

**В.М. ХАЧАТУРЯН**

## **ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В современном глобализирующемся мире, который находится в состоянии «макродвига» (Э. Ласло), цивилизационная идентичность переживает кардинальные трансформации, как, впрочем, и многие другие формы идентичности, — и личностной, и коллективной. В научной литературе и публицистике эти трансформации чаще всего интерпретируются как размывание границ культур и цивилизаций, которое ведет к «культурному шоку», «культурной шизофрении», а в конечном счете — к утрате цивилизационной самобытности и, соответственно, идентичности. Для такого рода алармистских настроений имеются веские основания: современные цивилизации действительно испытывают на себе мощное давление: «компрессия» культур и цивилизаций и одновременно достаточно заметная (хотя и далеко не беспредельная) их стандартизация; фрагментация геокультурного пространства и регионализация пространства геополитического, геоэкономического и геочивилизационного; «этнификация» идентичности; формирование «виртуального континента» трансграничных экономических и политических структур и институтов, транслокальных и транснациональных «сетевых» культурных (интернет-сообщества) и цивилизационных (диаспоры) миров; становление глобального космополитического сознания и соответствующего субъекта, его носителя; актуализация понятия «общепланетарная», «мировая» цивилизация, которое на протяжении долгого времени занимало явно «периферийное» положение или отвергалось вообще (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер), — все эти разнонаправленные, противоречивые процессы, сопровождающие глобализацию, безусловно, бросают серьезный вызов и самому существованию цивили-

---

**Хачатурян Валерия Марленовна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, заведующая Центром теории и сравнительной истории цивилизаций Института всеобщей истории РАН (Москва).

---

лизаций, и цивилизационной идентичности – по крайней мере, в их устоявшихся, традиционных формах.

Ответы на этот вызов весьма разнообразны, в т.ч. и полярно противоположны, что связано со сложным соотношением центробежных и центростремительных сил, формирующих основные мегатренды в развитии современного мира: тенденцию к поляризации, или фрагментации (образованию крупных, устойчивых военно-политических и экономических региональных союзов, цивилизационных блоков)<sup>1</sup>, культурной ассимиляции (гомогенизации мира под знаком его вестернизации, согласно прогнозам Ф. Фукуямы)<sup>2</sup>, к культурной гибридизации (креолизации)<sup>3</sup> и, наконец, к локализации и изоляционизму. Какая из перечисленных тенденций содержит в себе наиболее реалистичный сценарий дальнейшего хода событий, сказать трудно, не вступая на зыбкую почву футурологии. Нынешняя бифуркационная ситуация создает потенциальные возможности для разворачивания любой из них. И это, разумеется, самым непосредственным образом влияет на сложность и противоречивость процессов, происходящих в сфере цивилизационной идентичности.

### 1. Особенности цивилизационной идентичности

Однако прежде чем перейти к их анализу, необходимо сказать несколько слов о специфике цивилизационной идентичности, ее отличиях от других форм коллективной идентичности, которыми располагает индивид. Возьмем за *основу* известное и часто цитируемое, хотя весьма абстрактное и явно нуждающееся в переработке, определение С. Хантингтона, почти дословно совпадающее с не менее известным высказыванием по этому поводу отечественного мыслителя Н.Я. Данилевского. Цивилизация – «наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того, что отличает человека от других биологических видов», иными словами, это самое большое «мы», в которое может включить себя человек<sup>4</sup>. К этому определению, с нашей точки зрения, можно добавить, что цивилизационная идентичность характеризуется меньшей «интенсивностью» (важный критерий,

---

<sup>1</sup> См.: *Rosenau J.* Powerful Tendencies, Enduring Tensions and Glaring Contradictions: the United Nations in a Turbulent World // *Between Sovereignty and Global Governance: the UN, the State and Civil Society.* Houndmills etc., 1998. P. 252-273.

<sup>2</sup> См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории? // *Страна и мир.* 1990. № 1 (55). С. 89.

<sup>3</sup> См.: *Pieterse J.N.* Globalization as Hybridisation // *International Sociology.* L., 1994. Vol. 9. No 2. P. 161-181.

<sup>4</sup> См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 51.

