
Л. Б. АЛАЕВ

СМУТНАЯ ТЕОРИЯ И СПОРНАЯ ПРАКТИКА: О НОВЕЙШИХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПОДХОДАХ К ВОСТОКУ И К РОССИИ

Формационный подход к истории морально устарел, однако он является лишь вариантом стадийного подхода. Последний нам не дано преодолеть, пока мы находимся в рамках иудео-христианской интеллектуальной традиции. Цивилизационный подход еще не разработан и не может употребляться как исследовательский метод. В этих условиях применение к изучению России цивилизационного подхода вырождается в выдвигание умозрительных положений, не имеющих научного статуса. Эти попытки чаще всего базируются на идеологии эмоционального иррационального антизападничества и ведут к апологии всего «традиционного», т. е. отсталого, в российской действительности. Они полностью аналогичны идеям фундаментализма и коммунизма в странах Востока.

В современной исторической социологии принято противопоставлять два универсальных подхода – формационный и цивилизационный. Поскольку в литературе на эту тему достаточно много путаницы, для начала выделим квинтэссенцию обоих подходов.

Формационный подход можно представить в виде следующих постулатов:

а) история – единый процесс, идущий по восходящей линии, человечество идет по пути *прогресса*;

б) критерий различения этапов и уровней развития – *экономические отношения*, производительные силы и производственные отношения; они же – двигатели прогресса;

в) имеется определенное число основных этапов развития человечества, точнее, их четыре (пятый этап подразумевается идеей прогресса);

г) стадийная классификация всех известных истории обществ должна проводиться по четырем *моделям*, три из которых определяются основным классовым противостоянием (рабовладельцы – рабы, феодалы – крепостные, капиталисты – рабочие).

Критика формационного подхода шла по нескольким линиям:

- ставилась и ставится под сомнение идея прогресса;
- ставится под сомнение единство человеческой истории;
- вызывает возражения выделение одного (экономического) фактора как определяющего;
- обращается внимание на то, что модели обществ разных этапов – суть мыслительные конструкции, не существовавшие в реальной истории.

Из перечисленных выше основных претензий к формационному подходу третья – о гипертрофии экономического фактора – наиболее серьезно, и на него по существу нечего ответить, кроме того, что по смыслу теории *все* стороны общественной жизни взаимосвязаны. По-видимому, стоит действительно отказаться от *монизма* в подходе к истории.

Я предлагаю обратиться к *стадиям*, как они просматриваются в истории, а потом уже переходить к конструированию *моделей* и выяснению *механизма* движения (или застоя). Все зависит от *точки зрения* в буквальном смысле этого слова. При *общем взгляде* на пространство Земли и историю человечества видны, по крайней мере, этапы: первобытности; аграрного общества; индустриального общества; постиндустриального, или информационного, общества.

Этого не отрицают даже сторонники всех иных подходов.

Упрек в *умозрительности моделей* формаций (стадий) следует отвести. Без моделей, без идеальных конструкций, без абстракций вообще нельзя мыслить. Позже, перейдя к рассмотрению цивилизационного подхода, мы увидим, что проблема моделей, мыслительных конструкций существует и там, причем она стоит еще более остро.

Конечно, модели должны быть разработаны детальнее. Нельзя считать моделями такие примитивные конструкции, как «рабы – рабовладельцы», «крепостные крестьяне – феодалы», «рабочие – капиталисты». Модели должны включать хотя бы иные (второстепенные?) слои, а также формы государства, культуры и идеологии.

Скажем, для меня «период феодализма» означает сочетание:

- железных орудий;
- преобладания сельского хозяйства над другими сферами экономики («аграрное общество»);
- преобладания мелкого (крестьянского и ремесленного) хозяйства, в котором один и тот же человек принимает хозяйственные решения и сам их исполняет;

- наследственности занятий, сращенности человека с определенным видом труда, отсюда – натуральности экономики; «всеобщей связанности», корпоративности и общинности социальной жизни;
- отношений «дара – отдара» как системообразующего принципа;
- иерархической структуры управления и землевладения;
- распространения мировых религий, т. е. представлений о равенстве всех людей перед Богом;
- империй как основной формы государства.

Что касается *единства* истории, то это тоже проблема *точки зрения*, хотя и в другом смысле – проблема *мировоззрения*. Доказательств того, что человечество едино, достаточно, и здесь не место их все приводить. Довольно сказать, что отрицание единства чаще всего продиктовано идеологическими и политическими взглядами, обычно не без элементов расизма. Добавлю специально для верующих: любая мировая религия исходит из презумпции единства человечества, из возможности спасения для любого человека (если он, конечно, примет «истинную» веру).

Труднее всего обстоит дело с *идеей прогресса*. Вроде бы бесспорны:

- демографический рост;
- технический прогресс;
- дифференциация и усложнение обществ;
- рост информационного потенциала.

Спорен культурный и нравственный прогресс. Есть много любителей заявлять, что «со времен кроманьонца человек не стал лучше – добрее, щедрее, порядочнее». Мне подобные сентенции кажутся не более чем всплесками эмоций.

Питирим Сорокин статистическими методами изучил историю культуры с 580 года до хр. э. до 1920 года и пришел к выводу, что *количество* культурных достижений систематически возрастало и все области культуры одинаково кумулятивны (т. е. достижения накапливаются).

А. П. Назаретян (2004; 2008) рассуждает от противного: если бы человечество не накапливало сдерживающих моральных императивов по мере роста его способностей убивать все живое, оно давно бы погибло. Однако оно живет. Жестокость считалась в древности позитивной ценностью. Очень может быть, что количество жестокости в мире за время истории не уменьшилось, но она

уже не считается *благородным качеством*. Сохранилось разное отношение к ценности человеческой жизни, но мусульмане и индусы уже начинают стесняться своего отношения к убийству и скрывать его.

Действительная слабость формационного подхода заключается в его *неразработанности*. Основные категории, употребляющиеся в нем: *производительные силы, производственные отношения, способ производства* – либо не имеют точных определений, либо определены крайне неудовлетворительно. Совершенно не разработан вопрос о соотношении *общего хода* эволюции человечества и *конкретных историй* стран и регионов.

Теория формаций возникла как часть марксистского учения на материале истории Западной Европы в период от античности до Нового времени под непосредственным впечатлением от перехода этого региона от феодализма к капитализму. Соответственно, в ней отражен именно европейский исторический материал и сделан упор на самостоятельный, первичный переход общества с этапа на этап. Эта теория не предназначалась для параллельного изучения Европы и Азии, потому что в то время в европейском обществоведении идея о параллельном развитии этих регионов не стояла, она была полностью вытеснена идеей отставания Азии от Европы. Марксисты уделили практически *все* внимание обоснованию *единства* исторического процесса, отбрасывая как второстепенное *многообразие* исторических судеб народов и культур, не разрабатывая проблему *сложения* общего потока из множества мелких, иногда разнонаправленных движений, проблему однолинейности как равнодействующей многовекторности. Именно этот недостаток формационной теории, ее сухость и безвариантность вызвали наибольшее недовольство историков и побудили многих из них обратиться к цивилизационному подходу.

