
КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ

В. А. ШНИРЕЛЬМАН

СЛОВО О «ГОЛОМ (ИЛИ НЕ ВПОЛНЕ ГОЛОМ) КОРОЛЕ»

Цивилизационный подход рассматривается критически с точки зрения как научной методологии, так и его социальной значимости. Автор показывает, что этот подход не только не отвечает научным требованиям и страдает очевидной декларативностью, но и несет обществу сомнительные «знания», подпитывающие расистские настроения.

Цивилизационный подход появился в советской науке на исходе брежневской эпохи и был выражением недовольства медиевистов и востоковедов ортодоксальным советским марксизмом, который к тому времени давно уже растерял весь свой революционный заряд и превратился в по-чиновничьи скучную охранительную идеологию (Новикова 1992). Мне кажется, что недовольствие историков вызывал не формационный подход сам по себе, а жесткие рамки, которые задавали советская цензура и самоцензура, делавшие определенные темы запретными и не подлежащими научной разработке. Ведь вовсе не формационный подход мешал исследовать роль религии и религиозного мировоззрения в истории, и не он ставил препоны на пути изучения консервативных идеологий. Советские философы и историки хорошо знали марксистское положение об обратном влиянии надстройки на базис, но заниматься серьезным исследованием этого интригующего явления мешал чиновничий страх перед «подрывом устоев», под которыми понималось учение о первичности экономического базиса. А между тем разочарование в ортодоксальном марксизме и нарастание консервативной атмосферы в 1970-х годах привели к тому, что немалая часть интеллектуальной элиты занялась поиском «духовности», и это привело к своеобразному «религиозному ренессансу», ответ на который последовал незамедлительно в виде нового «завинчивания

гаек». Таков был общественный фон, который сделал соблазнительной идею человеческих общностей, основанных на религиозном фундаменте. Поэтому популярность цивилизационного подхода оказались далеко не случайной. Однако стимулы к этому следовало бы искать не столько в научной мысли, сколько в серьезных социальных и идеологических сдвигах, происходивших в позднем советском обществе.

Примечательно, что на рост консерватизма во властной сфере советские интеллектуалы ответили отнюдь не ростом революционности, а столь же решительным сдвигом в сторону консервативных идеологий. Ведь, как совершенно справедливо отмечает Л. Б. Алаев (2008), цивилизационный подход возник не на пустом месте, и у него были отечественные предшественники, представленные Н. Я. Данилевским и евразийцами 1920-х годов (ср.: Шнирельман 1996а). Для всех них было характерно откровенное антизападничество, а их научные построения имели отчетливую вненаучную подоплеку – стремление спасти и сохранить империю. Конечно, среди имен отцов-основателей встречались и западные (О. Шпенглер, А. Тойнби и др.), однако обращение специалистов прежде всего к отечественным авторам мне представляется весьма знаменательным. Это тоже немало говорит об идейной атмосфере эпохи «развитого социализма» с ее увлечением «самобытностью» и любовью к «отеческим гробам». Все это следует иметь в виду, ибо корни цивилизационного подхода во многом и определили траекторию его развития, и сегодня уже можно оценить итоги его интенсивного развития в течение последних двух-трех десятилетий.

Дискуссия о цивилизационном подходе давно назрела. Алаев со свойственными ему прямоотой, убедительностью и мастерством выразил то, что уже давно пора было сказать. Цивилизационный подход оказался научно несостоятельным и морально ущербным. Иными словами, в очередной раз «король оказался голым».

Трудно добавить что-либо к тому, что так блестяще изложил Алаев. Трудно, но можно. Для меня дискуссия о цивилизационном подходе распадается на две части. Первое – это его научная оценка, и здесь речь должна идти о методологии, на которую справедливо указал автор. Но есть и другое – социально-политический контекст цивилизационного дискурса, причины его востребованности обществом и политиками.

По поводу методологии добавлю лишь, что формационный и цивилизационный подходы в теоретическом плане несколько не противоречат друг другу, ибо делают акценты на разных сторонах человеческого существования: первый – на экономике, а второй – на культуре, понимая ее в самом широком плане. Однако культура – понятие расплывчатое, и сегодня существует несколько сотен ее определений. Кроме того, культура легко сегментируется. Поэтому если мы кладем в основание человеческой общности культуру, то величина и очертания такой общности будут напрямую зависеть от того, как именно мы определяем культуру и какое ее конкретное проявление имеем в виду. Отсюда вытекает возможность очень разных представлений о цивилизациях, об их числе и границах. Ведь в основании цивилизации вовсе не обязательно должна лежать религия – это может быть и определенная система мировоззрения в целом (тогда и конфуцианство сгодится), и священный язык, и система письменности, и определенные моральные стандарты, и своеобразные хозяйственные системы, и прочее. В результате сегодня поклонники цивилизационного подхода с энтузиазмом занимаются «открытием», или, правильнее, конструированием самых разных цивилизаций. Только на территории России они находят множество разнообразных цивилизаций: «кавказскую», «северокавказскую», «тюркскую», «тюркско-татарскую», «мусульманскую», «арктическую», «кочевую», «адыгскую», «дагестанскую», «болгаро-чувашскую», «цивилизацию народа саха» и т. д. И это не говоря уже о «русской (русской)» или «славяно-русской» цивилизации, занимающей то же пространство (Шнирельман 2007а). В итоге «борьба цивилизаций» у нас уже происходит, но, к счастью, пока только на бумаге и символическими средствами.

