



Полилог/Polylogos. 2013-2020

ISSN 2587-7011

URL - <http://polylog.jes.su>

Все права защищены

№ 2 Том 4. 2020

Цивилизационные аспекты постсоветской самоидентификации

Ильинская С. Г.

Институт философии РАН

Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Аннотация

Данная статья носит междисциплинарный характер. Она представляет собой систематический обзор трансформации представлений о содержании цивилизационной идентичности с точки зрения их применимости в целях макрополитической самоидентификации российского общества. Будучи выполнена на стыке социологии и политической философии, она позволяет доказательно осуществить некоторое приращение теоретической дискуссии о понятии «цивилизация», бесплодность которой в политической философии Б. Капустин обосновывал около 10 лет назад. Метод, примененный в исследовании, можно квалифицировать как избирательную идейно-герменевтическую реконструкцию.

Опираясь на нарративное понимание культуры С. Бенхабиб, исследования процессов идентификации и проектирования идентичности Р. Брубейкера, геополитическую концепцию В. Цымбурского, разработки в области транснациональных моделей идентификации С. Акопова и цивилизационного политического проектирования М. Горбачева, архетипов и факторов цивилизации В. Согрина, автор представил понимание цивилизации как политического проекта и способа самоидентификации, опирающегося на некую иерархию базовых архетипических образов. Такой подход развивает предложенный О. Малиновой концепт макрополитической идентичности, снимает многие противоречия других цивилизационных подходов (неизбежные в ситуации расколотого самосознания индивида, вовлекаемого в условиях постсовременности в различные сетевые формы мобилизации), в особенности определяющих границы между цивилизациями по религиозному принципу.

Ключевые слова: локальная цивилизация, идентичность, архетип, ценность, Россия, Европа

Дата публикации: 02.10.2020

Ссылка для цитирования:

Ильинская С. Г. Цивилизационные аспекты постсоветской самоидентификации // Полилог/Polylogos. 2020. Т. 4. № 2 [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110011153-0-1/> (дата обращения: 09.11.2020). DOI: 10.18254/S258770110011153-0

1 Распад СССР и смена политической и экономической структуры советского общества остро актуализировали вопрос о самоидентификации бывших его членов. Первоначально он легко решился в пользу примордиально понятой этничности, вызвав большое количество локальных конфликтов на постсоветском пространстве.

2 Хаос, вызванный свершившей трансформацией, пришлось преодолевать, постепенно налаживая хозяйственную жизнь по рыночным принципам, стабилизируя политические системы в ущерб демократическим идеалам, устремляясь к старым и новым центрам притяжения, формируя иные идентичности и объекты лояльности.

3 Поскольку государство Российская Федерация стало не только (в числе бывших советских республик) отвечать для себя на внешнеполитическом уровне на вопросы об объектах лояльности, но и превратилось в один из центров притяжения для населения других постсоветских государств, проблема самоотождествления с ним имеет непростой и многоаспектный характер. Она имеет свои особенности для собственных граждан с различной этнической самоидентификацией, и этот вопрос был решен путем введения категории «россияне», консолидирующей социум по принципу формального наличия гражданства; для соотечественников, проживающих за рубежом, была (существенно позднее) введена категория «Русского мира»; для трудовых мигрантов из Центральной Азии и Закавказья, число которых в российском обществе растет из года в год, а временный статус многих из них становится все более сомнительным, внятной самоидентификационной формулы предложено не было.

4 На теоретическом уровне выделяются различные степени социо-политического сопряжения: идентичность (как самоотождествление), аффилиация (от связанности до присоединения) и верность (от преданности до лояльности)¹. Идеальная формула российской идентичности должна включать все уровни и степени «сопричастности» (гражданский, культурный, обыденно-бытовой). Такой универсальной находкой стало понимание России как самостоятельной цивилизации. А утрата актуальности формационного подхода после крушения биполярного мира повлекла за собой настоящий бум публикаций, так или иначе включающих в себя категорию «цивилизация», превратившуюся «в одно из центральных понятий, при помощи которых многие пытались постичь состояние и перспективы “нового мирового порядка”»².

5 Всплеск исследований, посвященных локальным цивилизациям, приходится на периоды кризиса других «больших» идентичностей: имперских, формационных, национальных. Его «первая волна» растянулась почти на сто лет: Николай Данилевский («Россия и Европа», 1869), Освальд Шпенглер («Закат Европы», 1918-1922), Арнольд Тойнби («Постижение истории», 1934-1961). Здесь названы только ключевые фигуры, внесшие теоретический вклад в исследование понятия, и в дальнейшем будет проявлена та же избирательность (в период разрушения Российской, Австро-Венгерской, Османской и Германской империй увидела свет еще одна книга с названием «Россия и Европа» - Томаша Масарика).