Крупным недостатком теории формаций является то, что она основана на исторических взглядах К. Маркса и Ф. Энгельса, которые сейчас выглядят устаревшими. Марксу и Энгельсу казалось несомненным, что лишь народы Западной Европы прошли несколько стадий в своем развитии, прочие же, даже славянские народы Восточной Европы, являются «неисторическими». Понятно, что еще более неисторическими, застывшими представлялись им народы Азии. Именно в этом контексте появилась идея Маркса об «азиатском способе производства». Она была нужна Марксу не для подчеркивания *специфики* Востока, а для условного обозначения

первого в истории человечества этапа, того, который затем получил название «первобытно-общинного строя». Чистая условность формулировки видна из того, что Маркс предполагал существование «азиатского способа производства» и в Западной Европе – в период до античности. Именно как подтверждение этой своей гипотезы он воспринял открытие Г. Л. Маурером германской сельской общины.

При описании или перечислении докапиталистических стадий у Маркса и Энгельса всегда фигурирует триада – три формации, три основных вида собственности, три способа производства. Хотя в разных работах они порой носят разные названия, вряд ли кто-либо станет утверждать, что Маркс менял свои взгляды на историю каждые несколько лет. Первая стадия, которая называется «племенной», «патриархальной», «отношениями политической зависимости», «первобытным состоянием», «отношениями дани», а также «азиатским способом производства», несомненно, во всех этих формулировках одна и та же.

Нам сейчас трудно себе представить, как непротиворечиво сочетать указанные определения и признаки, в частности первобытность и эксплуатацию. Кажется невероятным, что великие цивилизации Востока так же, как и государства Азии и Северной Африки, Маркс считал в основе первобытными образованиями, но это так. В оправдание Маркса можно лишь напомнить, что родовой строй был открыт Л. Г. Морганом лишь к концу жизни Маркса, а ранее представления о первобытности в европейской науке были крайне расплывчатыми.

На мой взгляд, из сказанного выше вытекает, что собственно Марксову идею об азиатском способе производства на нынешнем уровне знаний использовать *нельзя*. Другое дело, что нет закона, наказывающего за кражу *термина*. А это мы видим сейчас во многих вариантах – исследователи, не удовлетворенные общепринятой схемой формаций или вообще не признающие формацию как аналитическую категорию, берут термин из совершенно иной системы взглядов и наполняют его содержанием по своему вкусу. Забегая вперед, скажу, что им можно предъявить и еще более серьезное обвинение, исходя из интересов научного сообщества: это новое содержание очень «тощее». До сих пор нет внятного определения азиатского способа производства (которое имело бы отношение к историческому материалу) и нет разработки вопроса о том, что же вытекает из введения этого термина в историософию.

Применение теории формаций, как и любой другой стадияльной теории, к Востоку всегда встречало трудности, связанные со

слабой выраженностью там стадиальных переходов. Кроме того, формационная схема в советской науке была перенесена на Восток чисто механически: марксистские историки стали искать на Востоке этапы, полностью соответствующие этапам развития Западной Европы и по их характеристикам, и даже по хронологии.

Стремление утвердить марксистскую теорию формаций как относящуюся к любому обществу полностью подавило конкретно-историческую задачу изучения обществ Востока как таковых. Это делает концепцию *восточного феодализма*, которой продолжают придерживаться большинство востоковедов, как бы изначально идеологически окрашенной, тенденциозной, направленной не на интерпретацию истории, а на подчинение истории теории. И до сих пор «восточный феодализм» воспринимается многими подозрительно, как попытка «обойти» вопрос о специфике исторического развития стран Востока.

Между тем эту концепцию следует рассматривать как попытку увязать два уровня осмысления материала – глобальный и локально-цивилизационный. Есть теоретическая задача понимания человеческой истории в целом. На этом уровне не может быть несопоставимых обществ. Любая специфика должна вписываться в некие общие параметры, аналитически описываться при помощи понятия *уровень развития* – производительных сил, общественных отношений, политических структур, духовной жизни, одним словом, *человека*. И есть практические задачи изучения и понимания локальных (и исторически преходящих) цивилизаций, задачи, концентрирующиеся вокруг проблемы *пути развития*. И здесь вопросы *темпа* и *ритма* развития, параллельности, несводимости одной цивилизации к другой выступают на передний край.

Проблема восточного феодализма есть проблема *общего*, характерного для всех обществ, прошедших стадию очаговых цивилизаций, но не достигших капитализма, и *специфического*, характерного для обществ, которые задержались в этом состоянии и не сумели в исторически отпущенные сроки перейти самостоятельно к капитализму.

Еще одним фактором, неблагоприятным для утверждения теории формаций, был *способ ее применения* историками. Догматизация *схемы* привела к отказу от *метода*: общества «записывались» в ту или иную формацию не *после* изучения их способа производства, а *до* такого изучения. Наиболее яркий пример – объявление обществ Древнего Востока рабовладельческими. То же относится и к характеристике средневековых обществ Востока как феодальных. Несмотря на то, что я остаюсь сторонником концепции «восточного

феодализма», я признаю, что эта концепция не получила в советской марксистской историографии должной концептуально-фактологической разработки и остается в значительной степени интуитивно-априорной.

По всем этим причинам формационный подход, господствовавший в отечественной науке до недавнего времени, морально устарел и в своем жестком варианте не устраивает историков, увидевших или признавших, что факторами развития, помимо производительных сил и производственных отношений, служат и духовная, и политическая эволюция, и право, и некоторые другие процессы.

Но формационный подход давал в руки историка некий инструмент (определения формаций и схему формаций), позволявший организовывать исторические факты в определенные удобопонятные модели. Теория формаций давала нить, пользуясь которой можно было *сравнивать* общества, по крайней мере по уровню развития. (Оставим в стороне вопрос о «правильности» экономцентрического подхода; в принципе, любой подход дает новое знание, если проводится последовательно и логично и в то же время не претендует на безальтернативность.)

Для понимания того, следует ли нам сейчас пользоваться формационной теорией, надо учитывать, что она – *лишь один из вариантов стадияльного подхода к истории*, а этот последний имеет вполне просматриваемые возможности для развития и совершенствования. Стадии, большие этапы в развитии человечества можно выделять по разным критериям. Критерий «способа производства» с чисто аналитической точки зрения ничуть не хуже, чем критерий изменений в культуре, технологии, нравственности и т. п. Другое дело, что надо постоянно проверять, хорошо ли работает избранный критерий при наложении его на историю – всегда сложную и противоречивую.

Постулаты о единстве человечества и о стадияльности исторического процесса прямого отношения к марксизму не имеют. Они заимствованы марксизмом из иудео-христианской традиции, исходящей из представлений о единстве происхождения человечества, о линейности времени и из телеологического понимания истории (идущей к Страшному суду и установлению царства Божия на земле). От них нельзя отказаться, не порывая со всем европейским мировоззрением, т. е. *практически это неосуществимо*¹. Неискоре-

¹ Эту мысль я высказал в одной из статей (Алаев 2002). Мне возразил А. О. Захаров (2003: 67), указав на то, что «в рамках западной культуры... сложились совершенно проти-

нимо также представление об этапности истории, о том, что человечество переживает в своем развитии ряд стадий.

