дружелюбным.

После подавления заговора принцесса оказалась в добровольной ссылке на одной из своих *шамб* — сельских плантаций. Когда Сальме пришлось вернуться в город Занзибар, ей нанес визит сам султан Сейид Маджид. Принцесса, по традиции, посетила его дворец с ответным ви-

зитом. И навеки поссорилась из-за этого со своей партией — партией сторонников Баргаша, которые ей никогда не простили визита во вражеский стан.

Сейид Маджид всячески поощрял и приветствовал европейцев на Занзибаре. Они, в свою очередь, искали повода повидаться с султаном, и в этом им помогали некоторые из придворных дам. Одной из них и была Сальме. Репутация принцессы как симпатизирующей европейцам, видимо, способствовала ее знакомству со своим будущим мужем.

Генрих Рюте был представителем некоей гамбургской торговой фирмы на Занзибаре. Его дом стоял по соседству с домом Сальме, а окно гостиной, где он вел светскую жизнь, приходилось напротив окна любимой комнаты принцессы. Она любила наблюдать за жизнью европейца. Так все и началось.

Когда молодые люди поняли, что любят друг друга, стало также понятно, что на Занзибаре их союз исключен — связь правоверной мусульманки с неверным грозила ей смертной казнью. Но дружба с европейцами помогла принцессе: при посредничестве жены британского вице-консула под покровом ночи ее вывели из дворца и доставили на борт британского военного корабля. Попав морским путем в Аден, она нашла там прибежище у одной испанской семьи, также знакомой ей по Занзибару.

Этот гаремный скандал, как его называли, произошёл в 1866 г. Существовала опасность роста антиевропейских настроений на Занзибаре, и британский консул запросил даже у своего правительства посылку дополнительного военного корабля к острову для защиты находящихся там британских подданных. Интересно, что Сейид Маджид не разделял настроений своих подданных: он не только не препятствовал отъезду возлюбленного Сальме с острова, но разрешил пересылку ее доли наследства отца в Германию. Более того, несколько лет спустя, когда материальное положение ее значительно ухудшилось, он снарядил целый корабль с подарками для своей сестры. Подарки эти, к слову, так и не дошли до адресата.

В ожидании, пока жених закончит свои дела на Занзибаре, она была приобщена к христианству. Обряд крещения Сальме прошла в англиканской церкви, получив имя Эмили. Там же была совершена и церемония бракосочетания. Затем новобрачные отправились через Марсель в Гамбург.

Семья мужа приняла принцессу тепло, и она быстро усвоила европейские обычаи. Однако их счастье было недолгим — немногим более трех лет спустя муж Эмили попал под трамвай и умер, оставив ее с тремя детьми на руках, младшему из которых было всего три месяца.

Поначалу принцесса хотела вернуться домой, но к тому времени умер ее брат султан Сейид Маджид. Унаследовал его трон Сейид Бар-

гаш, сторонники которого, как мы помним, не простили Сальме ее дружбу с Маджидом.

После смерти мужа Эмили еще два года жила в Гамбурге, где в результате нечестных действий партнеров покойного потеряла большую часть своего состояния. Она переехала в Дрезден, какое-то время жила в Лондоне и Рудольштадте, а когда дети подросли, переехала в Берлин.

Эмили очень хотелось хоть надолго вернуться на родину, но нелюбовь к ней Сейида Баргаша была к тому непреодолимым препятствием. В переговорах с Занзибаром ее двигали, однако, далеко не только ностальгические соображения. Оставшись практически без средств существования, она пыталась получить и деньги. Заручившись поддержкой немецкой аристократии, принцесса сумела заинтересовать своими проблемами германский МИД, начавший в 1874 г. переписку по этому поводу с Форин офис.

В 1875 г., узнав, что Сейид Баргаш готовится нанести визит в Лондон, она решает отправиться туда и вступить с братом в прямые контакты. Она добивается помощи в организации визита самого фон Бюлова, более того, в течение восьми недель берет уроки английского!

В Лондоне она остановилась сначала в отеле, а потом ее забрали к себе практически незнакомые ей люди. Там ей нанес неожиданный визит сэр Бартл Фрэр, бывший губернатор Синда, впоследствии губернатор Капской колонии, а в то время — видный колониальный чиновник британского правительства. От имени правительства он потребовал от Эмили, чтобы она не смела приближаться к Баргашу во время его визита в Лондон и обращаться к нему в письменной форме, пообещав взамен обеспечить будущее ее детей. Принцессе пришлось согласиться с его ультиматумом, и она делала все возможное, чтобы даже случайно не встретиться с султаном во время его пребывания в британской столице.

Позицию британского правительства Фрэр разъяснил знакомой принцессы так: во-первых, мы доставим этим удовольствие султану. Во-вторых, этим мы заставим молчать принцессу. В-третьих, мы лишим канцлера Бисмарка всякого повода к личному вмешательству в это дело. При этом английские колониальные чиновники не разрешили принцессе покинуть Лондон во время пребывания там Сейида Баргаша, чтобы держать ситуацию под контролем.

Только после его отъезда на Занзибар было разрешено покинуть Англию и ей. Уже в Берлине она получила официальное письмо от британских чиновников, в котором ей сообщалось, что она, будучи женой германского подданного, не может рассчитывать на какое-либо содействие британского правительства.

Сама Сальме объясняет весь этот инцидент таким образом: Британское правительство боялось, что Баргаш, прежде чем подписать договор о протекторате, захочет посоветоваться с ней как с человеком, хорошо знающим Европу и европейцев, а она ему это отсоветует. Принцесса получила жестокий урок вероломства, ведь она купилась на обещание обеспечить будущее ее детям. Но она пишет:

Хотя я могу проследить истоки всех своих бед в коварных махинациях британского правительства, в своем сердце я храню не только чувство благодарности, но и самые теплые воспоминания о доброте и симпатии ко мне английского общества⁵.

Но на этом дело не кончилось: в 1876 г. германский консул на Занзибаре получил задание обратиться к Сейиду Баргашу с просьбой обеспечить права подданной рейха Эмили Рюте. Для верности он даже привлек на свою сторону британского консула сэра Джона Кирка. Однако султан был непреклонен: Сальме заслуживает по мусульманскому праву смертной казни, и он считает ее мертвой.

Но и это не все. Кто-то надоумил принцессу, что ее могут отвезти на родину на немецком военном корабле, и под защитой его пушек она сможет добиться от султана соблюдения своих прав. Но Бисмарк не был готов к такому шагу. Немецкий консул на острове сообщал в Берлин, что султан уступит только под сильным нажимом, но такой нажим противоречил в то время интересам Германии и ее торговых домов на Занзибаре.

Так принцесса Сальме – Эмили Рюте — в своих попытках решить материальные проблемы оказалась разменной монетой в большой политике. Причем далеко не в последний раз. Такая судьба ей была уготована и впредь, когда Германия всерьез вступила в схватку за Африку и пыталась укрепить свои позиции в восточной части Черного континента.

В конце 1884 г. на Занзибар в качестве генерального консула Германии был отправлен Герхард Рольфс, немецкий путешественник и колониальный деятель. Примерно в то же время доктор Карл Петерс, основатель Общества Германской колонизации, заключит ряд договоров о германском протекторате с традиционными властями некоторых народов внутренних районов Восточной Африки. Более того, 27 февраля 1885 г. германский кайзер подписал охранную грамоту на эти территории, поощрив Петерса к расширению зоны германского контроля в регионе. Земли, о которых шла речь, входили в сферу интересов Занзибарского султана.

⁵ *Emili Ruete*. Emili Ruete, born Salme, Princess of Oman and Zanzibar. Memoirs of an Arabian Princess from Zanzibar. Zanzibar, 1998. P. 193.

Султан отказывался признать немецкие «приобретения», и Рольфсу было предложено использовать в качестве одного из средства давления на султана «дело Сальме-Эмили Рюте». Однако он отказался «омрачить свою дружественную миссию таким деликатным вопросом»⁶.

В 1885 г. ситуация обострилась. От султана Занзибара потребовалось признание немецкого протектората над внутренними районами Восточной Африки — в частности, договоров, заключенных с рядом местных правителей Карлом Петерсом. И тут Бисмарк решился использовать не только принцессу, но и ее сына — «претендента на султанский престол» в интересах Германии. К тому же сама Сальме неоднократно намекала немецким властям, что готова жить на Занзибаре и способствовать немецким интересам, как и ее сын и обе дочери.

Однако германские власти понимали ее роль в соблюдении немецких интересов не совсем так, как того хотелось бы принцессе. Бисмарк уточнял, что притязания принцессы на наследство могут быть для немецкой политики

*внешним поводом, но никак не мотивом для угрозы или применения силы. Мы не можем задействовать имперские интересы ради ее судьбы и прекрасных глаз. Если султан чем-либо еще вынудит нас применить силу, то немецкая гражданка Рюте со своими правами будет для нас полезным аргументом в применении силы. Если такая необходимость не наступит, фрау Рюте отправится на нашем корабле в обратный путь, если, конечно, ее брат не сделает для нее что-либо из любезности*⁷.

И вот неожиданно Сальме сообщили, что ей надлежит отправиться на родину. 1 июля 1885 г. она покинула Берлин и через неделю прибыла в Александрию, где прошла пограничные формальности под чужим именем — ведь Египет в то время был английской территорией. Затем она добралась до Порт-Саида, где ее принял на борт немецкий военный корабль «Адлер», часть того самого флота устрашения.

2 августа после штормового перехода из Адена Сальме и ее спутники увидели остров Пемба, ближайший крупный остров от столицы Занзибарского султаната. Но высадиться на Занзибаре ей не разрешали, несмотря на присутствие еще четырех кораблей немецкой эскадры. Командор Пашен называл принцессу «секретным грузом».

⁶ Müller F.F. Deutschland-Zanzibar-Ostafrika. Berlin, 1959. S. 199.

⁷ Ibid. S. 210.

Высадиться на берег ей было разрешено только 12 августа, и это не случайно. 11 августа немецкий адмирал Кнорр, пришедший к острову на флагманском корабле «Бисмарк», вручил султану ультиматум, в котором потребовал признания немецких притязаний на восточноафриканские территории в течение 24 часов. Более того, в тот же день адмирал выстроил свои суда в одну линию в бухте города Занзибар в виду султанских дворцов.

Это произвело впечатление на султана. Британский консул Джон Кирк со своей стороны также посоветовал уступить требованиям немцев, дав султану понять, что Британия не оставит того в беде. Одним из соображений, заставивших Кирка действовать таким образом, было присутствие на борту немецкого военного корабля Сальме. 12 августа Сейид Баргаш подписал декларацию и признании немецкого протектората над внутренними районами Восточной Африки. Сальме было разрешено сойти на берег. Так Сальме попала на родину под охраной немецких пушек и вновь стала частью важной политической игры.

В прогулках по городу Сальме сопровождали толпы народа. Это не нравилось ни Сейиду Баргашу, ни британскому консулу Дж. Кирку. Было даже сделано официальное представление командиру немецкой эскадры. Однако недовольство властей не смогло запугать занзибарцев в выражении симпатии принцессе. Многие из них слали ей дружественные записки и приглашения в гости через своих рабов, которые прятали записки в своих маленьких шапочках, что носят мужчины-мусульмане.

Конечно, Сальме всегда сопровождали немецкие офицеры, и всегда за ними следовали шпионы султана. Надо сказать, что они не упускали случая раздражить Сейида Баргаша. Например — махали руками обительницам его гарема, следившими за ними со стен дворца, зная, что султан не одобряет этого. А на день рождения принцессы в виду столицы закололи на палубе корабля поросенка.

Принцесса делает интересное замечание по поводу впечатления, произведенного на нее городом Занзибаром. Она удручена грязью его внутренних улочек. Где помои и нечистоты выливаются прямо из окон. Язвительно замечает, что султан, имевший достаточно возможностей познакомиться с тем, как убирают улицы в Бомбее, Лондоне и Париже,

*посчитал необходимым завести на Занзибаре производство мороженого, электрический свет и так называемую железную дорогу, и я не знаю, что еще, кроме французских поваров и французской кухни*⁸.

⁸ *Emili Ruete*. Op. cit. P. 202–203.

Сальме имела тут в виду узкоколейку, проложенную по приказу Сейида Баргаша к одному из загородных дворцов. Она была заложена в 1875 г., имела длину 6 миль и ширину колеи всего в 2 фута. Поначалу вагончик был на конной тяге, а в 1881 г. султан выписал из Великобритании паровой локомотив.

Но султанские дворцы в то время не только строились. Старые — разрушались. В состоянии развалин принцесса нашла и дворец, в котором родилась, — Бейт эль Мтони.

Сальме попыталась заставить Сейида Баргаша выплатить ей деньги, которые по ее мнению ей причитались после смерти многочисленной родни как доля в наследстве. Султан милостиво предложил выплатить ей 6 000 рупий, на что принцесса ответила гордым отказом. Посчитав эту сумму ничтожно малой толикой того, что ей причиталось.

19 августа начались переговоры о заключении договора о дружбе и торговле между Германией и Занзибаром. Вели их реально адмирал Кнорр и Джон Кирк. В начале сентября Кнорр получил указание из Берлина в качестве жеста доброй воли отозвать все претензии принцессы Сальме — Эмили Рюте. Вскоре она была отправлена назад в Германию. Немцы на переговорах заявили, что «поскольку султан в главных вопросах проявил понимание, его не хотят заставлять идти на компромисс со своей сестрой»⁹. Договор же между Германией и Занзибаром был подписан только 20 декабря 1885 г.

По горячим следам этой истории в 1886 г. Сальме опубликовала на немецком языке свои мемуары под названием «Мемуары арабской принцессы»¹⁰. Вскоре, в 1888 г., они были переведены на английский язык, а через 110 лет переизданы. Неудивительно, что издатели в Германии и Британии предприняли этот шаг: в то время все, что было связано с Занзибаром и Восточной Африкой, вызывало интерес читающей публики в обеих странах. Как пишет сама принцесса в предисловии, она начала работу над рукописью девятью годами ранее, предназначая этот текст не для широкой публики, а для своих детей. Но вместе с дописанной ею главой о посещении Занзибара на немецком военном корабле (скорее всего, специально заказанной) книга вдруг стала актуальной.

Сальме умерла в Германии в 1924 г. в почтенном возрасте: ей было 84 года. Среди ее личных вещей нашли мешочек с песком с занзибарского берега.

История Сальме показательна в связи с темой встречи культур: еще на родине она многое восприняла из западной культуры, будучи

⁹ Müller F.F. Op. cit. S. 217.

¹⁰ Ruete E. Memoiren einer arabischen Prinzessin. Leipzig, 1886.

одной из самых европеизированных женщин Занзибара. В Германии ей пришлось говорить на чужом языке и вести совсем другой образ жизни. Перед поездкой в Англию она учила английский язык. Мемуары свои написала по-немецки. Своим традиционным правом на султанское наследство пыталась воспользоваться через новые методы в условиях схватки европейских держав за Африку и стала на короткое время одной из участниц этой схватки.

Угандиец в Великобритании в начале XX века

После колониального раздела Африки количество уроженцев этого континента в Европе, естественно, увеличивалось, прежде всего, в странах-метрополиях.

Известны подробности поездки в 1902 г. *катикиро* («премьер-министр туземного правительства») Буганды, провинции британского протектората Уганда, Аполо Каггвы в Великобританию. Он был официально приглашен туда на коронацию короля Эдуарда VII. В поездку в качестве секретаря Каггва взял с собой Х. Мукасу, которому строго наказал подробнейшим образом записывать все, что они увидят в путешествии. Записи Мукасы легли в основу книги, изданной в 1904 г. под названием «Катикиро Уганды в Британии». Тогда рукопись Мукасы была переведена на английский с языка луганда Э. Милларом — миссионером, сопровождавшим путешественников. Он опустил некоторые детали, которые могли показаться англичанам оскорбительными. Эти детали были восстановлены известным угандийским поэтом Т. Ло Лионгом, подготовившим второе издание, которое вышло в 1975 г. под названием «Сэр Аполо Каггва открывает Британию»¹¹.

Каггва был более подготовлен к восприятию достижений европейской цивилизации в одном из ее очагов — Великобритании, чем другие его соотечественники. Сказались и образование, полученное им у миссионеров, и многочисленные служебные и личные контакты с европейцами. Он был другом известного миссионера и этнографа Дж. Роскоу, служил ему информантом для многочисленных книг о баганда и сопредельных народах. Еще до поездки в Англию достижения европейской цивилизации прочно вошли в быт Каггвы. Сам он с гордостью писал, что «в 1890 г. купил часы, в 1894 г. построил себе двухэтажный дом, в 1896 г. купил керосиновую лампу, а в 1898 г. — велосипед, а с 1894 г. начал есть сидя за столом и пить чай вместо бананово-

¹¹ *Mukasa H. Sir Apollo Kagwa Discovers Britain. L., 1975.*

го пива»¹². Уже в последние годы XIX века он активно пользовался пишущей машинкой. Да и деловым человеком по европейским понятиям его тоже можно было назвать. Миссионер Дж. Роскоу отмечал: «Он ведет полную отчетность в судебных и государственных делах. Просто удивительно, даже для европейца, что он так много успевает»¹³.

Кагтва и Мукаса путешествовали долгих четыре месяца — они вернулись на родину в начале сентября. Путь их в Англию проходил через Красное море, Суэцкий канал, Средиземное море. По дороге они осматривали Неаполь и Помпеи, Марсель и Париж. В Англию они прибыли через Кале и Дувр — самым обычным по тем временам маршрутом с континента на Британские острова. И провели там больше двух месяцев только потому, что из-за болезни короля коронация была отложена. Путешественники исколесили всю страну: были в Саутгемптоне и Глазго, Ливерпуле и Манчестере, Кембридже и Виндзоре, Шеффилде и Глазго. Осмотрели Лондон, где им показали парламент и Британский музей, Тауэр, прокатали в совсем новом тогда еще метро, сводили в театр и в цирк.

В Англии они встречались со многими известными людьми, так или иначе связанными с Африкой. Не говоря уже о том, что все, кто знал Кагтву по Уганде, в том числе Г. Джонстон и Дж. Роскоу, считали своим долгом посетить их или пригласить к себе. Их принимали Генри Стэнли, архиепископ Кентерберийский, а также лорд Розбери и даже премьер Солсбери, с которым они пили чай. 8 августа, незадолго до коронации, их удостоил приема сам король. Их посещали многочисленные репортеры, о них писали газеты. Велик был интерес к ним и простого люда. Интерес к Кагтве и его секретарю официальной Британии, почет, которым их окружали, — все это носило особый характер. Кагтву принимали как представителя уже покоренного государства, которому надо было оказывать милостивое внимание, но не давать забывать свое место.

Кагтва и Мукаса стали «глазами своих соотечественников», внимательно рассматривая и старательно описывая все, что им показывали. Они старались повсюду бывать вместе, ведь «вдвоем можно увидеть больше». Отовсюду, откуда только можно было, брали с собой образцы и полуфабрикаты: глину с гончарного завода, кусочек угля из шахты, карандашные полуфабрикаты на разных стадиях изготовления с карандашной фабрики, полуфабрикаты ружейного ствола с оружейного завода — и все для того, «чтобы наши баганда увидели это». Путешествен-

¹² The King's Men. Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence. L., 1964. P. 183.

¹³ Pawlikova V. Sir Apolo Kagawa and the Origins of Luganda Literature // Asian and African Studies. 11. 1975. P. 200–201.

ники хотели, чтобы и баганда пользовались всеми благами цивилизации, а для этого, понимали они, их родине нужны прежде всего специалисты. И Каггва, выступая в различных уголках Британии, перед различными аудиториями, непрестанно приглашал специалистов в Уганду.

Самое главное — и в этом состоит пафос книги о визите Каггвы в Британию и, пожалуй, важнейшая ее задача — путешественники понимали, что процветание этой страны — результат упорных трудов и что их согражданам для достижения прогресса необходимо, прежде всего, трудиться самим. Эта мысль особо подчеркивается в заключение книги:

Помните, что мудрость не приходит к ленивым и слабым людям, но лишь к тем, кто упорно трудится и ежедневно обдумывает свой труд»¹⁴. Каггва и его секретарь твердо верят, что «их внуки будут гораздо мудрее», и призывают в последних строках книги «ежедневно наставлять детей, чтобы они учились всему, чему можно, и, в свою очередь, учили своих детей»¹⁵.

Перед отъездом на родину правительство Великобритании просило Каггву выбрать себе подарки. Он взял конторку для письма и ружье. Оба путешественника также накупили много вещей домашнего обихода. Но главное, что они вывезли из Англии, — это идеи о необходимости просвещения для своего народа, которое в сочетании с трудом поможет ему достигнуть прогресса. Эти идеи они выразили в книге, которую по праву можно считать плодом их совместного труда.

Африканцы в Германской империи и Веймарской республике

В Германии в начале XX в. возрастало количество африканцев-выходцев из колоний, причем на их пребывание в метрополии все больший отпечаток накладывали развивавшиеся там как раз в то время расовые теории.

Надо сказать, что германские власти в Африке с самого начала немецкого владычества выступали против смешанных браков с африканцами. Еще в 1900 г. было постановлено, что «туземцы» не могут жениться на немецкой гражданке, но им было дано право ходатайствовать о натурализации — получении немецкого гражданства, что теоретически влекло за собой и право на брак с немкой.

Однако после потрясших германские владения в Африке в середине первого десятилетия XX в. восстаний ситуация изменилась. Так, в

¹⁴ Mukasa H. Op. cit. P. 159.

¹⁵ Ibidem.

1906/1907 гг. после Великих восстаний гереро и нама в Германской Юго-Западной Африке специальным указом губернатора они были категорически запрещены. В 1906 г., после восстания *маджи-маджи* в Германской Восточной Африке (впоследствии Танганьике) там разразился целый скандал вокруг попытки заключения брака немецкого коммерсанта с женщиной-африканкой. Губернатор издал специальный циркуляр, в котором писал:

*Официальным органам по политическим соображениям дано указание о нежелательности регистрации таких браков. Такая супружеская пара всегда может быть выслана из протектората*¹⁶.

Еще ранее, в конце 1905 г., из ГВА обратно в Германию была выслана и другая смешанная пара — немецкая женщина и ее муж Мторо (по другой версии — Мтото) бин Мвенье Бакари, который до этого времени работал в Восточном семинаре при Берлинском университете, но был уволен, остался без средств и попытался осесть на родине вместе с женой. Ему это не удалось: он был выслан обратно в Германию со всем скарбом, и германские власти даже пошли на то, чтобы оплатить паровой компании «Верманн-Линие» убытки из государственных средств¹⁷.

Надо сказать, что в Германии для африканцев-выходцев из колоний находились самые разные виды занятий. Уже упомянутый Мторо бин Мвенье Бакари выступал, как теперь говорят, как «живой носитель языка». Другой — камерунец Ханс Белл стал музыкантом, пройдя курс «обучения инструментальной музыке»¹⁸. Бывали случаи, когда немцы выказывали специальную заинтересованность в найме африканцев на работу. Так, в 1906 г. некий владелец переплетной мастерской Лемке из Дармштадта пишет в Колониальное ведомство, что «намеревается нанять к своим детям няньку из колоний» и «верноподданнейше просит дать справку об условиях и т.д.»¹⁹.

Однако в те же годы, когда в результате восстаний в немецких колониях изменилось отношение немцев к африканцам, были приняты меры, усложняющие выезд коренных жителей колоний в Германию. Так, в 1906 г. было принято постановление, согласно которому каждый африканец, выезжающий в Германию, должен был уплатить залог, со-

¹⁶ Федеральный архив ФРГ, Берлин-Лихтерфельде (Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, далее — BABL), фонд 1001 — Reichskolonialamt (далее — RKA), дело 5427, л. (далее — Bl.) 16.

¹⁷ BABL, RKA 5422, Bl. 29.

¹⁸ BABL, RKA 4457/6, Bl. 12.

¹⁹ BABL, RKA 7562, Bl. 24.

ставлявший большую по тем временам сумму в 500 рейхсмарок, получить специальное разрешение губернатора на выезд и еще одно разрешение, если он едет без сопровождения белого. Кроме того, на корабле такой африканец должен был находиться под присмотром самого капитана²⁰. Понятно, что все эти установления значительно ограничивали приток африканцев в Германию.

Однако основной проблемой для германских властей стали не сами африканцы в Германии, а дети от смешанных браков или внебрачных связей. Вот что сообщают о таких детях в Берлин колониальные власти Германской Восточной Африки:

Немногие родившиеся от связей белых с цветными женщинами, которые имеются в протекторате, по сию пору никак себя не проявили. В большинстве своем они чернокожи, воспитываются своими матерями как дети туземцев и в последующие годы вряд ли сознают свое частично европейское происхождение. До сих пор не известно ни одного случая, когда ребенок европейца и туземной женщины чувствовал бы себя принадлежащим к высшей расе и соответственно пробовал бы приравнять свой образ жизни к европейскому. Вряд ли следует полагать, что в обозримое время здесь могут произойти какие-либо изменения.