введенный С. Хантингтоном), т.е. является гораздо более абстрактной и рационализированной, гораздо менее «эмоционально заряженной» по сравнению, например, с этнической идентичностью, основанной на привязанности к «земле и почве» и обладающей огромной витальной, «биологической» силой<sup>5</sup>.

Используя в самом общем виде терминологию Б. Андерсона применительно к нации, можно сказать, что и цивилизации (причем, в гораздо большей степени) представляют собой «воображаемые сообщества», где опосредованные коммуникации господствуют над личностными и реальная, «естественная» общность (кровная, территориальная, религиозная и т.д.) заменяется на «изобретенную», которая существует постольку, поскольку в сознании ее представителей живет образ этой общности<sup>6</sup>. По мнению известного немецкого египтолога Я. Ассмана, любые сообщества, выходящие за рамки первичных этнических групп, принципиально нестабильны и нуждаются в целенаправленном упрочении, их идентичность не столько рождается, сколько создается, и основную роль в процессе выработки интегративных дискурсов идентичности играет интеллектуальная элита<sup>7</sup>.

Разумеется, эти утверждения можно принять лишь с некоторыми оговорками. Цивилизации не следует рассматривать только как «культурные конструкты», «изобретенные» интеллектуалами, — идея, которую в свое время отстаивал Л. Вульф в своей книге «Изобретая Восточную Европу», получившей, надо заметить, широкий резонанс<sup>8</sup>. Цивилизации представляют собой макрообщности, имеющие онтологический статус, и их формирование идет независимо от дискурсивной деятельности по этому поводу. Точно так же и цивилизационное сознание, и цивилизационная идентичность начали складываться задолго до зарождения теории локальных цивилизаций. Элементы цивилизационного сознания можно найти уже у древних греков и китайцев, которые на определенном этапе стали противопоставлять себя варварам, руководствуясь не столько этническими различиями, сколько разницей в воспитании, в уровне цивилизованности, в этических нормах и т.д. Цивилизационное сознание проявлялось в универсалистской идее *Pax Romana*, возникшей в Римской

---

<sup>5</sup> См.: *Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 334-335.

<sup>6</sup> См.: *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983. P. 14-48.

<sup>7</sup> См.: *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 155.

<sup>8</sup> См.: *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

империи, а позднее, в Средние века, — в европейской идее *Pax Christiana*, в теории старца Филофея «Москва — третий Рим» и т.д.<sup>9</sup>

Тем не менее появление в XIX в. понятия «локальная цивилизация» и первые попытки определить цивилизационную специфику Западной Европы и России — весьма знаменательный факт, свидетельствующий об определенной зрелости той или иной цивилизационной общности, которая начала осознавать себя в мире и утверждать свою идентичность, выявляя свою самобытность, несходство с другими цивилизациями, а также место и роль в мировом цивилизационном процессе. Плоды такого «самоизобретения» неизбежно несут на себе печать мифологичности, связаны с искажениями, абберациями и преувеличениями, на что неоднократно обращали внимание и отечественные, и зарубежные исследователи<sup>10</sup>. Однако в какой-то степени они отражают и историческую реальность, тонко улавливая особенности развития цивилизации, ее «код». Их влияние на общественное сознание может быть очень велико. С появлением теории локальных цивилизаций цивилизационная идентичность начала осознаваться как особая, специфическая форма идентичности, отличная от этнической, конфессиональной и национально-политической. Кроме того, став объектом рефлексии, цивилизационная идентичность одновременно стала и объектом сознательного моделирования и корректировки.

Роль научной рефлексии в формировании цивилизационной идентичности трудно переоценить: вплоть до XIX в. цивилизационное сознание и соответствующая ему идентичность еще не откристаллизовались, не отделились от других форм коллективного сознания, отчасти, а иногда почти полностью сливаясь с идентичностью конфессиональной, этнической, национально-политической, в т.ч. имперской. Эта синкретическая нерасчлененность, надо сказать, не исчезла вместе с рождением теории локальных цивилизаций и продолжает проявляться и в наши дни, оставаясь одной из важнейших особенностей цивилизационной идентичности. Более того, сама проблема атрибутивных признаков цивилизационного сознания и цивилизационной идентичности до сих пор должным образом не отрефлексирована в теории цивилизаций. Во многом это связано с чрезмерной многозначностью понятия «цивилизация», неопределенностью критериев выделения локальных цивилизаций и, соответ-

---

<sup>9</sup> См.: *Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 18-55.