6 Черту под первой волной дискуссии подвел Питирим Сорокин в работе «Современные философии истории и социальные философии» (1963). Невозможность выделить объективные критерии того, какое культурно-историческое образование можно

считать цивилизацией в тот или иной исторический момент, а какое – нет, достоверно определить их количество, по его мнению, лишало каких-либо перспектив работы в данном направлении. Главное, что не устраивало Сорокина в цивилизационной теории, – это присвоение цивилизационного статуса самым различным социальным образованиям (языково-этническим, религиозно-государственно-языковым, территориально-государственным и др. общностям) и скоплениям социальных феноменов, конгломератам, не обладающим системными признаками и не имеющим органического единства.

7 Однако, как отмечает Николай Зюзов со ссылкой на самого Питирима Сорокина, в воззрениях социолога и взглядах теоретиков понятия «цивилизация» на самом деле было немало общего. Это, прежде всего, признание существования в истории человечества ограниченного количества неких крупных культурно-исторических единиц, основанных на, с одной стороны, на причинно-функциональной связи, а с другой – на логико-смысловой, не идентичных ни государству, ни нации, ни любой иной социальной группе, являющихся главными субъектами общественных процессов и базирующихся «на некой “главной предпосылке”, или “философском предположении”, или “первичном символе”, или “конечной ценности”»³.

8 «Вторая волна» цивилизационных исследований пришлась на 1990-2000-е годы, носила уже не фундаментальный, а прикладной характер и оказалась в нашей стране неразрывно связана с именами следующих геополитиков: идеолога «конфликта цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона, концептолога «острова Россия» Вадима Цымбурского и, в какой-то степени, идеолога нео-евразийства Александра Дугина.

9 Если крайне упрощенно формулировать суть разногласий между двумя геополитическими концепциями, возникшими практически одновременно: Сэмюэля Хантингтона и Вадима Цымбурского, то она заключается в следующем. С точки зрения Хантингтона относительно мирное сосуществование цивилизаций возможно лишь тогда, когда они будут занимать свои традиционные географические ареалы⁴. Цымбурский же настаивал на том, что «ойкумена не членится на цивилизации без остатка», помимо них она включает «межцивилизационные обитаемые пространства», выполняющие роль «проливов» и оформленные по типу «расселин», «мозаик», «размытых переходных континуумов»⁵. Его вариант цивилизационной геополитики включает: различение для каждой цивилизации этнического и геополитического ядра и периферии; тезис об отсутствии непреходимых границ между перифериями соседних цивилизаций; ставку на консолидацию и развитие цивилизационного ядра.

10 При всех принципиальных различиях между геополитикой Цымбурского и Дугина, у каждого из них не было сомнений в наличии у России самостоятельного цивилизационного потенциала. Цымбурский настаивал на том, что России следует сконцентрироваться на внутреннем развитии, прекратив возвращаться к циклам «похищения Европы»⁶. Дугин же делал упор на консолидацию и интеграцию в азиатском направлении: создание Евразийского Союза, фактическое превращение России совместно с др. странами СНГ в конфедерацию, укрепление взаимодействия с иными силовыми полюсами Евразии (Китаем, Индией, Ираном, Японией, Турцией и пр.)⁷. Заслуга Цымбурского также заключается в том, что он, переосмыслив труды Владимира Ламанского, перешел от геополитики к хронополитике, чем смог существенно обогатить цивилизационную теорию. Цымбурский жестко критиковал Дугина за подмену в его нео-евразийстве «России-Евразии» Большой Евразией, за попытку интегрировать неинтегрируемое⁸. Вторая волна цивилизационных исследований (как и первая) не дала ни исчерпывающего определения понятия «цивилизация», ни ответа на вопрос об их количестве. Известно, что практически ни у кого из приверженцев цивилизационного подхода не вызывает сомнений наличие индийской, китайской и японской цивилизации. Судя по

публикациям в рубрике «Мировые цивилизации в глобализующемся мире» журнала «Мировая экономика и международные отношения», более-менее уверенно отдельной цивилизацией признают также арабо-мусульманский мир (исламская цивилизация), Юго-восточную Азию и даже Тропическую Африку! Сложнее дело обстоит с российской и европейской.