Поэтому мне представляется, что потребность в издании каких-либо установлений, могущих предоставить определенным потомкам белых <мужчин> и цветных женщин правовой статус не туземцев, отсутствует²¹.

Тем не менее, потребность в определении правового статуса детей-мулатов все же назрела. В 1910 г. кайзер издал специальное распоряжение, подтверждающее ранее принятый закон о протекторатах, где говорилось, что дети-мулаты в правовом отношении занимают то же положение, что и туземцы.

В 1911 г. Министерство колоний дало следующее разъяснение губернатору немецкой колонии Того по вопросу о статусе мулатов:

В смысле употребления языка и в статистических целях для соответствующего протектората следует указывать, что соответствующее лицо соединяет в себе кровь людей

²⁰ BABL, RKA 7562, Bl. 28.

²¹ BABL, RKA 5421, Bl. 22.

*двух рас, белой и цветной. Однако поскольку основание для исключения полукровок из статистического количества цветных состоит главным образом в том, что они составляют особый элемент населения, который якобы занимает промежуточное положение между белой и туземной расами, то следует также в дальнейшем учитывать весь образ жизни. Если соответствующее лицо живет главным образом как негр, то его в таком случае не следует статистически относить к полукровкам, даже если оно несет в своих жилах некоторое количество белой крови. В сомнительных случаях решающее значение могут иметь не отдельные телесные признаки, как, например, более светлый цвет кожи, а следует проверить, указывают ли внешность и поведение в целом, и прежде всего, жизненные привычки, соответствующего цветного на то, что он ведет свое происхождение от белой расы...*²²

В 1912 г. бурная дискуссия о детях-полукровках и о признании смешанных браков развернулась в германском рейхстаге. Несмотря на то, что имперское правительство однозначно высказалось против официального признания смешанных браков, рейхстаг принял прямо противоположное решение. В его резолюции от 8 мая 1912 г. говорится:

*обратиться к соответствующим правительствам с просьбой издать законопроект, который признавал бы полноправие браков между белыми и туземцами во всех германских протекторатах и урегулировал бы права тех внебрачных детей, к которым до сих пор не применим свод гражданских законов*²³.

В то же время в письме госсекретаря по колониям от 29 июля 1912 г. на имя губернатора Германской Восточной Африки отмечалось, что вопрос о правах детей-полукровок затрагивает интересы белого населения колоний, и губернаторам всех немецких владений в Африке предлагалось высказаться по этому поводу²⁴.

В частности, губернатор Германской Юго-Западной Африки общал в Берлин, что ландесрат (орган местного самоуправления белой общины протектората) принял некое промежуточное решение: все смешанные браки, совершенные до 1905 года, т.е. до начала Великих вос-

²² BABL, RKA 5427, Bl. 9.

²³ BABL, RKA 5427, Bl. 24.

²⁴ Ibidem.

станий гереро и нама, рекомендовано признать законными, а детям от таких браков дать удостоверение, что они считаются белыми²⁵.

В ответ на письмо госсекретаря губернатор Германской Восточной Африки сообщал, что как он, так и местный орган самоуправления поддерживают позицию имперского правительства, т.е. выступают против смешанных браков с «туземцами»²⁶.

Интересное свидетельство о положении детей-полукровок в Того сохранилось в архиве. Миссионер свидетельствует, во-первых, что детей-полукровок в Того в начале 1913 года насчитывалось 240, что при числе мужчин-европейцев на тот же период, составлявшем 254 человека, из которых к тому же 42 — миссионеры, явно много²⁷.

Миссионеры осуждают внебрачные связи белых мужчин с «туземными» женщинами, говорится далее в письме, но выступают за оформление таких связей в браки.

О положении собственно детей-полукровок говорится:

...мы придерживаемся мнения, что в Того дети-полукровки принадлежат к туземцам. Соответственно эти дети по нашему распоряжению и при содействии наших миссионеров почти всегда воспитываются туземцами. К сожалению, нет недостатка в случаях, когда со стороны отцов заботы о них проявляется недостаточно или не проявляется вовсе. В результате возникают условия, которые вызывают живое возмущение как из-за детей полукровок и их матерей, так и из-за положения европейцев²⁸.

Далее миссионер высказывается о желательности принятия закона, который обязывал бы отцов таких детей-полукровок выплачивать алименты на их содержание²⁹.

Таким образом, в Рейхе существовал широкий спектр мнений по вопросу о смешанных браках с «туземцами», но победила точка зрения правительственных кругов, рекомендовавшая смешанных браков не признавать и причислять детей от таких браков и тем более внебрачных связей к «туземцам».

Более того, представитель правительства заявил в рейхстаге в 1913 г., что теоретически мыслимо предоставлять права подданных империи

²⁵ Ibid. Bl. 24–25.

²⁶ BABL, RKA 5427, Bl. 28–29.

²⁷ BABL, RKA 5427, Bl. 33.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

только некоторым полукровкам, ибо «чистокровные туземцы» не обнаруживают того «уровня образованности и хозяйствования, а также нравственного уровня жизни, который мог бы оправдать уравнивание их в правах с немцами». В результате немецкое гражданство в кайзеровской Германии «афронемцам» предоставляли крайне редко и крайне неохотно³⁰.

В Веймарской республике ситуация с «афронемцами» изменилась в том смысле, что они перестали быть гражданами собственных протекторатов, и в ряде случаев им предоставлялось германское гражданство.

Характерен пример с уже упоминавшимся здесь Мторо Бакари. В 1922 г. он был вынужден обратиться к германскому правительству с просьбой о поддержке. В письме он рассказывает о своей работе в качестве преподавателя суахили в Восточном семинаре в Берлине и о том, что в результате потери Германией колоний потерял работу и он. Далее в письме говорится:

Он охотно и дальше послужит ставшему ему милым немецкому народу, если ему будет обеспечена защита и работа. Оставшись после увольнения без средств к существованию, нижеподписавшийся пытался заработать на жизнь себе и своей жене путем чтения лекций о своей восточно-африканской родине. Тот прием, который был оказан его лекциям, а также отзывы преподавателей убедили его в том, что он принес немецкому народу большую научную пользу. Однако в некоторых местах ему пришлось испытать множество неприятностей вследствие недоверия и недопонимания, так как его принимали за солдата французских колониальных оккупационных войск из Рейнской области; его даже как-то выбросили в первом часу ночи замерзать на улицу из последнего постоянного двора, после того, как во всех остальных ему было отказано в ночлеге, явно по недопониманию...³¹

Он просит у правительства не денег, а охранных грамот, которые обязывали бы местные власти обеспечивать ему ночлег и скидку на проезд — то есть он готов и дальше зарабатывать на жизнь лекциями, если ему будет обеспечена безопасность. Интересно в письме и то, что люди с черной кожей в некоторых областях Германии стали восприниматься как солдаты французских колониальных войск, т.е. враги.

³⁰ История германского колониализма в Африке / Г. Штеккер (ред.). М., 1983. С. 175–176.

³¹ BABL, RKA 5422, Bl. 57–58.

История с Мторо Бакари на этом, однако, не кончилась. Министр по делам науки, культуры и образования запросил по поводу его письма Семинар восточных языков о личности просителя. Вот что ему ответили:

...Мторо бин Бакари был нанят в Семинар в качестве преподавателя языка суахили при посредничестве бывшего Министерства колоний весной 1900 г. и вступил в должность в апреле того же года. Он был превосходным преподавателем, с готовностью и усердием, отвечавшим всем требованиям, предъявляемым к нему в этом отношении, его служебное и внеслужебное поведение за исключением последних месяцев его службы также было образцовым. Зимой 1904/1905 гг. он сообщил тогдашнему директору семинара, что хочет жениться на немецкой женщине. Директор предостерег его от такого шага с одной стороны из-за трудностей, связанных с религиозными различиями — Мторо мусульманин, а его жена христианка — с другой стороны из-за препятствий, которые колониальная администрация Восточной Африки стала бы чинить такому браку в интересах авторитета белой расы. Тем временем и колониальная администрация узнала о намерениях Мторо и запретила ему этот брак под угрозой непродления его контракта в Семинаре. Мторо все же заключил брак, ушел из семинара и отправился в Восточную Африку, где ему было разрешено остаться, а его жене — нет. В этих обстоятельствах он вернулся в Германию вместе с женой и, насколько Семинару известно, нашел место в Колониальном институте в Гамбурге как преподаватель суахили. Что стало с ним потом, Семинару не известно. По слухам, во время войны он ездил по стране с лекциями. Данные, приведенные в его прошении, противоречат действительности в том смысле, что он потерял свое место в Восточном семинаре не с началом войны, а уже на Пасху 1905 г., т.е. почти десятью годами ранее...³².

Таким образом, судьба «афронемцев» складывалась в Веймарской республике непросто. Тем не менее, в бывших немецких колониях находились желающие пополнить собой их ряды. Так, например, в 1922 г. в бывшее Министерство колоний пришло письмо из Западной

³² BABL, RKA 5422, Bl. 61.

Африки, в котором сообщалось, что «двадцать первоклассных парней-тоголезцев, десять из них кузнецы, а десять — слесаря» хотят выехать на работу в Германию³³.

Среди архивных документов мне не удалось обнаружить, какое именно продолжение имела данная история, но полагаю, что вряд ли тут было принято положительное решение. В самой Германии безработица росла быстрыми темпами, и лишние рабочие руки из бывших колоний были не нужны. Более того, германское правительство стремилось выслать обратно в Африку тех «афронемцев», что оказались в Германии на положении безработных. Так, Президент Германского колониального общества Зейтц пишет в Германский МИД 14 октября 1925 г. о том, что в Берлине находится некоторое число³⁴ выходцев из Камеруна, Того и Восточной Африки, не имеющих постоянной работы.

*Лучше всего, конечно, было бы, — замечает он, — если бы можно было просто отослать этих людей назад в Африку, но у Колониального общества нет на это средств*³⁵.

Интересно, однако, что на этом фоне желание нанять на работу африканцев в некоторых специфических секторах, да еще и на хороших условиях, не пропало. Так, например, владелец табачной фирмы из Герлица в 1926 г. делает запрос в Министерство колоний:

*...не можете ли Вы обеспечить мне мальчика-негра в возрасте примерно 14 лет? Мальчик использовался бы мной на легких работах, в частности на посылках. Он жил и питался бы в моем доме. Я могу также гарантировать хорошее обращение*³⁶.

МИД отказал просителю, сославшись на то, что «ему неизвестно учреждение, которое могло бы подыскать мальчиков-негров»³⁷.

Интересно, что в те годы еще выплачивалось пособие по безработице «туземцам-выходцам из бывших германских колоний, потерявшим работу». Пособие выплачивалось через Немецкое общество изучения туземцев и составляло 200 рейхсмарок в месяц³⁸. Однако уже через два

³³ BABL, RKA 7562, Bl. 39.

³⁴ В приложенном списке африканцев с адресами в Берлине и Гамбурге указаны 17 человек. — См.: RKA 7562, Bl. 42.

³⁵ BABL, RKA 7562, Bl. 41.

³⁶ BABL, RKA 7562, Bl. 64.

³⁷ BABL, RKA 7562, Bl. 65.

³⁸ BABL, RKA 7562, Bl. 61.

года, в 1928 г., германские власти призывают это Общество максимально сократить выплаты «туземцам»:

*Размер произведенных в последнее время выплат дает повод вновь подчеркнуть, что Германская империя (так в тексте. — А.Б.) не заинтересована в том, чтобы поддерживать и удерживать в Германии туземцев из своих бывших колоний, шатающихся без дела и без работы. Обоюдным интересам значительно более соответствовало бы, если бы подобные туземцы как можно быстрее были препровождены на родину. Я прошу максимально ограничить случаи выплаты пособий...*³⁹

Куда уж яснее высказать официальное отношение властей Веймарской республики к «афронемцам»! Далее в письме — небезынтересные детали, касающиеся тех из них, кто прошел в Германии профессиональное обучение:

Аква, прошедший обучение как слесарь и шофер, женатый на немке и имеющий семью, будет и впредь получать пособие в 110 рейхсмарок в месяц, пока он может доказать, что он сам невиновен в своем положении безработного.

Всем же остальным туземцам, обученным на ремесленников или торговых служащих (т.е. только тем, кто имеет за плечами положенный срок обучения), пособия следует выплачивать лишь в том случае, если они предъявят доказательства отсутствия собственной вины в своем безработном положении и дадут письменное обязательство при первой же возможности отправиться на родину за казенный счет. Поскольку подобные туземцы действительно имеют волю к труду и использовали время обучения для приобретения знаний, они с легкостью найдут на родине гарантированные средства к существованию.

*Всем же остальным туземцам, в особенности цирковым и киношным статистам, я прошу пособий более не выплачивать, а возможным просителям предлагать отправиться домой за казенный счет»*⁴⁰.

³⁹ BABL, RKA 7562, Bl. 69.

⁴⁰ Ibid.

Таким образом, властями был решительно взят курс на высылку «афронемцев» на родину — проблема состояла в том, что «казенные средства», за счет которых предполагалось сделать это, находилось далеко не всегда.

Интересно, что решение о высылке «афронемцев» на родину влекло за собой ряд юридических последствий, в частности, вынуждало их официально оформить свои отношения с сожительницами-немками, если они собирались выехать в Африку всей семьей. Понятно, что немецкой женщине африканец должен был пообещать в будущей жизни на Черном континенте золотые горы. Вот как описывается такой случай в письме Общества по изучению туземцев от 12 июля 1927 г., подписанном Гатцфельдом:

...Сегодня берлинская продавица Марта Леманн говорила со мной без ведома своего мужа. Она просила моего совета. Михаэль сказал ей, что он получит в Камеруне очень высокую должность, что у нее будет европейский дом и слуги и что он как миссионер будет все время путешествовать вместе с нею. Ее в последнее время все предостерегают, и она в нерешительности. После того, как я изобразил ей те обстоятельства, которые ожидают ее, она заявила сегодня, что она твердо решила не выходить за Михаэля замуж в Берлине и не уезжать с ним в Камерун...⁴¹.

Далее в письме упоминается между делом, что Михаэль уедет в Камерун без жены, но с четырьмя детьми⁴². Это значит, что старая точка зрения, выработанная еще кайзеровской Германией — детей-полукровок рассматривать как «туземцев», — сохранялась и в Веймарской республике.

К слову сказать, герой этой истории — камерунец Михаэль Вонья — все же женился на своей Марте Леманн и увез ее в Камерун. Правда, уже в следующем, 1928 г. она оставила мужа⁴³.

В архиве сохранился удивительный документ, отражающий всю сложность положения «афронемцев» в конце 20-х годов. Это — письмо на имя рейхсканцлера от камерунца Вильгельма Мурумие от 12 декабря 1929 г.⁴⁴. В нем затрагивается столько проблем, что позволю себе привести пространные выдержки из него:

⁴¹ BABL, RKA 4457/7, Bl. 42.

⁴² Ibidem.

⁴³ BABL, RKA 4457/7, Bl. 121.

⁴⁴ BABL, RKA 4457/7, Bl. 212–219.

Я родился 25 июля 1897 г. в Дуале, Германская Африка, как негритянский гражданин рейха, посещал немецкую католическую миссионерскую школу и в 1913 г. приехал в Германию с чувством внутреннего удовлетворения, получив возможность изучить немецкие нравы и обычаи. Я — первопроходец и пионер немецко-камерунского сотрудничества. Я также являюсь первым негритянским гражданином рейха, который сумел пробудить в неграх из немецких колоний в Германии и в Камеруне доверие к немецкому государству. Мои устремления направлены на воспитание молодых немецких негров хорошими гражданами Германии.

Моей первой мыслью всегда было привозить в Германию негритянских мальчиков из Камеруна, чтобы духовно и политически воспитать их для германо-камерунского сближения. Я думаю, что этим я выполню свой долг и предназначение и сблизил оба народа.

В настоящее время в Берлине живут два человека — г-н Эльтестер в МИДе и г-н Мансфельд в Имперском управлении компенсаций. Оба в прошлом — низшие чиновники в Дуале, устремления которых направлены на то, чтобы подорвать имперскую колониальную дипломатию. Я познакомил обоих господ с моими вышеупомянутыми воспитательными идеями, на что они ответили, что не хотят, чтобы молодые немецкие негритянские граждане открывали в Берлине конторы и прочее. Это отрицание целей немецких негров отчетливо показывают, что оба этих господина пользуются методами, не соответствующими направлениям имперской колониальной политики. Это — явное предательство имперской хозяйственной и колониальной дипломатии⁴⁵.

Весь этот теоретический базис, небезынтересный сам по себе, нужен был автору письма, чтобы оправдать свой проступок. Он подделал английские пятифунтовые банкноты

из политических убеждений, желая создать фонд обучения камерунских мальчиков-негров на священнослужителей, врачей, юристов, коммерсантов и ремесленников, чтобы они в дальнейшем⁴⁶.

⁴⁵ Ibid. Bl. 212–213.

⁴⁶ Ibid. Bl. 213.

В цитируемом письме, написанном в тюрьме, автор от верноподанных нот переходит к обвинениям в адрес немцев за несправедливое отношение к африканцам:

Бывшие немцы-африканцы (т.е. жившие в африканских колониях. — А.Б.) рассматривают нас, немецких граждан-негров, как своих врагов, которые могут повредить их деловым и личным интересам, поэтому они хотят уничтожить всех немецких граждан-негров, желающих духовно и физически связаться с немецким народом и произрастать тут... Мы, немецкие граждане-негры, живем с чувством глубокой горечи и разочарования...⁴⁷.

Автор письма не теряет надежды найти справедливость в высших органах власти Веймарской республики, однако углублявшийся экономический кризис не способствовал смягчению отношения властей к «афронемцам». С приходом же к власти Гитлера к экономическим факторам добавились и стали превалировать политико-идеологические.

Это хорошо иллюстрирует служебная записка германского МИДа от 7 ноября 1934 г. В ней говорится:

Развитие расовой проблемы в Германии привело к весьма негативным последствиям для проживающих здесь негров из наших бывших протекторатов.

Трудности, с которыми сталкиваются негры в практической сфере расового вопроса, в меньшей мере следует отнести за счет официальных мер, в значительно большей — за счет общего настроения населения.

Из официальных мер, по сообщениям пострадавших, отрицательное воздействие имело изъятие у них немецких паспортов и замена их на иностранные. Это сделало практически невозможным для негров путешествия за границу. Для живущих здесь негров, относительно большое число из которых принадлежит к музыкальным коллективам, это означает не возможность заработка за границей.

Общее настроение населения в расовом вопросе проявляется в том, что негры часто подвергаются личным оскорблениям и изгнанию, в том, что, учитывая настроения публики, ни один предприниматель не осмеливается брать их на работу. Таким образом, и внутри страны

⁴⁷ Ibid. Bl. 215, 216–217.

*возможность заработать деньги для негров практически закрыта. При этом страдают сильнее всего как раз поря-
дочные элементы среди них.*

Само собой разумеется, что при таком положении дел среди негров возникает недовольство. Это недовольство особенно неприятно для нас потому, что оно не ограничивается только живущими здесь неграми, но через связи, которые они естественным образом имеют с Африкой, распространяется и в Африке. Неблагоприятное воздействие этих настроений потому особенно сильно, что эти негры вследствие своего многолетнего пребывания в Европе и значительно более широких по сравнению со своими соплеменниками знаний естественным образом имеют на них большое влияние.

Это обстоятельство может возыметь крайне неприятные последствия для Германии, если актуальным окажется вопрос о предоставлении Германии мандатов в Африке. Враждебно настроенные к колониальным устремлениям Германии круги за рубежом наверняка попытались бы приобрести на этом капитал, частично за счет подначивания негритянского населения соответствующих территорий, а частично за счет прессы и другой пропаганды в европейских странах.

Отсюда следовало бы попытаться по возможности устранить причины для недовольства живущих здесь негров <...> Отправка же живущих здесь негров в Африку по многим причинам представляется неосуществимой. Кроме того, имеются политические возражения против отправки негров домой⁴⁸.

Таким образом, МИД по внешнеполитическим соображениям выступал за смягчение положения «афронемцев» в Германии. Об этих внешнеполитических соображениях — возможном возврате бывших немецких колоний — иногда в Третьем рейхе вспоминали и далее, но превалировала другая тенденция — расистская. Вслед за лишением «афронемцев» гражданства Германии последовала другая — чудовищная по своей жестокости акция — насильственная стерилизация «расово неполноценных».

Выплаты, пособий нуждающимся африканцам-выходцам из бывших немецких колоний, однако, продолжались. Так, в архиве хранится документ за 1935 г., в котором приводятся список из 33 человек, получав-

⁴⁸ BABL, RKA 7562, Bl. 88–90.

ших такие пособия через Немецкое общество по изучению туземцев. Указываются различные характеристики этих людей, самые разноплановые, типа: «женат», «двое внебрачных детей», «плохая слава» и пр.⁴⁹.

В 1937 г. было решено создать «немецкое африканское шоу», в котором были объединены оставшиеся без работы артисты-африканцы. Сделано это было, конечно, не из гуманистических соображений, а в пропагандистских целях — вновь и вновь муссировался вопрос о возвращении Германии колоний. Однако уже в 1939 г. в официальном послании МИДа Министерству просвещения и пропаганды Германии от 4 апреля отмечается, что «колониально-пропагандистское значение выступлений туземцев в таком шоу крайне мало» и шоу предлагается закрыть⁵⁰.

Интересно рассуждение одного из музыкантов-африканцев, тоголезца Квасси Брюса, о культурно-исторической роли Германии в судьбах Африки, высказанное в письме в МИД:

...Мы никогда не приходили в Европу как завоеватели и никогда не пытались поставить Европу на колени или эксплуатировать ее. Это Европа пришла в Африку... Европа обстригла Африку Библией миссионера, конторской книгой торговца и сводом законов белого человека. Европа принесла на наш континент свои проблемы и лишила нас нашего внутреннего мира. Нас заставили перепрыгнуть через века культурного развития, ведь не белый человек приспособливался к нам, а мы к нему. От походного гамака мы сделали скачок сразу к железной дороге и зашли здесь так далеко, что в Того задолго до начала войны при путешествии по железной дороге от покупки билета до сдачи его в конце путешествия путешественник не встречал ни одного белого человека⁵¹.

Заключение

Эти несколько конкретных примеров показывают, как непросто складывались судьбы африканцев, попавших в разное время в главные колониальные державы мира — Великобританию, Францию и Германию. Важно подчеркнуть, что абсолютное большинство из тех африканцев, о которых здесь идет речь, не были представителями «варварской» Африки: они были выходцами из местных очагов цивилизации. Более того, кто-то из них приезжал в Европу не учиться, а учить. Но, конечно,

⁴⁹ BABL, RKA 7562, Bl. 115–117.

⁵⁰ BABL, RKA 7562, Bl. 128.

⁵¹ BABL, RKA 7562, Bl. 94–95.

для европейского обывателя все они были варварами. Что говорить о Европе конца XIX — начала XX веков, если ныне, в наступившем XXI веке в нашем отечестве отнюдь неоднозначное отношение не только к африканцам, но и к жителям Кавказа и Средней Азии, которые «еще не успели перейти на иной, более высокий уровень цивилизации и вернулись к обычным, привычным для себя нормам бытия»⁵²?

Важно подчеркнуть, что африканцы, о которых рассказывается в этой статье, были частью того ручейка, который впоследствии превратился в могучий поток «афроазиатизации» мира, по выражению А.Б. Давидсона, и привел к миграционному кризису, разразившемуся уже в нашем веке. Более того, еще в начале XX в. вырабатывались некоторые меры по отношению иммиграции африканцев в Европу, активно дискутируемые в наши дни. Так, в Германии еще в 1906 г. были приняты меры по ограничению приема африканцев из бывших колоний, а с другой стороны в годы Веймарской республики нуждающимся африканцам-иммигрантам выплачивались государственные пособия.

⁵² Военное обозрение, 13 декабря 2013 г. Цит. по: *Давидсон А.Б. Письма с мыса Доброй Надежды*. М., 2017. С. 325.

ГЛАВА 5

XXI ВЕК: ПОСТМОДЕРН И ВАРВАРСТВО

Из всех Историй для нас важнейшей является Новейшая — мы в ней живем. И вечные исторические проблемы, к которым, несомненно, отнесится «цивилизация и варварство», воспринимаются нами не только в академическом ключе познания прошлого, но как реалии собственного бытия. В свете этого бытия позволим себе некоторый комментарий к «звезде варварологии» как символу пяти основных направлений данной области исторической науки¹. Если взять за критерий современную значимость каждого направления, то это будет не геометрически правильная фигура, а «роза ветров». И, скорее всего, самым мощным «лучом», представляющим жгучий интерес для современного человека (не только ученого или политика), будет «изучение *процессов варваризации цивилизаций* как регрессивного движения к более архаичным и примитивным формам существования»².