<sup>10</sup> См.: *Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье С. 123.

ственно, большим разнообразием перечней и классификаций, ни один из которых не является общепринятым и исчерпывающим<sup>11</sup>.

На статус локальной цивилизации может претендовать этническое меньшинство (например, Ф. Бродель полагал, что вполне допустимо говорить о цивилизациях Шотландии, Ирландии, Каталонии, басков, существующих в рамках «национальных» цивилизаций)<sup>12</sup>, национальное государство независимо от его размеров (здесь в одном ряду будут стоять Япония, Россия, Англия и др.), группа национальных государств (исламская цивилизация, западноевропейская, евро-атлантическая). При таком широком взгляде задача определения специфики цивилизационной идентичности заметно упрощается, так как последняя может легко и непротиворечиво отождествляться с этнической, конфессиональной, национальной, региональной. Недостатком этого подхода является то, что список цивилизаций становится поистине бесконечным, а понятия «локальная цивилизация» и «цивилизационная идентичность» утрачивают границы и познавательную ценность.

Поскольку данная проблема, выходящая далеко за рамки нашего исследования, до сих пор остается дискуссионной и вряд ли будет решена в ближайшее время, мы примем за основу следующие, вполне признанные в науке положения. Цивилизации, которые являются относительно (подчеркиваем — относительно) гомогенными с точки зрения их культуры и этнического состава, безусловно, существовали (это относится прежде всего к древнейшим цивилизациям) и существуют ныне (например, японская цивилизация). Однако стержневой линией динамики системы обществ цивилизации было и остается укрупнение ее структурных единиц (подсистем), т.е. движение от сравнительно небольших локальных цивилизаций к более крупным и разнородным по составу региональным макрообщностям (цивилизационным блокам). Эта тенденция стала проявляться, начиная, по крайней мере, с Осевого времени, и развивалась, во-первых, благодаря территориальной экспансии цивилизаций и образованию империй, а во-вторых, за счет распространения религий спасения, способствующих возникновению крупных надгосударственных цивилизационных регионов, или блоков (исламский, конфу-

---

<sup>11</sup> Среди наиболее современных списков цивилизаций можно, помимо перечня А. Тойнби, указать следующие: *Koneczny F. On the Plurality of Civilizations. L., 1962; Bagby Ph. Culture and History. L., 1958; Coulborn R. The Origin of Civillized Societies. N.Y., 1959; Quigley C. The Evolution of Civilizations. N.Y., 1961; Sedgwick J. The Structure and Evolution of the Major Cultures. Greensboro, N.C., 1962; Wescott R. The Enumeration of Civilizations // History and Theory. 1970. V. IX. No 1. P. 59-75.*

<sup>12</sup> См.: *Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. С. 42.*

цианский, восточно- и западнохристианский, индуистско-буддийский), объединенных относительной общностью религиозно-нравственных норм и соответствующих им социально-политических институтов<sup>13</sup>.

Расширение и укрупнение цивилизаций неизбежно вело к усилению их внутренней гетерогенности. Это было характерно и для имперских образований, которые включали в себя целые регионы, имеющие собственные богатые и устойчивые цивилизационные традиции (например, Средняя Азия и Закавказье в Российской империи), и для региональных цивилизационных блоков – в особенности базирующихся на недогматических инклюзивных религиях, поскольку в данном случае поликонфессиональность допускалась в широких масштабах и иноверческие субкультуры, как правило, не маргинализировались. В таких крупных и весьма разнородных образованиях, границы которых обычно были весьма неопределенны и изменчивы, цивилизационная идентичность, строго говоря, уже не совпадала полностью с этнической, национальной и даже конфессиональной. Так, конфуцианскую цивилизацию правильнее было бы назвать конфуцианско-даосско-буддийской, а цивилизацию средневековой Индии – индуистско-буддийско-мусульманской. Вместе с тем следует заметить, что противоречия между разными формами коллективной идентичности могли на протяжении долгого времени иметь латентный характер и обострялись лишь периодически.