11 Вот почему дискуссия, начатая Николаем Данилевским, разделившим романо-германскую (или европейскую, как наследницу Рима) и славянскую (или российскую, как наследницу Византии) цивилизации, острейшим образом актуализировалась вскоре после распада СССР. Ключевой вопрос этой дискуссии: «Принадлежит ли Россия к европейской цивилизации или является самостоятельным цивилизационным образованием?» И ответ на него имел огромное практическое значение при решении множества проблем, касающихся международной политики, фиксации приоритетов российской внешнеполитической стратегии. Если определяющим в выделении самостоятельных цивилизаций считать преимущественно религиозный фактор, то в данную картину не вписываются мультирелигиозные культурно-исторические явления, а Россия в особенности. Она, при таком видении вопроса, обречена на раскол со своей внутренней исламской частью, для которой (уже вошедшей в российскую историю и ставшей частью ее культуры) возникает иной центр притяжения. Если в качестве образующей религии мы понимаем православие⁹, то пространство российской цивилизационной ментальности существенно скукоживается. Если же говорим о христианстве в принципе, без разделения на православие, католичество и протестантизм, и воспринимаем Россию как часть европейской цивилизации, с большой натяжкой постулируя некое культурное единство, то немедленно возникают серьезные сложности с классификацией Нового Света. Ибо считать американский континент носителем отдельного цивилизационного ядра все-таки очень сложно. Хотя, есть и такая точка зрения (ее разделяют геополитики, работающие в русле доктрины Монро). Российские международники чаще всего видят на американском континенте две различные цивилизации: североамериканскую и латиноамериканскую (по Цымбурскому - иберо-вудо-американскую, на сегодня лишь имеющую потенциал развиваться)¹⁰. Цивилизационная тематика становится все более прикладной и служебной. Однако большинство российских авторов, работающих в ее русле, все-таки склонны к выделению единой российской (включая мусульманскую составляющую) и единой атлантической или западной (Европа плюс США) цивилизации.

12 Черту под «второй волной» цивилизационной дискуссии подвел политический философ Борис Капустин, выдвинув к ней следующие претензии. Он разграничил два типа дискурса о цивилизации: большой и малый, второй – гораздо более идеологизированный и менее саморефлективный. Обратил внимание на единство образа рассуждений тех, кто мыслит в духе диалога и конфликта цивилизаций. Заметил, что цивилизация – историческое образование, все уровни которого претерпевают изменения, она не есть нечто статичное, зафиксированное во времени и пространстве и предопределенное неизменными культурными «архетипами». Критиковал отождествление цивилизации с культурой и произвольный отбор, осуществляемый идеологами относительно того, что считать ценностями той или иной цивилизации, в отрыве от целостности, исторической обусловленности всей совокупности ценностей и институтов. Объяснил логику «умножения» числа цивилизаций темпоральной двухмерностью «цивилизации» и ее Другого: необходимостью существования нецивилизованной периферии. Глобальная экспансия Запада и отождествление цивилизованного мира исключительно с западной цивилизацией не только «плодило “незападные” цивилизации с необходимостью логического заключения», но и ставило их в зависимость от «образца». Узурпация Западом нравственно-политического содержания Современности автоматически закрепила за ним статус «универсального стандарта», а за всеми остальными «цивилизациями» состояние «отсталости»¹¹.

13 На первый взгляд, анализ Бориса Капустина выглядит настолько исчерпывающим,

что к нему сложно предъявить какие-либо претензии. Однако, если отвлечься от объективистской логики описания феномена и понимать цивилизацию как один из видов макрополитической идентичности (термин предложен Ольгой Малиновой)¹², то критике Капустина можно предъявить вполне справедливые возражения, поскольку альтернативные цивилизационные проекты являются одним из способов борьбы с глобальной гегемонией Запада.

14 Так, например, Капустин обратил внимание на то, что эссенциалистски понятия «традиционные ценности», с помощью которых происходит легитимация «цивилизации», на самом деле являются продуктом современного отбора некоторых элементов культурного наследия и их властно-политической фиксации в качестве «истинных оснований» в рамках определенных политических проектов¹³.

15 Проективный характер «цивилизации» на сегодня уже не оспаривается. Однако, это не эксклюзивные, как полагал Борис Гурьевич, проводя аналогию с расовой сегрегацией, когда мнимая естественность различий лишает возможности их оспаривать¹⁴, а инклюзивные проекты. В докторской диссертации Михаила Горбачева «Цивилизационная идентификация политических проектов и проектирования в политике» было отмечено, что «относительно гибкая (при сохранении “ядра”) привязка к географической территории и присутствие устремлений к ее расширению отличает цивилизационную модель от территориальной модели нации и способствует формированию особого типа границ – “рубежей”. В отличие от модели нации, “периферия” в цивилизационной модели потенциально безгранична. Горизонт “трансцендентного назначения человечества” сближает цивилизационную модель идентификации с космополитической, однако, в отличие от космополитической модели, “сакральная вертикаль” создает “основное человечество” именно из “ядровых народов” цивилизации и “основную землю” (ойкумену) – из населенного ими цивилизационного ареала»¹⁵. Упрек в антимодернизме теряет свою убедительность, если воспринимать локальные цивилизационные проекты не как отрицание Современности, а как попытку сформулировать ее альтернативные версии. «Культурализация» локальных цивилизаций – способ преодолеть однородность, технизм и бездушие «общечеловеческой цивилизации», продиктованный желанием наполнить понятие новым смыслом.