В наши дни рассмотрение многих проблем в области гуманитарных наук неизбежно должно начинаться с раскрытия системы понятий, которыми будет пользоваться автор. Это отнюдь не является проявлением неуважения к интеллектуальным способностям и подготовленности читателей. Современные постмодернистские тенденции в науке с их постулатами программного плюрализма и когнитивного релятивизма разрушили тот хрупкий «общественный договор» ученых о единообразии смысла (или возможных смыслов) понятий и терминов, применяемых различными исследователями в данной области науки, который был характерен для эпохи модерна.

Именно к таким понятиям относятся «постмодерн» («постмодернизм») и «варварство». Смысл их в наши дни неоднозначен. Так, по ироничному замечанию одного из отечественных исследователей постмодерна, «постмодернизм или постмодерн — прекрасное понятие, которое вмещает в себя все, что душе угодно»³. Поэтому, прежде чем говорить о про-

¹ Предисловие // *Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (отв. ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ *Кривицкая-Барабаш Н.А.* Постмодернизм: история любви и разочарований (Литература. Театр. Телевидение. Знаки и символы). М.: Серебряные нити, 2007. С. 133.

блеме «постмодерн и варварство» стоит обозначить, что будет подразумеваться под этими терминами. И поскольку автор не желает порождать еще большую неоднозначность, предлагая собственные «интеллектуальные конструкции», то будет использовано в основном то содержание этих понятий, которое уже нашло отражение в ряде современных исследований.

Понятие «постмодерн» (чаще всего в контексте «эпоха постмодерна») употребляется как некоторый аналог понятия «Постиндустриальная цивилизация». Имеет понятие «постмодерн» и историко-хронологический смысл: Премодерн — Модерн — Постмодерн. Э. Гидденс и В. Саттон в своей работе «Основные понятия социологии» отмечают, что «постмодерн» (postmodernity) — это «исторический период, следующий за модерном. Он менее четко определен и более плюралистичен и социально разнообразен, чем предшествующий ему модерн. Считается, что постмодерн начал развиваться в 1970-е годы. В социальной теории «постмодернистский переворот» начался в середине 1980-х годов, однако в культуре и искусстве понятие «постмодерн» появилось почти на 10 лет раньше»⁴.

Понятие «постмодернизм» — это принятое в настоящее время (хотя и не всеми) определение сложного комплекса явлений в сфере прежде всего интеллектуальной и духовной, в области науки, культуры и искусства, имеющих свои корни в интеллектуальной, духовной и культурной жизни XX века, но наиболее развернуто проявившиеся в последней трети XX — начале XXI века.

В подготовленном французскими исследователями «Словаре историка» говорится: «Понятие “постмодерность” ... подразумевает, что мы вступаем в новую эру в результате краха и исчезновения таких великих “метанарративов”, как идеология прогресса и освобождения масс. Постмодерную эпоху, таким образом, характеризует конец упований на всемогущество разума и науки, всеобщий глубокий скептицизм по отношению к теориям самореализации Духа, бесклассового общества или гражданской свободы. Что же касается термина “постмодернизм”, то он обозначает весьма разнородную совокупность радикальных критических идей, направленных на преодоление марксизма и структурализма и возвещающих о крахе разума как понятия и как движущей силы истории»⁵.

В «Новейшем философском словаре. Постмодернизм» «постмодерн» рассматривается как «состояние современной культуры, включаю-

⁴ Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии / Е. Рожественская, С. Гавриленко (пер. с англ.); С. Гавриленко (науч. ред.) М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. С. 33–34.

⁵ Словарь историка / Н. Оффенштадт (отв. ред.) при участии Г. Дюфо и Э. Мазюреля. Л.Д. Пименова (пер. с фр.). М.: РОССПЕН, 2011. С. 135–136.

щее в себя пред-постнеклассическую ... философскую парадигму, допост-модернистское и непосредственно постмодернистское искусство, и массовую культуру этой эпохи. ... Постмодернизм можно полагать культурным феноменом, непосредственно и акцентировано замещающим культуру модернизма⁶. Там же «постмодернизм» понимается как «направление современного философствования, содержательно и ценностно позиционирующее себя вне рамок классической и неклассической традиций в качестве постклассической философии»⁷. Однако поскольку можно считать вполне корректным обозначение «пред-постнеклассической философской парадигмы» как «направления современного философствования», даже при охарактеризованной выше дефиниции «постмодерн — постмодернизм», постмодернизм можно рассматривать как содержательный компонент постмодерна. Впрочем, весьма распространено и употребление этих терминов как идентичных⁸. Далее будет употребляться термин «постмодерн» как определение сложного комплекса тенденций и явлений в сфере интеллектуальной, духовно-нравственной, в области науки, культуры и искусства, понятие «эпоха постмодерна» — как принятый аналог термина «Постиндустриальная цивилизация»⁹.

Из всего разнообразия характеристик содержания постмодерна (постмодернизма) в современной литературе остановимся на следующем: 1. Переоценка всего исторического и культурного богатства человечества. 2. Эклектизм и релятивизм... 3. Отказ от иерархического характера различий: все мифы, все истории, все культуры, все формы жизни имеют собственную ценность, и поэтому нет иерархизированных ценностей. 4. Проповедь толерантности. 5. Критика классического рационализма, философии Просвещения, теории общественного прогресса, социализма, марксизма, эволюционизма. 6. Отрицание деления ми-

⁶ Новейший философский словарь. Постмодернизм / ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск: Современный литератор, 2007. С. 425.

⁷ Указ. соч. С. 425.

⁸ См. напр.: *Лихвар В.Д., Погорелый Д.Е., Подольская Е.А.* Культурология. М.: Эксмо, 2008. С. 266.

⁹ Автор не ставит себе целью в этой статье дать развернутую характеристику столь сложного феномена, как постмодерн, проанализировать его причины, истоки, содержание, структуру, динамику, особенности проявлений постмодерна. Основное внимание уделяется характеристикам современного варварства, связанным в первую очередь с феноменом постмодерна. Автор стремился также избегать сложной современной терминологии, особенно — характеризующей постмодерн самими представителями науки и искусства постмодерна. В силу ее неоднозначности, она требует отдельного развернутого комментирования или раскрытия смысла многих терминов, что значительно утяжелило бы текст.

ровой истории на прошлое, настоящее и будущее. 7. Отрицание науки как средства познания объективной действительности. 8. Полный разрыв с прошлым. ... Эпоха постмодерна — эпоха товарного фетишизма. Даже духовное творчество превращено в товар. ... В эпоху постмодерна происходит переоценка ценностей. ... Человек эпохи постмодерна — это массовый человек, характерной чертой которого является полная потеря своей индивидуальности»¹⁰. При всей тенденциозности и упрощенности предложенного толкования сущности постмодерна, мы будем ориентироваться на него, т.к. здесь содержатся некоторые объективные характеристики, позволяющие рассмотреть особые причины и предпосылки развития варварства в наши дни. Добавим лишь, что ряд авторов отмечает также характерные для постмодерна процессы девальвации и разложения системы социальных и нравственных ценностей и норм, этических принципов, сложившихся в эпоху Модерна.

Не менее сложно дело обстоит с понятием «варварство». Мы не будем обращаться к традиционному и уже устоявшемуся содержанию этого понятия как обозначения определенной стадии цивилизационного развития человека («дикость — варварство — цивилизация» по Моргану-Энгельсу)¹¹. В этом понимании оно давно и достаточно однозначно используется многими учеными, в частности в контексте исследования истории взаимодействия цивилизации и варварства (Древняя Греция — варвары, Древний Рим — варвары; Древний Китай — варвары и т.д.). Сложности появляются тогда, когда понятие «варварство» начинает использоваться к обозначению явлений, существующих в рамках достаточно развитой цивилизации, в особенности для характеристики явлений сугубо современных.

Приходится согласиться с Б.С. Ерасовым, что «варвары... — это в значительной степени порождение самой цивилизации»¹². Более того, один из парадоксов несомненных побед цивилизации над варварством заключается в том, что, развиваясь и преодолевая варварство «историческое» (так, людоедство и человеческие жертвоприношения сейчас «не в моде»), «цивилизация не только не смогла еще изжить некоторые формы древнейшего варварства, но и порождала на каждой ступени своего развития — наряду с новыми средствами цивилизации — и «новое варварство»¹³.

¹⁰ Гобозов И.А. Социальная философия: Учебный словарь. М.: Академический проект. 2008. С. 227–229.

¹¹ См.: Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: ИПЛ, 1980.

¹² Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсальность и самобытность. М.: Наука, 2002. С. 99.

¹³ Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: ИФРАН «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 118.

По мнению Н.В. Мотрошиловой, «варварством целесообразно именовать также и совокупность существующих на зрелых стадиях развития самой цивилизации явлений, форм, способов жизнедеятельности людей, которые разительно отличаются от тенденций, существенных признаков (если хотите «телоса») цивилизации и цивилизованности. И отличаются особо грубым насилием, крайней жестокостью, катастрофически разрушительными историческими последствиями, беззащитным попранием уж хорошо известных индивидам и человечеству цивилизованных принципов и норм, недостойным человека одичанием, скотством, другими чертами, свидетельствующими об откате к варварству».¹⁴ Причина — «историко-генетические корни цивилизационных процессов все еще глубоко уходят в почву доцивилизационного, а потом и внутрицивилизационного варварства»¹⁵.

Н.В. Мотрошилова дает следующую структурную характеристику внутрицивилизационного варварства: «намеренное или непреднамеренное насилие в отношении природы, приводящее к экологическим катастрофам (*экологическое варварство*); ущемление прав, свобод, социальных норм в политической деятельности, насилие, терроризм...; пренебрежение цивилизационными нормами политической деятельности, демократического процесса (*политическое варварство*); нарушение нравственных норм и пренебрежение гуманистическими ценностями, выработанными в светской и духовной сферах (*варварство попрания ценностей, варварство безнравственности*); предпочтение военных целей и средств мирным способам разрешения конфликтов (*милитаристское варварство*); «мерзость запустения» в повседневной жизни, быту, недостойное человека существование (*бытовое варварство*)»¹⁶.

Можно привести еще ряд высказываний, историков, философов, социологов, культурологов о варварстве «внутри цивилизации», но все их можно свести к ряду общих позиций, на которые мы будем ориентироваться:

- варварство — не только неизжитый реликт доцивилизационных или более ранних цивилизационных эпох, но и порождение данной цивилизации;
- варварство — отход от завоеваний цивилизации, регресс или распад цивилизации;
- варварство — индикатор кризисных процессов в жизнедеятельности цивилизации.

¹⁴ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 80.

¹⁵ Там же. С. 106.

¹⁶ Там же. С. 105.

Несомненно, многие проявления варварства так же достались эпохе постмодерна «в наследство» от эпохи модерна, как их унаследовала эпоха модерна и иные предыдущие эпохи. Но что из себя может представлять *варварство, не столько унаследованное, сколько порожденное и эпохой постмодерна вообще (т.е. Постиндустриальной цивилизацией)*, и в особенности самим постмодерном как явлением интеллектуальной, духовной и культурной жизни эпохи постмодерна? Каков здесь «критерий варварства»? Какие деструктивные и регрессивные явления к нему можно отнести?

Для облегчения ответа на поставленные вопросы постараемся отыскать прежде всего те черты «нового варварства», которые имеют не прямое продолжение, но, пусть в иной форме, некоторые аналогии в варварстве историческом, не остатки, а, так сказать, «ремейк старого варварства». Такой подход достаточно оправдан. Ряд исследователей отметил, что «в последнее время, в контексте подчеркивания завершения некоего глобального витка человеческой цивилизации, часто говорят о наступлении “новой первобытности” — возвращении к архаике на новом цивилизационном уровне»¹⁷. Остается лишь добавить, что не всякий «ремейк старого» может рассматриваться как проявление варварства, но лишь тот, который представляет собой отход от завоеваний цивилизации, регресс или распад цивилизации, индикатор кризисных процессов в жизнедеятельности цивилизации, как было сказано ранее.

Отметим, что достигнутый в эпоху постмодерна наиболее развитыми странами уровень научно-технического прогресса является мощным цивилизационным прорывом, но, увы, не служит абсолютной «прививкой» от варварства. Варварство обладает определенной мерой «автономии» от уровня научно-технического прогресса. Как отмечал Й. Хейзинга, «варварство может идти в ногу с высоким техническим совершенством...»¹⁸. В подтверждение этого тезиса вспомним еще раз те проявления современного варварства, связанного с экономикой, политикой, экологией и т.д. о которых пишет Н.В. Мотрошилова. Однако, как уже было сказано, мы обратим главное внимание на сферу интеллектуальную, духовно-нравственную, сферу культуры, т.е. именно на те сферы современной жизни, где развиваются постмодернистские тенденции и где в наше время происходят весьма сложные и противоречивые процессы.

¹⁷ Пелипенко А.А. Постмодернизм в контексте переходных процессов // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах / Н.А. Хренов (ред.). М.: Наука, 2002. С. 388.

¹⁸ Хейзинга Й. Homo ludens в тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 352.

Одним из наиболее явных системных проявлений «нового старого варварства», появившегося на закате эпохи модерна и расцветшего именно в эпоху постмодерна, можно считать «общество потребления» как отход от исторически сложившейся линии цивилизационного развития и откат от цивилизационных достижений по сути даже не к варварскому, а доварварскому состоянию (м.б. даже «дикости» по Моргану — Энгельсу). Общеизвестно, что на низших стадиях эволюционного развития человека потребление (пищи, звериных шкур и т.д.) объективно было доминирующей целью. Это было первым условием выживания и продления рода, и на большее, чем обеспечить такое потребление, у людей не было объективных возможностей. Но история человеческого рода показывает — как только человек стал добывать пищи и т.д. больше, чем необходимо для выживания (потребления жизненно необходимого) начинается бурное развитие по ряду цивилизационных линий: социальной, духовной, интеллектуальной, эстетической и т.д. И развитие, наряду с экономикой, этих сфер жизнедеятельности человека стало доминирующим в цивилизационном движении человечества от Месопотамии до эпохи постмодерна. Но эпоха постмодерна вновь поставила потребление в ранг главного содержания цивилизации, *цели, а не средства* и условия достижения цивилизационных целей. Причем парадокс в том, что для такого цивилизационного «шага в древность», такой «варваризации сознания» потребовалось достигнуть весьма высокого уровня экономического и научно-технического развития.

Понятие «общество потребления» («общество массового потребления») стало активно использоваться в связи с тем, что наиболее развитые страны (США, Великобритания, Германия, Франция, скандинавские страны и ряд других) к последней трети XX века смогли обеспечить большей части своего коренного населения достаточно высокий уровень потребления стандартных бытовых товаров и услуг и достаточно стабильные гарантии пользования этими услугами (трудовая занятость, кредиты, социальные льготы и пособия и т.д.). Это освободило человека от многих проблем повседневной жизни и в то же время в силу развивающейся параллельно девальвации традиционных социальных и морально-этических ценностей и норм и дефицита новых позитивных норм и ценностей привело к формированию человека «общества потребления». Возможности потребления сократились в ряде стран лишь в связи с мировыми кризисами начала XXI века.

Суть ценностей и норм «общества потребления» заключается в том, что потребление выступает сверхцелью и сверхценностью, преобладающей сферой жизнедеятельности и самоутверждения человека, самореализации личности. Соответственно, чем больше у человека воз-

можностей на всеобъемлющем «рынке потребления» (деньги, власть), тем более высок его статус. Само владение теми или иными ценностями и благами выступает знаком статуса. И в то же время сам человек становится «предметом потребления».

Здесь можно проследить возрождение таких проявлений варваризованного сознания как придание гипертрофированного, самодовлеющего значения атрибуту и ритуалу. Пример — вступающее самоценным атрибутом так называемое «престижное потребление», когда определенные районы и места проживания или отдыха, марки автомобилей, виды ювелирных изделий, имена дизайнеров и «бренды» изготовителей одежды, обуви, аксессуаров и т.д. уже служат не только (и не столько) показателем качества потребляемой вещи или услуги, сколько показателем возможностей человека в системе потребления и его статуса. Формируется определенное клише, стандарт, ритуал престижного потребления, не обязательно распространяющийся исключительно на дорогостоящие предметы или услуги. Престижное потребление неотрывно от ритуалов демонстративного потребления, когда, человеку мало просто владеть материальными ценностями или пользоваться теми или иными благами, услугами. Этому целенаправленно придается демонстративный характер как форме самоутверждения. Более того, в определенных социальных, профессиональных и т.д. группах такое демонстративное потребление выступает признаком принадлежности к данной группе, антитезы «мы — они», обязательной нормой и опять же — ритуалом.

Об опасности деградации духовно-нравственной жизни человека вследствие распространения ценностей и норм «общества потребления», в том числе — вместе с распространением западной «массовой культуры» за пределы наиболее развитых стран, неоднократно предупреждал в течение последних десятилетий ряд известных западных социологов и футурологов¹⁹. Самюэль Хантингтон в своей книге «Столкновение цивилизаций», изданной в США в 1996 году, восклицал: «Суть западной цивилизации — это “Всеобщая хартия вольностей”, а не “Хартия Макдоналдс”»²⁰.

«Потребление», однако, отнюдь не сводится к «Хартии Макдоналдс» и выходит далеко за рамки владения теми или иными материальными благами. Так, сегодня «потребление эмоций», «потребление чувств» — сфера, все более разрастающаяся. Яркий пример тому —

¹⁹ Еще в 70-е гг. XX века об этом писали такие исследователи как Элвин Тоффлер (*Толфлер Э. Шок будущего*. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004) и Дэниэл Белл (*Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования*. М.: Academia, 2004).

²⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ Москва, 2006. С. 76.

компьютерные игры. Еще в 1970 году американский футуролог Элвин Тоффлер в одной из своих книг писал: «В конце концов, мы увидим рост компаний, уже целиком занятых производством ощущений, ... которые станут разрабатывать, комплектовать и распространять спланированные или программированные ощущения. ... Рекреационная индустрия будет расти, поскольку сама природа досуга начнет определяться в терминологии ощущений. Средства связи и компьютеры также найдут для своих машин и программ важный рынок в производстве ощущений...»²¹. «Важной разновидностью продукции ощущений, — пишет Э. Тоффлер, — будут имитированные «мирки», где потребитель без риска для жизни или репутации ощутит вкус приключений, опасности, сексуального возбуждения»²².

Заметим, что эти слова написаны до изобретения персонального компьютера и появления сети Интернет.

В эпоху постмодерна получила весьма своеобразное продолжение именно та тенденция «критики разума» и рационализма, которая была характерна еще для Модерна. Суть этой, центральной для XX века, критической парадигмы — «неразрывное и многоплановое увязывание разума, в основном инструментального, специфических типов и путей рационализации, модернизации с одной стороны, а с другой стороны — обеспечения власти над людьми ...обличение “тоталиитаристско-властных” побуждений и притязаний разума... Критиками двигало и движет стремление освободить, легитимизировать, ценностно возвысить телесные, чувственно-аффективные, бессознательные стороны человеческой духовности...»²³.

Однако отказ от рации эпохи модерна, достижений науки этой эпохи, и «легитимизация, ценностное возвышение телесного чувственно-аффективных, бессознательных сторон человеческой духовности» стимулировали не столько новый интеллектуальный прорыв и нравственный порыв, сколько распространение мировосприятия, характерного более для варварского мира, — «варваризацию мировосприятия». Как отмечал Й. Хейзинга, «варваризация начинается тогда, когда в старой культуре, за многие столетия поднявшейся до высот ясности и чистоты мышления и познания, это познание начинает завлакиваться магией и фантастикой, поднятыми чадной волной ярых инстинктов и страстей. Вот когда миф теснит логос»²⁴.

²¹ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 259.

²² Там же. С. 252.

²³ Мотрошилова Н.В. Указ. соч. С. 347-348.

²⁴ Хейзинга Й. Указ. соч. С. 353.

О «чадной волне» уже немало сказано. Эта «чадная волна», в частности — насилие и секс, являются мощным «наполнителем» не только массовой культуры, но и определенных «элитарных» и неэлитарных субкультур как в нашей стране, так и во многих других, в том числе «развитых», странах. И воистину трудно спорить с автором, утверждающим: «Суммарный опыт XX века поставил на повестку дня, причем в практической плоскости, быть может наиболее трагический вопрос истории: сможет ли человек сохранить личность, находясь в нечеловеческих условиях предельной свободы греха, и если нет, то как это скажется на его природе и всем будущем мироустройстве?»²⁵

Отметим другое. Из области фантазий и мифов. Сегодня мы видим возрождение язычества, интереса к разного рода мистике, «тайным учениям», к поиску «потусторонних миров», магическим практикам и колдовству, хотя и представленным порой в «научной» или «христианской» оболочке (иконы и крест у ворожей). Ожившие мертвецы, зомби, привидения, вампиры, ведьмы и прочая нечистая сила, в том числе олицетворенная в самом Князе тьмы, становятся все более расхожими «героями» книг, кинофильмов, телесериалов, комиксов. Возрождается интерес к т.н. «готическому роману». Появились даже специальные издания и телепередачи, посвященные привидениям, вампирам и т.п. Поневолле вспоминаются слова одного их представителей «нечисти» в фэнтези Сергея Лукьяненко «Ночной дозор»: «Наука нас едва не убила. В нас не верили и не хотели верить. Пока считали, что наука способна изменить мир к лучшему»²⁶.

Несомненно, люди с подобным складом мышления и мировосприятия существовали и до эпохи постмодерна. В свое время еще Карл Юнг писал: «...население подвержено исторически обусловленным расслоениям. В его состав входят люди, которые, судя по их психологии, вполне могли бы жить за пять тысяч лет до Рождества Христова... В Европе и во всех цивилизованных странах проживает много варваров и людей античности, очень много христиан Средневековья. И напротив, сравнительно мало тех, чье сознание соответствует уровню нынешнего дня»²⁷. Однако именно в эпоху постмодерна количество людей, которые, образно говоря, «вполне могли бы жить за пять тысяч лет до Рождества Христова» интенсивно возрастает.

²⁵ Неклесса И.А. Трансмутация истории. Вступление в постсовременный мир // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субьекты цивилизационного процесса / Э.В. Сайко (ред.). М.: «Наука», 2003. С. 80.

²⁶ Лукьяненко С. Ночной дозор. М.: АСТ, 2006. С. 73.

²⁷ Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп, 1998. С. 28.

Своеобразным апофеозом «постмодерных» интеллектуальных аномалий в восприятии мира явилось недавнее активное муссирование идеи конца света, который должен был, согласно календарю мая и некоторым предсказаниям, наступить в декабре 2012 года. Многие средства массовой информации создали по этому поводу мощный апокалиптический коктейль из уже упомянутого календаря, летающих тарелок, Тунгусского метеорита и других таинственных явлений, знаков и предзнаменований. Предприимчивые дельцы стали предлагать строить индивидуальные убежища на случай конца света (и их заказывали!), и торговать специальными наборами продуктов и необходимых предметов: крупа, соль, спички, свечи и т.д. (и их покупали!). Дело дошло до того, что депутаты Государственной Думы РФ специально обратились к СМИ и гражданам с уверением, что конца света не предвидится. Показателен и уникален следующий факт. 21 декабря 2012 г., т.е. в день «конца света» между 11.00 и 12.00 утра, когда конца света уже явно не наблюдалось, радиостанция «Русская служба новостей» провела опрос слушателей. Им предложили ответить на вопрос — верят ли они, что конец света в самое ближайшее время все же наступит? 41,1% опрошенных сказали «Да».

Отвечая на вопрос — «Варварство ли это сегодня?» — не лишним будет вспомнить об ожиданиях конца света в Западной Европе в 1000 г. и еще ряд несостоявшихся «концов света», в которые тогда верили массы людей.

Современная ситуация в интеллектуальной сфере осложняется теми тенденциями, которые постмодерн привнес в науку. Факт, исследование, открытие вытесняются своим «научным» симулякром, подменяются созданием чисто умозрительных конструкций, «моделей» виртуального характера без «выхода в реальность», т.е. без ориентации на конкретные факты и объективные данные научного исследования, что было характерно для науки предыдущей эпохи. Увы, «наука становится перманентным процессом построения альтернативных моделей. Вследствие этого возросла роль воображения, фантазии, парадоксального мышления в той сфере, где ранее их предавали анафеме, где ранее референцией к реальности строго задавались пределы приращения знания»²⁸. Количественные показатели (число публикаций, различные формальные «коэффициенты», участие в научных конференциях и симпозиумах, членство в научных сообществах, количество и престижность получаемых грантов и т.д.) все более становятся критерием оценки научной деятельности. Реальная компетентность исследователя подменяется «образом компетентности», по-

²⁸ *Иванов Д.В.* Виртуализация общества, Версия 2.0. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. С. 111.