В современном мире тенденция к расширению цивилизаций явно набирает силу. С. Хантингтон, а вслед за ним и многие другие исследователи выделяют всего 7-8 цивилизаций: дальневосточную, или синскую (Китай, Япония, Корея, Вьетнам), индуистскую, исламскую, православную (с центром в России), западную, или евро-атлантическую (Западная Европа, США, Канада, Австралия и Новая Зеландия), а также формирующиеся цивилизации – латиноамериканскую и африканскую (субсахарскую)<sup>14</sup>. Этот перечень, вероятно, следует дополнить Юго-Восточной Азией, которая выходит на уровень особого цивилизационного региона.

Совершенно очевидно, что все современные цивилизации представляют собой конгломераты локальных цивилизаций, т.е. крупные региональные макрообщности – надэтнические, наднациональные, надконфессиональные (за исключением, пожалуй, исламского мира) и надгосударственные. Такие макрообщности охватывают огромные территории (субконтиненты), могут быть разделены значительными расстояниями, находиться

---

<sup>13</sup> Подробнее см.: *Хачатурян В.М.* Цивилизации в новом социальном пространстве // Вопросы социальной теории. Т. 3. 2009. С. 340-358.

<sup>14</sup> См.: *Хантингтон С.* Указ. соч. С. 54-59.

в разных частях света. Причем процесс их «разрастания», скорее всего, будет продолжаться, поскольку переструктуризация мирового цивилизационного пространства, происходящая на наших глазах, явно не завершена. Согласно прогнозам весьма авторитетных исследователей, новые, формирующиеся цивилизационные общности будут представлять собой еще более крупные «океаническо-континентальные связки». Например, Тихий океан—Америка—Атлантика, Атлантика—Евразия—Тихий океан, Индийский океан—Юго-Восточная Азия—Тихий океан и т.д.<sup>15</sup> Цивилизации-интегрии, возможно, превратятся в квазигосударственные образования — наднациональные политические объединения со своей валютой, структурами управления, правовыми институтами, системой безопасности<sup>16</sup>.

Следует заметить, что гетерогенность формирующихся макрообщностей возрастает не только за счет их укрупнения и усложнения состава, но и благодаря СМИ, распространению массовой культуры, мощным миграционным потокам и, наконец, селективному характеру глобализации. «Глобальная асимметрия» разъединяет не только «Север» и «Юг» — разделительные линии имеют гораздо более сложный рисунок, сегментируя территории и людей, живущих в одной стране. В частности, транснациональный глобалистский слой, и прежде всего его элитная часть, достаточно четко отличается от других слоев населения уровнем доходов, образом жизни, моделями потребления, космополитической системой взглядов<sup>17</sup>. В этой ситуации, с учетом всего комплекса факторов, усиливающих гетерогенность цивилизаций, они более, чем когда-либо прежде, представляют собой «воображаемые сообщества», а потому особенно остро нуждаются в «мифах», которые могли бы выполнять интегративную и стабилизирующую функции, создавать символы сложной целостности, включающей в себя разные этносы, конфессии и государства. Иными словами, именно сейчас, на наш взгляд, наиболее болезненно ощущается принципиальная разница между цивилизационной и другими формами коллективной идентичности и осознаются последствия, которые может вызвать их диссонанс для социума и индивида.

## 2. «Преодоление» сложности

Создание «больших» интегрирующих идей, релевантных цивилизационным макрообщностям, — весьма сложная задача. И чем более гете-

---

<sup>15</sup> См.: Чешков М.А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. М. 2001. С. 124.

<sup>16</sup> См.: Кувалдин В.Б. Глобализация: рождение мегаобщества // Постиндустриальный мир и Россия. С. 116.

<sup>17</sup> См.: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 340.