16 Другие замечания Б. Г. Капустина касались того, что постулирование «ценностей» и «оснований» приводит к превалированию в цивилизационных проектах идеи порядка в ущерб идее свободы, придает им характер авторитарной гегемонии. А дискурс о ценностях цивилизационной идентичности влечет за собой ослабление и дискредитацию альтернативных демократических политических идей ради более эффективной мобилизации масс как исполнителей авторитарных проектов. В итоге, вопросы социально-экономической справедливости оказываются вторичными по сравнению с проблемой культурной идентичности, «органическое единство», насаждаемое авторитарной гегемонией, дискредитирует отстаивание социальных прав как «подрывные действия». В целом, по его мнению, политика идентичности и борьбы за признание, разновидностью которой является конструирование цивилизационных проектов, направлена на защиту существующей идентичности, а не на ее отрицание в пользу новой, нравственно более богатой, обретаемой в борьбе с угнетателями¹⁶.

17 Однако, идея свободы является главной ценностью и «основанием» лишь одного из идеологических течений западной цивилизации, а в иерархии ценностей иных цивилизационных проектов она вполне может занимать второстепенное место. Доминирующая на сегодня в мировом масштабе абсолютизация индивидуальной свободы – одно из условий сохранения глобального неравенства при абсолютной гегемонии Запада. Свободная циркуляция идей, людей и капиталов, свобода самовыражения и потребления и мн. др., - все

это обеспечивает «золотой миллиард» постоянным притоком финансовых, интеллектуальных, природных, человеческих и проч. ресурсов, что не способствует на «периферии» мира ни укреплению демократии, ни защите социальных прав. Напротив, отсутствие глобальной социополитической альтернативы (утраченной с момента крушения СССР) уже и в развитых западных странах привело к заметному откату в реализации демократических прав и уровне социального обеспечения.

18 Единственный способ преодоления данной гегемонии – создание взамен одной глобальной нескольких конкурирующих и самодостаточных мир-экономик, защищающих свое право на свободу аутентичного развития. Поэтому альтернативные проективные цивилизационные идентичности – это как раз специфически новые, обретаемые в борьбе с угнетателями, и, разумеется, подобные проекты предполагают определенную степень мобилизации, выражающуюся в том числе и в осознанном аскетизме. Причем законы конструирования коллективных идентичностей таковы, что политической элите тоже придется следовать вводимым самоограничениям, иначе массы им просто не поверят. Не случайно даже в официальном российском дискурсе зазвучали идеи запрета на двойное гражданство, владение недвижимостью и наличие зарубежных счетов для высшего политического руководства страны. А продекларированная идея, как известно, имеет свойство довлеющего обязательства. Так провозглашение значимости «человека труда» делало в СССР невыносимыми те виды социального угнетения, которые уже стали привычными в современной России, и вынуждало элиту к весьма существенному самоконтролю потребительских запросов.

19 Конструирование цивилизационных коллективных субъектов - это тоже борьба, которая просто происходит в другом смысловом измерении. Тем более, что альтернативные картины мира (единой общечеловеческой цивилизации с доминированием прав человека и общечеловеческих ценностей и нескольких цивилизационных проектов) сосуществуют параллельно, и победа останется за той альтернативой, которая будет более убедительна и правдоподобна.

20 Капустин рассуждает о текущей дегуманизации Современности так, как будто западный (он же общечеловеческий) ее вариант характеризовался постоянным нарастанием гуманизма. Однако утверждать этого нельзя. Поскольку рост уважения достоинства личности, материальной обеспеченности, доступности образования и др. проявлений эгалитаризма, который постепенно происходил в Новое и Новейшее время в Европе, обеспечивался самой жестокой политикой на периферии мира, в результате которой «прямые или косвенные дивиденды от ограбления колоний получала вся метрополия, включая последнего паупера»¹⁷. Единственное, что действительно прогрессировало по мере становления модерна, так это постоянный рост рациональности (и, нередко, соответственная дегуманизация). Печи Освенцима – такая же примета Современности, как и утверждение концепции прав человека, вот почему Марк Никлас называет нацизм реакционным модернизмом.¹⁸ И политика Третьего Рейха в отношении евреев ничем не отличалась от «эффективных методов» уничтожения китайцев императорской Японии, несмотря на полное отсутствие в последней демократических прав и свобод, капиталистических отношений и т.п.