строенном на указанных выше показателях, и такой «образ» в свою очередь играет все большую роль при решении вопроса об оценке научной деятельности и ее финансировании²⁹.

Такое состояние науки позволило значительно расшириться сфере «псевдознания», которое несут многие издания и средства массовой информации. Наличие в них самых разнообразных интеллектуальных конструкций, которым придается нередко вид объективных научных фактов и теорий (как минимум — научных гипотез), опровергающих или идущих «параллельно» с данными реальной науки создает в сознании зрителя или читателя эффект информированности при отсутствии *определенности знания*. Конечно, в науке не должно быть «священных коров». Как только они появляются, наука превращается в поле деятельности, очень удобное для «пастухов» этих коров, и очень некомфортное для иных. Но когда на смену старой научной теории вместо новой и объективно обоснованной концепции (или наряду с ней) предлагается дюжина «сконструированных» гипотез и предположений — *знание теряется в информации*. К сожалению, высказывание Ж. Бодрийяра — «Мы находимся в мире, в котором становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла...»³⁰ — вполне можно отнести и к состоянию современной науки. И если в узких научных кругах еще сохранились исследователи, которые на основании объективных научных данных пытаются доказательно представить действительно научную картину мира, и результаты их работы еще можно найти в специальных изданиях, то «научный» и «научно-популярный» «наполнитель» СМИ и прилавков магазинов, явно может привести читателя и зрителя к феномену, скажем мягко, интеллектуальной деформации.

Пример — концепция происхождения человека. Конечно, серьезные ученые признают, что концепция Дарвина сегодня уже не все объясняет. Но, как свойственно настоящим ученым, они весьма осторожны в предложении альтернативных гипотез, полностью ее отрицающих. Зато с завидной смелостью с экранов телевизоров и в печати на нас выливают бурной поток гипотез и концепций различных «экспертов» и «исследователей». Так, весьма популярна «гипотеза», что источником творения человека является нечто неземное, например, «зеленые человечки» или потомки пришельцев. Кто знает, может быть, в этих гипотезах и кроется какая-то истина. Но именно — «кто знает». И самое главное — на смену старому, может быть неточному, но определенному

²⁹ Иванов Д.В. Указ. соч. С. 113–114.

³⁰ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2018. С. 109.

убеждению, что мы произошли от обезьяны, приходит нерешенный вопрос: «Так откуда мы все-таки взялись?» И это бы еще ничего. Нерешенные вопросы — стимул науки. Но вместо ответа на зрителя или читателя обрушивается новый поток интеллектуальных конструкций, которые никак не способствуют прояснению дела. Даже варвары две тысячи лет назад предпочитали определенность. Они искренне верили, что их прародитель, скажем, Великий Дуб, а не Большая Рыба. Но им было легче. Они не читали Дарвина.

Все это является лишь одним из проявлений «нового старого варварства», а именно — *виртуализации реальности как варваризации мировосприятия*. В определенной мере и это следствие отхода от «рацио» эпохи модерна. Сущностный принцип логики виртуальной реальности — «замещение реальных вещей или поступков образами — симуляциями (симулякрами)». Такого рода замещение можно наблюдать практически во всех сферах жизни современного человека, и это дает основание для целостного описания социокультурных изменений рубежа XX–XXI веков как процесса/процессов виртуализации общества»³¹. Возникает, однако, вопрос — можно ли говорить о варваризации, если преобладающим носителем виртуальности является одно из новейших достижений современной цивилизации — компьютеризация?³² Но, по справедливому замечанию Д.В. Иванова, «не компьютеризация жизни виртуализует общество, а виртуализация общества компьютеризирует жизнь. Именно поэтому распространение технологий виртуальной реальности происходит как киберпротезирование. Оно вызывается стремлением компенсировать с помощью компьютерных симуляций отсутствие социальной реальности»³³. И вновь уместно вспомнить книгу Элвина Тоффлера «Шок будущего», в которой он еще в 1970 г. сформулировал один из ведущих принципов киберпротезирования: «Когда не можешь подать на стол реальность, найди заменитель. Если хорошо сработает, потребитель в жизни не заметит разницы»³⁴.

³¹ Иванов Д.В. Указ. соч. С. 6.

³² Естественно, это не единственное достижение цивилизации — носитель виртуализации. Рядом с ним можно поставить телевидение. «TV и виртуализация» — это тема отдельная, но можно согласиться с тем, что «компьютеризация + телевидение = разновидностью наркомании, которая становится постепенно общественной нормой. Отсутствие же глубины и ставка на разнообразие и многообразие служат оправданием иллюзий и притягательной потребностью выстраивать свой мир, весьма далекий от реальности, почти из галлюцинаций». — Кривицкая-Барабаш Н.А. Указ. соч. С. 136–137.

³³ Иванов Д.В. Указ. соч. С. 31.

³⁴ Тоффлер Э. Указ. соч. С. 258.

Здесь мы видим явную переключку с компенсаторным «потреблением чувств», «потреблением эмоций» и даже — престижным потреблением (потреблением вещей и услуг, имеющих виртуальный смысл престижных знаков). Но здесь же можно усмотреть и возрождение своеобразного «неоанимизма» по отношению к компьютерной технике. Речь идет не о перспективе создания искусственного интеллекта. Речь о том, что компьютер *на уровне бытового сознания* из «железа», работающего по программам, созданным человеком, превращается в нечто существующее самостоятельно от человека, обладающее своей волей, своим Я. Отсюда — фетишизация компьютера, почти мистическое отношение к нему. И отсюда же — владение компьютером не как технический или профессиональный навык, но как форма самоутверждения, как чувство принадлежности к некому ритуальному действу. И, что еще более тревожно, — подмена посредством компьютера в сознании человека, особенно молодого, реального мира миром виртуальным, психологически воспринимаемым как реальность, нередко — реальность психологически более комфортная, чем действительность. Человек оказывается во власти *реальной виртуальности*, т.е. коммуникационной системы, «в которой сама реальность (т.е. материальное/символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом»³⁵.

Со времен появления «человека разумного» мощнейшим средством формирования образов было слово, изображение, звук (прежде всего — музыка). Образ достаточно долгое время до появления рациональной научной картины мира был не только носителем информации, но и средством постижения окружающей реальности. Человек варварского мира жил в системе виртуальных образов одухотворенной им природы, где небо, солнце, звезды, дождь, ветер, деревья, камни и т.д. были для него наполняемы смыслом. Языческие боги были для него реальностью. Для средневекового человека различные образы Божественной силы или сил тьмы были реальностью настолько, что он действительно мог видеть их. Средневековые хроники упоминают о различных «явлениях», которые наблюдали не только отдельные люди, но и массы людей, отнюдь не являющихся поголовно носителями психических аномалий. Речь, скорее, идет о коллективном внушении (самовнушении) — феномене, хорошо описанном психологической наукой. Но

³⁵ Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 351–352.

для того, чтобы подвергнуться коллективному внушению, необходимо хотя бы не сопротивляться тому, что тебе внушают, иметь определенный образ внушаемого.

Возникает странная параллель: в наше время люди тем чаще говорят об их встречах с «зелеными человечками», чем чаще информация о космических пришельцах появляется в СМИ. Причем описания космических пришельцев нередко странно совпадают. Автор, конечно, не отрицает потенциальную возможность появления космических пришельцев, но подозревает, что в их «заграничных паспортах» будут более разнообразные фотографии.

Впрочем, мы уже знаем проверенное временем средство от разведения «зеленых человечков» в нашем сознании. Это рациональное мышление, объективная наука, но от нее, как говорилось ранее, наиболее продвинутые «дети постмодерна» поспешили отказаться. Однако, такой отказ может привести и приводит к печальным результатам. В соответствии с известной «теоремой У. Томаса», «принимаемое за реальное, реально по своим последствиям»³⁶. Одно из последствий — «образы становятся уже не средством передачи опыта, а собственно опытом»³⁷. Вспомним еще раз «зеленых человечков».

Своеобразным проявлением отказа от «рацио», вариантом виртуализации и типом «нового старого варварства» можно считать придание смыслов предметам, объективно данный смысл не несущим. Если варвар видел в природном необработанном камне, дереве и т.д., в соответствии со своим мифом, нечто одухотворенное и имеющее смысл, то современный художник-постмодернист часто также не «творит» специально нечто, но обозначает выбранное им «нечто» как произведение искусства, несущее соответствующий смысл, также обозначенный художником (т.н. «концептуальное искусство», например — современные инсталляции). И даже, если художник создает некоторый объект или комплекс объектов или организует некое действие — перформанс, он может обозначить его смысл, исключительно ориентируясь на собственную фантазию, хотя порой эта фантазия, как и само действие, имеет целью «художественную» провокацию для привлечения внимания к себе или решает чисто коммерческие задачи. Конечно же, «эстетическим варварством» искусство эпохи постмодерна далеко не исчерпывается³⁸. Мы

³⁶ Moments of American thought in the nineteen century. Chicago, 1936. Р. 29. Цит. по: *Иванов Д.В.* Указ. соч. С. 46.

³⁷ *Иванов Д.В.* Указ. соч. С. 26.

³⁸ См. напр.: *Рылёв К.Э.* Курс лечения от постмодернизма: путеводитель по современной культуре: сб. эссе. М.: Крафт+, 2011.

выделяем лишь тенденции варваризации в соответствии с темой статьи и не претендуем на всестороннюю оценку.

Явная переключка с далекими и недалекими варварскими временами в искусстве постмодерна наблюдается не только в «обозначении смыслов». В истории уже общим местом стало обвинение варваров в уничтожении произведений искусства. В наше время тенденцией постмодернистского искусства стало уничтожение не оригиналов, но *образов произведений искусства* предыдущих эпох. Так сказать, неовандализм без риска попасть в тюрьму за уничтожение оригинала.

Ярким символом такого искусства постмодерна вполне можно назвать изображение Моны Лизы Леонардо да Винчи с пририсованными усами. Справедливости ради, надо сказать, что этот символ породила еще эпоха модерна. В 1919 г. художник-авангардист Марсель Дюшан пририсовал карандашом на репродукции Моны Лизы небольшие усики и даже аккуратную бородку³⁹. Далее «продвинутые» художники, взяв на вооружение свойственный Дюшану «посыл зрителю вне категории вкуса, смысла, морали, разума и других норм цивилизации и культуры»⁴⁰, с характерной для них беззастенчивостью вторичности стали производить свои варианты «Мон Лиз»: «Моны Лизы» с различными вариантами усов, Мона Лиза с улыбкой до ушей и большими темными глазами, Мона Лиза с широко открытым ртом и оскаленными зубами, Мона Лиза, обнаженная по пояс, Мона Лиза в темных очках, Мона Лиза с мобильным телефоном, Мона Лиза с сигаретой, Мона Лиза в одежде и с макияжем в «готском» стиле, Мона Лиза с лицом инопланетянина — «зеленого человечка», Мона Лиза с лицом аборигена из фильма «Аватар». Этот список можно продолжить до нескольких сотен вариантов. Так же «не повезло» и ряду других созданных ранее произведений искусства, в основном — живописи, драматургии и балета⁴¹.

Речь здесь идет не о различном авторском видении того или иного известного сюжета, что встречается неоднократно. «Сикстинская мадонна», «Мадонна Литта», «Мадонна канцлера Ролена», безусловно, различны и неповторимы. Но это именно многоликость образа Мадонны, а не крокодил с обломком бревна в лапах. Речь не идет даже об эпигонстве,

³⁹ Гетаивили Н.В. Атлас мировой живописи. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. С. 304.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Вопрос, как к подобному творчеству относится широкая публика, заслуживает специального рассмотрения. Приведем лишь слова одного из отечественных журналистов, занимающегося вопросами современного искусства: «Вся художественная современная стратегия строится на отрицании. Обыватель проникается ей и начинает отрицать самих художников»: Рылёв К.Э. Указ. соч. С. 284.

подражании или вторичности, в чем порой справедливо обвиняют искусство постмодерна. Речь идет именно об искажении, внедрении в формальную оболочку (название, композиция, имена героев и т.д.) хорошо известного произведения смысла, ничего с этим произведением в его первоначальном виде не имеющего, а то и противоположного. О подмене известного произведения искусства новой «конструкцией» с тем же названием, вытесняющей из сознания зрителя (читателя) подлинный образец. Увы, нельзя не согласиться с тем, что «по всему полю от искусства и эстетики до социологии и экономики взята на вооружение формула «все годится» — американизм, экзотеризирующий более тонкие и осторожные «высоколобые» формулы из первого эшелона»⁴².

Господство формулы «все годится» приводит, в конце концов, не только к «уничтожению образов», «уничтожению смыслов» отдельных произведений и через это к уничтожению конкретных эстетических ценностей, идеалов и норм, но к уничтожению самого представления о каком-либо эстетическом идеале и норме. До этого не додумались даже варвары. Более того, даже «доварварские» дикари, чуть выйдя из совсем уже первобытного состояния, начали творить своих «Венер». Здесь уместно вспомнить слова Э. Фромма: «Как пещерные росписи во Франции и орнаменты первобытной керамики, так и более развитые формы искусства не имеют утилитарного назначения. Можно было бы сказать, что их функция — помочь выживанию человеческого духа, а не тела. Здесь то и кроется связь между *красотой* и *истиной*. Красота противостоит не «безобразному», а «*фальшивому*», это чувственное выражение таковости (suchness) вещи или человека»⁴³. Остается лишь надеяться, что, как утверждают некоторые современные исследователи, «на смену эпохе господства постмодерна придет эпоха *неоклассики*»⁴⁴ со своими новыми идеалами красоты. Но если завтра красота (по Ф.М. Достоевскому) будет, наконец, способна спасти мир, то сегодня мир должен спасти красоту. Парадокс?!

Таким образом, постмодерн помимо новых проявлений «варварства безнравственности» продемонстрировал нам новые и откровенно деструктивные проявления варварства интеллектуального (отказ от рационального мышления и объективной науки, виртуализация науки, распространение мистики и т.д.), варварства эстетического, нашего отражение в искусстве эпохи постмодерна, и варваризации мировосприятия (виртуализация опыта человека, образов, чувств и эмоций).

⁴² Пелипенко А.А. Указ. соч. С. 393.

⁴³ Фромм Э. Душа человека. Революция надежды. М.: АСТ, 2014. С. 250.

⁴⁴ Пелипенко А.А. Указ. соч. С. 394.

Столь сложная картина «постмодерна и варварства», своеобразно отражающая более общую проблему — «современная цивилизация и варварство», еще не позволяет сделать многие необходимые выводы, но уже выступает основой для формулирования ряда вопросов как первого шага к выводам.

— Можно ли считать, что отличительной чертой современных процессов развития цивилизации и взаимодействия варварства и цивилизации является их парадоксальность. Можно ли рассматривать как один из парадоксов нынешнего «нового старого варварства» то, что *его появление стало возможно исключительно при наивысшем сегодня уровне цивилизационного развития* (в частности — доктрины «общества потребления»). Является ли парадоксом эпохи постмодерна то, что цивилизации, достигшие наивысших ступеней научно-технического прогресса и значительных успехов в прогрессе социальном (демократия, права человека и т.д.), *распространяя свое влияние в условиях глобализации, оказывают варваризирующее воздействие на цивилизации, отстающие от них по научно-техническому уровню и социальному развитию*, насаждая ценности «общества потребления», «массовую культуру» и т.д. (Антипод классической схеме — варвары «варваризируют» цивилизацию). Можно ли отнести к парадоксам и то, что *варваризирующее воздействие наиболее развитых цивилизаций выступает для них условием и средством управления иными цивилизациями*. И то, что *наиболее развитые цивилизации, оказывая это варваризирующее воздействие в глобальном масштабе, варваризируются сами, в том числе — используя варварские методы для достижения своих целей*.

— Можно ли рассматривать современное варварство как определенное проявление диалектики «отрицания отрицания», как отступление для нового шага в развитии цивилизации? Можно ли считать, что проявления «нового варварства» — это следствие и издержки поиска качественно новых перспектив развития цивилизации? Ибо с одной стороны — в результате крушения СССР и распада системы социалистических государств, появились серьезные сомнения в перспективности социалистического пути развития цивилизации. С другой стороны — то, что ранее называлось «капиталистическим лагерем» и являлось антиподом социализма, демонстрирует глубокий и глобальный кризис, не смотря на свою победу над «империей зла».

— Что есть «новое варварство» — «шаг в сторону», чтобы с некоторой дистанции и с необходимостью долей критicismа объективно проанализировать и переосмыслить достижения разума эпохи Модерн, и потом вновь шагнуть к «новому разуму»? Первый шаг в переосмыслении современного мира, объективно подвергающий сомнению столь своеобраз-

ным способом устаревшие интеллектуальные, этические и эстетические доктрины? Или это тупик рационального, научного осмысления мира, бегство от «рацио» как способ психологической защиты от неспособности осмыслить новые реалии эпохи постмодерна. А, может быть, это своеобразная массовая «психологическая защита», нежелание осознать угрозы цивилизационного кризиса и неспособность найти выход из него? Известно, что, оказываясь лицом к лицу с новой проблемой, люди порой ищут в прошлом (иногда — далеко) пути ее решения.

– Не является ли порождение цивилизацией варварства (как и преодоление его) одним из условий существования и развития самой цивилизации? Может быть, варварство выступает постоянной исторической константой в неразрывной диаде «цивилизация — варварство», феноменом, который также развивается и усложняется, как и цивилизация, приобретая при этом не только новые формы, но и новые сущности, новое содержание?

– Может быть, одним из смыслов появления «нового варварства» является то, что «прививка варварством» необходима цивилизации как наглядный критерий для более глубокого понимания ее достижений и профилактики стагнации, осмысления того, что даже самый высокий уровень развития цивилизации не есть нечто окончательное и бесповоротное, автоматически сохраняющееся, что требуются постоянные усилия даже для того, чтобы не скатиться назад? А, может быть, «новое варварство» — это тест на прочность современной цивилизации?

И, наконец, ответит ли на эти вопросы и не породит ли новые, еще более трудные, идущая (а по мнению многих исследователей уже пришедшая) на смену постмодерну эпоха «после постмодерна» (post-post-mo)?⁴⁵

⁴⁵ См.: Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. М.: «Канон+», 2010.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современные общества находятся в состоянии постоянных изменений, особый характер и динамизм которым задают процессы глобализации. Глобализация, с одной стороны, угрожает существованию многих человеческих миров и созданных ими проектов мироустройства — но вместе с тем, способствуя нарастающей взаимосвязанности, взаимосотнесенности и взаимозависимости стран и регионов, создает новый всемирно-исторический контекст взаимодействия цивилизаций и культур, ставя его в условия сложной диалектики национального и глобального, цивилизационного и постцивилизационного, меняя модели и формы культурной репрезентации, механизмы распространения и восприятия культурных образов, идеалы их взаимодействия (перекрестная история, мультиперспективизм). В этой ситуации предельно обостряются проблемы диалогового мышления и культурного синтеза как взаимовлияния и взаимопроникновения (а также взаимоотторжения и взаимоизоляции) культурных сфер и систем ценностей, приводящие к появлению новых социокультурных феноменов при сохранении многообразия его форм. Особенно ярко они проявляются на уровне взаимодействия культурных ценностей и выработки этики глобализации. С одной стороны, процесс выработки такой этики требует самоопределения его участников и опоры на наличные цивилизационные ценности и идеалы, а с другой — поле диалога в этих условиях становится похожим на зарегулированное пространство допускаемых точек зрения (да еще с конфессиональным оттенком). И хотя идеи глобальной этики дают несомненный импульс мировому диалогу, абстрактный универсализм одновременно обедняет взаимодействие культур, образующих каждый раз неповторимую конфигурацию с локальными реалиями.

Именно поэтому современный этап глобализации, начавшийся в послевоенный период, ассоциируется у авторов монографии с отказом от нормативной, детерминистской, европоцентристской версии мировой истории и необходимостью преодоления границ между историей «цивилизованных» стран и остального человечества. Значительную роль в этом процессе играет постколониальная критика, обратившая внимание на роль «воображаемой истории» и вскрывшая идеологический характер образов Востока и Юга, показав реальную, активную роль этих регионов в истории. Правда, отношения разновидностей мировой (глобальной, транснациональной, интернациональной) истории и постколониальной критики с тех пор бывали разными, что обусловлено как радикализмом

постколониальной критики, субалтерных исследований и деколониального поворота, нередко прибегавших к инверсиям европоцентризма (в духе китаецентризма или афроцентризма), так и радикализмом европоцентристского, имперского реваншизма.

Тем не менее, несмотря на трудности движения в направлении диалога цивилизаций, которые придают этой идее отчасти утопический характер, что ограничивает ее роль формированием альтернативного дискурса международных отношений и исследований, конструкт диалога цивилизаций уже прошел несколько этапов и превратился в модель глобального мирового порядка, претендующего на пересмотр основ мироустройства и получившего статус особой смысловой реальности поля мировой политики. В этом качестве, по мнению И.В. Следзевского, он развивается в рамках *этической парадигмы глобальных и международных отношений*. Однако понимаемое таким образом поле диалога остается довольно узким, если не ограниченным, и более похожим на регулируемое пространство *допускаемых точек зрения*, оставляя за пределами вопросы международного права, развития и распространения мировой культуры, информационной политики и т.д. В то же время отмечается, что идея глобальной этики придает новый импульс мировому диалогу. «Возникает пространство мировых этических норм и стандартов поведения, в котором на основе *столкновения, соперничества, партнерства* могут вести диалог разные этические и религиозные системы». На этом этапе, полагает И.Н. Ионов, «важнейшую роль в интерпретации предпосылок диалога приобретают исследования в области негативной идентичности, боваризма, ressentimentа». Их преодоление на путях децентрирующей истории и многовекторной исторической памяти, перформативного и коннективного поворотов создают более прочное основание для диалога цивилизаций, чем имевшиеся ранее.

В свою очередь глобализация оказывают существенное влияние на протекание и осмысление процессов социальной динамики, задавая качественно новую перспективу и одновременно ретроспективу развитию и взаимодействию цивилизаций, в последнем случае становясь своего рода «зеркалом заднего видения» для развернувшихся повсеместно процессов модернизации. С середины прошлого века стало возможным говорить не только о появлении теории, но о формировании модернизационной перспективы — определенного ракурса рассмотрения действительности, призванного объяснять различные аспекты процессов развития и постоянно вносящего коррективы в свое содержание под влиянием взаимодействия с реальной динамикой исторического процесса. Вступление человечества в новый, постиндустриальный и, возможно, постцивилизационный этап развития, распад колониальных империй, разворачивание про-

цессов глобализации и связанных с ней травм, позволило развернуть проблему модернизации в новые контексты, заставляя в очередной раз задуматься о модернизации как сложном и неоднозначном феномене.

Под последней, исходя из исторического опыта Запада, первоначально понимался переход от традиционного общества к современному, воплотившийся в виде тройной «революции» (в экономике — индустриализация, в политике — государство, основанное на согласии граждан, в культуре — возникновение современной науки и мировоззрения, в том числе секуляризации сознания). Но уже в 1960–1970-е годы стало очевидно, что понимание модернизации в соответствии с ее универсалистской парадигмой не соответствует действительности, да и сам термин стал чаще использоваться во множественном, нежели в единственном числе. В центре внимания, таким образом, оказалась проблема соотношения модернизации и вестернизации, альтернативных модерни, переходных обществ, контр- и антимодернизаций и т.п.

В ходе осмысления этой проблемы авторы монографии продемонстрировали неравномерность модернизации и многообразие ее моделей. В основу рассмотрения были положены концепции *«множества модерностей»*¹ и *«второй модерности»*². Первая концентрирует свое внимание на разнообразии путей и способов осуществления модернизации на примере разных цивилизаций, обществ и регионов, а также соотношении мировой и региональной модернизаций. Основными вопросами здесь являются проблемы асинхронности разных сторон модернизации, множества ее неповторимых комбинаций, ловушек догоняющей и селективной модернизации и т.д. и т.п. Вторая сосредоточена не столько на внутренних особенностях модернизирующихся стран и регионов, сколько на особенностях их взаимодействия с изменившимся окружающим миром. Суть этого изменения заключается в разрушении базовых принципов индустриального общества, символизирующих первую модерность, и переходе в новую фазу цивилизационного процесса, в которой находят соединение элементы традиционности, ранней и новейшей фаз модернизации, а Запад, не являясь более венцом исторического развития, вынужден совместно и наравне с другими регионами критически переоценивать свое недавнее

¹ Eisenstadt S. N. Multiple Modernities, // Dædalus/ 2000. Vol. 129. № 1. P. 1-29; Idem. The great revolutions and the civilizations of modernity. Leiden/Boston, Brill, 2006. 227 p.