рогенна цивилизация, тем труднее ее реализовать, поскольку, рождаясь в умах интеллектуалов, «цивилизационные мифы», призванные консолидировать общность высокой степени сложности, должны быть приняты массовым сознанием. Способна ли теория цивилизаций конструировать их? Каким уровнем сложности она в состоянии «овладеть»? Отвечая на эти вопросы, мы позволим себе совершить небольшой экскурс в историю. Предшествующий опыт решения этой задачи, не слишком богатый и вместе с тем достаточно репрезентативный, показывает, что не только общественное сознание, но и теоретическая мысль интеллектуалов чаще всего не склонны воспринимать гетерогенность как фактор, *конституирующий* цивилизационную общность и имеющий определенную функциональную значимость. Для цивилизационных «мифов» более характерна однозначность и определенность, которая достигается за счет не столько преодоления сложности, сколько избавления от нее, и почти неизбежно приводит к аберрациям. Здесь возможны два пути.

Во-первых, создание «большой идеи» за счет редукции сложностности, элиминирования самого факта наличия гетерогенности. Именно таким путем шло развитие концепции цивилизационной самобытности в России.

На протяжении всего XIX в., вопреки очевидной реальности, Россия фактически не рассматривалась как поликонфессиональная и полиэтническая общность. Для славянофилов она оставалась прежде всего православной страной, имеющей особую мессианскую роль в истории, противопоставленной и нехристианскому Востоку, и католическо-протестантскому Западу, «искажившему» истину христианства. При этом нехристианский Восток не вызывал интереса, воспринимался как нечто чуждое до такой степени, что задача определения «своей» идентичности через сопоставление с ним исключалась по умолчанию. Западная Европа — тоже «иная» — ощущалась чуждой в меньшей степени благодаря определенной общности культурно-религиозной основы, которая признавалась с теми или иными оговорками. Соответственно, именно Западная Европа оставалась единственной точкой отсчета для самоидентификации, которая моделировалась в рамках оппозиций «раздвоенность — цельность», «рассудочность — разумность», «индивидуализм — соборность», «механическое — органическое» и т.д.

Тот неоспоримый факт, что имперская Россия объединяла в рамках одного политического целого огромные массы людей, исповедующих разные религии и имеющих свои культурные, а в иных случаях и государственные традиции, не играл практически никакой роли в концепциях русской самобытности, которая создавалась славянофилами и теоретиками,



являвшимися в большей или меньшей степени их последователями (Н. Данилевский, В. Ламанский, К. Леонтьев). Даже если данный факт признавался, это мало влияло на определения цивилизационной специфики России. Так, В. Ламанский, едва ли не впервые осознавший Россию как цивилизацию, в которой совмещается Восток и Запад, тем не менее, полагал, что русская Азия, пассивно принимая процесс русификации, не играет сколько-нибудь заметной роли в ее цивилизационном развитии и, соответственно, не влияет на цивилизационную идентичность<sup>18</sup>.

Ситуация, при которой конфессиональная и национальная компоненты в сочетании с имперской идеей превалировали в определении цивилизационной идентичности, стала изменяться только в XX в. — прежде всего благодаря движению евразийства. Одним из главных его достижений можно считать то, что этническая, культурная и конфессиональная гетерогенность России-Евразии послужила импульсом для разработки концепции евразийской «симфонической личности», представляющей собой «единство во множестве». Тем не менее евразийский проект остался незавершенным, едва ли не первая попытка создать концепцию цивилизационной идентичности, не редуцируя гетерогенность, оказалась непоследовательной. Евразийская идея, в принципе имеющая большой интегративный потенциал, была отнюдь не свободна (хотя и в меньшей степени, чем предшествующие теории) от влияния конфессионализма, этноцентризма и имперского сознания, оставаясь до сих пор объектом критики<sup>19</sup>. Весьма характерно, что более чем полвека спустя, в 90-х гг. XX столетия, и спонтанные, и целенаправленные попытки возродить евразийскую идею и использовать ее для формирования постсоветской идентичности были не слишком результативны. В теоретическом плане евразийский проект явно регрессировал, приобретая у большинства своих адептов все более выраженные черты «имперскости».

Второй путь связан с разработкой некой «большой идеи», которая способна интегрировать внутренне разнородную цивилизацию, «нейтрализовав» различия, отодвинув их на второй план. Такую функцию в свое время для Западной Европы выполнял проект «Большого модерна», на основе которого реализовался дискурс общеевропейской цивилизационной идентичности. Стержнем его стала сама идея цивилизации как оптимально устроенного общества и представление о цивилизаторской миссии Европы как ее форпоста, главной движущей силы историческо-

---

<sup>18</sup> См.: Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892. С. 2, 14.