В последнее время в нашей науке стал модным так называемый *цивилизационный подход*. Однако он разработан, пожалуй, еще меньше, чем рассмотренный выше стадийный подход.

Начнем с того, что его сторонники не пришли к единому определению того, что они считают «цивилизацией». Определений масса. Их можно объединить в три группы:

1. *Стадийные* – деление обществ на цивилизованные и нецивилизованные, более или менее высокие. Сторонники таких подходов исходят из буквального значения слова (от *цивитас* – город);

2. *Культурологические* – все общества – разные, самодостаточные, в главном – неизменные;

3. *Структурные* – цивилизация как материальное выражение культуры, или последняя стадия развития культуры.

Первую группу мы рассматривать не будем, потому что это разновидность стадийного подхода (в рамках такой парадигмы, например, возможно выделение «западноевропейской средневековой цивилизации», т. е. простое переименование европейского феодализма).

Третью группу определений тоже рассматривать не имеет смысла, потому что это спор о словах, чисто терминологическое упражнение.

Нас интересуют *общности*, которые охватывают большие территории, не сводятся к «обществу» или «государству», но обладают общими чертами культуры (духовной, материальной, политической, бытовой, особым способом мыслить и вести себя, своей системой ценностей) и постоянством (развиваются, переходят с этапа на этап без разрушения культуры).

Основатели цивилизационного подхода О. Шпенглер и Н. Я. Данилевский настаивали на том, что «человечество» – это условное понятие, есть только отдельные цивилизации. Еще раньше Ж. М. де Местр заявлял, например, что *людей вообще* не существует, есть только французы, итальянцы и т. д. (Mannheim 1953:

воположные концепции: схемы цивилизаций О. Шпенглера, А. Тойнби, циклическая теория Э. Мейера, да и наш Н. Я. Данилевский тоже попадает в это направление. Неужели из этого будет сделан вывод (а он следует, по логике Л. Б. Алаева), что они незападные ученые?». Понятно, что этих ученых никак нельзя назвать западными, но в том-то и дело, что их идеи *не стали* общепризнанными. Они пропали втуне, не приведя к формированию равноценного стадийному цивилизационного подхода. «Безэтапность» глубоко чужда европейскому мышлению.

148). Данилевский (1895: 125–126), иллюстрируя такое же понимание, указывал, что нет *малины вообще* или *кошачьих вообще*, как нет и *человечества вообще*. Шпенглер (1923: 113), считал цивилизации замкнутыми системами, обреченными на «некоммуникабельность». Например, он утверждал, что мы не можем понять древних греков. Каждая цивилизация проходит путь молодости, старения и смерти, тратя на это примерно 1000 лет. Он насчитывал 8 таких образований.

А. Тойнби, основатель теории цивилизаций в ее современном виде, стоял примерно на тех же позициях, но все же допускал контакты, выход за пределы замкнутого цивилизационного круга, хотя и считал это весьма трудной задачей, с которой многие цивилизации не справились. Он насчитывал в истории 21 умершую и живую цивилизации.

Чем объясняется такое деление или распадение человечества? Генетическими различиями? Природными условиями? Религиозными различиями?

И тот, и другой, и третий критерии, использовавшиеся сторонниками цивилизационного подхода, крайне уязвимы. Скажем, *генетической основой* нельзя объяснить единство «мусульманской цивилизации» (такое объединение вообще спорно) или даже ее ближневосточной части. Арабы, персы и тюрки – три совершенно разных корня. То же относится к индийской цивилизации, которая возникла, по крайней мере, из трех корней – арийской, дравидийской и австроазиатской. *Географический фактор* также ничего не объясняет, потому что крупные цивилизации существуют в разных географических условиях.

Довольно большая неясность – *соотношение цивилизации и религии*. Религиям в формировании цивилизаций придавали или придают решающее значение А. С. Хомяков, П. Я. Чаадаев, А. Тойнби, М. Вебер, а из современных исследователей – Л. С. Васильев и Б. С. Ерасов. Но, скажем, Тойнби признавал, что связь религии и цивилизации *не изначальна*. Религия становится основой цивилизации на этапе ее надлома, это ответ цивилизации на кризис. А обычно Бог приобретает тот облик, принципы религии укрепляются (или формулируются) *такими*, которые отвечают задачам цивилизационного устройства общества.

Ерасов накрепко связывал цивилизации именно с «мировыми религиями». Но каждая современная культура сохраняет в себе наследие предыдущих эпох, когда мировых религий не было. Запад-

ноевропейская цивилизация немыслима без античного языческого наследства. То же относится к русской цивилизации (если считать, что она есть). Без русалок, леших и домовых – это *не моя* цивилизация. Индуизм – не мировая религия. Конфуцианство, основа китайской цивилизации, – это вообще не религия.

Широко употребляются понятия «иудео-христианская цивилизация», а также «исламская», «конфуцианская», «православная» и т. п. Многие сторонники этого подхода именно так и понимают объекты своего изучения – как конфессиональные общности. Между тем подобное понимание явственно выглядит как примитивизация метода: снова, как и при формационном подходе, выделяется один, *определяющий*, признак. Получается разновидность монистического подхода к многомерной реальности. Человек сводится к одному из проявлений его индивидуальности и деятельности.

Названия цивилизаций по господствующей религии следует считать условными наименованиями, введенными только для удобства оперирования имеющимися в виду крупными категориями.

Цивилизационный подход исходит из презумпции отсутствия прогресса, не имеет критерия различения цивилизаций (поэтому продолжается спор по поводу их числа и границ); членит исторический процесс на сегменты, провозглашает многолинейность; не дает моделей цивилизаций; не предполагает *системы цивилизаций*.

Что касается первого пункта, то проблема прогресса рассмотрена выше. Осталось добавить несколько слов относительно того движения, которое «цивилизационщики» признают, а именно – циклического. П. Сорокин, критикуя идеи Данилевского, Шпенглера и Тойнби об «органическом цикле» цивилизаций, указывал, что центральное звено этой концепции – смерть. Но факты не подтверждают, что умершие цивилизации не оставляют наследства. Греческая цивилизация многим обязана месопотамской и особенно египетской, западноевропейская – греческой и т. д.

Если же это так, а именно – верно, что цивилизации не умирают «без остатка», то подрывается постулат многолинейности. Если цивилизационный подход – это выявление региональных *путей развития*, ветвящихся вокруг магистральной дороги прогресса человечества, то тогда подобный подход *может* добавить стереоскопичность (при его разработке) картине существования человечества на Земле. Он может дать лучшее знание о боковых движениях, об экологических, духовных и производственных *туниках*, дать градацию цивилизаций на застывшие и развивающиеся. Это будет возврат к

идее однолинейности, обогащенной открытиями этих боковых ветвей.

Никто, наверное, не будет возражать, что особенностью западноевропейской цивилизации является *динамизм*. Но ведь он во многом объясняется именно ее открытостью, способностью *заимствовать* достижения иных цивилизаций.