Все это оказывается возможным, в частности, из-за отсутствия строгого определения понятия «цивилизация» и критериев ее обнаружения. Ведь не только культура в целом, но и религия подвержена сегментации и распадению на локальные варианты. И это ставит перед сторонниками цивилизационного подхода серьезные проблемы. Так, многие кладут в основу цивилизации религию. При этом, нарушая всякую логику, они противопоставляют «европейскую цивилизацию» «православной», понимая под последней Россию. В то же время они выделяют «исламскую цивилизацию» как единую. Но ведь логика требует противопоставления друг другу только родовых или только видовых понятий. Поэтому «исламской

цивилизации» следовало бы противопоставлять «христианскую», включая и Россию (если отождествлять последнюю с православием, что тоже неочевидно). Но тому, кто выделяет особым образом «православную цивилизацию», следовало бы делить и исламский мир на «суннитскую» и «шиитскую» цивилизации. Мало того, пришлось бы говорить о «католической» и «протестантской» цивилизациях. Но в таком случае, например, Германия и Ирак оказались бы искусственно разрезанными двумя «цивилизациями». В то же время в «православную цивилизацию» следовало бы включить Сербию, Болгарию, Румынию, Грецию, Грузию, чего сторонники цивилизационного подхода почему-то не делают. Совершенно очевидно, что под «православной цивилизацией» им хочется видеть только Россию¹.

Но и это плохо работает. Ведь сразу же возникают вопросы: а как быть с многочисленными мусульманскими анклавами, веками существовавшими в составе России? Как быть с буддизмом? Как быть с иудеями, по численности населения шедшими в XIX веке сразу же вслед за славянскими народами и, таким образом, являвшимися самой крупной неславянской общностью в рамках Российской империи? (Неслучайно, будучи серьезными конкурентами, они вызывали такую ненависть у черносотенцев.) Известный учебник «Введение в православную культуру» заодно с церковными иерархами жестко отождествляет русскую культуру с православием. Но как в таком случае быть с колоссальным влиянием европейской (неправославной!) словесности, архитектуры и учености на русскую культуру XVIII–XIX веков? И что делать с культурой Серебряного века, опиравшейся на оккультизм, теософию, ариософию и даже раннее неоязычество? Если же говорить о современности, то как быть с неоязычниками, которые считают себя «истинно русскими», но отнюдь не желают ассоциироваться с православием? Кстати, по социологическим данным, в 1990-х годах немало русских приняли протестантизм. Как это соответствует «православной цивилизации»? И что такое «православие» для тех русских, кто себя с ним ассоциирует? Ведь далеко не все они регулярно посещают

¹ Действительно, вопреки предсказаниям о «конflikте цивилизаций», самые сложные отношения у России на территории бывшего СССР возникли в последние годы именно с «православными государствами», и это ставит крест на вере в то, что некие общие религиозные ценности автоматически способствуют сплочению населения Евразии. Об этом см., например: Шрамко б. г.

церковь. А из тех, кто это делает (таковых не более 5–6 % из тех, кто называют себя православными), многие ли знают Священное Писание? Совершенно очевидно, что для достаточно многочисленной категории русского населения «православие» – это не более чем идентичность. И, следовательно, о религии как таковой здесь говорить не приходится².

Националист создает себе идеальную картину культурного и религиозного единства, будто бы имманентно присущего народу (этносу). Но в реальности все оказывается не совсем так или совсем не так. Например, какая религия лежит в основе «японской цивилизации», если, как шутят сами японцы, они рождаются по-синтоистски, вступают в брак по-христиански, а умирают по-буддистски? У абхазов почти на равных выступают ислам, христианство и язычество. А если внимательно приглядеться к сложной картине религиозности у различных современных народов, то мы увидим, что идеал моноконфессиональности встречается в современном мире не так уж часто. Гораздо чаще определенная религия служит лишь символом идентичности. Например, русский может соглашаться с тем, что русская идентичность тесно связана с православием, но это не мешает ему самому быть, скажем, баптистом. То же самое можно сейчас обнаружить, например, у грузин. Следовательно, живую реальность следует четко отличать от ее образа, складывающегося в головах людей (см. подробнее: Шнирельман 2005а).

Не лучше обстоит дело и с другими критериями. Может быть, критерием цивилизации являются единый кодифицированный священный язык (метаязык) или единая система письменности? Трудно не согласиться с тем, что все это создает основы для социально-культурной общности. В эпоху эллинизма в Восточном Средиземноморье господствовал греческий язык, а к востоку оттуда – арамейский (кстати, почему-то никто не говорит об «арамейской цивилизации», хотя для ее реконструкции имеется не меньше оснований, чем для «эллинистической»). Соответственно там были популярны и две разные системы письменности. Но что это означало фактически, кто ими реально пользовался? Знать, торговцы и священнослужители, т. е. меньшая часть населения. Простой же люд

² Кстати, то же, хотя и в меньшей степени, свойственно и мусульманскому миру (Мухаметшин 2006).

говорил на своих местных языках, некоторым из которых удалось пережить и древнегреческий, и арамейский. А что происходило со средневековой латынью? Она тоже была атрибутом лишь образованных слоев, составлявших меньшинство населения. То же самое столетиями было характерно и для арабской вязи. Рассуждая логически, в этом случае следовало бы включать в «цивилизацию» только высшие слои населения, исключая малограмотное или неграмотное большинство. Кстати, на заре Нового времени именно так в некоторых странах и определялась «нация». Например, в Польше в XVII–XVIII веках в нее включалась только шляхта.

Если брать письменность в качестве критерия цивилизации, то следовало бы говорить о единой «восточно-азиатской цивилизации», включающей Китай и Японию вместе. Но ведь этого не делают! И правильно, ибо при единой системе иероглифов, имеющих единое значение, произносятся они японцами и китайцами по-разному в соответствии с нормами их собственных языков. Поэтому, например, китайцу не требуется дополнительных знаний для чтения японской газеты, но по-японски он так и не заговорит.