<sup>19</sup> См.: Хачатурян В.М. Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство в контексте цивилизационной идентичности. Т. 1. М., 2006. С. 331-345.

го прогресса. Евроцентристская цивилизационная утопия, акцентируя общеевропейское единство, заметно смягчала остроту проблемы своеобразия его компонентов – государств-наций.

Однако данная проблема не устранялась полностью: представление об общеевропейской цивилизационной идентичности вполне органично сочеталось с различными национальными идеями, которым придавался цивилизационный статус, поэтому наряду с европейской цивилизацией анализировались специфические черты французской цивилизации или цивилизации Англии<sup>20</sup>. Лишь в редких случаях гетерогенность Европы оценивалась как важный элемент ее цивилизационного своеобразия и источник динамичного развития (первенство здесь, пожалуй, принадлежит Ф. Гизо), но такого рода идеи не получили заметного резонанса.

### **3. Поиски цивилизационной идентичности в глобализирующемся мире**

Опыт создания интегративных цивилизационных идей-мифов, разработанный в XIX – начале XX в., сколь бы он ни был скромнен, сохраняет свою значимость и в наши дни. Взлет интереса к цивилизационной самобытности и цивилизационной идентичности, которым был отмечен этот период, впоследствии угас на достаточно продолжительное время, уступив место «борьбе идеологий». Очередной этап актуализации дискурса цивилизационной идентичности начался в постколониальную эпоху, причем интенсивность этого процесса неуклонно возрастала, а его географические рамки столь же неуклонно расширялись, захватывая одну за другой страны «третьего мира».

В начале XXI в. цивилизационная проблематика явно выдвинулась на первый план, и причины столь бурного «возрождения» идеи цивилизации и цивилизационных исследований во всем мире достаточно очевидны. Как известно, любая форма идентичности, в т.ч. и цивилизационная, выходит из фонового режима существования и осознается особенно остро в ситуации кризиса, вызванного вторжением извне инородного культурного материала, или внутренними причинами, связанными с качественными, глубокими трансформациями самих цивилизаций<sup>21</sup>. Представляется, что на сегодняшний день в подавляющем большинстве случаев и внешние, и внутренние факторы действуют одновременно и практически с одинаковой силой.

---

<sup>20</sup> См.: Гизо Ф. История цивилизации во Франции. Т. 1-2. История цивилизации в Европе. СПб., 1905. М., 1877; Бокль Г. История цивилизации в Англии. Т. 1-2. СПб., 1906.

<sup>21</sup> См.: Кондаков И.В. Кризис цивилизационной идентичности в истории России // Искусство в контексте цивилизационной идентичности. Т. 1. С. 109-135.

Тем не менее, сколь бы ни были мощными импульсы, побуждающие к рефлексии по поводу цивилизационной идентичности, ее теоретическая и идейная база мало изменилась и усовершенствовалась по сравнению с прошлыми столетиями. Весьма показателен тот факт, что теоретики цивилизаций в «третьем мире» до сих пор опираются на некоторые положения, выдвинутые в середине XIX в. Н. Данилевским в его книге «Россия и Европа».

Однако, учитывая особую сложность проблем, с которыми сталкиваются современные цивилизации, такая база вряд ли может считаться достаточной. Необходимость реагировать на тенденции к гомогенизации, взаимопроникновению и взаимовлиянию культур сочетается с не менее острой необходимостью внутренней переструктуризации и самоопределения в новом мировом социальном пространстве, где наряду с формированием системы глобальных, наднациональных и надцивилизационных структур и институтов происходит, как уже говорилось, оформление крупных региональных цивилизаций-интегрив, поглощающих многочисленные локальные цивилизации. Учитывая, что все перечисленные процессы разворачиваются одновременно, достаточно интенсивно и отчасти пересекаются друг с другом, нынешнюю ситуацию, несомненно, можно назвать беспрецедентной. Современные цивилизации вынуждены отвечать на весьма разноплановые «вызовы», каждый из которых в той или иной степени деформирует и меняет их идентичность.