Проблема различения цивилизаций также не решается. Если экономику можно представить как *показатель*, то духовность – нельзя². Можно только констатировать, что христианство – это не ислам, а ислам – это не буддизм. Если данный подход собирается «растачить» историю по регионам, для пушей важности названным «цивилизациями», то он даст на выходе то же, что имел на входе («индийская цивилизация отличается от исламской»), т. е. будет бесплоден.

Споры о границах и количестве цивилизаций ясно показывают, что критериев нет. «До тех пор, пока в теории не установлено, что цивилизации имеют определенные границы и внутреннее системное единство, их рассмотрение как реально существующих социальных единиц вызывает сомнение» (Дж. фон дер Муль, цит. по: Сравнительное... 1998: 67).

Смушает еще и приписывание цивилизации *первичности* по отношению к человеку. Например: «Человек – ведомое существо, это не он, а его создает цивилизация, культура и религия, – как частный элемент своей собственной структуры... хотя они возникают... благодаря его длительной, настойчивой и крупномасштабной деятельности» (Ерасов 1994: 8). Бывшего марксиста в этом пассаже, несомненно, привлечет его диалектичность: они создают его, «хотя» он создает их. Но смысл этого тезиса все же состоит в том, что человека снова закабалили. Только он перестал быть «частным элементом» производственных отношений, как тут же бегут с кандалами «цивилизации», «культуры» и «религии». Снова человек – лишь игрушка в руках «объективных законов».

Внутреннюю структуру цивилизаций многие «цивилизационщики» понимают абсолютно так же, как «формационщики» понимают структуру формаций. Так, Г. Мишо и Э. Марк (Michaud, Mark 1981: 23) выделяют: *субстрату* – энергетическое обеспечение; *ин-*

² Или можно? В сочинениях некоторых «цивилизационщиков» просматривается стремление поставить христианство *выше* ислама, а православие – *выше* католичества. Но это извращение самого цивилизационного метода. С другой стороны, для «однолинейников» довольно логично выстраивать линию «*прогресса*» от магических религий древности к мировым религиям и далее, например к экуменизму.

терстрату – обмен, отношения, политическая система; *суперстрату* – институты, наука, искусство, литература. По существу, это полный плагиат из марксистского учения о базисе и надстройке.

Одной из существенных черт цивилизационного подхода является то, что он апеллирует к сущностям, которые нельзя исследовать обычными научными методами. «Цивилизационщики» хотят уловить нечто трансцендентное, «душу». Употребляются расплывчатые, неverifiedируемые понятия вроде «духовности», «этоса», «ментальности», «устойчивости известного типа духовности», «таинственного подтекста», «особого цивилизационного архетипа» и т. п. Мишо и Марк задаются вопросом: *является ли наукой* учение о цивилизациях? Правда, они отвечают на вопрос положительно. Однако основания для такого вывода остаются неясными.

Один из твердых сторонников цивилизационного подхода, но в то же время ученый, способный проанализировать собственный метод исследования, И. В. Следзевский в ряде докладов признал, что цивилизационная теория обязательно использует методы, выходящие за пределы позитивной науки: «...цивилизационный подход близок к естественным формам саморефлексии культуры: духовному опыту, интуитивистскому знанию, эстетическим и моральным суждениям. Однако в отличие от этих форм, которые полагают себя в качестве чисто понимающего субъекта, цивилизациология неизбежно *переводит вновь открытые и означенные смыслы на язык научного дискурса*» (курсив мой – Л. А.) (Следзевский 1997: 19).

Действительно, часто создается впечатление, что «цивилизационщиков» роднит с наукой только употребляемый ими язык. Следзевский видит задачу «отделения научно осмысленных утверждений от псевдоутверждений и утверждений спекулятивного, мифологического характера». Неясно только, как это можно было бы сделать. «Как способ знания, базирующийся на научном языке, цивилизационный подход не может служить вполне адекватным способом постижения сложного и бесконечного содержания феномена цивилизации... Данное обстоятельство ограничивает эвристическое значение теории цивилизаций» (Там же). Лучше не скажешь!

Что-то мешает (всем!) дать цивилизации операционное определение. Видимо, цивилизационный подход шире научного, имеет совершенно иной гносеологический статус. Дискуссия по нему должна быть не обменом фактами и выводами, а обменом мнениями, сформированными самым причудливым образом. Как это, собственно, и происходит. А место таким дискуссиям – на страницах газет и популярных журналов.

Нет надежды в результате развития цивилизационного подхода прийти к пониманию *системы цивилизаций*. По непонятным мне причинам исследователями не ставится вопрос о цивилизациях разного уровня – суперцивилизациях, цивилизациях второго и третьего порядка, хотя этот вопрос возникает при самом поверхностном взгляде на культурное многообразие человечества.

Не претендуя на истину, исключительно на базе общих представлений об истории и о современном мире и чтобы направить полемику в этом направлении, предложу такую классификацию:

I порядок. Суперцивилизации:

1. Европейская;
2. Дальневосточная;
3. Индийская;
4. Ближневосточная (в широком смысле).

II порядок:

1. Западная;
2. Восточноевропейская;
3. Индийская (совпадающая с суперцивилизацией);
4. Иранская (историческая).

III порядок:

1. Западноевропейская;
2. Восточноевропейская (совпадающая с цивилизацией II порядка);
3. Ближневосточная исламская;
4. Африканская исламская;
5. Североисламская (российско-исламская);
6. Юго-восточноазиатская исламская;
7. Иранская (современная);
8. Китайская;
9. Японская.

Понятно, почему «цивилизационщики» не разрабатывают проблему *истоков* разных цивилизаций. Затронув ее, они вынуждены были бы отметить, например:

- общие (индоевропейские) истоки западной и индийской цивилизаций;
- разные (восточноевропейские, центральноазиатские, исламские) истоки североисламской цивилизации;
- разные (индийские, китайские и исламские) истоки юго-восточноазиатской цивилизации;

– стадильность в смене одних цивилизаций другими, что еще более важно.

Формационный подход при всех его недостатках имеет целью упорядочение знания, создание модели *всемирной* истории. Цивилизационный подход (пока что) *разрушает* не только стадильность истории, но и ее единство, что представляется абсурдным.

Чтобы дать приращение знания, цивилизационный подход должен опереться на некие методики, которые позволили бы:

1) более или менее объективно картографировать популяции, называемые нами цивилизациями, определить их границы;

2) классифицировать их по ряду признаков, желательно по большому количеству признаков, и таким образом определить кумулятивную «близость» или «отдаленность» изучаемых популяций друг от друга³;

3) в идеале – прийти к понятию *система цивилизаций*.

Интуитивно цивилизации как реальности существуют. Но они имеют разные цивилизационные корни, влияют друг на друга и создают контактные зоны, составляют систему, состоящую из общностей разных порядков.

Кажется, что можно предложить простую схему, увязывающую стадильный и цивилизационный подходы – схему длины и ширины:

Скажем, ячейки столбцов представляют собой этапы развития, а ячейки строк – отдельные цивилизации и культуры. Некое общество займет в таблице соответствующую клетку.