Арабская вязь широко используется в исламском мире, но там она тоже приспособлена к нормам местных языков, подобно кириллице, положенной в основу письменностей многих неславянских народов России. Однако делает ли это исламский мир (от Филиппин и Индонезии до Нигерии) единым – большой вопрос (скажем, помогало ли это Ирану и Ираку строить мирные добрососедские отношения?). Поэтому некоторые авторы выделяют не «исламскую», а «арабо-мусульманскую» цивилизацию. Но тогда они сталкиваются с проблемой: что делать с Ираном, Пакистаном, той же Индонезией и другими неарабскими исламскими странами?

Мало того, попытки жестко связать цивилизацию с письменностью наталкиваются на нередкие факты смены письменности. Если в Турции при Ататюрке на смену арабской графике пришла латинская, означает ли это, что Турция сменила свой цивилизационный вектор? А как в этих терминах понимать советскую динамику, где в 1920-х годах были введены письменности на основе латиницы, а в 1937–1938 годах их сменила кириллица? Вряд ли следует думать, что во всех этих случаях «цивилизационный вектор» резко менялся. Если он и менялся, то лишь в головах организаторов таких кампаний. Сомнительно, чтобы это отражалось на образе жизни основной массы населения.

Можно ли выделять цивилизации по социально-экономическому укладу и делить их на западную и восточную? Да, в XIX веке, когда история (в том числе экономический уклад) восточных стран была плохо известна, К. Маркс отнес весь Восток к «азиатскому способу производства». Но в настоящее время историки знают, что различные страны Востока имели свою динамику развития, не позволяющую включать их оптом в единую категорию. Это тем более непозволительно делать ныне, зная о том экономическом буме, который недавно пережили, скажем, Южная Корея, Сингапур, Гонконг, Таиланд. Очень динамично в последние десятилетия развиваются Китай и Индия. Что уж говорить о Японии, занявшей по жизненному уровню одно из первых мест в мире. Все это показывает, что страны Востока отнюдь не обречены на застой, как это нам доказывают иные сторонники цивилизационного подхода.

До сих пор речь шла в основном о синхронном срезе. Еще сложнее ситуация оказывается, если ее рассматривать в диахронии. Например, о какой «индийской цивилизации» может идти речь, если в Южной Азии столетиями господствовал ислам, а индуизм как единая система окончательно сложился едва ли не в XIX веке?³ Большой интерес в этом отношении могла бы представлять Япония, которая до эпохи Мейцзи испытывала значительные влияния со стороны Китая, а затем переориентировалась на Европу и США (не меняя при этом ни религии, ни системы письма). Буддизм родился в Индии, но укрепился вовсе не там, а в Восточной Азии. Христианство родилось на Ближнем Востоке, но расцвело в Европе. Не умножая такие примеры, можно утверждать, что детальный исторический анализ не оставляет камня на камне от представления о каких-то необычайно устойчивых цивилизациях, будто бы столетиями, а то и тысячелетиями хранивших верность своим нетленным ценностям (Шнирельман 2005а).

Все это, казалось бы, должно быть достаточно очевидно тому, кто обладает вузовским гуманитарным образованием. Почему же цивилизационный подход обрел такую беспрецедентную популярность в постсоветской России, причем не только у широкой публики, но и в определенных научных кругах? Здесь сказались второй из упомянутых выше факторов – социально-политический контекст

³ Кстати, недавно Е. Ю. Ванина (2007) убедительно показала, что никакого единства в средневековой Индии не было; не было там и каких-либо единых «цивилизационных ценностей».

цивилизационного дискурса. Цивилизационный подход оказался необычайно удобной формой преодоления кризиса идентичности, охватившего массы населения после распада Советского Союза. Марксизм был дискредитирован неспособностью советских чиновников выполнить свои обещания и кардинально улучшить условия жизни населения. Кроме того, рост этнонациональных движений, возникновение серьезных этнических конфликтов и войн и, наконец, распад СССР по республиканским границам создали у бывших советских граждан представление о том, что вовсе не экономический, а этнокультурный фактор является движущей силой истории. В общественном сознании произошел резкий сдвиг к культуроцентризму, поддержанный рядом специалистов, которые объявили о том, что настало «время культуры» (Неретина, Огурцов 2000).

Однако в наибольшей мере на общественные настроения повлиял один автор, которого можно было бы назвать посредником между двумя названными сферами – научной и общественно-политической. Таким автором стал создатель «теории этногенеза» Л. Н. Гумилев⁴. С одной стороны, его теория претендовала на то, чтобы стать новым словом в науке, и оперировала научной терминологией, но с другой – страдала повышенной эмоциональностью, иррационализмом и ксенофобией. Ей был присущ и популизм, позволивший ей быстро завоевать расположение «читающей публики», среди которой оказалось немало чиновников, представителей силовых структур и, что особенно печально, деятелей системы образования. И хотя концепция Гумилева оставалась слабо обоснованной и, по сути, представляла псевдонаучную конструкцию, основанную на подходах, давно отвергнутых современной наукой, она давала общественности искомую простоту «объективной научной истины». Привыкшее мыслить в позитивистских терминах общество находило в ней новую универсальную мировоззренческую отмычку, помогавшую обнаруживать тайные пружины текущих и прошлых событий. Но если прежде такой отмычкой служило учение о классовой борьбе, то теперь оно сменилось учением о борьбе этнической (или расовой).