² Beck U., Grande E. Varieties of second modernity: The cosmopolitan turn in social and political theory and research // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 409-443; Alpermann B. Citizenship and Individualization in China's Modernization // ProtoSociology. Frankfurt, 2011. Vol. 28. P. 7-24.

прошлое³. В результате возникает образ *гетерогенной современности*, совмещающей традиции с преемственностью перемен.

В этих условиях вызывает сомнение возможность целостной теории модернизации как единого научно-теоретического строя, хотя и при наличии неизменной смысловой рамки образа «модернити» как идеала постоянного изменения и совершенствования социального порядка. Неустойчивость и противоречивость смыслового поля этой теории видится в ее изначальной двойственности, включающей в себя, с одной стороны, *культурно-дискурсивный конструкт* «модернити», его репрезентацию и объективацию в терминах и образах самоочевидного, предпосылочного, фонового знания, с другой стороны, *научный концепт*. Постепенное лишение культурного конструкта современности единого и целостного содержания, нарастание в нем идеи разнообразия и противоречий *неизбежно* влияет и на концептуальное ядро теории, разрушая ее нормативно-ценностное содержание. А поскольку трансформация культурного конструкта модернити находится еще в самом начале, о его результатах пока что можно только догадываться. Ее итогом может стать как дальнейшее разрушение универалистско-модернистского типа культурной репрезентации, ориентированного на моделирование социальных и культурных процессов по образцам более развитых и «успешных» обществ, так и дальнейшее «уточнение, дифференциация, конкретизация прежней предельно умозрительной схемы модернизации, ограничение ее значения ролью концепций — моделей, снабжающих наблюдателя (аналитика, эксперта, теоретика) более разнообразными формальными схемами, идеальными образцами и образами...»

Таким образом, теория модернизации предстает как чрезвычайно сложная, неустойчивая и противоречивая парадигма изменений, нуждающаяся в дальнейшей спецификации применительно к конкретно-историческим условиям.

Не менее серьезным трансформациям в условиях глобализации подвергаются миграционные процессы. В частности, обнаруживается самовоспроизводящийся характер современных миграций, способных развиваться и усиливаться независимо от конкретных и преходящих причин, а также насильственный характер воздействия этого феномена на сложившиеся социокультурные общности. Это дает основания говорить о новом этапе гетерогенизации Старого Света, что, очевидно, будет иметь далеко идущие последствия: надежды, которые возлагаются частью общественно-

³ /Бауман З./ Текучая модерность: Взгляд из 2011 года. Лекция Зигмунта Баумана [Электронный ресурс]. URL: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/> (дата обращения: 3.03.2014).

го мнения и элит Евросоюза на возможность дальнейшей аккумуляции мигрантов из развивающихся стран, кажутся все менее реалистичными. Последние видят в быстром росте иноцивилизационных анклавов в Старом Свете отчетливую угрозу своей национально-культурной идентичности. Парламентские и президентские выборы в «странах-локомотивах» Евросоюза — Германии и Франции (и предстоящие в других странах ЕС) — уже начинают давать в этом отношении весьма ценный материал. При этом, как свидетельствует, например, опыт Франции, разные волны массовой миграции имеют разную природу: если двигателем первых двух волн являлась потребность страны в рабочей силе, то «локомотивом» современной является сложное сочетание необходимости индустриализации и последствий деколонизации, причем проблемы с адаптацией имеют даже внутриевропейские переселенцы. Сегодня эти сложности приобрели качественно новый характер, воспринимаемый как вызов европейской цивилизации. Не менее важное влияние на современные миграционные процессы оказывает ситуация постмодерна, характеризующаяся явным шифтом от унификации к мультикультурализму.

Изучение юридического статуса мигрантов и его трансформаций, занимаемых ими экономических ниш и социальных последствий возрастающей мобильности населения, гибридности социокультурного облика, влияющих на сложность их аккумуляции и выстраивание внутрисоциальных отношений, заставляет задуматься о невольном редуцировании конкретного живого человека (с его желаниями, страхами, мечтами и памятью) к абстракциям правового или социально-экономического статуса, культурной идентичности. Это мешает увидеть историю не с позиции «оседлого» жителя страны, обеспокоенного правовыми, экономическими и культурными последствиями миграций, а с позиции самого мигранта. Данная проблема напрямую касается и транснациональной истории, необходимость которой как раз обосновывается необходимостью изменения самого дискурса современности, невозможностью схватывания современного мира с его мощными миграционными процессами и транснациональными взаимодействиями сетями прежних понятий, приспособленных, прежде всего, к анализу национально-государственных аспектов мировой истории. В этой связи возникает необходимость отхода от одномерных представлений об идентичности мигрантов — признание возможности гибридных и гетерогенных форм идентификации, периферийного самосознания, промежуточной самоидентификации и других вариантов многосоставности, многозначности, многомерности и даже конфликтности ролевой структуры человека.

Все это свидетельствует о том, что осмысление современных миграционных процессов, обусловленных множеством сложных и разнона-

правленных процессов современной динамики, в том числе глобализацией и становлением постиндустриального общества, требует оперирования качественно новой перспективой, не ограниченной национальными рамками, и эпистемологических ресурсов, явно выходящих за рамки классического системного анализа. Назрела острая потребность перехода от простого описания миграционного процесса к углубленному и *комплексному* познанию их сущности, в том числе в цивилизационной перспективе.

Деструктивные начала в характере и последствиях современных миграционных процессов, которые приняли уже межконтинентальный характер, являются одним из индикаторов более сложного явления глобального масштаба — общего кризиса современной цивилизации, где стержнем является крайнее обострение противоречия между цивилизацией и варварством. Этот кризис выступает как вызов цивилизации, как проблема ее выживания, когда мировосприятие основано на разделении мира. Варварство как исторический феномен носит транзитивный характер. Варвары и варварство свойственны для каждой цивилизации. Но проявление и природа варварства динамичны, меняются вместе с историей общества в зависимости от цивилизации, в рамках которой живет варвар.

Для начала XXI в. характерен особый интерес к варварству внутривизантизационному, существующему в границах и условиях самой цивилизации, как вызов ей, как деструктивная и разрушительная сила, имеющая при этом родственные признаки с архаическим и классическим варварством. Соответственно, парадокс присутствия древнего варварства на современном этапе в условиях глобализующегося мира начинает подробно анализироваться и приобретает особый интерес. Это, в свою очередь, значительно увеличивает актуальности исследования исторического варварства как предтечи и первоисточка варварства современного. Сугубо современной проблемой в связи с этим является историческое истолкование варварской природы человека, исследование паттернов варварства как деструктивной модели поведения человека в истории. Такой подход, в свою очередь, позволяет по-новому переосмыслить взаимодействие цивилизации и варварства в логике внутренней эволюции варваров в сторону цивилизации, и внутренней эволюции цивилизации в сторону варваризации как регрессивного движения к более архаичным и примитивным формам существования и деструкции цивилизационных завоеваний. Это позволяет осознать и ключевой постулат: варвары — это в значительной степени порождение самой цивилизации. Развиваясь и преодолевая с разной степенью успешности варварство «историческое», цивилизация в то же время порождала на каждом этапе своего развития и «новое варварство». Его истоки, содержание и формы во многом имеют основой, разви-

ваются и определяются тенденциями, связанными с усложнением цивилизационного развития, изменением всех форм социальной жизни людей.

Соответственно, особо актуальным становится анализ источников варварства, заключенных в цивилизации нового и новейшего времени. Так, именно новое и новейшее время придали новый, более масштабный и угрожающий смысл варварству латентному. Это форма существования варварства в цивилизованном обществе, где имеется устойчивое негативное представление о варварстве при наличии реального неизжитого варварства, которое, к тому же, может являться средством решения экономических, политических, социальных или идеологических задач. Но уровень гуманитарного развития общества, общественного сознания уже не позволяет, хотя бы формально, откровенно демонстрировать варварские идеи и действия.

Стало быть, варварство — это сложное динамичное явление, которое порождает новые сущности, генерирует и окаймляет негативные, разрушительные процессы, становясь на современном этапе исторического развития «вызовом» цивилизованному миру.

Итак, между культурами и цивилизациями идет интенсивный обмен, влияющий на соотношение внутри них традиции и новации. Сегодня пока невозможно ответить на вопрос, насколько глубоко эти изменения способны проникнуть в «ядра» отдельных цивилизаций. Перед ними стоит трудная и нешаблонная задача сохранить свою социокультурную специфику и одновременно остаться в тренде мирового развития, поддерживая определенный уровень развития и постоянно повышая его. Эта задача усложняется чрезвычайной динамикой современного мира, в том числе трансформациями самого процесса глобализации. В результате способность отвечать на эти вызовы становится насущной практической и научной проблемой. Она требует, в том числе, адекватного научного ответа, включающего в себя не только поиск продуктивных направлений исследований, но и других эпистемологических оснований, адекватного научного языка, позволяющего обнаружить, объяснить и описать затененные прежде или по-новому «заигравшие» аспекты социокультурного существования и взаимодействия. В этих условиях цивилизационный анализ, имеющий определенные ресурсы для «схватывания» текущей современности, вновь обретает свою эвристичность, хотя и требует, с учетом его издержек, осторожности и вдумчивости. Поднятые в монографии вопросы требуют дальнейших размышлений и обобщений как на уровне теоретической рефлексии, так и конкретной цивилизационной эмпирики.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абулмагд А.К., Арисне Л., Аирави Х. и др.* Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями / пер. с англ. Т.П. Вечериной; под ред. С.П. Капицы. М.: Логос, 2002. 192 с.
- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.
- Айзенштадт Ш.Н.* Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10. С. 65–66.
- Алаев Л.Б.* Всемирная история: первобытный период. (Лекция). М., 1999.
- Алексеев А.Ю., Качалова Н.К., Тохтасьев С.Р.* Киммерийцы: этнокультурная принадлежность. СПб., 1993.
- Алексеев В.В., Гаврилов Д.В.* Металлургия Урала с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 2008. 886 с.
- Алексеев В.В., Побережников И.В.* Модернизация и традиция // Модернизация в социокультурном контексте: традиции и трансформации: Сб. ст. Екатеринбург, 1998.
- Алексеев В.В.* Эволюция и революция в модернизационной динамике Российской цивилизации // Модернизация в цивилизационном контексте: российский опыт перехода от традиционного к современному обществу. Екатеринбург, 2011.
- Алексеева Е.В.* Диффузия европейских инноваций в России (XVIII — начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2007. С. 368.
- Алексеева Т.И.* Географическая среда и биология человека. М., 1977.
- Американский черный расизм. URL: http://www.e-reading.by/chapter.php/1009461/49/Burovskiy_-_Bremya_belyh_Neobyknovennyy_rasizm.html (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Андреев Ю.В.* Великая колонизация // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М., 1988. С. 229-237.
- Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы. М.: Аспект Пресс, 2002.
- Андреева Г.М.* Психология социального познания. М.: Аспект Пресс, 2000.
- Античная цивилизация и варвары / отв. ред. Л.П. Маринович. М.: Наука, 2006.
- Апель Л.-О.* Трансформация философии. М., 2001.

- Арсеньев В.Р.* Архаика как дефиниция и реальность // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Арсеньев В.Р.* Свод основных понятий этнософии. СПб., 2006.
- Артемов Е.Т.* Урал в российской истории: диалектика «центр-периферийных» отношений // Вестник УрО РАН. 2012. № 2. С. 124–129.
- Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.
- Арутюнова Н.Д.* Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 2002, 415 с.
- Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Афанасин Е.В.* Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002.
- Африканская культурная революция. URL: africaindependence.com (дата обращения: ноябрь 2018).
- Африканцы в странах Америки. М., 1987.
- Ахиезер А.С.* Эмиграция из России: культурно-исторический аспект // Свободная мысль, 1993. № 7. С. 70–78.
- Ахиезер А.С.* Эмиграция как индикатор состояния российского общества // Мир России. 1999. № 4. С. 166.
- Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. 1–3. М.: Изд-во ФО СССР, 1991.
- Баберовски Й.* Враг есть везде. Сталинизм на Кавказе / пер. с нем. В.Т. Алтухова. М.: РОССПЭН, Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 855 с.
- Балезин А.С.* Варварство и цивилизация в доколониальной и колониальной Африке. Восточноафриканское Межозерье // Цивилизация и варварство. Трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (отв. ред.). М., ИВИ РАН, 2012. С. 150–164.
- Балезин А.С.* Черная Африка и Европа: к проблеме встречи культур в колониальную эпоху. М.: ИВИ РАН, 2015.
- Барг М.А.* Эпохи и идеи. М.: «Мысль», 1987.
- Барт Р.* Мифологии. М.: Академический проект, 2008.
- Бауман З.* Текучая современность: Взгляд из 2011 года. Лекция Зигмунта Баумана. URL: <http://polit.ru/article/2011/05/06/bauman/> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Бахтин М.М.* Человек в мире слова. М.: Издательство Российского открытого университета, 1995.

- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.
- Бахтин М.М.* Собр. соч. Т. 5 Работы 1940-х — начала 1960-х годов. М. «Русские словари», 1997.
- Баюн Л.С.* Древняя Европа и индоевропейская проблема // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 97–110.
- Бейлис В.А.* Личность и социальная коммуникация в культурах народов Африки // Культурные традиции и современность. М.: ИНИОН АН СССР, 1989.
- Бек У.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001.
- Бекарев А.М.* Мультикультурные корни российской идентичности // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. М., 2010.
- Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004.
- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / пер. англ. М., 2003.
- Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996.
- Бергер П.* Капиталистическая революция. 50 тезисов о процветании, равенстве и свободе. М.: Прогресс-Универс, 1994. 320 с.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси, 1985. Т. 4.
- Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
- Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2018.
- Бойцов М.А.* Выживет ли Клио при глобализации? // Общественные науки и современность. 2006. № 1. С. 91–108.
- Бокль Г.Т.* История цивилизаций. История цивилизации в Англии. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 2000. 464 с.
- Боливар С.* Избранные произведения 1812–1830. М.: Наука, 1983.
- Бондаренко Д.М.* Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке. М., 1997.
- Бородин Л.И.* «Порядок из хаоса»: концепции синергетики в методологии исторических исследований // Новая и новейшая история. 2003. № 2.
- Бреттелл Кэролайн Б., Холлифилд Джеймс Ф.* Теория миграций // Методология и методы изучения миграционных процессов. М., 2007.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3: Время мира. М.: Прогресс, 1992. 680 с.

- Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм. XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.
- Буданов А.В.* Личная информационная безопасность в эпоху «нового варварства» // *Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2)* / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII. С. 326–354.
- Буданов А.В.* Постмодерн и варварство // *Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II. С. 379–400.
- Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М.: Наука, 2000.
- Буданова В.П.* Варвары и варварство в антропологии цивилизаций // *Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. С. 10–46.
- Буданова В.П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб.: Алетейя, 1999.
- Буданова В.П.* Между цивилизацией и варварством: дискурс и образ неограниченного пограничья // *Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып. IV. С. 5–22.
- Буданова В.П.* Парадоксы варварства в историческом контексте // *Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. С. 12–41.
- Буданова В.П.* Предисловие // *Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством* / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II. С. 5–11.
- Буданова В.П., Горский А.А., Ермолова И.Е.* Великое переселение народов: этнополитические и социальные аспекты. М., 2017. С. 7–155.
- Будон Т.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998.
- Букин С.С., Исаев В.И., Тимошенко А.И.* Сибирь в модернизационной стратегии России (конец XIX — начало XX в.) // *Экономическая история Сибири XX века*. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2006. Ч. 1. С. 66–73.
- Бурилова В.С.* История формирования территориально-промышленных структур Приморского края в середине XIX — начале XX в. Владивосток: Дальнаука, 2003. 128 с.

- Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2-х т. Т. 1. Раннее христианство. Византия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
- Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада: чем вымирание населения и усиление иммиграции угрожают нашей стране и цивилизации. М., 2003.
- Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.
- Васильев Л.С. История Востока. Т. 2. М., 1993.
- Васютин С.А. 2010: Внешнеполитические стратегии и организация верховной власти во II Тюркском каганате // Известия УрГУ / Л.С. Соболева (ред.). № 3 (79). С. 49–62.
- Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций. Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия / пер. с англ. А. Суворовой. М.: Апрель-Пресс, Эксмо-Пресс, 2000. 320 с.
- ВВП Турции вырос сильнее прогноза в III квартале. URL: <http://www.vestifinance.ru/articles/95004> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Величковский Б.М. Гештальт // Большая Российская энциклопедия. Т. 7. М., 2007. 48 с.
- Вернер М., Циммерманн Б. После компаратива: *Histoire croisée* и вызов рефлексивности // Ab Imperio. 2007. № 2. С. 59–90.
- Вжосек В. Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 30. М., 2010. С. 257–274.
- Вжосек В. Культура и историческая истина. М.: Кругъ, 2012.
- Виноградов А.В. Китайская модернизация в сравнительной перспективе // Comparative politics (Сравнительная политика). М., 2010. № 1. С. 105–120.
- Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. М., 2010.
- Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: «Индрик», 2007.
- Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003.
- Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
- Галлямова Л.И. Дальний Восток в контексте государственной политики России на Тихом океане // Россия и АТР. 2012. № 4. С. 29–34.

- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // Вопросы древней истории. 1980. № 3. С. 3–30.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* К проблеме прародины носителей родственных диалектов и методам ее установления // Вопросы древней истории. 1984. № 2. С. 107–122.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Миграции племен – носителей индоевропейских диалектов — с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии // Вопросы древней истории. 1981. № 2. С. 11–33.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 2. М.: «Мысль», 1971.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: В 14 т. Т. VIII. / пер. с нем. А.М. Водена. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 470 с.
- Герасимова И.А.* Многоликая двойственность. (Методологический анализ культурных контекстов) // Противоположности и парадоксы (Методологический анализ) / И.А. Герасимова (ред.). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2008. С. 7–35.
- Геташвили Н.В.* Атлас мировой живописи. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007.
- Гиббон Э.* 1994: История упадка и крушения Римской империи / пер. с англ. В.Н. Неведомского / сост. Б.С. Попов, В.И. Уколова М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
- Гидденс Э., Саттон Ф.* Основные понятия в социологии / Е. Рождественская, С. Гавриленко (пер. с англ.); С. Гавриленко (науч. ред.). М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Гириц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / пер. с англ. Е.М. Лазаревой // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры / гл. ред. С.Я. Левит. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 171–202.
- Гириц К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М.; СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.
- Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Гобозов И.А.* Социальная философия: Учебный словарь. М.: Академический проект, 2008.

- Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009.
- Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 2. М.: ИЛА РАН, 1995.
- Гордон А.В., Эйзенштадт Ш. // Культурология. Энциклопедия. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007.
- Гордон А.В. Историческая традиция Франции. М.: Контент-Пресс, 2013.
- Гордон А.В. Можно ли модернизировать концепцию модернизации? // Традиционное общество и мировая экономика: Критика теорий модернизации. М.: ИНИОН, 1981. С. 5–31.
- Гордон А.В. Современный японский корпоративизм. М.: ИНИОН, 1994.
- Гордон А.В., Старостин Б.С. Личность и социализация в теориях модернизации // Традиционное общество и мировая экономика. С. 225–273.
- Горшков М.К. Модернизационный потенциал идентичности // Россия реформирующаяся. Вып. 12: ежегодник. М., 2013.
- Горшков М.К., Шереги Ф.Э. Молодежь России: демографические тенденции и историческое сознание // Мониторинг общественного мнения. 2009. № 6. С. 5–36.
- Граков Б.Н. Скифы. М., 1971.
- Грандиозный проект Каддафи. Великая рукотворная река. URL: <http://aftershock.su/?q=node/5886> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племён Передней Азии. М., 1970.
- Грантовский Э.А. Зороастризм // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
- Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI–XVIII вв. М.: Наука, 1977. 296 с.
- Грималь П. Цивилизация Древнего Рима. Екатеринбург, 2008.
- Грушевицкая Т.Г., Садохин А.П. Концепции современного естествознания: Учеб. пособие. М., 1998.
- Гумер Исаев о «новых мухаджирах» в Турции. Блог «Северный Кавказ сквозь столетия. Наима Нефляшева». Интернет-СМИ «Кавказский узел». URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/1927/posts/22936> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Гумилев Л.Н. Хунну: Степная трилогия. СПб.: Тайм-аут-Компасс, 1993.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: 1993.
- Гуревич П.С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018.

- Гуйонварх Кр.Ж., Леру Фр.* Кельтская цивилизация. СПб., 2001.
- Давидсон А.Б.* Письма с мыса Доброй Надежды. М., 2017.
- Давидсон А.Б.* Южная Африка. Становление сил протеста (1870–1924). М.: Наука, 1972.
- Давидсон А.Б., Филатова И.И.* Исторические пласты афроцентризма // *Рах africana*. Континент и диаспора в поисках себя. М. 2009. С. 13–15.
- Давыдов М.А.* Очерки аграрной истории России в конце XIX — начале XX века. М., 2003.
- Даймонд Джаред.* Третий шимпанзе / Д. Бабейкина (пер. с англ.). М.: АСТ, 2013.
- Даллмар Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // *Вопросы философии*. 2003. № 3. С. 13–30.
- Диффузия технологий, социальных институтов и культурных ценностей на Урале (XVIII — начало XX в.). Екатеринбург: УрО РАН, 2011. 405 с.
- Дейк, ван Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- Дженкинс Р.* Глобализация и идентичность: теоретический обзор // *Человек. Сообщество. Управление*. 2007. № 4. С. 81–94.
- Доклад Кризисной группы «Северный Кавказ: сложности интеграции (II). Исламский фактор, вооруженное подполье и борьба с ним», 19 октября 2012 г. URL: <http://www.refworld.org.ru/pdfid/5284e2494.pdf> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. М.: «Канон+», 2010.
- Дряхлов В.Н.* Войны германских племен с Римом и их влияние на развитие древнегерманского общества на Рейне // *Вопросы древней истории*. 1987. № 2. С. 151–169.
- Дука О.Г.* Теория смыслового поля. Омск, 2009.
- Дутчак Е.Е.* Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007.
- Дьеккофф А.* Переосмысление «нации» в постнациональную эпоху // *Этнографическое обозрение Online*. 2014. № 1. С. 193–199.
- Дьяконов И.М.* Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. Изд. 2-е, испр. М.: КомКнига, 2007.
- Дьяконов И.М.* О прародине носителей индоевропейских диалектов // *Вопросы древней истории*. 1982. № 3–4.
- Дьяконов И.М., Якобсон В.А.* 1998: Гражданское общество в древности // *Вопросы древней истории*. 1998. № 1. С. 22–30.
- Е Лун-Ли.* История государства киданей (Цидань го чжи) / пер. с кит., введение, коммент. и прилож. В.С. Таскина. М., 1979.

- Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002.
- Ефременко Д.В.* Цивилизационные траектории как комплексная проблема социологической рефлексии (сводный реферат) // Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2010. № 4.
- Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2012.
- Жигунин В.Д.* Древность и современность. Человечество на пути к синтезу: Учебное пособие / Науч. ред. Г.П. Мягков. Казань: Новое знание, 2000.
- Затонский Д.* Модернизм и постмодернизм. М.: Фолио-АСТ, 2000.
- Земсков В.Б.* Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа, энергетический источник и средство самостроения мирового историко-культурного процесса / мировой литературы // Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив Гнозис, 2015. С. 168–174.
- Зиньковская И.В.* Готланд Эрманариха: остроготы в Восточной Европе на рубеже Древности и Средневековья. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
- Зубов А.Б.* О природе русской цивилизации // Рубежи. 1997. № 8–9.
- Зубов А.Б.* Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1990.
- Иванов В.* До — во время — после? // Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. V. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009. С. 141–155.
- Иванов В. В.* О выборе веры в Восточной Европе // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009. С. 287–298.
- Иванов Д.В.* 2002: Виртуализация общества, Версия 2.0. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002.
- Иванов Н.А.* Всеобщая история. М., 2005.
- Иванчик А.И.* Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н.э. М., 1996.
- Ивин А.А.* Обнаженность и отчуждение: философское эссе о природе человека. СПб.: Алетейя, 2015.
- Ивишина О.В.* В Турции задержаны десятки мусульман из России. Что это значит? URL: <http://www.bbc.com/russian/features-41808583> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. М.: Издательство «Весь мир», 2017.