Но проблема сложнее. Это не две независимые переменные. *Стадия* зависит от цивилизации, а *культура* (ментальность, цивилизация) зависит от *темпа* развития, от *динамизма* и, следовательно-

³ Мы с А. В. Коротаевым попытались предложить методику такого исследования и опубликовали предварительные результаты кросс-культурного анализа (Алаев, Коротаев 2000). Однако эта статья не вызвала никакого резонанса. Более того, в рецензии на сборник, где она была опубликована, о ней не сказано *ни слова*. Ее как бы там нет!

но, от *стадии*. Две характеристики имеют тенденцию слиться. Понятно, что особенности адаптации к условиям жизни замедляют или ускоряют темп развития, а темп развития определяет качественные характеристики общества.

Вывод: *возможен «цивилизационный подход»* (т. е. рассмотрение локального процесса с точки зрения *сохранения* культурного ядра и повышенное внимание к *особенностям* в отличие от стадийального подхода, более внимательного к *общему* и к *изменениям*), но *не может быть цивилизационной теорией*, потому что цивилизационная сущность не поддается определению.

* * *

Теперь рассмотрим практические выходы «цивилизационного подхода», проявившиеся в последнее время во многих странах (впрочем, они были ясны уже после наших доморощенных, хотя и действовавших за рубежом, евразийцев 20–30-х годов, но о них позже). Лозунг «Модернизация без вестернизации» стал лозунгом восточных элит, не стремящихся отказываться от привычных привилегий и не желающих радикальных перемен. Правящим элитам «Юга» надо защищать свою власть, политическую и духовную. Но нельзя защищать *отсталость*. Гораздо комфортнее защищать *самобытность*. Призывы сохранить специфику часто означают, что надо сохранить именно отжившее, тормозящее: самодержавную власть, одиозные обычаи, привилегированное положение верхних слоев или духовенства.

Попытки отделить внутри процесса «глобализации» модернизацию от вестернизации делаются не только элитой «Юга», но и некоторыми западными учеными, которые как бы снабжают первых аргументами. Так, С. Хантингтон в одной из статей (Хантингтон 1997) проводит различие вестернизации и модернизации даже применительно к самому Западу. Он заявляет, что Запад стал «западным» с VIII–IX веков, а *модернизироваться* начал только с XVIII века. Христианство, принцип разделения властей, принцип плюрализма, представительная власть, индивидуализм – это, по мнению Хантингтона, *западные* черты, но не современные. Но следом идет фраза, которая ставит под сомнение подобное разделение: «Эти идеи и характеристики большей частью есть факторы, которые *позволили* Западу взять на себя лидирующую роль в собственной модернизации и в модернизации мира» (Там же: 87, курсив мой – Л. А.). Каковы основания считать, что два процесса можно оторвать друг от друга? Что может модернизироваться, не развивая

у себя перечисленных выше предпосылок? (Конечно, я не предполагаю, что все должны стать христианами. Хантингтон, говоря о христианстве, имеет в виду не саму по себе веру в Христа, а заложенные в учении поведенческие стереотипы. Развить в себе подобные стереотипы способна в принципе каждая религия.)

Как же происходит «модернизация без вестернизации»? А вот как. «Когда незападные общества почувствовали себя слабыми по отношению к Западу, многие их лидеры обратились к таким *западным* ценностям, как самоопределение, либерализм, демократия и свобода, чтобы оправдать свою оппозицию мировому господству Запада. Сейчас, когда они уже не так слабы... они *осуждают* те самые ценности, которые ранее поддерживали для обеспечения своих интересов, как “империализм прав человека”» (Хантингтон 1997: 89).

Об «империализме прав человека» следует сказать особо, поскольку эта формула – одно из самых зловещих проявлений антизападничества и обскурантизма. Запрет канибализма на Тихоокеанских островах, запрет конкистадорами человеческих жертвоприношений в разгромленном ими государстве ацтеков, запрет англичанами обычая сати (самосожжение вдов) в Индии – все это примеры *грубого вмешательства* чуждой цивилизации в традиции народов, которые имели полное право следовать своим обычаям. Резко отрицательное отношение общественного мнения Запада (которое выдается за мнение всего человечества) к зверствам в ходе войн, пыткам, захвату заложников – все это тоже яркие свидетельства «непонимания» Западом восточных и иных цивилизаций, его «наглое» нежелание считаться с обычаями других народов, его стремления «навязать» им свою волю.

Когда в 1843 году брахманы обратились к сэру Чарлзу Нэпиру, фактическому правителю Синда, с просьбой не преследовать тех, кто будет организовывать обряд сати, разъясняя, что это народный обычай и его следует уважать, тот ответил: «Мой народ тоже имеет один обычай. Когда мужчины живьем сжигают женщину, мы их вешаем. Давайте мы все будем действовать в соответствии с нашими национальными обычаями» (Mason 1985: 145).

Такое «наглое» поведение колонизаторов привело к тому, что сейчас нет идейных защитников пыток, зверств и заложничества, есть только те, кто *оправдывается* тем, что у них нет иного выхода, чтобы отстоять свои *права*, т. е. нет другого пути к отстаиванию ценностей, которые были когда-то впервые провозглашены Западом.

Р. Дор, цитируемый Хантингтоном, объясняет изменение отношения к западным ценностям сменой поколений. Первое поколение элиты училось на Западе, а второе – на своей родине. «Знания, получаемые здесь, несут *налет коренной культуры* обычно в силу их *ограниченности* и *низкого качества*» (курсив мой – Л. А.). По существу, здесь сказано, что борьба с вестернизацией имеет истоком *деградацию* культурного развития или приводит к ней.

Но и это, второе или третье, поколение вождей, пользуется *западными* институтами (выборы), чтобы прийти к власти под *антизападными* лозунгами (Алжир), а если им не дают прийти к власти, кричат о зажиме демократии. Развивается критика Запада с точки зрения западных ценностей: там, мол, нет свободы, равенства, братства. Создается ситуация «Запада против Запада», как назвал ее один из современных культурологов.

Западные идеи равноправия и демократии хорошо усваивались на первых порах, но лишь пока существовали колониальные режимы, пока эти идеи использовались для борьбы за равноправие туземцев, за предоставление местной элите больших прав в администрации. Но с уходом колонизаторов идеи равноправия и демократии часто теряют для местных элит актуальность. Остается только форма. Вождя называют «президентом», собрание элиты или сторонников этого президента называют «парламентом», традиционные формы легитимизации власти называют «выборами» и т. п.

Любые поиски «своего пути» (или «третьего пути») невозможно себе представить без хотя бы частичного заимствования западных идей. Известные идеологические конструкции типа «смешанная экономика», «национальный социализм», «исламский социализм», «исламская республика», «восточная демократия» – типичные восточно-западные словесные кентавры. От «социализма» и от «демократии» никто теперь не может отказаться.

Сам Хантингтон, выдвигая тезис, что западные ценности не универсальны и не равны «общечеловеческим ценностям» и их принятие *не обязательно* для модернизации и общего прогресса, приводит слова руководителя Малайзии Махатхира Мухаммада: «Европейские ценности – это европейские ценности, азиатские ценности – это универсальные ценности». И намекает на то, что это тоже «империализм», но с другой стороны. В последнее время тот же Мухаммад счел возможным еще более откровенно высказаться по поводу «врагов» мусульманского мира. Это, оказывается, евреи, которые заправляют западной цивилизацией.