Чтобы осознать совершившийся на наших глазах поворот в умах, необходимо вернуться к вопросу о культуре. Культура в рассматриваемом здесь контексте воспринимается исключительно как

⁴ О критике теории Гумилева см.: Клейн 1992; Янов 1992; Лурье 1994; Маклаков 1996; Шнирельман 1996б; 2006; Шнирельман, Панарин 2000; Иванов 1998; Кореняко 2000; Фрумкин 2008.

закрытая, непроницаемая, самодостаточная, оригинальная, имеющая глубокие корни и четкие границы «самобытная культура», иными словами, как «целостная система». При этом предполагается, что ее носители обладают своим особым «национальным характером» или особой «ментальностью». Такое представление сложилось на заре социокультурной антропологии, когда его полностью или частично разделяли те, кого сегодня по праву считают создателями и классиками этой науки (Ф. Боас, Б. Малиновский и др.). В этой парадигме зарубежные антропологи работали на протяжении значительной части прошлого века.

Однако в те годы, когда советские люди вдохновлялись идеями перестройки, а советские историки открывали для себя цивилизационный подход, в западной антропологии произошла подлинная научная революция. И сегодня западные специалисты полагают, что культура имеет открытый дискурсивный характер и отличается гибридность и отсутствием сколько-нибудь строгих границ. Системность культуры оказывается под вопросом, или, во всяком случае, она нисколько не мешает оживленным межкультурным контактам и взаимовлияниям. Этот новый подход был выработан в обстановке глобализации и в условиях массовых трансконтинентальных миграций, еще раз показавших высокую активность людей и их необычайную способность к адаптации. Кстати, как правильно замечает Алаев, ускоренное развитие Западной Европы имело одной из своих причин ее открытость веяниям извне и умение искусно использовать полученную новую информацию и технологию. Об этом свидетельствует огромная масса фактов (Nederveen Pieterse 1994).

Напротив, вера в закрытый характер этнической или национальной культуры, в неподдающиеся времени «цивилизационные ценности» полностью исключает осознание реальной культурной гибридности, бикультурализма и аморфности культурных границ, не говоря уже о дискурсивном характере культуры. С этой точки зрения культуры представляются непроницаемыми целостностями, которые могут только взаимодействовать и сталкиваться, но неспособны смешиваться и преобразовываться в ходе взаимовлияний. Следовательно, не может происходить и ассимиляции или интеграции иммигрантов, а их прибытие трактуется исключительно как начало «замещения» местного населения «чужаками». В свою очередь такое видение реальности заставляет стремиться к «культурной чистоте» и ориентирует на «экологию культуры». Все это при-

существовало в теории Гумилева, а также, что немаловажно, было присуще взглядам европейских неонацистов (Coogan 1999) и сегодня вдохновляет их наследников – новых «правых» (Шнирельман 2005б; Gingrich, Banks 2006). И вовсе не случайно в своем анализе цивилизационного подхода Алаев вспомнил о фундаменталистах. Действительно, анализируя ксенофобию, направленную в современной Европе против иммигрантов-гастарбайтеров, некоторые авторы усматривают ее основания в «культурном фундаментализме» (Stolcke 1995). Между тем такой ксенофобский дискурс оперирует многими из тех понятий, которые у нас составляют инструментарий цивилизационного подхода: «менталитет», «архетипы», «самобытность», «культурная дистанция», «экология культуры», «этнокультурный портрет», «несовместимость культур» и пр. (Шнирельман 2008а).

Мало того, такие понятия можно встретить не только в СМИ или в работах некоторых российских ученых, но и в школьных классах и в вузовских аудиториях, куда их приносят преподаватели, либо сами увлеченные трудами Гумилева, либо обязанные следовать рекомендациям инструкторов системы образования (Он же 2002а; 2003). Все это происходит с середины 1990-х годов. Надо ли удивляться резкому росту ксенофобии в среде молодежи и всплеску активности скинхедов в 2000-х годах (Он же 2007б)?

Действительно, отдельные положения цивилизационного подхода, причем предельно упрощенные и схематизированные, встречаются в учебной литературе, сбивая с толку преподавателей и учащихся. Так, по определению некоторых авторов учебников, «цивилизация является сообществом людей с основополагающими духовными ценностями, устойчивыми чертами социально-политической организации, культуры, экономики и психологическим чувством принадлежности», а тип цивилизации трактуется ими как «тип развития определенных народов, этносов» (Аяцков и др. 1999: 18; ср.: Мартюшов, Попов 1996; Тот 1996). Нетрудно заметить, что это определение до боли напоминает то, которым десятилетиями пользовались советские этнографы для определения этноса и которое в своей основе восходит к сталинскому определению нации⁵. С этой точки зрения становится понятным тот особый

⁵ «Исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни и психологического склада, проявляющегося в общности культуры» (Сталин 1946: 296).

акцент, который сторонники цивилизационного подхода ставят на национальном самосознании как «факторе оборонном, обеспечивающем самосохранение народа» (Радугин 1997: 20; Ионов 1995: 67). Иногда национальное самосознание, т. е. «сознание единства людей, принадлежащих к данному народу, нации», признается отличительным признаком России как цивилизации (Аяцков 1999: 24).