21 Борис Гурьевич в доказательство своего тезиса о том, что конструирование «цивилизационных субъектов» приводит к утрате общечеловеческого потенциала солидарности, обращает внимание на то, что ядерные бомбардировки японских островов, самые жестокие методы ведения войны во Вьетнаме, интервенции в Центральной Америке в 1960-70-е годы спровоцировали пацифистские настроения в США, тогда как более современные «антитеррористические» операции (бомбардировки Югославии, война в Ираке, Афганистане, Ливии) ничего подобного не вызывают.¹⁹ Однако отношение к военным

интервенциям изменилось по многим причинам, не только вследствие умозрительной фиксации некоторых «естественных» культурных различий в результате их цивилизационно-культурной эссенциализации (как полагает Борис Гурьевич). Среди этих причин: и существовавший ранее внешний источник внутренней совести (СССР и его альтернативный политический проект), и большая степень технической оснащенности нынешних войн, и утрата сегодня прежних механизмов обретения солидарности вследствие всеобщей сытости американского общества и отсутствия в нем страданий. Пятьдесят лет назад американцы еще отдаленно помнили, что такое терпеть лишения, в том числе голодать. Они в гораздо больших масштабах хоронили своих сыновей в результате ведения США войн на периферии мира.

22 Замечу, что все эмансипаторские практики Современности: отмена рабства в США, отмена крепостного права в России, постепенное «раскрепощение» женщин (предоставление им избирательных и прочих равных прав), либерализация иммиграционного законодательства для трудовых мигрантов и мн. др., - неразрывно связаны с развитием капитализма. Эмансипация позволяла получить дополнительные резервы рабочей силы, которой до определенного этапа борьбы за свои права можно было за равный труд платить меньше деньги. А когда эта борьба становилась слишком настойчивой или когда необходимость в дополнительной рабочей силе по каким-то причинам исчезала (экономический кризис, перемещение производственных мощностей в страны третьего мира и т.п.), включались различного рода механизмы сегрегационных практик. Это и узаконивание расовой сегрегации в США в конце XIX века, и культурализация различий в Европе в конце XX века, и мн. др. Тут Борис Гурьевич прав: придание мнимой естественности «врожденным» различиям как будто бы лишает возможности их оспаривать.

23 И, разумеется, маргинализованные группы отвечали на исключаящую их рациональность активным поиском альтернативных оснований своей идентичности и, на первый взгляд, иррациональным формированием ее протестных вариантов. Реализация «естественной установки» на принадлежность к какой-либо группе через «возвращение домой»²⁰ и архаизация «культурного образца» этой группы приводят к тому, что самоидентифицировавшиеся «представители группы» начинают проявлять неожиданную приверженность отдельным архаическим практикам как предельным основаниям своей идентичности, как символу борьбы. Сейла Бенхабиб (со ссылкой на Уму Нарайан) обращала внимание на то, что в результате переговоров английской колониальной администрации, озабоченной аморальностью индуистской практики «сати» (самосожжения жены после смерти мужа), и местных элит этот, в сущности, маргинальный для многих индуистских сообществ обычай превратился в одну из основных индийских традиций. Создание культурного единства нередко происходит «за счет многообразных внешних дискурсивных интервенций»²¹. В то же время борьба за право соблюдения традиции часто воспринимается как протест против несправедливого порядка и за сохранение своего достоинства. Так развивалась ситуация с начала 1980-х годов вокруг стремления французских мусульманок носить платок в государственных школах светского государства. Смысл ношения платка изменился «от религиозного действия к культурному неповиновению и растущей политизации»²².

24 Совпадение этнических или расовых границ с социальными приводит к тому, что радикально меняются основания солидарности. Осознание того, что, будучи представителем группы, ты никогда не сможешь добиться равных возможностей и равного к себе отношения в обществе, официально продекларировавшем эгалитаризм как ценность, вело и ведет к добровольной само-сегрегации сообществ и коллективному отрицанию эмансипаторских практик и добродетелей: это и движение «black is beautiful» или «black lives matter», а также «сегрегация снизу» расовых меньшинств в США через десятки лет после официальной отмены расовой сегрегации, и активная арабо-мусульманская фундаментализация третьего поколения потомков выходцев из ближневосточного региона в Европе, это и поиск «своего пути»

странами периферии, даже «священный джихад» террористических исламистских организаций. Вплоть до политики реванша и «восстановления исторической справедливости» постсоветских этнополитий или ныне официально практикуемого черного расизма и сегрегации белых в ЮАР. В постсоветской России, в частности, иллюзии о том, что после отказа от «особого пути» развития она будет «на равных» принята в европейскую или глобальную «семью народов», очень быстро сменились осознанием необходимости снова его искать.