«Цивилизационный подход» служит в таких случаях примерную службу. Китайский «цивилизационщик» Лян Шумин, взяв идею у Тойнби и других адептов «цивилизационного подхода», открыл, что в мире существует всего три «идеальных культурных архетипа» – Запад, Китай и Индия. Они должны последовательно сменять друг друга в качестве мировых культур. Так как культура – это целостная система, она не может заимствовать из другой культуры отдельные элементы. Поэтому синтеза культур не может произойти. В конце концов, китайская культура станет универсальной, мировой (Левин 1993).

Действительно, сейчас довольно распространен «*антирасистский расизм*» (выражение Ж. П. Сартра), который противопоставляет черных и «цветных» – белым, национальные культуры – западным и готов видеть во всем незападном непреерекаемый образец. Наиболее яркое явление этого порядка – идеология *негритюда*, выдвигание которой связывается с именем Леопольда Седара Сенгора, первого президента Сенегала. При этом возводится в идеал все то в прошлом неевропейских народов, что осуждается европейцами.

Наиболее часто *духовность* Востока противопоставляется *материальности* Запада. При этом имеется в виду, что духовность имеет как бы более высокий ранг, чем материальность. Этот стереотип прочно вошел в сознание и употребляется как непреложный постулат, на котором строится множество теорий. Однако послушаем одного видного мыслителя Китая.

«Люди часто говорят, что наша восточная цивилизация – это духовная цивилизация, а западная цивилизация – это материальная, или материалистическая цивилизация. Это – клевета, сфабрикованная чрезмерно хвастливыми людьми для того, чтобы скрыть наш позорный облик... Я говорю вам: “Не дайте себя обмануть... Не только в материальном отношении, в науке и технике и в политической системе, но и в морали, в знаниях, в литературе, в музыке, в искусстве, а также в физическом отношении (мы) уступаем другим”». «Мое великое открытие заключается в том, что граница между восточной и западной цивилизациями представляет собой лишь границу между цивилизацией рикши и цивилизацией автомобилей... Это (Китай) цивилизация ленивой, отсталой нации, это – подлинно материалистическая цивилизация» (Ху Ши [1891–1962]. Вэньцунь саньцзи [Собрание сочинений. Сборник третий]. Шанхай, 1930, ч. 1: 20–21, 51–52 [цит по: Корсун 1999: 202]).

Наиболее трезвые из современных восточных мыслителей понимают, что для полноправного вхождения восточных обществ в общемировую цивилизацию им недостаточно просто принести туда свои накопленные столетиями богатства, а нужно серьезно поработать с целью придания своим идеям *общечеловеческого* значения. Японский ученый Атсуши Китахара (*Atsushi Kitahara*), например, предлагает сторонникам сохранения идентичности («самости») подумать о том, чтобы их национальные (цивилизационные) ценности были, во-первых, повсеместно *приняты* как ценности и, во-вторых, *функционально эффективны*, т. е. давали возможность дальнейшего развития и модернизации. В англоязычной рукописи, любезно предоставленной нам автором, он пишет: «В чем мы нуждаемся – это в собственных постоянных и продуманных усилиях по рафинированию нашей культуры *до уровня универсальной* гуманитарной ценности, даже (!) путем пересмотра слабых мест и дефектов нашей культуры».

В этом смысле проповедь Вивекананды (движение кришнаитов) идей ненасилия в гандистском понимании – это важные шаги к глобализации *с их стороны*.

Следует сделать еще одно замечание. Восприятие элементов *чужой* культуры – творческий процесс. Конечно, при этом всегда хватает обезьянничанья, но без элементов творчества невозможно никакое заимствование. Б. С. Ерасов заявлял, что «имитационные модели» потерпели поражение, а «важным достижением зрелой теории модернизации» стало понимание того, что модернизация – это процесс взаимодействия, в котором «принимающая сторона» дает ответ на вызов, а «дающая» сама изменяется. Но это проблема интерпретации, проблема «мыслящего субъекта», а не проблема жизни. Просто имитации никогда не происходит, даже если к этому кто-то стремится. Я рад за теоретиков, которые, наконец, поняли очевидное.

Диффузия, влияние извне не означают нивелировки цивилизаций.

Если цивилизация жива, она, усвоив нечто внешнее – технологический прием, бытовую норму или обряд, – получает импульс к собственному, *уникальному, самобытному* развитию. *Если* цивилизации изначально разные, уникальные, как утверждают сторонники цивилизационного подхода, то при заимствованиях происходит, в частности, «изменение смыслов». *Сущностные черты* на другой почве становятся *периферийными* – и наоборот. Например, шелк в Китае – важнейший социальный символ, а в Европе – просто одеж-

да, предмет роскоши. Порох и компас в Китае – игрушки, а в Европе – основа войны и мореплавания.

«1001 ночь» и Омар Хайям более популярны в Европе, чем на Востоке. К тому же Омара Хайяма в Европе не поняли и извратили, но *приняли*. «Камасутра» в Европе более значима, чем в Индии. У себя на родине она периферийна.

Кроме того, цивилизации смотрятся друг в друга, как в зеркало. Увидев себя в зеркало, цивилизация начинает иначе себя осознавать. «Бхагават-гита» стала в Европе *символом* индусской религии – и после этого была по достоинству оценена в Индии. М. К. Ганди стал изучать индийскую культуру и индуизм лишь *после того*, как увидел, с каким уважением относятся к ним в Англии.

Модернизация часто приводит к негативным последствиям и срывам. Они чаще всего объясняются:

– торопливостью национальных лидеров, стремящихся перепрыгнуть через этапы – сразу получить крупную и тяжелую промышленность, сразу ввести парламент, партии, всеобщее избирательное право и т. п.;

– негативными сторонами поведения иностранных советников, иностранного капитала и пр.

Возможно, прав М. Эпштейн, выдвигая общую причину негативных последствий прогресса, включая глобализацию, – *отставание человека от уровня развития человечества* в целом, диспропорцию между видом (биологическим) и индивидом. Процесс идет слишком быстро. Обостряется диспропорция между развитием человеческой индивидуальности, ограниченной биологическим возрастом, и социально-технологическим развитием человечества, для которого пока не виден предел во времени.

С каждым поколением на личность наваливается все более тяжелый груз знаний и впечатлений, которые были накоплены предыдущими веками и которые она не в состоянии усвоить. Глобальный объем научно-технической литературы удваивается каждые семь лет (Эпштейн 1999).

Но надо сделать и некоторые оговорки. Личность борется с этим валом информации и в целом пока справляется. Происходит «компрессия» прежних знаний, забывается много «лишнего», поэтому молодежь не читает книг. Давно уже большинство не читает Платона и Аристотеля. Скоро никто не будет читать Толстого и Достоевского – и ничего не случится. То, что они могли вложить в копилку человечества, они уже вложили.

Но в отношении личности, формирующейся сейчас в развивающихся странах, эти наблюдения имеют особое значение. Человек еще недавно традиционного общества не может включиться в современный информационный поток и испытывает дискомфорт или фрустрацию.