Такие формулировки встречаются не только в учебниках, но и в научных работах профессиональных историков. Вот, например, что пишет дагестанский историк: «Каждый из этносов отражает и объективно воспроизводит в общественном сознании, в психологии людей, в нормах поведения, обычаях, традициях – свой собственный цивилизационный уровень развития, который сложился исторически и существует реально». А «цивилизация – это конкретное историческое общество, в котором находят отражение общие и особенные закономерности исторического процесса». И из этого делается вывод о том, что локальные цивилизации – это «основные единицы истории», «главные субъекты культурно-исторических процессов» (Гасанов 2004: 288)⁶. Цивилизационный подход, изложенный таким образом, по сути, дает право каждому народу (этносу) считать себя особой цивилизацией и создает почву для бурных, хотя и достаточно бесплодных, дискуссий о том, кто достоин наименования цивилизации, а кто – нет. Фактически это возвращает нас к спору двадцатилетней давности, когда местные интеллектуальные лидеры отстаивали право своих народов на статус «нации» (Tishkov 1997: 230).

Представляется, что это – отнюдь не случайное, а сущностное сходство, убедительно показывающее, что спор о цивилизационном подходе давно уже вышел за пределы «чистой науки» и обслуживает жгучие политические интересы. Вот почему и каким образом цивилизационный подход «шире научного», как справедливо замечает Алаев. По сути, цивилизационный подход, независимо от воли или желания отстаивающих его ученых, является попыткой научного оправдания этнического национализма и грешит очевидным этноцентризмом. Речь идет о культурном фундаментализме, тесно связанном в наше время с расизмом (Шнирельман 2002б; 2007а). Ведь сегодня, когда биологический расизм оказался дискредитированным, ему на смену пришел так называемый культур-

⁶ Эта работа отличается странной смесью терминов, взятых из «цивилизационного дискурса», с марксистскими понятиями.

ный расизм, оперирующий культурологической терминологией. Его сторонники озабочены конструированием закрытых культурных общностей и их защитой от какого-либо внешнего воздействия (Шнирельман 2005в). Если биологический расизм был направлен на порабощение или полное уничтожение «других», то культурный озабочен сохранением «самобытных» культур в их исконных ареалах и в неизменном виде. Он испытывает крайнее беспокойство по поводу трансконтинентальных миграций, ведущих к «смешению» и «засорению». Общим у биологического и культурного расизма оказываются стремление к «первородной чистоте» и страхи по поводу ее размывания в ходе «смешения» с «чужаками».

Но если биологический расизм описывает это в биологических терминах, то культурный – в культурных. При этом оба они зачарованы категорией «менталитета». И хотя один выводит его из биологии, а другой – из «самобытной» культуры, в любом случае этот «менталитет» представляется необычайно устойчивой, тотальной и неотъемлемой особенностью «расы», «народа» или «цивилизации», будь то «расовый дух» или «национальный характер» (Алаев правильно усматривает в этом поиски некоего неуловимого «трансцендентного»). Примечательно, что если поначалу цивилизации выделяли по внешним «объективным» маркерам, то со временем возникла заметная тенденция наделять «цивилизацию» общим самосознанием и едиными ценностями, хотя при ближайшем рассмотрении наличие таковых оказывалось сомнительным. Работающие в этой парадигме авторы неумоимо ищут некие необычайно устойчивые установки и стереотипы поведения, укорененные в глубинах «подсознательного» или даже в инстинктах, передающиеся из поколения в поколение и якобы неподвластные эпохальным кардинальным переменам (Мчедлов 2005)⁷. Мало того, сегодня приверженцы такого представления о ментальности все чаще наделяют последнюю биологической основой, причем это даже встречается в некоторых вузовских учебниках (Чернявская 2008).

Между тем, во-первых, ни суть этого «подсознательного», ни механизмы его трансмиссии никто до сих пор так и не продемонстрировал, и любителям такого подхода остается сетовать на отсутствие любознательности у своих коллег и полагаться лишь на свою

⁷ О том, что такие взгляды представляют собой завуалированную форму расизма, см.: Балибар, Валлерстайн 2003.

веру в этот феномен. Во-вторых, в работах различных авторов такие якобы базисные ценности и установки описываются весьма по-разному в зависимости от их собственного субъективного подхода. Наконец, в-третьих, уроком может послужить трудоемкое исследование, проведенное специалистами из Российской Академии образования, планировавшими изучить «ментальность» россиян, что для них было сродни «национальному характеру». По завершении исследования выяснилось, что социальные группы настолько различались по своим ценностным установкам, интересам и мотивациям, что ни о какой единой «ментальности» не могло быть и речи (Дубов 1997). Это подтверждается и другими социологическими исследованиями, показавшими, что к началу 2000-х годов российское общество распалось на две группы, одна из которых ориентировалась на постиндустриальные индивидуалистские ценности (25–30 %), а другая – на традиционные (35–40 %). Соответственно их жизненные установки и поведенческие нормы существенно различались (Горшков 2003; Горшков, Тихонова 2004; 2005). Энтузиастам изучения ментальности следовало бы также учесть мнение более осторожных ученых, предупреждающих против соблазна при нехватке объяснительных моделей прибегать к ссылкам на психиатрию и апеллировать к малоизученной сфере бессознательного (Вовель 1989; Фирсов 2005)⁸.

Но хотя, настаивая на неких нетленных духовных ценностях, лежащих в основе «русской цивилизации», никто так и не сумел четко сформулировать суть этих ценностей и доказать их незримое присутствие на протяжении всего ее исторического развития, само понятие цивилизационных ценностей служит ядром цивилизационного подхода. В то же время содержание этих ценностей оказывается не столь уж существенным; зато предполагается, что они имманентно присущи «русскому генотипу» и существуют на интуитивном уровне (поэтому «умом Россию не понять»). В итоге эти ценности не столько анализируются, сколько постулируются⁹.