25 Итак, модель цивилизационной плюральности мира продолжала развиваться все последнее десятилетие. Так, Сергеем Акоповым, с отсылкой к В. Цымбурскому, было подробно обосновано, что «цивилизационная идентификация тоже может быть значимой моделью воображения. Ее структурирующим основанием является принцип “сакральной вертикали”. В виде локально закрепленного “ядра” цивилизации выступают носители особых сакральных идей и культурных практик, которые совпадают с “трансцендентным назначением человечества” и противопоставляются либо тем, кто не обладает такими практиками вовсе, либо обладающим ими в меньшей степени (“лимитрофы” на периферии)»²³.

26 Это означает, что, даже понимая цивилизацию как политический проект и способ самоидентификации, мы должны выделить некое вещественное ядро цивилизационной идентичности (например, базовые ценности и способы их передачи), на которое можно было бы ориентироваться при изучении механизмов самоотождествления. По мнению социолога Марии Мчедловой, «цивилизационная устойчивость проявляется и передается не только посредством... объективных форм, но и определенными глубинными психологическими механизмами, бессознательными и отрефлексированными, связанными с определенными поведенческими и психическими стереотипами, духовной идентификацией, коллективными представлениями общества»²⁴.

27 Владимир Согрин предлагает считать исходным сущностнообразующим основанием цивилизации архетип, поскольку именно он, по преимуществу, «определяет ценностные установки и нормы поведения сообщества и индивидуумов», материализуясь «в экономических результатах деятельности общества, социальных взаимоотношениях, во внутренней и внешней политике». Самые прочные архетипы, по его мнению, сопутствуют цивилизации на всех ее этапах, становятся ее «постоянными факторами». В то же время в ходе развития цивилизации «могут возникать новые важные сущностнообразующие факторы», которые для последующих поколений становятся архетипом²⁵. Таким образом, цивилизация и ее архетипы уже не воспринимаются как неизменная данность.

28 Тем не менее, учитывая, что для любого последовательного юнгианца архетипы коллективного бессознательного универсальны и неизменны, «необоримы», поскольку не поддаются рефлексии, и фундаментальным образом помимо нашей воли определяют то, что мы делаем, полагаю, что разумнее в данном случае говорить не столько об архетипах, сколько об архетипических образах. В литературном анализе под архетипом обычно (в отличие от психоанализа) понимается именно архетипический образ, т.е. художественный образ, аккумулирующий многовековой культурный опыт, позволяющий концентрированно и незамутненно передать его от поколения к поколению²⁶. Образ этот допускает вариативность, но в то же время имеет узнаваемый и интуитивно воспроизводимый в художественном произведении вид.

29 По аналогии с нарративным пониманием культуры, предлагаю определять цивилизацию как способ коллективной самоидентификации, опирающийся на определенную иерархию базовых архетипических образов. Если культура, по Сейле Бенхабиб, это собрание нарративов (историй), то цивилизация (в самом общем смысле этого слова) может быть понята

как иерархия особо мощных, мифологизированных нарративов и ценностей. Поскольку именно отличия в «сакральной вертикали» (религии или идеологии, соотносящей культуру, социальную практику и геополитику группы народов с трансцендентной высшей реальностью²⁷) являются ключевыми при различении одной локальной цивилизации от другой. Предлагаемый подход позволяет понимать цивилизацию не как статичную культурно-ценностную данность, а как один из идентификационных мега-проектов, что снимает многие противоречия других цивилизационных исследований (неизбежные в ситуации расколотого самосознания индивида, вовлекаемого в условиях постсовременности в различные сетевые формы мобилизации) и имеет большое практическое политическое значение для российской действительности, предлагая гибкую и непротиворечивую формулу сопряжения для представителей различных конфессий и этнических групп, вовлекаемых в «Русский мир».

30 Теперь осталось ответить на вопрос о том, как вычленив ключевой набор архетипических образов локальной цивилизации? Похоже, что исключительно привлечением методов других социально-гуманитарных наук. Соцвопросы в данном случае бессильны. Поскольку проект «цивилизация» принадлежит области идеального воображаемого, то методы изучения массового сознания, в том числе и те, что помогают выявить наличные базовые ценности того или иного общества, в данном случае могут иметь ограниченное значение. Российская цивилизация существует не потому, что имеет тысячелетнюю историю, хотя привлечение исторических аргументов играет в ее обосновании большую роль, а потому что, начиная с Николая Данилевского, есть интеллектуалы, которые верят в ее принципиальное отличие от европейской. По мнению Рустема Вахитова, евразийский мифологический нарратив (который звучит приблизительно так: «Россия возрождается, сбрасывая с себя европейскую личину, надетую на нее Петром I, чтобы выполнить свою миссию: возглавить бунт неевропейских народов против Европы-угнетательницы») присутствует не только в русской поэзии столетней давности или идеологии последователей Данилевского, евразийские настроения «звучат» и в русском марксизме²⁸.