* * *

Наконец, посмотрим, как эта аморфная и незрелая «теория» применяется к истории нашего отечества. Остановлюсь только на одном направлении, которое пытается представить себя продолжателями известной квазиисториософской школы, возникшей в эмиграции в 20–30-е годы, на новом этапе осмысления роли России, и которое претендует на научность⁴. Идеиный багаж их работ остается устаревшим, относящимся к началу XX века. Они вновь и вновь повторяют отдающие нафталином сентенции об «особости» России, о ее «соборности», «миссии» и т. п. Не исключено, что в дальнейшем эта мифологическая и мифотворческая школа будет продолжать экспансию (потому что это род инфекции).

Моя задача сильно упрощается тем, что в журнале «Вестник Евразии» евразийство рассмотрено достаточно подробно. Рассмотрены истоки евразийских концепций (Алеврас 1996), евразийство периода расцвета (Урханова 1995) и еще один исторически крайне важный аспект – отношение к этому течению советских карательных органов (Ашнин, Алпатов 1996). Наконец, журнал поместил основательную статью В. Цымбурского (1998), которая показывает, с моей точки зрения, глубинную аморфность, смутность, темность исходных позиций евразийцев. Статья вызывает некоторое сочувствие к автору, который потратил много усилий, чтобы прийти к выводу об отсутствии содержательности в объекте исследования. Конечно, отрицательный результат опыта – тоже результат.

Новые евразийцы считают, что российская цивилизация еще не сложилась, что «империя ... была заменой цивилизации», что госу-

⁴ Эта группа мыслителей еще недавно была исключительно продуктивна. Они печатались во многих журналах, выпустили несколько монографий, так что нет даже возможности упомянуть их все. Сейчас идейные вожди этого направления Б. С. Ерасов и А. С. Панарин ушли из жизни. Этой группой издавался альманах «Цивилизации и культуры» (Вып. 1 – М., 1994; Вып. 2 – М., 1995; Вып. 3 – М., 1996. Обсуждение материалов двух первых выпусков см.: Восток, 1996, № 1: 165–195; № 2: 152–175; № 4: 160–190. М. Ларюэль (2000: 7) считает, что это направление «отличает больший уклон в теорию и политику. Оно пытается защитить понятие “империя”, доказать, что империя не является ни узким национализмом, ни агрессивным империализмом, а особой формой “государственности”, которая покоится на ценностях и принципах, а не на культе нации, и потому реализует в политическом плане национальное многообразие Евразии».

дарство в России не опиралось на «строй бытия» (Капустин 1994: 30). Российскую цивилизацию еще надо создать. А для этого надо выдвинуть «цивилизационную идею», конечно, «мощную» (Панарин 1995а: 43; 1995б: 66) и возродить «большое многонациональное государство в Евразии». Они вовсе не хотят «мыть сапоги в Индийском океане», но «без массовой героической жертвенности» (Он же 1995б: 46) здесь не обойтись. Без государства-монстра нам не жить. Другими словами, нищета и массовая гибель людей «встроены» в «евразийский проект». А. С. Панарин понимает, что «наш народ никогда не жил по-настоящему зажиточно и свободно» (Там же). Казалось бы, вывод напрашивается. Но напрашивается один, а делается другой – именно так и следует жить всегда: совершать «аскезу» (одно из любимых словечек Панарина), чтобы «пухло» государство.

Другой приемлемой концепции просто нет, потому что «русские – не столько этнос в традиционном смысле слова, сколько культурно-историческая общность, организуемая идеей. И крушение такой идеи – православной или коммунистической – неизбежно угрожает расколом и разъединением этого суперэтноса» (Там же: 53). Итак, «русские» (беру в кавычки, потому что это не те русские, к которым я принадлежу) могут существовать, только если вобьют себе в голову какую-нибудь бредовую идею, предпочтительно мессианскую. Хотелось бы, чтобы этот «суперэтнос» оставил нас, русских, в покое.

Одна из умильных находок авторов – попытка представить большевистский переворот как «поворот к Востоку» и, следовательно, выставление царского правительства и дворянства как «западников» (Ерасов 1994: 17; Очирова 1994: 194). Совершенно не считаю, что надо тратить время и бумагу, чтобы доказывать, что именно противостояние самодержавного режима (во всех его проявлениях) европеизированному российскому общественному мнению послужило основной причиной роста революционных настроений в российском обществе. Не славянофилы стали духовными вождями России, а именно западники.

Главное же – антифоринизм и антизападничество, которые развивались в российском обществе и до сих пор пользуются значительным влиянием, – это *не российское течение* ни по происхождению, ни по современному бытию. «Соборность» наших славянофилов – это «перевод с немецкого», а поиски «национальной идентичности», возвеличение своей культуры, стремление видеть «преимущества» в экономической отсталости страны, выливаю-

щиеся в «антиимпериализм», ксенофобию, противодействие модернизации, – все это характерно для всех стран периферии капитализма. Сравните идеи наших почвенников с идеями, скажем, индусских коммуналистов, мусульманских фундаменталистов и т. д., и вы увидите потрясающую потертость, неоригинальность этих идей и разрушительные последствия их распространения. Давайте обеспечим стране 10 %-ный экономический рост – и тогда поговорим об уникальности цивилизации и культуры. А если не можем, если страна прозябает более тысячелетия в нищете, – стыдно ссылаться на «цивилизационные особенности».

Составной частью «цивилизационного подхода» в подобном исполнении всегда было охаивание «Запада». Еще в период разделения церковью «они там» погрязли в папизме и дьявольщине. Потом они погрязли в материализме, вещизме, в то время как «мы» сохранили высокую духовность. Бесчисленное количество раз «они» заходили в тупики, что мы с удовольствием фиксировали (с их же слов), а потом выходили из тупиков, о чем мы, правда, не сообщали. Наконец, «они» стали рабами монополистического капитала и империализма, а «мы» сохранили истинную свободу, ибо отдали все свои силы построению единственно справедливого общества. Силы отдали, технологию взяли, ничего толкового не построили, но Запад нам так же активно не нравится, как и прежде.

Кто же не знает, что Запад «столкнулся» «с образом вырождающегося декадентского либерализма», который заключил «альянс» «с эмансипаторством левого, контркультурного образца» (? – *Л. А.*), но этот альянс «не пошел ему (Западу. – *Л. А.*) впрок», и стал Запад разлагаться «и нравственно, и политически». Организм у Запада «заболевший», а свое культурно-религиозное наследие он «промотал» (Панарин 1995в: 70–71).

Стыдно читать, что Запад «бездуховен», что там «одномерный технический разум». Так пишут некоторые, считающие себя интеллектуалами, не только в России, но и в странах «третьего мира», которые почерпнули все свои идеи на Западе, в том числе и идею о его «бездуховности».