- Илларионов А.А., Барбенко Я.А., Харчевникова Е.С.* Принципы реализации колонизационной политики правительства в Приморской области рубежа XIX–XX вв.: управление развитием транспорта, промышленности и переселения // *Ойкумена*. 2009. № 3. С. 112–120.
- Ильин И.П.* Постмодернизм. От истоков до конца столетия. М.: Интрада, 1998.
- Ильин И.П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
- Ильинская В.А., Тереножкин А.И.* Скифия VII–IV вв. до н.э. Киев, 1982.
- Иноземцев В.Л.* Испытание культурой // *Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.
- Ионин Л.Г.* Основания социокультурного анализа. М., 1995.
- Ионов И.Н.* Глобальная история и изучение прошлого России // *Общественные науки и современность*. 2013. № 5. С. 138–153.
- Ионов И.Н.* Идеал цивилизации, его эмоциональная окрашенность и перекрестная история // *Цивилизации*. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика / отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2014. С. 58–83.
- Ионов И.Н.* Идеи цивилизации и варварства в Европе XVIII–XIX веков // *Идеи и люди: Интеллектуальная культура Европы в Новое время* / под ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон, 2014. С. 212–273.
- Ионов И.Н.* Мировая история в глобальный век: Новое историческое сознание. М.: Аквилон, 2015.
- Ионов И.Н.* Постколониальная критика и трансформация цивилизационных представлений // *Диалог со временем*. Альманах интеллектуальной истории 30. М., 2010. С. 257–274.
- Ионов И.Н.* Построение образов российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // *Общественные науки и современность*. 2003. № 6.
- Ионов И.Н.* Связанная история: между двойной связкой и отрицательной обратной связью // *Диалог со временем* // *Диалог со временем*. Вып. 46. М.: ИВИ, 2014. С. 194–218.
- Ионов И.Н.* Стратегия деисторизации // *Образы времени и исторические представления*. Россия — Восток — Запад / под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. 960 с. С. 48–65.
- Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия / Отв. ред. Л.П. Репина. М.: Наука, 2007. 499 с.
- Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и цивилизационное пограничье: путь к катастрофе и путь к знанию // *Проблемы культурного пограничья*. Памяти Валерия Борисовича Земскова (1940–2012) / отв. ред. Ю.Н. Гирин. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 68–89.

- Ионов И.Н.* Эволюция цивилизационных представлений: современный взгляд // Электронный научно-образовательный журнал «История». М., 2013. Вып. 2 (18). URL: <http://mes.igh.ru/s207987840000487-4-1> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя, 2002.
- Ионцев В.А.* Международная миграция населения: теория и история изучения. М.: МАКС-Пресс, 1999.
- Ионцев В.А., Рязанцев С.В., Ионцева С.В.* Новые тенденции и формы эмиграции из России // Экономика региона. 2016. Т. 12. Вып. 2. С. 499–509.
- История германского колониализма. История германского колониализма в Африке / Г. Штеккер (ред.). М., 1983.
- История Железной империи. Пер. и коммент. Л.В. Тюрюминой. Новосибирск, 2007.
- История казачества Азиатской России. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. Т. 1: XVI — первая половина XIX века. 319 с.; Т. 2: Вторая половина XIX — начало XX века. 256 с.
- История Китая / А.В. Меликсетов (ред.). М.: Изд-во МГУ, 1998.
- История литератур Латинской Америки. Т. 1–5. М., 1985–2005.
- История Ямала. Т. 1: Ямал традиционный. Кн. 2. Российская колонизация. Екатеринбург: «Баско», 2010. 324 с.
- Каддафи Муаммар.* Зеленая книга. URL: <http://www.kaddafi.ru/zelnkiga.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Камалов А.К.* Древние уйгуры VIII–IX вв. Алматы, 2001.
- Канке В.А.* Общая философия науки. М., 2007.
- Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания. М., 2002.
- Кантелер А.* Формирование Российской империи в XV — начале XVIII века: наследство Руси, Византии и Орды // Российская империя в сравнительной перспективе: Сб. ст. / под. ред. А.И. Миллера. М., 2004. С. 98–108.
- Кантелер А.* Южный и восточный фронт России // АВ INPERIO. 2003. № 1. С. 47–64.
- Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
- Кваме Нкрума.* Африка должна объединиться. М.: Прогресс, 1964.
- Киреев А.А.* Специфика дальневосточной границы России: теория и история // Ойкумена. 2009. № 2. С. 73–75.
- Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.

- Ключевский В.О.* Соч.: В 9-ти т. М., 1987. Т. I: Курс русской истории. Ч. 1. 430 с.
- Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кляшторный С.Г.* Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб.: 2010.
- Кнабе Г.С.* Понимание культуры в древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры / М.А. Лифшиц (ред.). М.: Наука, 1975. С. 62–130.
- Ковалев А.Д.* Модернизации теории // Современная западная социология: словарь. М., 1990.
- Коваль Т.Б.* Диалог религий: границы возможного // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола» / отв. ред. П.П. Яковлев. М.: ИЛА РАН, 2010. С. 66–87.
- Ковда Е.* Африканская диаспора уникальна, потому что это не национальный союз // The Prime Russian Magazine. 16 февраля 2015.
- Козловская В.И.* Испания // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 199–202.
- Козловски П.* Культура постмодерна. Общественно-культурные последствия технического развития. М.: Республика, 1997.
- Колесницкий Н.Ф.* Этнические общности и политические образования у германцев I–V вв. // Средние века, 1985. Т. 48. С. 5–26.
- Колосовская Ю.К.* Некоторые вопросы истории взаимоотношений Римской империи с варварским миром // Вопросы древней истории. 1996. № 2. С. 146–166.
- Колосовская Ю.К.* Паннония в I–III вв. М., 1973.
- Колосовская Ю.К.* Рим и мир племен на Дунае. I–IV вв. н.э. М.: Наука, 2000.
- Колосовская Ю.К., Шкунаев С.В.* Кельты в Европе в первой половине I тыс. до н.э. // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М.: Наука, 1988. С. 203–212.
- Команда нашего проекта предложит мусульманам альтернативный образ жизни в виртуальном пространстве / Гл. ред. социальной сети «Salamworld» Эльмир Кулиев. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=1748> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997.
- Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А.* Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
- Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997.

- Конференции, дискуссии, материалы. 2004. Сборник научных трудов кафедры истории России РУДН. М., 2005.
- Коротяев А.В.* Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. М., 2003.
- Корсунский А.Р., Гюнтер Р.* Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств: до середины VI в. М., 1984.
- Косериу Э.* Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. М., 1963.
- Косухин Д. Д.К.* Ньерере — первый президент Танзании // Современные африканские лидеры, М.: Инафр, 2001. С. 37–38.
- Кофман А.Ф.* Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб.: Круга, 2017.
- Кофман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- Крадин Н.Н.* Империя Хунну. Владивосток, 2001.
- Крадин Н.Н.* Империя Хунну. Изд. 2-е. перераб. и доп. М.: Логос, 2001.
- Крадин Н.Н.* Кочевники Евразии. Алматы, Дайк-Пресс, 2007.
- Крадин Н.Н., Ивлиев А.Л., Очир О., Васютин С.А., Данилов С.В., Никитин Ю.Г., Эрдэнэболд Л.* Киданьский город Чинтолгой-балгас / Н.Н. Крадин (отв. ред.). М., 2011.
- Кривицкая-Барабаш Н.А.* Постмодернизм: история любви и разочарований (Литература. Театр. Телевидение. Знаки и символы). М.: Серебряные нити, 2007.
- Кризис мультикультурализма и проблемы национальной политики. М.: Весь мир, 2013.
- Крюков М.В.* «Люди», «настоящие люди» (к проблеме исторической типологии этнического самоназвания) // Этническая ономастика / Р.Ш. Джарылгасинова, В.А. Никонов (ред.). М.: Наука, 1984. С. 6–12.
- Крюков М.В.* Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия // Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе / Ю.В. Бромлей (ред.). М.: Наука, 1982. С. 147–163.
- Куайн У. Слово и объект. М., 2010.
- Кузанский Н.* Соч. М., 1979. Т. 1.
- Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. М.: Институт экономических стратегий, 2005. Т. I–II.
- Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай — Россия 2050: стратегия соразвития. М.: Институт экономических стратегий. 2006.
- Кук Р.* Граница и метрополия: опыт Канады. М., 1970 (XIII Международный конгресс исторических наук. М., 16–23 августа 1970 г.). 12 с.
- Культура сквозь призму идентичности. М.: Индрик, 2006.

- Курбанов М.Г.* Варварство в гримасах цивилизации // Вестник Российского философского общества. М.: РФО, 2006. 2 (38). С. 120–122.
- Курбанов М.Г.* Варварство: дорога и дом // Философия и общество. Научно-теоретический журнал. М.: Учитель, 2008. 1 (49). С. 73–89.
- Курлаев Е.А., Корепанов Н.С., Побережников И.В.* Техничко-технологические инновации в горно-металлургическом производстве Урала в XVII–XVIII вв. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2011.
- Кутыкова И.В.* Историческое сознание студентов Санкт-Петербургского технологического института. Познание и понимание «исторического» поколением 90-х // Известия Санкт-Петербургского государственного технологического института (технического университета) № 15. 2012. С. 97–106.
- Кутырев В.А.* Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015.
- Кушнер Г.* Постоянство «идей границы» в американской мысли // Новый взгляд на историю США: Американский ежегодник, 1992. М.: Наука, 1993. С. 136–151.
- Кушхабиев А.В., Магомеддадаев А.М.* Деятельность общественных организаций северокавказских диаспор в Турции // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. № 1.
- Кьеркегер С.* Страх и трепет. М., 1993.
- Ладынин И.А.* Древний Египет // Древний Восток. М., 2008.
- Лантева Л.П.* Гуситское движение // Большая Российская энциклопедия. Т. 8. М., 2007.
- Лантева Л.П.* Гуситское движение в Чехии в XV в. М., 1990.
- Латиноамериканские диаспоры в США. Цивилизационные характеристики // Аналитические тетради ИЛА РАН. М., 2000. № 9.
- Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб., 2007.
- Лебедева Н.М.* Социально-психологические закономерности аккумуляции этнических групп // Этническая психология и общество. М., 1997. С. 271–289.
- Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
- Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Восточная литература, 1993. 245 с.
- Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 111–336.
- Легенгаузен М.* Современные вопросы исламской мысли. URL: http://www.islamfond.ru/main/2008/06/post_4.shtml (дата обращения: ноябрь, 2018).

- Лейбин В.М.* Словарь-справочник по психоанализу. М.: Издательство АСТ, 2010.
- Леонтьев Д.А.* Психология смысла. Природа, структура и динамика смысловой реальности. М., 1999.
- Лиготар Ж.-Ф.* Состояние Постмодерна. СПб., 1998.
- Литаврин Г.Г.* Византия и славяне. СПб., 1999.
- Лихвар В.Д., Погорелый Д.Е., Подольская Е.А.* Культурология. М.: Эксмо, 2008.
- личность // Обычай. Символ. Власть. М.: ИНАФ РАН, 2010. С. 181–184.
- Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло») / Г.Ф. Швейник (пер. с нем.). М.: Прогресс; Универс, 1994.
- Лосев А.* Гностицизм // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Сб. VI (ЦУ ТГУ; Вып. 308). Тарту, 1973.
- Лоуэнталь Д.* Прошлое — чужая страна. СПб.: Владимир Даль, 2004. 623 с.
- Лукьяненко С.* Ночной дозор. М.: АСТ, 2006.
- Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И.Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007. 468 с.
- Люббе Г.* В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 94–113.
- Любкер Ф.* Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади // Aequinox MCMXCIII. М., 1993.
- Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности. М., 2005.
- Магидович И.П., Магидович В.И.* Очерки по истории географических открытий. М., 1983. Т. 2.
- Майданик К.Л.* От уголовной статьи к глобальной проблеме // Восток. 2000. № 2.
- Максаковский В.П.* Историческая география мира. М., 1997.
- Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии, 1988. № 2. С. 43–53.
- Малахов В.С.* Неудобства с идентичностью // Идентичность. Хрестоматия. М.: Воронеж, 2003.
- Малов В.Н.* Великие географические открытия. Международные отношения конца XV–XVI вв. в Западной Европе // История Европы. Т. 3. М.: Наука, 1993. С. 388–410.
- Малока Эдди.* К африканскому ренессансу: Африканский союз и Новое партнерство для развития Африки (НЕПАД). Доклад на конференции африканистов (Москва, 21–23 мая 2002 г.). М., 2002.
- Малявин В.В.* Средоточия: избранные эссе, доклады, интервью, рецензии. Иваново: Издательское товарищество «Роща Академии», 2011.

- Маринович Л.П.* Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // *Античная цивилизация и варвары* / Л.П. Маринович (ред.). М.: Наука, 2006. С. 5–29.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 4.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003.
- Марти Х.* Избранное. М., 1978.
- Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 2001.
- Мацумото Дэвид.* Психология и культура. СПб.: Прам-Евროзнак, 2002.
- Межуев В.* От диалога цивилизаций к цивилизации диалога// *Космополис*. 2006. № 3.
- Мейер Р. Дж.* Предыстория человечества. М., 2006.
- Мейер М.С.* Долгий «серебряный» век Востока // *Восток — Запад — Россия*. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Мельянцева В.А.* Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М., 1996.
- Метерлинк М.* Мудрость и судьба. М.: Рипол-классик, 2009. 320 с.
- Миграционный кризис в Европе. Информационно-аналитический вестник. Вып. 6. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г.В. Плеханова», 2016.
- Мильков В.В.* Исследование концепта «земля» в русском самосознании // *Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение*. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2015. С. 40–66.
- Миненко Н.А.* Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1975. 308 с.
- Миронов Б.Н.* Социальная история России XVIII – начала XX века. Т. 1–2. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.
- Модернизация // *Словари и энциклопедии на Академике*. URL: <http://investments.academic.ru/1177/Модернизация> (дата обращения: ноябрь 2018).
- Моисеенко В.М.* Миграция населения // *Демографический энциклопедический словарь*. М., 1985. С. 251–255.
- Монгайт А.Л.* Археология Западной Европы. Т. 1–2. М., 1973–1974.
- Мосейко А.Н.* «Негритюд» и «Африканская философия» — ответ африканской интеллигенции на кризис идентичности // *Проблемы социально-политических и культурных трансформаций африканских обществ в современной отечественной африканистике*. М., 2007.
- Мосейко А.Н.* Кризис идентичности и духовные искания африканской интеллигенции // *Восток (Orient)*. 2006. № 4.
- Мосейко А.Н.* Религиозный опыт на Мадагаскаре: миф и ритуал // *Восток*. 2012. № 6.

- Мосейко А.Н.* Человек в традиционных обществах Африки. Образы мира — коллектив — личность // Обычай. Символ. Власть. М., 2010.
- Мосейко А.Н., Харитонова Е.В.* Африканская традиционная этика в контексте современности // Восток (Orient). 2015. № 6.
- Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: ИФРАН «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
- Мюрдаль Г.* Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
- Назаретян А.П.* Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: Ленанд, 2015.
- Назарчук А.В.* Учение Никласа Лумана о коммуникации. М.: Изд-во «Весь мир», 2012. 248 с.
- Некlessа И.А.* Трансмутация истории. Вступление в постсовременный мир // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса / Э.В. Сайко (ред.). М.: «Наука», 2003. С. 53–97.
- Некlessа А.И.* Конец эпохи Большого Модерна // Постиндустриальный мир и Россия. М., 2000.
- Немировский А.А.* Восточное Средиземноморье в первой половине I тысячелетия до н.э. // Древний Восток. М., 2008. С. 393–395.
- Немировский А.А.* Древние арии и их переселения на юг Евразии // Древний Восток. М., 2008. С. 415–417.
- Немировский А.А.* Малая Азия и Закавказье в древности // Древний Восток: учеб. пособие для вузов / Российская академия наук; Государственный университет гуманитарных наук; Научно-образовательный центр по истории; Н.В. Александрова, И.А. Ладынин, А.А. Немировский, В.М. Яковлев; рук. проекта А.О. Чубарьян. М.: Астрель: Аст, 2008. С. 333–379.
- Немировский А.И., Харсекин А.И.* Этруски. Введение в этрускологию. Воронеж, 1969.
- Немчинов В.М.* Эмпирическое исследование исторического сознания подрастающих в Германии и России // Славяно-германские исследования / под ред. А.А. Гугнина, А.В. Циммерлинга. М., 2000. С. 593–605.
- Нехода Е.В., Соловьева Н.Н.* Миграционные волны на российском рынке труда // СОЦИС. 2016. № 4. С. 31–36.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение / пер. с нем. К. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–555.
- Новейший философский словарь. Постмодернизм. / А.А. Грицанов (ред., сост.). Минск: Современный литератор, 2007.
- Новиков С.В.* Ахейская Греция во II тысячелетии до н.э. // История Древней Греции. М., 2006.

- Нойманн И.* Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
- Нольте Г.-Г.* Западная и Восточная Европа перед лицом глобализации // Экономическая теория на пороге XXI века — 7: Глобальная экономика. М.: Юрист, 2003. С. 589–611.
- Нора П.* Расстройство исторической идентичности // Мир истории. 2010. №1. URL: <http://www.historia.ru/2010/01/nora.htm> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Норт Д., Уиллис Д., Вайнгаст Б.* Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М., 2011.
- Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / пер. с англ.; под ред. Н.И. Лапина. М., 2011.
- Огурцов А.Ю.* Военно-инженерная политика русского правительства в Западной Сибири в XVIII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1990. 22 с.
- Опыт российских модернизаций. XVIII–XX века. М.: Наука, 2000. 246 с.
- Организация Объединенных Наций.* A/55/492/ Rev. 1. Генеральная Ассамблея. 9 November 2000. Год диалога между цивилизациями под эгидой Организации Объединенных Наций. Доклад Генерального секретаря. URL: <http://www.un.org/Russian/peace/culture/index.shtml> (дата обращения: ноябрь 2018).
- Организация Объединенных Наций.* A/res/56/6. Генеральная Ассамблея. 21 November 2001. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями. URL: <http://www.un.org/Russian/peace/culture/index.shtml> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Оруджев З.* Способ мышления эпохи: Философия прошлого. М.: Едиториал УРСС, 2009.
- Оуян Сю.* Записи по истории Пяти династий // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и коммент. В.С. Таскина. М., 1984. С. 185–215.
- Панарин С.* Социокультурные эффекты исторических и современных миграций: возможности сравнения // Транснациональные миграции и современные государства в условиях экономической турбулентности. М.: Издат. Дом «Дело» РАНХиГС. 2016. С. 249–250.
- Пауэлл Т.* Кельты. М., 2003.
- Пегушев А.М.* Массовые антиколониальные движения в Тропической Африке (конец XIX – начало XX в.): идеологические формы и социально-политические цели // Антиколониальная борьба и общественная мысль в Тропической и Южной Африке. М.: Наука, 1983. С. 180–185.

- Пелипенко А.А.* Постмодернизм в контексте переходных процессов // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах / Н.А. Хренов (ред.). М.: Наука, 2002. С. 383–398.
- Переведенцев В.И.* Методы изучения миграции населения. М., 1975.
- Пережогин А.А.* Военизированная система управления Кольвановского (Алтайского) горного округа (1747–1871 гг.). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2005. 264 с.
- Перлз Ф.* Внутри и вне помойного ведра / *Перлз Ф., Гудмен П., Хефферлин Р.* Практикум по гештальттерапии / пер. с англ. СПб.: Петербург-XXI век, 1995. 448 с.
- Перлз Ф.* Гештальт-подход. Свидетель терапии. URL: http://www.koob.ru/perls/geshtalt_approach_and_eye_witness_to_therapy (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Перлз Ф.* Гештальт-семинары. Гештальт-терапия дословно / пер. с англ. В. Кислюк, Н. Майсурадзе. М.: Институт общегуманитарных исследований, 1998. 326 с.
- Персикова Т.Н.* Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. М., 2004.
- Петерс Д.* Проблема этногенеза населения Иберии (древней Испании) // Вопросы древней истории. 1940. № 2–4.
- Петров М.А.* Симультанность в искусстве. Культурные смыслы и парадоксы. М., «Индрик», 2010.
- Пивовар Е.Ю., Герасимов Н.П.* и др. Российская эмиграция в Турции, Юго-Восточной и Центральной Европе 20-х гг. (гражданские беженцы, армия, учебные заведения). Учебное пособие для студентов. М.: Историко-архивный институт РГГУ. 1994.
- Пиков Г.Г.* Киданьский «Ренессанс» // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2010. С. 269–281.
- Побережников И.В.* Канадский и сибирский фронт: общее и особенное (XVI – начало XX в.) // Уральский исторический вестник. 2009. № 2 (23). С. 25–30.
- Побережников И.В.* Модернизация: теоретико-методологические подходы // Экономическая история. Обзор / под ред. Л.И. Бородкина. Вып. 8. М., 2002.
- Побережников И.В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. М., 2006.
- Побережников И.В.* Проблема структурно-функциональной дифференциации в контексте экономической модернизации // Экономическая история. Обзор / под ред. Л.И. Бородкина. М.: МГУ, 2006. Вып. 12.

- Побережников И.В.* Пространственные модели русского освоения Северо-Западной Сибири (XII — начало XX в.) // Новгородская Земля — Урал — Западная Сибирь в историко-культурном и духовном наследии. В 2-х частях. Екатеринбург: БКИ, 2009. (Проблемы истории России. Вып. 8.) Ч. 2. С. 299–317.
- Побережников И.В.* Север Западной Сибири в контексте российской модернизации XIX — начала XX века // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2013. № 3 (23). С. 44–52.
- Побережников И.В.* Урал в истории Российского государства: постановка проблемы // Уральский исторический вестник. 2012. № 2 (35). С. 118–126.
- Побережников И.В.* Теории модернизации // Теория и методология истории: учебник для вузов. М., 2014.
- Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). СПб., 2001.
- Поздняков А.С.* Катары // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009.
- Покишишевский В.В.* Заселение Сибири. Иркутск, 1951.
- Политология: Лексикон. М., 2007.
- Померанц Г.С.* Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ, 2003.
- Померанц Г.С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 10. С. 149–156.
- Померанц Г.С.* Выход из транса. М.: Юрист, 1995.
- Померанц Г.С.* Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. — М., 1995. С. 445–456.
- Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 338–345.
- Померанц Г.С.* Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г.С. Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 316–337.
- Померанц Г.С.* Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // *Померанц Г.С.* Культ этики или диалог культур? // Проблемы глобализации: реальность, тенденции, прогнозы. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара. Вып. 6. Институт мировой экономики и международных отношений; Институт микроэкономики. М., 2001.
- Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М.: Наука, 1979.
- Примеро Ривас Л.Э.* «Цивилизация vs. варварство»: крах бинарной оппозиции // Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII. С. 247–285.

- Прокопенко Л.Я., Шубин В.Г.* Африканский ренессанс // Африка: поиск идентичности. М.: Изд-во Института Африки РАН, 2011.
- Прокофьев А.В.* Мораль, справедливость и культурное разнообразие // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры: Знак, 2015. С. 434–442.
- Проскуракова Н.А.* Власть и реформы в России в XIX веке в контексте модернизационного подхода // Проблемы методологии отечественной истории и культурологи: материалы конференции «Научное мировоззрение и перспективы его развития». М., 2009.
- Противоположности и парадоксы (Методологический анализ) / И.А. Герасимова (ред.). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
- Пузанов В.Д.* Военные факторы русской колонизации Западной Сибири. Конец XVI–XVII вв. СПб.: Алетейя, 2010. 431 с.
- Raх Africana.* Континент и диаспора в поисках себя. Сборник статей. М., 2009.
- Рассказов С.В.* Юго-Западная Сибирь: эволюция пространственных структур общества (с XV в. до настоящего времени): Дис. ... канд. геогр. наук. М., 2009. С. 37–69.
- Рашковский Е.Б.* «На земле живых»: Судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. М., 2009.
- Рашковский Е.Б., Айзенштадт Ш.Н.* Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10.
- Рашковский Е.Б.* «На земле живых»: судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики. М.: Препринт, 2007.
- Рашковский Е.Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. М., 1976.
- Рашковский Е.Б.* Глобалистика и мир цивилизаций: теоретические вопросы. Препринт. М., 2007.
- Рашковский Е.Б.* Пласты нетерпимости: философские заметки // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 61–67.
- Ределинхейс Нейл.* Африканский ренессанс: взгляд из Южной Африки // Европоцентризм и афроцентризм накануне XXI века: африканистика в мировом контексте. Материалы международной научной конференции, посвященной 70-летию А.Б. Давидсона, М., 2000.
- Ремеников А.М.* Борьба племен Северного Подунавья и Поднестровья с Римом и ее роль в падении Римской империи. Казань, 1984.
- Ремнев А.В.* Самодержавие и Сибирь в конце XIX — начале XX века: проблемы регионального управления // Отечественная история. 1994. № 2. С. 60–73.