31 И не случайно геополитик Цымбурский, внесший значимый вклад в цивилизационную теорию, был профессиональным филологом, специалистом по древним языкам, а глубоко почитаемый им Лев Гумилев (обладающие пассионарностью «супер-этноты» которого – разновидность цивилизационной теории) – историком и этнографом (с точки зрения оппонентов – талантливым романистом). Вадим Кожин, обосновывавший отличие российской цивилизации от западной в позднесоветское время, пришел в историю из филологии. Мифотворчество, в котором критики нередко упрекают романтиков цивилизационных исследований – естественный элемент цивилизационного проектирования.

32 Такой же естественный, каким романтическое мифотворчество интеллектуалов было и остается для национального проекта (с поправками на масштаб и др. особенности). Роджерсом Брубейкером уже около 20 лет назад доказано, что этничность, раса и нация представляют собой лишь способы видения, интерпретации и репрезентации, им же предложено сместить фокус изучения идентичности, перейдя к исследованиям процессов самоидентификации и проектов создания групп²⁹.

33 Особенность и преимущество цивилизационной идентификации заключается в том, что она дает возможность включения или примыкания к своему проекту с полным сохранением этнической, расовой и национальной идентичности.

34 На этом пути обществоведам постепенно приходится пересматривать многие социальные и философские догмы. Так смысловой локус понятия цивилизации сместился с «высшей стадии развития человечества» или «технической однородности, культурного антипода» в сторону «крупной локальной социокультурной общности», а затем и способа

самоидентификации. Архетипы, как основания этой самоидентификации, первоначально бывшие универсальными для всего человечества «единицами культурного бессознательного», тоже претерпели процесс локализации и фрагментации.

35 Итак, невозможность строго верифицировать те или иные модели в рамках цивилизационной теории не отменяет наличия множества конкурирующих цивилизационных проектов. Цивилизационный подход в современных условиях является альтернативным мир-системному, не случайно Иммануил Валлерстайн назвал цивилизационную теорию «идеологией слабых». «Вторая волна» цивилизационных исследований, вызванная крушением социалистического мира биполярной системы, почти сразу (после десятилетней паузы) перетекла в «третью волну», обусловленную желанием более слабых игроков глобальной экономики выстроить несколько самодостаточных локальных «мир-экономик», развивая и укрепляя «свою» идентичность. В сложившейся ситуации воспроизведение аутентичного ценностно-архетипического ядра продолжает оставаться неперемнным условием сохранения любой цивилизации, в том числе российской. И, конечно, цивилизационные исследования не смогут ограничиться реактуализацией сакральных текстов. Постсовременная проективная цивилизационная политика для того, чтобы состояться, должна быть конкурентоспособной, гибкой и вариативной. Однако размышления на данную тему должны стать предметом отдельного исследования.

Примечания:

1. Benhabib S., Shapiro I., Petranović D. (eds.). *Identities, Affiliations, and Allegiances*. NY; 2007.
2. Капустин Б. Г. Политические смыслы «цивилизации» // *Критика политической философии: избранные эссе*. М., 2010. С. 85.
3. Зюзев Н. Ф. Интегрализм Питирима Сорокина и теория цивилизаций: возможности синтеза // *Философия и общество*. 2004. № 3 (36). С.149.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // *Геополитика: Антология*. М., 2006. С. 591-627.
5. Цымбурский В. Л. *Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы*. 1993-2006. М., 2007. С.200.
6. Там же. С. 44-64.
7. Дугин А. Г. *Евразийский реванш России*. М., 2014. С. 9.
8. Цымбурский В. Л. *Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные расследования*. М., 2011. С. 147-151.
9. Гвоздев А. В. *Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях новейшего времени*. М., 2016.
10. Цымбурский В. Л. *Остров Россия...* С. 149-151.
11. Капустин Б.Г. *Цит. источник*. С. 97, 99, 100.
12. Малинова О. Ю. *Макрополитическая идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности*. М., 2012. С. 76.
13. Капустин Б.Г. *Цит. источник*. С. 108.
14. Там же. С. 113-114.
15. Горбачев М. В. *Цивилизационная идентификация политических проектов и проектирования в политике*. Дисс. ... д. полит. наук (23.00.01). Саратов, 2018. С. 31.
16. Капустин Б.Г. *Цит. источник*. С. 109-111.
17. Тимаков В. В. 1945. Поражение высшей расы. О причинах триумфа и заката Западной цивилизации. URL [>>>>](#) (дата доступа 22.04.2020).
18. Neocleous M. *Fascism*. Bristol; 1997. P. 57.