В построениях многих сторонников цивилизационного подхода «ценности» имеют особую функцию, вовсе не требующую строгого определения их содержания; речь идет о том, что на исторической

⁸ Следует также учесть, что эти специалисты понимают ментальность как картину мира, унаследованную от предшествующих поколений. Но они говорят также о ее постоянных изменениях и вовсе не настаивают на каких-либо «вечных ценностях». См. также: Гуревич 1989.

⁹ Это наблюдение полностью соответствует результатам социологического опроса, показавшего, что в России существенно выросло число «православных верующих», для которых сама по себе религия не является чем-то важным. В этой связи авторы опроса сочли возможным говорить о «пустой» идентичности. См.: Фурман, Каарияйнен 2003: 26.

сцене якобы постоянно сталкиваются не столько интересы, сколько некие глубинные ценности (Нарочницкая 1997). Однако анализ разнообразных версий современного цивилизационного подхода отчетливо показывает, что их создателями движут именно конкретные интересы, стремление использовать интеллектуальный проект для организации того или иного альянса, призванного осуществить конкретные политические задачи. В этом контексте ценности выступают лишь в качестве соблазнительного символа, но не более того. Иными словами, мы имеем здесь дело с «символической политикой», о которой когда-то писал американский политолог М. Эдельман (Edelman 1967; 1971). И с этой точки зрения инструментальное значение цивилизационного подхода становится более чем прозрачным. Ведь он снабжает современных политиков особым символическим языком, позволяющим конструировать новую реальность, отвечающую их текущим интересам. Но при этом ссылки на цивилизационный подход и использование соответствующих терминов дают политикам возможность апеллировать к науке, увлекая массы своим проектом, якобы отражающим «объективную реальность». В ходе такой процедуры политическим интересам искусно придается облик «нетленных ценностей», якобы, по словам ученых (!), свойственных «цивилизации». Мало того, такого рода индоктринация масс осуществляется включением цивилизационного подхода в систему школьного и вузовского образования.

Чем же цивилизационный подход так дорог его сторонникам? Во-первых, он подпитывает тоску по былому величию, сохраняя за Россией облик великой державы если не политически, то культурно. Термин «цивилизация» придает ей особый престиж, поднимая над уровнем обычной страны¹⁰. Во-вторых, настаивая на особом пути России, он изымает ее из обычной универсальной эволюционной схемы, основанной на социально-экономических критериях¹¹. В этом реализуются призывы к «культуроцентризму», раздававшиеся в 1990-х годах как из окружения президента России (Дмитриев 1997), так и от деятелей системы образования (Рябцев 1997). Тем самым снимается проблема сопоставимости с другими обществами, и термины «отставание» или «догоняющая модернизация»

¹⁰ Это открыто признавал В. В. Кожин, говоря о равновеликости России Европе (см.: Распутин и др. 1993: 54). Сегодня Россия как «цивилизация» нередко выступает в одном ряду с «Западом» и «Востоком».

¹¹ Между тем, один из первых пропагандистов цивилизационного подхода в России М. А. Барг (1990; 1993) справедливо подчеркивал, что цивилизационный подход не должен противопоставляться формационному и отнюдь его не отменяет.

оказываются для России неприменимыми (Зюганов 1997)¹² – они свободно заменяются понятием «самобытного исторического пути». В-третьих, отказываясь от линейности исторического процесса в пользу цикличности, цивилизационный подход дарит России надежду на возрождение и новый взлет в будущем. Мало того, цивилизационный подход наделяет Россию особой «миссией» и прививает мессианское мышление (см., например: Захарова 1999).

Иными словами, цивилизационный подход, как справедливо отмечает Алаев, сознательно разрушает единство всемирной истории. Но стоит добавить, что за этим скрывается очевидный политический фактор – партикуляристские «национальные интересы» отдельных держав (или национальных элит), нуждающиеся в своей легитимации научными аргументами. Тем самым «король» оказывается не вполне голым, но его одежды существенно отличаются от тех, которые любовно выдвигались для него теоретиками, выдававшими цивилизационный подход за «новый гуманистический проект».

Нетрудно заметить, что по многим параметрам цивилизационный подход укладывается в консервативный идеологический проект, и вовсе не случайно один из самых известных его сторонников американский политолог С. Хантингтон был тесно связан с консервативной корпорацией «Олин». Столь же неслучайно расцвет цивилизационного подхода в России пришелся на период доминирования здесь неоконсервативных идеологий.

Анализ цивилизационного подхода в такой перспективе показывает, как ученые сознательно или неосознанно становятся заложниками привходящих политических соображений. И в этом контексте интерес вызывает не столько компетентность отдельных специалистов, сколько их общественно-политическое лицо. При таком подходе мнение «академических ученых» оказывается интересным вовсе не своей обоснованностью с точки зрения научной методологии, а выраженной в нем гражданской позицией, и результат научной экспертизы теряет свою самостоятельность, становясь производным от социально-политического контекста, в котором трудится ученый. Одновременно «исследование», проводимое та-

¹² А. С. Панарин писал, что если по критериям индустриализма Россия отставала от Запада, то по критериям постиндустриального мира она обладала особым «цивилизационным архетипом» и, кроме того, не вписывалась в западные стандарты (Панарин 1995; 1997). См. также: Гасанов 2004. Критический анализ таких взглядов см.: Левада 2001; Зверева 2003.

кими «экспертами», теряет свой привычный академический вид, ибо его облик определяется не столько научными, сколько привходящими вненаучными соображениями.