Наши «русвизитаторы» борются с «темными» силами. Кто эти последние? Это «сторонники небытия России» (какой ужас! – *Л. А.*), «внутренний расизм, третирующий великую национальную традицию» (еще страшнее – *Л. А.*), «леволиберальные компрадоры», «компрадорско-капитулянтский комплекс» (особенно страшен этот «комплекс»! – *Л. А.*). Все это, конечно, просто шаманское камлание. Но существо дела глубже. Как говорилось, «русвизитационщики» отказывают России в статусе цивилизации, и теперь ясно,

что они действительно цивилизационно незрелы. Они проявляют неспособность к самокритике и впадают в истерику, когда критику России приходится выслушивать. Всякий намек на осуждение русского государства (за завоевательную политику и угнетение своих подданных) и русского народа (за пассивность, готовность подчиняться и за пьянство – хотя бы) тут же объявляется «очернительством», или еще того хуже – предательством и капитулянтством. Такие защитники национального достоинства вынуждены деспотизм называть «государственностью», стремление сбиться в кучку, чтобы хоть как-то защитить себя от власти, – «общинностью» и «соборностью», крепостные отношения – «патриархальностью», территориальные захваты – «продвижением».

Что же именно, по мнению этих авторов, нам никак нельзя потерять? Ответы, как обычно, смутные: «цивилизационное достояние» (Ерасов 1994: 5), авторов объединяет «глубокая убежденность в своеобразии и величии российской цивилизации» (Там же: 18). Но уточнений нет. Кроме одного – «тип государства» как характерная черта русской цивилизации. Это нельзя понять иначе, чем самодержавие. Итак, без самодержавия мы перестанем быть русскими. Никогда мы не будем жить по-человечески.

Связь «новых» евразийцев со «старыми» кажется сначала весьма слабой. Для «тех» «евразийцами» были русские-православные. «Проект» Панарина, напротив, заключается в сплочении народностей нынешней России, в тюрко-славянском синтезе. Конечно, он утопичен. Если отнестись к нему серьезно, надо браться за переделку ментальности прежде всего русских. Нужно русского убедить, что он ничуть не лучше татарина, калмыка, чукчи. Возможно ли это? Так или иначе, задача эта педагогическая или идеологическая. В научном плане здесь решать нечего: все аргументы в пользу идеи о равноправии народов и о ценности всех культур для человечества уже высказаны, и на уровне науки никто оспаривать их не собирается.

Общность евразийцев разных поколений – в отношении к российскому государству. Что нравилось евразийцам «первого призыва» в большевиках? Они стали чуть ли не уважать большевиков не за то, в чем они продвинули Россию вперед (кратко говоря, произвели модернизацию), а за то, что они *восстановили* из старого, т. е. за империю.

В 1930-х годах «вдруг» выяснилось, что когда в 1917 году будущие евразийцы кричали: «Пропала Россия!», они горевали не о культуре, не о народе, не о нравственности и даже не о столь любимом им православии, а о том, что Россия не получит Проливы...

Другими словами, они были, оказывается, не патриотами, не гуманистами, не искренне верующими, а обыкновенными империалистами. Даже по сравнению с необразованными большевистскими вождями они выглядят как силы средневековой тьмы. Первые хотя бы ставили перед собой благородные цели – построение справедливого общества. А у евразийцев нет даже такого оправдания. Никакого стремления к улучшению жизни народа – даже на словах! Именно эта «темная» сторона мировоззрения «старых» евразийцев роднит их с «новыми».

Если для евразийцев-«цивилизационщиков» российская цивилизация идентична державе российской, то это их проблема. Значит, они просто исходят из странного толкования «цивилизации», о чем уже говорилось. «Русская национальная идея» есть идея мессианская, и потому в ней заложено стремление к самоуничтожению. «Евразийская идея» в этом смысле ничем от нее не отличается. Все эти идеи имеют солидную «бороду». Они устарели уже к 1917 году.

Литература

Алаев, Л. Б. 2002. По последним данным разведки мы воевали сами с собой. К вопросу об основном противоречии нашей эпохи. *Восток* 4: 51–62.

Алаев, Л. Б., Коротаев, А. В. 2000. Перспектива применения кросс-культурных баз данных для сравнительного изучения цивилизаций. *Сравнительное изучение цивилизаций мира* (с. 159–180). М.: ИВИ РАН.

Алеврас, Н. 1996. Начала евразийской концепции в раннем творчестве Г. В. Вернадского и П. Н. Савицкого. *Вестник Евразии* 1(2): 5–17.

Ашнин, Ф., Алпатов, В. 1996. Евразийство в зеркале ОГПУ – НКВД – КГБ. *Вестник Евразии* 2(3): 5–18.

Данилевский, Н. Я. 1895. *Россия и Европа* (с. 125–126). СПб.: Вехи.

Ерасов, Б. С. 1994. Предисловие: О статусе культурно-цивилизационных исследований. *Цивилизации и культуры* 1: 4–19. *Россия и Восток: цивилизационные отношения*. М.: ИВ РАН.

Захаров, А. О. 2003. «Основное противоречие нашей эпохи» или противоречия нашего мышления? *Восток* 5: 66–72.

Капустин, Б. Г. 1994. Россия и Запад: пути к миру миров. *Цивилизации и культуры* 1: 20–38. *Россия и Восток: цивилизационные отношения*. М.: ИВ РАН.

Корсун, В. А. 1999. Модернизация «с китайской спецификой»: опыт трансформации китайского социума в XIX–XX вв. *Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока* (с. 200–216). М.: МГИМО.

Ларюэль, М. 2000. Переосмысление империи в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология. *Вестник Евразии* 1(8): 5–18.

Левин, З. И. 1993. *Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв.* М.: Вост. лит-ра.

Назаретян, А. П.

2004. *Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика – психология – прогнозирование.* М.: Мир.

2008. *Антропология насилия и культура самоорганизации. Введение в эволюционно-историческую психологию.* М.: УРСС.

Очирова, Т. Н. 1994. Евразийская модель культуры. *Цивилизации и культуры* 1: 191–207. М.: ИВ РАН.

Панарин, А. С.

1995а. Выбор России: между атлантизмом и евразийством. *Цивилизации и культуры* 2: 31–50. М.: ИВ РАН.

1995б. Евразийский проект в миросистемном контексте. *Восток* 2: 66–79.

1995в. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы. *Цивилизации и культуры* 2: 51–67. М.: ИВ РАН.

Следзевский, И. В. 1997. Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода. *Цивилизации* 4: 7–19. М.: ИВ РАН.

Сравнительное изучение цивилизаций: хрестоматия. 1998. М.: Аспект Пресс.

Урханова, Р. 1995. Евразийцы и Восток: прагматика любви? *Вестник Евразии* 1: 12–31.

Хантингтон, С. 1997. Запад уникален, но не универсален. *Мировая экономика и международные отношения* 8: 84–93.

Цымбурский, В. Л. 1998. Две Евразии: омонимия как ключ к идеологии раннего евразийства. *Вестник Евразии* 1–2(4–5): 6–31.

Шпенглер, О. 1923. *Закат Европы.* М. – Пг.: Вехи.

Эпштейн, М. 1999. Информационный взрыв и травма постмодерна. *Независимая газета, «Ex libris НГ»*, 4 февраля (с. 3).

Mannheim, K. 1953. *Essays on Sociology and Social Psychology.* London: Oxford University Press.

Mason, Ph. 1985. *The Men Who Ruled India.* London: Cape.

Michaud, G, Mark, E. 1981. *Vers une science d'un civilisations?* Bruxelles: Bertelsman.