19. Капустин Б.Г. Цит. источник. С. 115.
 20. Баньковская С. П. Темпоральная феноменология Инакости у А. Шюца (или рождение феноменологического социологизма) // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2020. Т. 20. № 2.
 21. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. под ред. В. И. Иноземцева. М., 2003. С. 6.
 22. Там же. С. 140.
 23. Акопов С. В. Транснациональная модель идентификации индивидов с макрополитическими сообществами: метатеоретический анализ. Дисс. ... д. полит. наук (23.00.01). СПб., 2015. С. 30.
 24. Мчедлова М. М. Диалог цивилизаций и эвристические возможности цивилизационной теории: новые оттенки понятий для новых явлений // Россия в современном диалоге цивилизаций. М., 2008. С. 126.
 25. Согрин В. В. Архетипы и факторы цивилизации США // США и Канада: экономика, политика, культура. 2009. № 10.
 26. Лулудова Е. М. Архетипы в художественном тексте. Алматы, 2000.
 27. Цымбурский В.Л. Остров Россия... С. 212.
 28. Вахитов Р. Р. Евразийство: мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1.
 29. Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012.
-

Библиография:

1. Акопов С.В. Транснациональная модель идентификации индивидов с макрополитическими сообществами: метатеоретический анализ. Дисс. ... д. полит. наук (23.00.01). СПб., 2015.
2. Баньковская С.П. Темпоральная феноменология Инакости у А. Шюца (или рождение феноменологического социологизма) // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2020. Т. 20. № 2.
3. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. под ред. В.И. Иноземцева. М., 2003.
4. Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012.
5. Вахитов Р.Р. Евразийство: мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1.
6. Гвоздев А.В. Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях новейшего времени. М., 2016.
7. Горбачев М.В. Цивилизационная идентификация политических проектов и проектирования в политике. Дисс. ... д. полит. наук (23.00.01). Саратов, 2018.
8. Дугин А.Г. Евразийский реванш России. М., 2014.
9. Зюзов Н.Ф. Интеграллизм Питирима Сорокина и теория цивилизаций: возможности синтеза // Философия и общество. 2004. № 3 (36).
10. Капустин Б.Г. Политические смыслы «цивилизации» // Критика политической философии: избранные эссе. М., 2010.
11. Лулудова Е.М. Архетипы в художественном тексте. Алматы, 2000.
12. Малинова О.Ю. Макрополитическая идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности. М., 2012.

13. Мчедлова М.М. Диалог цивилизаций и эвристические возможности цивилизационной теории: новые оттенки понятий для новых явлений // Россия в современном диалоге цивилизаций. М., 2008.
14. Согрин В.В. Архетипы и факторы цивилизации США // США и Канада: экономика, политика, культура. 2009. № 10.
15. Тимаков В.В. 1945. Поражение высшей расы. О причинах триумфа и заката Западной цивилизации. URL: http://zavtra.ru/blogs/1945_porazhenie_visshej_rasi (дата доступа 22.04.2020).
16. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Геополитика: Антология. М., 2006.
17. Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993-2006. М., 2007.
18. Цымбурский В.Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные расследования. М., 2011.
19. Benhabib S., Shapiro I., Petranović D. (eds.). Identities, Affiliations, and Allegiances. NY; 2007.
20. Neocleous M. Fascism. Bristol; 1997.

Civilization Aspects of Post-Soviet Identity

S. Ilinskaya

Institute of Philosophy of RAS

Moscow, Goncharnaya str., 12, Moscow, Russia, 109240

Abstract

This article is the multidisciplinary study, equally relevant to as sociology and political philosophy. It is a systematic review of the transformation of ideas about the concept of “civilization” and the applicability of these ideas to the macro-political self-identification of Russian society. This study complements the theoretical discussion about the concept of “civilization”, which B. Kapustin qualified as de-problematized in political philosophy about 10 years ago. The author understands the category of “civilization” as a political project and a way of self-identification, which based on a certain hierarchy of basic archetypical images. The method used in the study can be qualified as selective ideological hermeneutic reconstruction.

In research also were used some issues from the following approaches: the concept of the culture by S. Benhabib, the researches on the processes of identification by R. Brubaker, the geopolitical concept by V. Tsymbursky, transnational identification models by S. Akopov, civilizational political projects by M. Gorbachev, archetypes and factors of civilization development by V. Sogrin. This approach develops the concept of macro-political identity by O. Malinova, eliminates many of the contradictions of other civilizational approaches, especially “clash of civilizations” by S. Huntington, which established religious boundaries between civilizations.

Keywords: local civilization, identity, archetype, value, Russia, Europe

Date of publication: 02.10.2020

Citation link:

Ilinskaya S. Civilization Aspects of Post-Soviet Identity // Polylogos. 2020. V. 4. № 2 [Electronic resource]. Access for registered users. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110011153-0-1/> (circulation date: 09.11.2020). DOI: 10.18254/S258770110011153-0