Итак, ситуация с цивилизационным подходом обнаруживает еще одну проблему, которая у нас редко становится предметом обсуждения. Ведь возникает закономерный вопрос о том, где кончается «исследование» и начинается «конструирование». Речь идет о том, что результат «исследования», поданный как фиксация и описание «цивилизации» с якобы имманентно присущими ей веками свойствами в виде «объективной реальности», фактически путем классификации и объективизации ее отдельных компонентов создает новые реалии, которые со временем с помощью современных технологий (СМИ, школа, кино и художественные произведения, музеи и пр.) навязываются обществу и входят в общественную практику. Это создает особую оптику, сквозь которую данное общество смотрит на мир и с помощью которой пытается его осознать и определить в нем место для себя. Надо ли говорить, какое огромное социальное значение все это имеет? Но если это так, то резко меняется роль ученого: из описателя и аналитика он превращается в активного участника социальных и политических процессов. А это в свою очередь ставит вопрос о социальной ответственности ученых и о научной этике¹³.

Следовательно, высказывая новую идею или гипотезу, ученому сегодня приходится думать не только о ее обоснованности, но и о том, как она будет воспринята и понята обществом, как ее могут использовать политики и какое влияние на общество все это окажет. Конечно, ученый не в состоянии держать под контролем то, как, кем и в каком контексте будут использоваться добытые или созданные им новые знания. Но ответственного ученого это должно интересовать, и он по крайней мере должен стремиться отслеживать этот процесс. Кроме того, ему надлежит избегать широкого тиражирования от лица науки скороспелых и непроверенных гипотез, концепций и суждений, особенно если они могут затрагивать судьбы людей. Если же он знакомит общество со своей идеей, он должен излагать ее так, чтобы избегать недомолвок и двусмысленностей и стремиться придать ей такую форму, в которой ее было бы трудно использовать радикалам и расистам. Наконец, если его идеи используются для неблагоприятных целей, долг ученого состоит в том, чтобы так или иначе на это отреагировать и выразить свое

¹³ Эти вопросы подробно обсуждались на примере немецкой науки эпохи нацизма (см., например: Proctor 1988; Schaffit 2004; Колчинский 2006).

несогласие (Шнирельман 2008б). Иными словами, сегодня ответственность гуманитариев перед обществом оказывается не меньшей, чем ответственность физиков, создавших ядерное оружие, или медиков, орудующих скальпелем.

Литература

Алаев, Л. Б. 2008. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и к России. *Историческая психология и социология истории* 2: 87–112.

Аяцков, Д. Ф. и др. 1999. *История России: проблемы цивилизационного развития*: учеб. пособие. Саратов: СГСЭУ.

Балибар, Э., Валлерстайн, И. 2003. *Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности*. М.: Логос-Альтера.

Барг, М. А.

1990. О категории «цивилизация». *Новая и новейшая история* 5: 25–40.

1993. Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктурщине или требование науки? В: Барг, М. А. (ред.), *Цивилизации*. Вып. 2 (с. 8–17). М.: Наука.

Ванина, Е. Ю. 2007. *Средневековое мышление: Индийский вариант*. М.: Вост. лит-ра.

Вовель, М. 1989. Ментальность. В: Афанасьев, Ю., Ферро, М. (ред.), *50/50. Опыт словаря нового мышления* (с. 458). М.: Прогресс.

Гасанов, М. Р. 2004. Некоторые вопросы истории дагестанской цивилизации. В: Лубский, А. В., Черноус, В. В. (ред.), *De die in diem. Памяти А. П. Пронштейна* (с. 287–297). Ростов н/Д.: СКНЦ ВШ.

Горшков, М. К. 2003. *Российское общество в условиях трансформации: мифы и реальность, 1992–2002 гг.* М.: РОССПЭН.

Горшков, М. К., Тихонова, Н. Е. (ред.)

2004. *Изменяющаяся Россия в зеркале социологии*. М.: Летний сад.

2005. *Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа*. М.: Наука.

Гуревич, А. Я. 1989. Ментальность. В: Афанасьев, Ю., Ферро, М. (ред.), *50/50. Опыт словаря нового мышления* (с. 454–456). М.: Прогресс.

Дмитриев, В. 1997. Необходимость культуроцентризма. *Свободная мысль* 12: 21–32.

Дубов, И. Г. (ред.) 1997. *Ментальность россиян*. М.: Имидж-контакт.

Захарова, Е. Н. 1999. *Примерное планирование курсов истории и обществознания для 10–11 классов*. М.: Школа-Пресс.

Зверева, Г. И. 2003. «Присвоение прошлого» в постсоветской историсофии России. *Новое литературное обозрение* 59: 540–556.

Зюганов, Г. А. 1997. Доклад Г. А. Зюганова на IV съезде КПРФ (19–20 апреля 1997 г.). *Экономическая газета* 17.

Иванов, С. А. 1998. Лев Гумилев как феномен пассионарности. *Неприкосновенный запас* 1: 4–10.

Ионов, И. Н. 1995. *Российская цивилизация. IX – начало XX в. Учебник для 10–11 классов*. М.: Просвещение.

Клейн, Л. С. 1992. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л. Н. Гумилева. *Нева* 4: 228–246.

Колчинский, Э. И. 2006. *Биология Германии и России – СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX века*. СПб.: Нестор-История.

Кореняко, В. А. 2000. Этнонационализм, квазиисториография и академическая наука. В: Малашенко, А., Олкотт, М. Б. (ред.), *Реальность этнических мифов* (с. 34–52). М.: Гендальф.

Левада, Ю. 2001. Выступление на историософских чтениях в Российском государственном гуманитарном университете «Россия при Путине – куда же ты?». *Континент* 108: 161–165.

Лурье, Я. С. 1994. Древняя Русь в сочинениях Гумилева. *Звезда* 10: 167–177.