- Репина Л.П.* Историческая наука и современное общество // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации / под ред. Л.П. Репиной. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 4–15.
- Рогинский В.В.* Австралия // Новая Российская Энциклопедия, Т. II. М., 2005.
- РОССИЯ в XVII — начале XX в.: региональные аспекты модернизации. Екатеринбург: УрО РАН, 2006. 341 с.
- Рулен М.* Происхождение языка: ретроспектива и перспектива // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 5–19.
- Русскоязычные мусульмане в Турции. URL: https://vk.com/muslims_in_turkey (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Рыбаковский Л.Л.* Миграция населения (вопросы теории). М., 2003.
- Рыбаковский Л.Л.* Миграция населения: прогнозы, факторы, политика. М., 1987.
- Рыбаковский Л.Л.* Функции и последствия миграционных процессов // СОЦИС. 2017. № 10. С. 56–63;
- Рылёв К.Э.* Курс лечения от постмодернизма: путеводитель по современной культуре: сб. эссе. М.: Крафт+, 2011.
- Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания / под ред. Л.П. Репиной. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38–63.
- Рязанцев С.В.* Влияние миграции на социально-экономическое развитие Европы: современные тенденции. Ставрополь, 2001.
- Рязанцев С.В.* Интеграция мигрантов в контексте внешней миграционной политики России // СОЦИС. 2018. №1. С. 105–111.
- Рязанцев С.В.* Новые формы временной эмиграции из России // Наука. Инновации. Технологии. Научный журнал Северо-Кавказского федерального университета. Ставрополь, 2014. Вып. 2.
- Савельева И.М., Полетаев А.В.* История и время: В поисках утраченного. М., 1997.
- Саид Э.В.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006.
- Сайко Э.В.* Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома // Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 13–52.
- Саймонс А.М.* Социальные силы в американской истории. М., 1925. Гос. изд-во, 1925. 227 с.
- Санина А.Г.* Генезис идеи идентичности в социологии и смежных науках // СОЦИС. 2014. № 12. С. 3–11.
- Сатыбалова Е.В.* Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002.

- Сафронов В.А.* Индоевропейские прародины. Горький: Волго-Вятское кн. Изд-во, 1989.
- Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки / пер. с исп. Ю.Н. Гирина. М.: Прогресс, 1984. 342 с.
- Седов В.В.* Славяне в древности. М., 1994.
- Середкина Е.В.* Этический глобализм и русская философия. URL: <http://anthropology/ru/.../seredkina/ruethics.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Серто М. де.* Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / пер. с франц. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.
- Следзевский И.В.* Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. М.: Институт Африки РАН, 2010.
- Следзевский И.В.* «Пограничье без границ». Глобальная неопределенность мира и ее отражение в знании и культуре // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008. С. 11–99.
- Следзевский И.В.* Развитие африканского цивилизационного сознания: образы. Концепции, тенденции, перспективы // Африка в поисках источников мира и развития: Ежегодник-2013. М.: РУДН, 2013.
- Словарь историка / Н. Оффенштадт (ред.) при участии Г. Дюфо и Э. Мазюреля. Л.Д. Пименова (пер. с фр.). М.: РОССПЕН, 2011.
- Смирнов А.В.* Многообразие культур и плюральность разума (вместо Введения) // Россия в архитектуре глобального мира: Цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры; Знак, 2015. С. 6–7.
- Сокирянская Е.* Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия. 2016. URL: <https://www.crisisgroup.org/ru/europe-central-asia/caucasus/north-caucasus/north-caucasus-insurgency-and-syria-exported-jihad> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Сокулер З.А.* Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования (Реферативный обзор) // Россия и современный мир. 2003. № 3 (40). С. 198–220.
- Соловьев В.* Гностицизм // Христианство. Энциклопедия. Т. 1. М., 1993.
- Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этик, права и общественных отношений. СПб., 2000.
- Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI — начало XX ве-

- ка): Сборник правовых актов и документов. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1999. 238 с.
- Сосновский Н.А.* «Культура растафари» в зарубежной литературе: пан-африканизм, Ветхий завет и рок-музыка // Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып. 3. М., 1991.
- Сосновский Н.А.* Культура Растафари. М.: Институт Африки РАН, 2016.
- Соссюр Ф.* Заметки по общей лингвистике. М., 1990.
- Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.
- Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.
- Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование. М., 2008.
- Спивак Г. Ч.* Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия: В 2-х ч. Ч. II. / под ред. С.В. Жеребкина. Харьков: ЦХГИ, СПб.: Алетейя, 2001. С. 649–670.
- Старобинский Ж.* Слово «цивилизация» // *Старобинский Ж.* Поэзия и знание. История литературы и культуры. В 2 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 110–149.
- Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941 гг.) / Сборник документов. Тюмень: ИПП «Тюмень», 1994. 320 с.
- Супоницкая И.М.* Опыт освоения земель: Сибирь и Запад // Российско-американские отношения в прошлом и настоящем: Образы, мифы, реальность / Материалы международной конференции, посвященной 200-летию установления дипломатических отношений между Россией и США, РГТУ (Москва), 21–22 февраля 2007 г. М.: РГТУ, 2007. С. 134–143.
- Супоницкая И.М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. М., 2010. 302 с.
- Сыров В.Н.* В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1 (21). С. 183–190.
- Сюй Тао.* Китай и северные варвары (III в. до н.э. – VI в. н.э.) — взаимодействие народов и культур: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1996.
- Сюэ Цзюйчжэн.* Старая история Пяти династий // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Введ., пер. и коммент. В.С. Таскина. М., 1984. С. 171–185.
- Тёрнер Ф.Дж.* Фронтир в американской истории. М.: Весь мир, 2009. 304 с.

- Тимошенко А.И.* Проекты социально-экономического развития Сибири в XX в.: концепции и решения. Исторические очерки. Новосибирск: Сибирское научное изд-во, 2007. 288 с.
- Титов В.С.* Европа в III тыс. до н.э. // История Европы. Т. 1. Древняя Европа. М., 1988. С. 86–96.
- Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М.: Наука, 1980. 360 с.
- Глостанова М.В.* Пограничное (со)знание/ мышление/эстетизм на пути к трансмодерному миру // Общественные науки и современность. 2012. № 6. С. 155–165.
- Глостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. М., 2004.
- Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991.
- Тойнби А.Дж.* Мир и Запад // *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. СПб., 1996.
- Толстая С.М.* Язычество // Этнолингвистический словарь. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012.
- Топоров В.Н.* Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования. М., 1983.
- Топоров В.Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Топоров В.Н.* Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: Наука, ГРВЛ, 1989. С. 6–17.
- Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Тоффлер Э.* Шок будущего. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
- Трельч Э.* Историзм и его проблемы / пер. с нем. М.: Юрист, 1994. 719 с.
- Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Трубачев О.Н.* К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм. 2013.
- Тюпа В.И.* Коммуникативные стратегии теоретического дискурса. Критика и семиотика. Вып. 10, 2006.
- Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. Конец V — середина VII вв. М.: ЛКИ, 2014.
- Уколова В.И.* Римляне и готы: модель сосуществования по Флавию Кассиодору // Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып. IV. С. 161–185.
- Утенков В.М., Закалин А.С.* Об историческом сознании студенческой молодежи // СОЦИС. № 6. 2000. С. 119–122.

- Ушков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М.: Издательство МГУ, 1982. 191 с.
- Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.:Аспект Пресс, 2004.
- Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2010.
- Фергюсон Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира. М., 2014.
- Ферле Ричард Д. Эректус бродит между нами. Покорение белой расы / Д.О. Румянцева, И.В. Журавлева (пер. с англ.). М.: АСТ, 2014.
- Фернандес-Арместо Ф. Цивилизации. М., 2009.
- Филатова И.И., Давидсон А.Б. Какого цвета «южноафриканское чудо»? Национально-демократическая революция и национальные отношения в ЮАР в конце XX — начале XXI века // *Raх Africana*. Континент и диаспора в поисках себя. М., 2009. С. 179–182.
- Филипп Я. Кельтская цивилизация и её наследие. Прага, 1961.
- Фишер В. Европа: экономика, общество и государство. 1914–1980. М., 1999.
- Фортунатов В.В. История мировых цивилизаций. СПб.: Питер, 2011.
- Френкель М.Ю. Общественная мысль в Британской Западной Африке во второй половине XIX в. М.: Наука, 1977.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Издательство АСТ, 2016.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990
- Фромм Э. Душа человека. Революция надежды. М.: АСТ, 2014.
- Фромм Э. Иметь или быть? М.: Издательство АСТ, 2017.
- Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 году / пер. с франц. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2010. 448 с.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем., под ред. Д.В. Складнева. СПб., Наука, 2006. 280 с.
- Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
- Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
- Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах / пер. с англ. В.Р. Рокитянского. М.: Прогресс-традиция, 2004. 480 с.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Харитонова Е.В. Деловые культуры в российско-африканских отношениях: ценностно-смысловые аспекты // Диалог культур в условиях глобализации. Ценности и смыслы. Материалы XIII международных лихачевских научных чтений, 17–18 мая 2013 г. СПб.: СПбГУП, 2013.

- Харитонова Е.В.* О формах взаимодействия культур в эпоху глобализации // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12–13 мая 2011 г. Т. 2. СПб.: ГУП, 2011.
- Харсекин А.И.* Этруски // Советская историческая энциклопедия. Т. 16. М., 1976.
- Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: «Academia», 2009.
- Хейзинга Й.* Homo ludens в тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992.
- Хизер П.* Падение Римской империи / А.В. Короленков, Е.А. Семенова (пер. с англ.). М.: АСТ: Астрель, 2011.
- Хлевов А.А.* Предвестники викингов. СПб., 2003
- Хокинс Дж.* Кроме Стоунхенджа. М., 1977.
- Хокинс Дж.* Разгадка тайны Стоунхенджа. М., 1973.
- Холеништайн Н.Э.* Россия — страна, преодолевающая пределы Европы // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999.
- Хорос В.Г.* К методологии цивилизационного анализа (по материалам проекта ИМЭМО РАН). Тезисы. Препринт. М., 2007.
- Хорос В.Г.* Русская история в сравнительном освещении. М.: Аспект-Пресс, 1994. 170 с.
- Хофманн Коринна.* Белая масаи. М., 2011.
- Хренов Н.А.* Опыт культурологической интерпретации переходных процессов // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные исследования художественной культуры в переходных процессах / Н.А. Хренов (ред.). М.: «Наука», 2002. С. 11–55.
- Цапф В., Хабих Р., Бульман Т., Делей Я.* Германия: трансформация через объединение // СОЦИС. 2002. № 5. С. 19–37.
- Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры/литературы // Новые российские гуманитарные исследования. 2012. №7. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Цивилизация и варварство: вызовы деструкции в лабиринте миграции варварства / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2016. Вып. V.
- Цивилизация и варварство: механизмы, инструменты и субъекты взаимодействия / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2014. Вып. III.
- Цивилизация и варварство: парадоксы победы цивилизации над варварством / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2013. Вып. II.

- Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно–историческое пространство / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: Аквилон, 2015. Вып. IV.
- Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2012.
- Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт / В.П. Буданова, О.В. Воробьева (ред.). М.: ИВИ РАН, 2012. Вып. I.
- Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 1) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2017. Вып. VI.
- Цивилизация и варварство: человек варварского мира и варварский мир человека (Часть 2) / В.П. Буданова (ред.). М.: Аквилон, 2018. Вып. VII.
- Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Чайлд Г.* У истоков европейской цивилизации. М., 1952.
- Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.* Народы. Расы. Культуры. М., 1985.
- Человек в поисках идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Т. IV. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010.
- Черный расизм. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nst/ru/wiki/1583748> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Чешков М.А.* Глобальное видение и Новая наука. М.: ИМЭМО РАН, 1998. 82 с.
- Чиксентмихайи М.* Эволюция личности / Пер. с англ.; 4-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2017.
- Шаревская Б.И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964.
- Шарый А. Задержанные в Турции россияне: вопросов все больше. URL: <https://ru.krymr.com/a/27493060.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Шевеленко А.Я.* Природные, демографические и материально–производственные условия в Европе раннего средневековья // История крестьянства в Европе. Т. 1. М.: Наука, 1985. С. 20–61.
- Шейд У.Дж.* Не только граница: значение Фредерика Джексона Тернера для исследования ранней республики // Американский ежегодник, 2002. М.: Наука, 2004. С. 9–32.
- Шемякин Я.Г.* «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка 2007. № 7.
- Шемякин Я.Г.* Вера и рацион в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. № 3.
- Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М.: Рипол-Классик, 2003. С. 210–242.

- Шемякин Я.Г.* Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей // *Цивилизации*. Вып. 11. Диалог цивилизаций и идея культурного синтеза в эпоху глобализации. М.: Наука, 2017. С. 171–214.
- Шемякин Я.Г.* Граница: процесс перехода и тип системности // *Общественные науки и современность*. 2009. № 5. С. 111–124.
- Шемякин Я.Г.* Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // *Общественные науки и современность*, 2009. № 2. С. 5–22.
- Шемякин Я.Г.* Дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов: Россия — Латинская Америка — Запад // *Общественные науки и современность*. 2011. № 3.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001.
- Шемякин Я.Г.* Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия — Латинская Америка — Запад) // «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М.: Фонд исторической перспективы, 2016. С. 3–43.
- Шемякин Я.Г.* История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001.
- Шемякин Я.Г.* К вопросу о методологии цивилизационных исследований // *Цивилизации*. Выпуск 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука, 2014. С. 27–57.
- Шемякин Я.Г.* Латиноамериканская культура и религиозный синкретизм // *Культурология*. Дайджест. 2008. № 1. С. 181–185.
- Шемякин Я.Г.* Латиноамериканская литература и христианство // *Культурология*. Дайджест. 2009 № 1. С. 79–91.
- Шемякин Я.Г.* Латиноамериканский праздник как предмет цивилизационного исследования // *Латинская Америка*. 2001. № 11. С. 43–62.
- Шемякин Я.Г.* Модернизация как процесс межкультурного взаимодействия // *Цивилизации*. Вып. 10. Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. М.: Наука, 2015. С. 107–146.
- Шемякин Я.Г.* Мыслеобраз границы: социокультурные проекции // *Przegląd wschodnioeuropejski (East Europe Review)*. 2014. V. 1. P. 149–161.
- Шемякин Я.Г.* О пределах процесса глобализации. Статья 1. Пространственно-временные рамки и основные контуры смыслового поля понятия глобализации // *Общественные науки и современность*, 2017. № 6. С. 158–172.
- Шемякин Я.Г.* О пределах процесса глобализации. Статья 2. Взаимосвязь универсального и локального в глобализирующемся мире // *Общественные науки и современность*, 2018. № 1. С. 143–157.

- Шемякин Я.Г.* О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта в цивилизациях «пограничного» типа // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1. С. 15–26.
- Шемякин Я.Г.* Программа «Альянса цивилизаций» в свете проблемы межкультурного диалога в полицентричном мире // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). М.: ИЛА РАН. 2010. С. 43–65.
- Шемякин Я.Г.* Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1.
- Шемякин Я.Г.* Россия — Латинская Америка — Запад: дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов // Общественные науки и современность, 2011. № 3. С. 79–96.
- Шемякин Я.Г.* Россия-Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 111–112.
- Шемякин Я.Г.* Слово о Земскове // Латинская Америка. 2016. № 2. С. 86–89.
- Шемякин Я.Г.* Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта) Статьи 1–2 // Общественные науки и современность. 2014. № 2. С. 113–123; № 3. С. 119–129.
- Шемякин Я.Г.* Универсальное и локальное измерения человеческого бытия и полюса смыслового поля цивилизационного исследования // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога. М.: Аквилон, 2017. С. 441–466.
- Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». С. 100–148.
- Шемякин Я.Г.* Универсализм и локализм в латиноамериканской культуре // Латинская Америка. 1998. № 5. С. 93–104.
- Шемякин Я.Г.* Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 23–45.
- Шемякин Я.Г.* Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. 1998. № 4. С. 49–60.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // Латинская Америка. 2008. № 5. С. 62–77; № 6. С. 53–69.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки // Латинская Америка. 2009. № 9–10.

- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и рациона в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11. С. 58–77.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формирования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2. С. 98–108.
- Шемякина О.Д.* О методологии цивилизационного анализа // Традиции исторической мысли: Материалы научного семинара памяти профессора В.И. Злобина. Вып. 2. М., 2010.
- Шемякина О.Д.* Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. 1994. №4.
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим: Опыт религиозной философии. Париж, 1951.
- Широкова Н.С.* Древние кельты на рубеже старой и новой эры. Л., 1989.
- Широкова Н.С.* Переселение кельтов // Город и государство в древних обществах. Л., 1982.
- Шкаренков П.П.* Римская традиция в варварском мире. Флавий Кассиодор и его эпоха. М.: РГГУ, 2004.
- Шкунаев С.В.* Германские племена и союзы племен // История Европы. Т. 1. М.: Наука, 1988. С. 594–605.
- Шлыков П.В.* Направления и динамика процесса десекуляризации в Турции // Монтанж и демонтанж секулярного мира. М.: Политическая энциклопедия. 2014.
- Шохин В.К.* Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 65–73.
- Шпедер Ж., Элекеш Ж., Гарча И., Роберт П.* Очерк трансформации в Венгрии // Социс. 2002. № 5. С. 37–59.
- Шпенглер О.* Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: В 2 т. / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. Т. 2. М.: Мысль, 1998. 606 с.
- Шрадер О.* Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Штаерман Е.М.* Проблема римской цивилизации // Цивилизации. Вып. 1. М., 1992. С. 88–111.
- Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.
- Щербаков Н.Г.* Панафриканские конгрессы после Второй мировой войны. Расизм: pro et contra в послевоенном panaфриканизме // Рах Африкана. Континент и диаспора в поисках себя. М., 2009. С. 60–64.
- Щербакова Т.И.* Архаика и время // Актуальные проблемы изучения архаики: материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики», 1996–2012. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 18–25.

- Щукин М.Б.* На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э. — I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. СПб.: «Фарн», 1994.
- Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2002.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. Т. 1–2. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Пер. с нем. М.; СПб: Университетская книга, 2001. 331 с.; Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации / пер. с нем. А.М. Руткевича. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 382 с.
- Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: ИПЛ, 1980.
- Эриксон Э.* Детство и общество. СПб., 1996.
- Эриксон Э.* Идентичность: Юность и кризис / пер. с англ. А.В. Толстых. М.: Прогресс, 1996. 344 с.
- Эриксон Э.* Молодой Лютер. М., 1996.
- Этничность и власть в полиэтнических государствах. М., 1994.
- Этнолингвистический словарь. Т. 5. М.: «Международные отношения», 2012.
- Юдина Т.Н.* Социология миграции. М., 2006.
- Юнг К.Г.* *Mysterium coniunctionis* (Таинство воссоединения). — Минск: Харвест, 2003.
- Юнг К.Г.* Бог и бессознательное. М.: Олимп, 1998.
- Юрченко Е.А.* Интеграционные процессы в Африке: генезис феномена // Проблемы социально-политических и культурных трансформаций африканских обществ в современной отечественной африканистике. Материалы научной конференции «Африка: общества, культуры, языки», Санкт-Петербург, 5–6 мая 2005 г. М., 2007.
- Якимович А.К.* «Свой — чужой» в системе культуры // Вопросы философии. 2003. № 4. С. 48–60.
- Яковенко И.Г.* Переходные эпохи и эсхатологические аспекты традиционной ментальности // Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные исследования художественной культуры в переходных процессах / Н.А. Хренов (ред.). М.: Наука, 2002. С. 136–147.
- Яковлев П.П.* Столкновение или альянс цивилизаций? Новые вызовы международному сообществу // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола» / отв. ред. П.П. Яковлев. М.: ИЛА РАН, 2010. С. 19–42.
- Ямал — знакомый и неизвестный. Тюмень: ИПОС СО РАН, 1995. 238 с.

- Ямал: грань веков и тысячелетий / Популярный иллюстрированный очерк истории края с древнейших времен. Салехард: Артвид; СПб.: Русская коллекция, 2000. 656 с.
- Ясперс К.* Введение в философию / Пер. с нем. А.А. Михайлов (ред). Мн.: Пропилен, 2000.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Alpermann B.* Citizenship and Individualization in China's Modernization // ProtoSociology. Frankfurt, 2011. Vol. 28.
- Alternative modernities. Durham, 2001.
- Antohi S.* Romania and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology // Transit — Europäische Revue. 2002. Vol. 21. P. 1–21. URL: http://archiv.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=235&Itemid=411 (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Assmann J.* Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory // Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories / Ed. A. Assmann, C. Sebastian. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 2010. P. 121–137.
- Barca I.* Direct Observation and History: The Ideas of Portuguese Students and Prospective Teachers. New Orleans: AERA, 2002. 204 p.
- Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2008. 254 p.
- Beck U.* Risk Society: Towards a New Modernity. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publication, 1992. 260 p.
- Beck U., Grande E.* Varieties of second modernity: The cosmopolitan turn in social and political theory and research // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3.
- Bellah R.N.* Beyond belief: Essays of religion in a post-traditional world. N.Y. etc., 1970.
- Bentley Jerry H.* Globalizing history and historicizing globalization // Globalization and Global History. London and New York, 2006. P. 19–47.
- Berger P.* The Capitalist Revolution. N.Y., 1986.
- Bernauee Florene, Jonda Joseph.* Dinamiques de l'invisible en Afrique // Politique Africaine. 2000. № 79. P. 5–17.
- Black M.* Fanon and DuBois Double Consciousness // Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge. Vol. V. No. 3. Reflections on Fanon. 2007. P. 393–404.
- Bolivar Echeverria.* La múltiple modernidad de América Latina // Contrahistorias. La otra mirada de Clió. 2005. № 4.
- Borries B. von.* Europe's Past, Present and Future — Perceived by European Adolescents. A Cross-Cultural Study // History for today and tomorrow.

- What Does Europe Mean for School History? / Ed. J. van Leeuw-Roord. Hamburg: Körber-Stiftung, 2001. P. 179–204.
- Borries B. von.* Exploring the Construction of Historical Meaning: Cross-Cultural Studies of Historical Consciousness Among Adolescents // Reflections on Educational Achievement: Papers in Honour of T. Neville Postlethwaite to Mark the Occasion of his Retirement from his Chair in Comparative Education at the University of Hamburg / Eds. W. Bos and R.H. Lehmann. New York: Waxmann, Münster, 1995. P. 25–49.
- Borries, B. von.* Methods and Aims of Teaching History in Europe. A Report on Youth and History // Knowing, Teaching & Learning History. National and International Perspectives / Eds. P.N. Sterns, P. Seixas, S. Wineburg. New York: New York University Press, 2000. P. 246–260.
- Boxer Ch.R.* Plata es Sangre. Sidelights on Drain of Spanish-American Silver in the Far East, 1550–1700 // Philippine Studies. V. 18. 1970. P. 457–475.
- Bulhan H.A.* Frantz Fanon and the Psychology of Oppression. New York, London: Plenum Press, 1985. 298 p.
- Castro-Gómez S.* The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // Cultural Studies. Vol. 21. № 2–3. March/May 2007. P. 428–448.
- Chakrabarty D.* Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. Princeton, 2000.
- Chaney L.H., Martin J.S.* Intercultural Business Communication. New York, 2000.
- Chang Kyung-Sup, Song Min-Young.* The stranded individualizer under compressed modernity: South Korean women in individualization without individualism // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3. P. 539–564.
- Chang L.T.* Factory girls: From village to city in changing China. N.Y.: Spiegel a. Grau, 2008.
- Chapman M.* The Celts: The Construction of a Myth. New York: St Martin's Press. 1992. 342 p.
- Chirot D.* A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change // International Sociology. London, etc., 2001. Vol. 16. № 3.
- Clark G.A.* Farewell to Arms. A Brief Economic History of the World. Princeton, 2007.
- Coleman J.* Modernization // International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. Vol. 10.
- Conrad S., Eckert A.* Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen: Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt // Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen / Ed. S. Conrad, A. Eckert, U. Freitag. Frankfurt am Main, 2007. S. 7–52.