Маклаков, К. 1996. Теория этногенеза с точки зрения биолога. *Урал* 10: 164–178.

Мартюшов, Л. Н., Попов, М. В. 1996. *Россия и мир. Лекции по курсу «История цивилизаций»*. Ч. 1. Екатеринбург: Уральский гос. пед. ун-т.

Мухаметшин, Р. М. 2006. Конфессиональный фактор и национальное самосознание татар в XX – начале XXI вв. В: Исхаков, Д. М., *Татарская нация в XX в.: проблемы развития* (с. 117–128). Казань: Центр этнологического мониторинга.

Мчедлов, М. П. 2005. *Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России*. М.: Научная книга.

Нарочницкая, Н. А. 1997. Борьба за поствизантийское пространство. *Наш современник* 4: 231–244.

Неретина, С., Огурцов, А. 2000. *Время культуры*. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та.

Новикова, Л. И. 1992. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса. В: Барг, М. А. (ред.), *Цивилизации*. Вып. 1 (с. 9–13). М.: Наука.

Панарин, А. С.

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

1997. В каком мире нам предстоит жить? Геополитический прогноз. *Москва* 10: 142–163.

Радугин, А. А. 1997. *История России (Россия в мировой цивилизации). Учебное пособие.* М.: Центр.

Распутин, В., Мяло, К., Кожин, В., Глушкова, Т., Шафаревич, И. 1993. В каком состоянии находится русская нация. *Вече* 50: 27–59.

Рябцев, Ю. С. 1997. Школьная отечественная история и русская культура. *Преподавание истории в школе* 7: 24–28.

Сталин, И. В. 1946. *Сочинения:* в 13 т. Т. 2. М.

Тот, Ю. В. и др. 1996. *История России IX–XX веков. Пособие по отечественной истории для старшеклассников, абитуриентов и студентов.* СПб.: Нева.

Фирсов, Б. М. 2005. Ментальные миры современного российского населения. В: Горшков, М. К., Тихонова, Н. Е. (ред.), *Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа* (с. 373–394). М.: Наука.

Фрумкин, К. Г. 2008. *Пассионарность. Приключения одной идеи.* М.: Изд-во ЛКИ.

Фурман, Д., Каарияйнен, К. 2003. Религиозная стабилизация. *Свободная мысль – XXI* 7: 19–32.

Чернявская, Ю. В. 2008. Идентичность на фоне мифа. *Антропологический форум* 8: 198–226.

Шнирельман, В. А.

1996а. Евразийская идея и теория культуры. *Этнографическое обозрение* 4: 3–16.

1996б. Евразийцы и евреи. *Вестник Еврейского университета в Москве* 11: 4–45.

2002а. Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм». В: Воронков, В., Карпенко, О., Осипов, А. (ред.), *Расизм в языке социальных наук* (с. 131–145). СПб.: Алетейя.

2002б. О новом и старом расизме в современной России (некоторые заметки). *Вестник Института Кеннана в России* 1: 76–83.

2003. Между евразиицентризмом и этноцентризмом: о новом историческом образовании в России. *Вестник Института Кеннана в России* 4: 32–42.

2005а. «Столкновение цивилизаций» и предупреждение конфликтов. *Вестник Института Кеннана в России* 7: 22–29.

2005б. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «новый расизм». В: Дадиани, Л. Я., Денисовский, Г. М. (ред.), *Социальное согласие против правого экстремизма.* Вып. 3–4 (с. 216–244). М.: Ин-т социологии РАН.

2005в. Расизм: вчера и сегодня. *Pro et Contra* 9 (2): 41–65.

2006. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур». *Этнографическое обозрение* 3: 8–21.

2007а. Цивилизационный подход как национальная идея. В: Тишков, В. А., Шнирельман, В. А. (ред.), *Национализм в мировой истории* (с. 82–105). М.: Наука.

2007б. «Чистильщики московских улиц»: скинхеды, СМИ и общественное мнение. М.: Academia.

2008а. Лукавые цифры и обманчивые теории: о некоторых современных подходах к изучению мигрантов. *Вестник Евразии* 2: 125–150.

2008б. Наука и этика, или могут ли ученые избежать ксенофобии. В: Комарова, Г. А. (ред.), *Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии* (с. 68–81). М.: Интер-принт.

Шнирельман, В. А., Панарин, С. А. 2000. Лев Николаевич Гумилев: отец этнологии? *Вестник Евразии* 3: 5–37.

Шрамко, А. [Б. г.] *Торжество новой веры*. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=64938&cf>

Янов, А. 1992. Учение Льва Гумилева. *Свободная мысль* 17: 104–116.

Coogan, K. 1999. *Dreamer of the Day: Francis Parker Yockey and the Postwar Fascist International*. Brooklyn, N. Y.: Autonomedia.

Edelman, M.

1967. *The Symbolic Uses of Politics*. Urbana: University of Illinois Press.

1971. *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*. Chicago: Markham Publishing Company.

Gingrich, A., Banks, M. (eds.) 2006. *Neo-nationalism in Europe and Beyond*. New York: Berghahn Books.

Nederveen Pieterse, J. 1994. Unpacking the West: how European is Europe? In Rattansi, A., Westwood, S. (eds.), *Racism, Modernity and Identity: on the Western Front* (p. 129–149). Cambridge, UK: Polity Press.

Proctor, R. 1988. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

Schafft, G. E. 2004. *From Racism to Genocide: Anthropology in the Third Reich*. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press.

Stolcke, V. 1995. Talking Culture. New Boundaries, new Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current anthropology* 36 (1): 1–12.

Tishkov, V. 1997. *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union*. London: Sage.