- Copans J.* Intellectuels visibles, intellectuels invisibles // *Politique Africaine*. 1993. № 51.
- Cyekye Rwame, Fahbrfn Ethics.* The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/ddall2011/entries/african-ethice/> (дата обращения: ноябрь 2018).
- Daniel G.E.* The megalith builders of Western Europe. Westport, 1985.
- Dendney D., Ikenberry G.Y.* The myth of the autocratic revival: Why liberal democracy will prevail // *Foreign Affairs*. NY., 2009. Vol. 88. № 1.
- Dennis O. Flynn and Arturo Giraldez.* Globalization began in 1571 // *Globalization and Global History*. London and New York: Routledge, 2006. P. 232–247.
- Dogbe K.* Concept of community and community support system in Africa // *Anthropos*. Freiburg, 1980. Bd. 75. № 5/0. P. 781–799.
- Dore R.* Flexible rigidities: Industrial policy and structural adjustment in the Japanese economy, 1970–80. Stanford (Calif.), Stanford univ. press, 1986.
- Dunne T.* The liberal order and the modern project // *Millennium: Journal of international studies*. London, 2010. Vol. 38. № 3. P. 535–543.
- Eboussi Boulaga F.* Les Conférences Nationales en Afrique Noire. P., 1993.
- Eisenstadt S.* Tradition, Change and Modernity. N.Y., 1973.
- Eisenstadt S.N.* Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbruck, 2000.
- Eisenstadt S.N.* European civilization in comparative perspective: A study in the relations between culture and social structure. Oslo: Norwegian univ. press, 1987.
- Eisenstadt S.N.* Multiple moderne im Zeitalter der Globalisierung // *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und strukturvergleichende Analysen* // Wiesbaden, 2006. S. 37–62.
- Eisenstadt S.N.* Multiple modernities // *Daedalus*. Cambridge (MA), 2000. Vol. 129. № 1. P. 1–30.
- Eisenstadt S.N.* The civilizational dimension of modernity // *International sociology*. London etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340.
- Eisenstadt S.N.* The great revolutions and the civilizations of modernity. Leiden/Boston, 2006.
- Elias N., Scotson J.* The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry Into Community Problems Theory, Culture & Society. London: Sage Publications. 1994. 197 p.
- Erikson E.* Insight and Responsibility. N.Y., 1964.
- Etounga-Manguelle D.* L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel? P., 1991.
- European journal of social theory*. London, 2011. Vol. 14. № 1.
- Fanon F.* Black Skin, White Masks / Transl. by Ch.L. Markmann; forewords by Z. Sardar and H.K. Bhabha. London: Pluto Press, 2008. 186 p.

- Ferraro G.P.* The Cultural Dimension of International Business. New York, 1990.
- Flynn D.O., Giraldez A.* Globalization began in 1571 // *Globalization and Global History*. L., 2006. P. 232–247.
- Fouada B.J.* Dialogue philosophique et problème du mal cher les Beti (Sud-Cameroun) // *La philosophie africaine*. Addis-Ababa. 1980. P. 38–56.
- Frank A.G., Thompson W.R.* Bronze Age Economic Expansion and Contraction Revisited // *Journal of World History*. 2005. № 16 (2). P. 115–172.
- Frank A.G.* ReOrient: Global Economy in the Asian Age. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. 416 p.
- Frank A.G.* The Bronze Age World System and its Cycles // *Current Anthropology*. 1993. № 34. P. 383–413.
- Gaultier J. de.* Le Bovarysme. La Psychologie dans l'oeuvre de Flaubert. Paris: Éditions du Sandre, 2007. 372 p.
- Gaultier J. de.* Le Bovarysme. Paris: Mercure de France, 1921. 316 p.
- Geertz C.* The interpretation of cultures. New York, 1973.
- Gills Barry K., Thompson William R.* Globalization, Global Histories and Historical Globalities // *Globalization and Global History*. London: Routledge, 2006.
- Gimbutas M.* The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000–3500 BC. Myths, Legends and Cult Images. Berkeley and Los Angeles, 1974.
- Globalization and Global History*. London and New York: Routledge, 2006.
- Gold T.* Go with your feelings: Hong Kong and Taiwan popular culture in Greater China // *China quart.* L., 1993. № 136. P. 907–925.
- Goldstone J.A.* Initial conditions, general laws, path dependence, and explanation in historical sociology // *American Journal of Sociology*. Chicago, 1998. Vol. 104. № 3. P. 829–845.
- Hanser A.* The Chinese enterprising self: Young, educated urbanities and the search for work // *Popular China: Unofficial culture in a globalizing society*. Lanham (Md): Rowman a. Littlefield, 2002. P. 189–206.
- Harris J.G.* Gnosticism: beliefs and practices. Brighton, 1999.
- Harris P.R., Moran R.T.* Managing Cultural Differences. Houston, 1996.
- Hazoume A. et Hazoume E.* Afrique, un avenir en sursis. P., 1998.
- Hobson J.M.* The Eastern origins of Western civilization. Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.
- Hofstede G.* Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills, 1984.
- Hofstede G.* Culture and Organizations. (International Cooperation and Its Importance for Survival). Software of the Mind. London, 1991.

- Hong Zh.* The world implications of the “Chinese road” in the context of globalization // Social sciences in China. Beijing, 2010. Vol. 31. № 2. P. 5–20.
- Hoskins A.* Media and the End of Collective Memory: The New Memory Ecology. URL: <http://igrs.sas.ac.uk/research/transculturalmemory.htm>
- Howell D.L.* Geographies of Identity in Nineteenth-Century Japan. Berkeley: University of California Press, 2005. 271 p.
- Hu Yong.* The expansion of peasant rationality: An analysis of the creators of the “China miracle” — Challenging existing theories a. proposing new analytical approaches // Social sciences in China. Beijing, 2011. Vol. 32. № 1.
- Huntington S.P.* Political order in changing societies. New Haven; London: Yale univ. press, 1996 (1 ed. — 1968).
- Iberica Americans.* Праздник в ибероамериканской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2002.
- Ivison D.* Postcolonial Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 214 p.
- Jablow A.* Gassire’s lute: A reconstruction of Soninke bardic art // Research in African literature. Austin, 1984. Vol. 15. № 4. P. 519–529.
- Jenseits des Eurozentrismus: Postcoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften.* Frankfurt am Mein, New York, 2000.
- Kabou A.* Et si l’Afrique refusait le developpement? P., 1991.
- Kang Ouyang.* “Chinese values” and innovation in philosophy and social sciences in present day China // Social sciences in China. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3. P. 87–189.
- Kawada J.* Beyond Cultural Relativism and Globalism – A Proposal to Deepen Cultural Awareness through “Trialogues” // UN University International Conference on the Dialogue of Civilizations, Closing Session (Kyoto, 3 August 2001) “Understanding Different Civilizations: Towards an Active Intercivilizational Dialogue”. URL: <http://archive.unu.edu/dialogue/papers/Kawada-abst-cs.pdf> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Kenrick D.M.* The success of competitive-communism in Japan. L.: Macmillan, 1988.
- Kiberd D.* Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation. London: Vintage, 2009. 723 p.
- Kigongo James K.* The Relevance of African ethics to contemporary African society. URL: http://www.http://crvp.org/book/Series02/II-8/chapter_ii.htm (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Knobl W.* Path dependency and civilizational analysis: Methodological challenges and theoretical tasks // European Journal of social theory. London, 2010. Vol. 13. № 1. P. 83–97.

- Kölb C., Straub J.* Historical Consciousness in Youth. Theoretical and Exemplary Empirical Analyses // *Forum Qualitative Sozialforschung*. Vol. 2. № 3. September. URL: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-01/3-01koelblstraub-e.htm> (дата обращения: ноябрь 2018).
- Koopmans M.* Schizophrenia and the Family: Double Bind Theory Revisited. URL: <http://www.goertzel.org/dynapsyc/1997/Koopmans.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- L'économie informelle en Afrique francophone: structure dynamiques et politiques / Maldonado C., Gaufrégau B. et autres auteurs.* Geneve: Bureau intern. Du travail, 2001.
- Labischová D.* Factors Shaping the Historical Consciousness of Pupils, Students and Teachers in Czech Schools // *The New Educational Review*. Vol. 29. No 3. 2012. P. 148–161.
- Lasch S., Winne B.* Introduction // *Beck U.* Risk Society: Towards a New Modernity. London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publication, 1992. 260 p.
- Li Ping, Long Bailin.* Thought on innovation in mainstream ideology research // *Social sciences in China*. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3.
- Levi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962.
- Levi-Strauss C.* Dynamique culturelle et valeurs // *Approches de la Science du developpement socio-économique*. Paris, 1971. P. 281–284.
- Lewin K.* Vorsatz, Wille, and Bedürfnis. Berlin, 1926.
- Loewenstein B.* Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Essen: Bouvier Verlag, 1987. 328 S.
- Lyubansky M., Eidelson R.J.* Revisiting Du Bois: the Relationship Between African American Double Consciousness and Beliefs About Racial and National Group Experiences // *Journal of Black Psychology*. February 2005. Vol. 31. No. 1. P. 3–26.
- Mahoney J.* Path dependence in historical sociology // *Theory & society*. Dordrecht, 2000. Vol. 29. № 4. P. 507–548.
- Mannoni O.* Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization. London: Methuen, 1956. 220 p.
- Markus H., Kitajama S.* Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation // *Psychological Review*. 1991. № 98. P. 224–253.
- McCloskey D.N.* The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce. Chicago, 2006.
- Meagher K.* The strength of weak states? Non-state security forces and hybrid governance in Africa // *Development and change*. Hague, 2012. Vol. 43. № 5.
- Melegh A.* On the East-West Slope: Globalization, Nationalism, Racism and Discourses on Eastern Europe. Budapest: Central European University Press, 2006. 220 p.

- Metraux D.* The Japanese economy and American businessman. Lewiston etc.: Mellen press, 1989.
- Mluleki Muneara and Mokgethi Motlhabi.* Ubuntu and its socio-morale significance: African Ethics in Anthologi of Comparative and Applied Ethics. University of Kwa-Zulu — Natal, 2009.
- Moore M.* China has 100 billion people with mental illness. Telegraph. 2009. April 28.
- Mouzelis N.* Modernity: a nonEuropean Conceptualization // British Journal of Sociology. 1999. Vol. 50. № 1.
- Munenori Suzuki, Midori Ito, Mitsunori Ishida e.a.* Individualizing Japan: Searching for its origin in first modernity // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3.
- Naipaul V.S.* India: A Wounded Civilization. London, 1977.
- Nielsen D.A.* Rationalization, transformations of consciousness and intercivilizational encounters: Reflections on Benjamin Nelson's sociology of civilizations // International Sociology. London. etc., 2001. Vol. 16. № 3. P. 406–420.
- Nisbet R.* Social Change. Oxf., 1972.
- Paz O.* One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego. New York. London: H A Harvest / HBJ Book, 1986.
- Penny B. Qigong.* Daoism and science: some contexts for the *qigong* boom // Modernization of the Chinese past. Sydney: Wild Poony, 1993.
- Pomeranz K.* The Great Divergence: China, Europa, and the Making of the Modern World Economy. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Randeria S.* Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukunfftigen Sozialtheorie // Ortsbestimmung der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will Baden-Baden, 1999. S. 41–50.
- Randrianarisoa P.* L'enfant et son education dans la civilization traditionnele malgache. T. 1. Fandriana, 1981.
- Rantala J.* Children as Consumers of Historical Culture in Finland // Curriculum Studies. 2011. Vol. 43. No. 4. P. 493–506.
- Ren Ping.* Systematic innovation, comprehensive development and going global: Some thoughts on the construction of an innovating system for philosophy a. social sciences in China during the “12th five-year plan” period // Social sciences in China. Beijing, 2012. Vol. 33. № 3.
- Ribbens K.* A Narrative that Encompasses our History: Historical Culture and History Teaching // Beyond the Canon: History for the Twenty-first Century / Eds. M. Grever and S. Stuurman. New York: Palgrave Macmillan, 2007. P. 63–76.

- Riesman D., Glazer N., Denney R.* The Lonely Crowd. The Study of the Changing American Character. Abridged Edition with a 1969 Preface. New Haven, London: Yale University Press, 2001. Lxii + 315 p.
- Riesmen P.* The person and the life cycle in African social life and thought // African studies review. 1986. Bol. 29 (2). P. 71–198.
- Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London: Sage, 1995. P. 25–44.
- Rofel L.* Desiring China: Experiments in neoliberalism, sexuality, and public culture. Durham (N.C.): Duke univ. press, 2007.
- Rokkan S.* Dimensions of state formation and nation-building: A possible paradigm for research on variations in Europe. Princeton: Princeton univ. press, 1975. P. 562–600.
- Rollins T., Roberts D.* Work Culture, Organizational Performance and Business Success. Westport, Conn.: 1998.
- Rosenzweig R., Thelen D.* The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life. New York: Columbia University Press, 1998. 302 p.
- Rostow W.W.* The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto. Cambridge, 1960.
- Rothberg M.* Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press, 2009. 379 p.
- Sachsenmaier D.* Global Perspectives on Global History: Theories and Approaches in a Connected World. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 331 p.
- Schein E.H.O.* Dialogue, Culture and Organizational Learning // Organizational Dynamics. 1993. Vol. 22. P. 40–51.
- Schwinn T.* Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen: Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht // Zeitschrift für Soziologie. Stuttgart, 2009. Jg. 38, H. 6. S. 454–476.
- Senghor L.S.* De la negritude. Psychologie du Nègro-africaine // Diogenè. 1962. № 37.
- Senghor L.S.* Liberte II. Nation et voie aqrecaine du socialisme. Paris: Ed. du Seuil, 1971.
- Senghor L.S.* Nègritud et Civilisation de l'Universel // Présence africaine. 1963. № 46.
- Senghor L.S., Libertè I.* Nègritude et humanisme. P., 1964.
- Sepúlveda J.G.* Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios. Con una advertencia de Marcelino Menéndez Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo. México City: Fondo de Cultura Económica, 1941. 179 p.
- Shimada Haruo.* Desperate need for new values in Japanese corporate behavior // Journal of Japanese studies. Seattle, 1991. Vol. 17. № 1.

- Sithole N.* African Personality // Voice of Africa. Accra. 1961. Vol. 8.
- Spohn W.* Europäische multiple Modernität als interzivilisatorische Konstellation: Zur Transformation Europas durch europäische Integration und Erweiterung in einer sich globalisierende Welt // Berliner Zeitschrift für Soziologie. Wiesbaden, 2010. Jg. 20. H. 1. S. 5–22.
- Stork P.* Terrorism: Icon of Resentment. 2007. URL: http://www.living-peacesite.org/terrorism_icon_of_resentment.pdf (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Swaan A. de.* Dyscivilization, Mass Extermination and the State // Theory, Culture & Society. 2001. Vol. 18. № 2–3. P. 265–276.
- Tajfel H.* Social identity and intergroup relations. N.Y., 1982.
- Taylor J.* Shadows of the Rising Sun: A critical view of the “Japanese miracle”. N.Y.: Morrow, 1983.
- The Negro American.* Boston, 1970.
- Thornton P.M.* Framing dissent in contemporary China: Irony, ambiguity a. metonymy // China quart. L., 2002. № 171. P. 661–681.
- Toffler A.* The Third Wave. N.Y., 1980.
- Tourain A.* La fin des sociétés. Paris: Seuil, 2013/
- Van Beek U.* Youth in the New South Africa: A Study of Historical Consciousness // Polish Sociological Bulletin. № 3. 2000. P. 339–354.
- Vogel J.* Japan as number one: Lessons for America. Cambridge (Mass.); London: Harvard univ. press., 1989. 272 p.
- Wagner P.* Multiple trajectories of modernity: Why social theory needs historical sociology // Thesis Eleven. London, 2010. Vol. 100. № 1. P. 53–60.
- Wallerstein I.* Unthinking Social Sciences. London, 1995.
- Warner R.* Time Trends in Schizophrenia: Changes in Obstetric Risk Factors with Industrialization // Schizophrenia Bulletin. Vol. 21. № 3. 1995. P. 483–500. URL: <http://www.mentalhealth.com/mag1/scz/sb-time.html> (дата обращения: ноябрь, 2018).
- Wassermann J.* The Historical Consciousness of Afrikaner Adolescents — A Small Scale Survey // Historical Consciousness — Historical Culture. International Society for History Didactics 2006/2007 Yearbook. Schwalbach: Wochenschau-verlag, 2008. P. 141–157.
- Wescott R.W.* Comparing Civilizations. An Unconsensual View on Culture History. Atherton, 2000.
- Wieviorka M.* Neuf leçons de sociologie. Paris: Laffont, 2008.
- Wilkinson D.* Globalization // Globalization and Global History. L., 2006. P. 68–78.
- Wittrok B.* Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition // Daedalus. 2000. Vol. 129. № 1.

- Wolf E.* Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press, 1982. 509 p.
- Woronoff J.* The Japan syndrome. Tokyo: Lotus press, 1985.
- Wouters C.* Informalisation: Manners and Emotions since 1890. London: Sage, 2007. 274 p.
- Yan Yunxiang.* The Chinese path of individualizing // British journal of sociology. L., 2010. Vol. 61. № 3.

ОБ АВТОРАХ

БАЛЕЗИН Александр Степанович, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Центр африканских исследований, Институт всеобщей истории РАН — *раздел 4, глава 4*

БОРОДКИН Леонид Иосифович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой исторической информатики, руководитель Центра экономической истории, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова — *раздел 2, глава 6*

БУДАНОВ Анатолий Валентинович, доктор педагогических наук, профессор — *раздел 4, глава 5*

БУДАНОВА Вера Павловна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Центр сравнительной истории и теории цивилизаций, Отдел историко-теоретических исследований, руководитель Лаборатории по изучению цивилизации и варварства, Институт всеобщей истории РАН — *раздел 3, глава 1; раздел 4, глава 1*

БУЕВ Андрей Леонидович, кандидат экономических наук, доцент, кафедра статистики, заместитель декана учетно-экономического факультета, Белорусский государственный экономический университет — *раздел 3, глава 3*

БУХОВЕЦ Олег Григорьевич, доктор исторических наук, профессор, кафедра политологии, Белорусский государственный экономический университет; руководитель Центра белорусских исследований, Институт Европы РАН — *раздел 3, глава 3*

ВАСЮТИН Сергей Александрович, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории цивилизации и социокультурных коммуникаций, Кемеровский государственный университет — *раздел 4, глава 3*

ВЕЛИКАЯ Наталья Михайловна, доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой политической социологии, Российский государственный гуманитарный университет — *раздел 3, глава 6*

ВОРОБЬЕВА Ольга Владимировна, кандидат исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель центра сравнительной истории и теории цивилизаций, Отдел историко-теоретических исследований, Институт всеобщей истории РАН — *введение, заключение*

ГОРДОН Александр Владимирович, доктор исторических наук, заведующий сектором Восточной и Юго-Восточной Азии, Институт научной информации по общественным наукам РАН — *раздел 2, глава 4; раздел 3, глава 4*

ИОНОВ Игорь Николаевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр интеллектуальной истории, Отдел историко-теоретических исследований, Институт всеобщей истории РАН — *раздел 1, глава 3; раздел 2, глава 3*

ЛИНЧЕНКО Андрей Александрович, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Липецкий филиал) — *раздел 1, глава 5*

МОСЕЙКО Аида Николаевна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Центр цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН — *раздел 1, глава 4*

НЕФЛЯШЕВА Наима Аминовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН — *раздел 3, глава 5*

НИКИШИН Владимир Олегович, кандидат исторических наук, старший преподаватель, кафедра истории древнего мира, исторический факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова — *раздел 4, глава 2*

ПОБЕРЕЖНИКОВ Игорь Васильевич, доктор исторических наук, зав. сектором, Институт истории и археологии, Уральское отделение РАН — *раздел 2, глава 5*

СЛЕДЗЕВСКИЙ Игорь Васильевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. Центром цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН — *раздел 1, глава 2; раздел 2, глава 1*

ХАРИТОНОВА Елена Владимировна, кандидат психологических наук, доцент, старший научный сотрудник, Институт Африки РАН — *раздел 1, глава 4*

ШЕМЯКИН Яков Георгиевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт Латинской Америки РАН — *раздел 1, глава 1; раздел 2, глава 2; раздел 3, глава 2*

CONTENTS

INTRODUCTION.....	5

GLOBALIZATION AS A PROCESS AND CHALLENGE OF MODERNITY

CHAPTER 1. Global, universal, local: The ratio of concepts and the ratio of realities.....	12
CHAPTER 2. Dialogue of Civilizations in the Global Dimension: New meanings of the old idea.....	49
CHAPTER 3. Challenges of Globalization and Problems of Dialogue...	88
CHAPTER 4. Problems and contradictions of forming civilizational identity in modern Africa.....	111
CHAPTER 5. Transformation of the historical identity of young people in a globalizing world: Problems and prospects.....	162

CHALLENGES, STRATEGIES AND MODELS OF MODERNIZATION

CHAPTER 1. The Cultural and scientific basis of the modernization theory: Relationship problems.....	178
CHAPTER 2. Modernization as a process of inter-civilization interaction	202
CHAPTER 3. Modernization and Communicative asymmetry.....	233
CHAPTER 4. The Orient: from classical to postclassical modernization.....	256
CHAPTER 5. Peripheral modernization in the Russian Empire: Regional options.....	283
CHAPTER 6. General and particular in the processes of modernization of Russia in the XIX–XX centuries: Methodological aspects.....	299

MIGRATION CHALLENGES IN HISTORY AND MODERNITY

CHAPTER 1. Great Migration: migration challenge in history.....	311
CHAPTER 2. Conflict of interests and conflict of values: migration issues in the context of the problem of civilization identity.....	348
CHAPTER 3. The Old World in the grip of the immigration crisis: Assessments and models of understanding.....	403
CHAPTER 4. Migration: Integration experience in France.....	424
CHAPTER 5. From Russia to Turkey: “The New Muhajirs” 2000–2010...	467
CHAPTER 6. Consequences of modern migration processes as a threat to the reproduction of national and local identity.....	482

CIVILIZATION AND BARBARISM: CONFLICTS AND PARADOXES OF INTERACTION

CHAPTER 1. Barbarism as a challenge and paradox of world history...	509
CHAPTER 2. The fall of the Western Roman Empire: Internal transformations and external collapse.....	545
CHAPTER 3. Barbarians in the space of civilization (On the example of the elites of the Liao empire).....	569
CHAPTER 4. Barbarians in the civilized world: Africans in Europe on the eve of and after the colonial division of the black continent (Specific destinies from archival materials and memoirs of Africans)	579
CHAPTER 5. XXI century: postmodern and barbarism.....	606
CONCLUSION.....	625
BIBLIOGRAPHY.....	632
ABOUT THE AUTHORS.....	674
СОДЕРЖАНИЕ.....	678

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК СИТУАЦИЯ И ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛАВА 1. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей.....	12
ГЛАВА 2. Диалог цивилизаций в глобальном измерении новые смыслы старой идеи.....	49
ГЛАВА 3. Вызовы глобализации и проблемы диалога.....	88
ГЛАВА 4. Проблемы и противоречия формирования цивилизационной идентичности в современной Африке.....	111
ГЛАВА 5. Трансформация исторической идентичности молодежи в глобализирующемся мире: проблемы и перспективы.....	162

ВЫЗОВЫ, СТРАТЕГИИ И МОДЕЛИ МОДЕРНИЗАЦИИ

ГЛАВА 1. Культурные и научные основания теории модернизации: проблемы взаимоотношений.....	178
ГЛАВА 2. Модернизация как процесс межкультурного взаимодействия.....	202
ГЛАВА 3. Модернизация и коммуникативная асимметрия.....	233
ГЛАВА 4. Восток: от классической к постклассической модернизации.....	256
ГЛАВА 5. Периферийная модернизация в Российской империи: региональные варианты.....	283
ГЛАВА 6. Общее и особенное в процессах модернизации России XIX–XX веков: методологические аспекты.....	299

МИГРАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛАВА 1. Великие переселения народов: миграционный вызов в истории.....	311
ГЛАВА 2. Конфликт интересов и конфликт ценностей: миграционная проблематика в контексте проблемы цивилизационной идентичности.....	348
ГЛАВА 3. Старый Свет в тисках иммиграционного кризиса: оценки и модели понимания.....	403
ГЛАВА 4. Миграция: опыт интеграции во Франции.....	424
ГЛАВА 5. Из России в Турцию: «новые мухаджире» 2000–2010 годов.....	467
ГЛАВА 6. Последствия современных миграционных процессов как угрозы воспроизводства национальной и локальной идентичности.....	482

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ВАРВАРСТВО КОНФЛИКТЫ И ПАРАДОКСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

ГЛАВА 1. Варварство как вызов и парадокс мировой истории.....	509
ГЛАВА 2. Падение Западной Римской империи: внутренние трансформации и внешний коллапс.....	545
ГЛАВА 3. Варвары в пространстве цивилизации (на примере элит империи Ляо).....	569
ГЛАВА 4. Варвары в цивилизованном мире: африканцы в Европе накануне и после колониального раздела черного континента (конкретные судьбы по архивным материалам и мемуарам африканцев).....	579
ГЛАВА 5. XXI век: постмодерн и варварство.....	606
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	625
БИБЛИОГРАФИЯ.....	632
ОБ АВТОРАХ.....	674
CONTENTS.....	676

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ
ВО ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

*Под общей редакцией
Ольги Владимировны Воробьевой*

*Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН*

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Подписано к печати 13.12.2018
Формат 60х90/16

Гарнитура Times. Печать цифровая
Усл. печ. л. 50. Тираж 600 экз.

Издательство «Аквилон»
Тел.: +7 (968) 924-97-30
Электронная почта: aquilopress@gmail.com

Отпечатано в типографии
Onebook.ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545-37-10
Электронная почта: info@onebook.ru
Сайт: www.onebook.ru

ISBN 978-5-906578-42-6