При этом и глобализирующееся мировое пространство, и пространство складывающихся цивилизаций-интегрив чрезмерно велико, неоднородно и сложно, а потому *несоразмерно* человеку с его по преимуществу локально ориентированным сознанием, отдающим предпочтение определенности и однозначности культурных смыслов и символов. Цивилизационное сознание явно «не успевает» адекватно воспринимать весь комплекс происходящих трансформаций и должным образом на них реагировать. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что «космополитичная» или флуктуирующая, многомерная формы идентичности на сегодняшний день не являются преобладающими, хотя прослойка их носителей постепенно растет. Этому благоприятствует увеличение численности глобалистского транснационального слоя, мигрантов (прежде всего транснациональных, включенных более чем в одно сообщество, для которых характерна транснациональная социальная активность<sup>22</sup>), а так-

---

<sup>22</sup> См.: *Portes A.* Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Transnationalism // *International Migration Review*. 2003. Vol. 37 (3). P. 874-892; *Mahler S.* Transnational Migration Comes of Age. Miami, 2003. P. 22.

же спонтанно и повсеместно развивающиеся процессы культурной плюрализации и гибридизации, влияющие в той или иной степени на общественное сознание. В этой связи можно упомянуть, в частности, о феномене полирелигиозности, который в последнее время все больше привлекает внимание религиоведов и культурологов<sup>23</sup>.

Тем не менее такой принципиально новый тип сознания вызывает по преимуществу настороженность и резкую критику, нередко весьма обоснованную. Для большинства сложная, многомерная идентичность, которая вызвана объективными причинами и, казалось бы, оптимально соответствует духу времени, остается неприемлемой или воспринимается как непосильное бремя. Способность пребывать «между» разными культурными программами, каждая из которых предъявляет индивиду свои требования, часто несовместимые, свободно перемещаться от одной к другой или органично и непротиворечиво совмещать их, доступна далеко не всем. Образ «маргинального человека», который описывали Р. Парк и Э. Стоунквист, — свободного от бремени традиций, обычаев и религиозных предрассудков, открытого миру и расположенного к диалогу с другими культурами, в душе которого «переплавляются» разные, невосприимчивые друг к другу культуры<sup>24</sup>, — до сих пор является скорее идеалом, нежели реальностью.

Вполне закономерной и гораздо более распространенной реакцией на ситуацию «глобальной неопределенности» (термин Р. Робертсона) становится своеобразный «отказ» от осознания сложности и бегство в локализм, который дает индивиду возможность сохранить некий минимальный, базовый, стабильный уровень идентичности. Цивилизационная идентичность в данном случае теряет свою значимость, переходит на периферию сознания. Интересные данные в этом плане дают социологические опросы. В конце 1980-х гг. 47% населения Западной Европы идентифицировали себя прежде всего как европейцев и полагали, что их страны получают преимущества от членства в ЕЭС.

---

<sup>23</sup> См.: *Рыжов Ю.В.* Новая религиозность: социокультурный анализ // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции. С. 463; *Каарийнен К., Фурман Д.* Старые церкви, новые верующие. Религии в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М., 2000; *Филатов С.Б.* Послесловие: Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб., 2002. С. 477; См. также: Вавилонская башня: «Новое религиозное сознание» в современном мире. М., 1997; *Мировое древо*. Вып. 2. М., 1993.

<sup>24</sup> См.: *Парк Р.* Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998, № 2. С. 173-175; *Стоунквист Э.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта // *Личность. Культура. Общество*. 2006. Т. VIII. Вып. 1 (29). С. 11, 35.

В середине 1990-х гг. положение резко изменилось: 45% респондентов ответили, что не ощущают общеевропейской идентичности, около 90% признали, что идентифицируют себя в первую очередь со своей национально-этнической общностью и со своим регионом в рамках национальных государств<sup>25</sup>. Показательна и та легкость, с которой (как отмечают социологи) иммигранты отказываются от многослойной, заметно вестернизированной идентичности, возвращаясь – особенно под влиянием неблагоприятных социальных факторов – к упрощенным, но весьма радикальным формам идентичности страны исхода<sup>26</sup>.

Локализм наносит весьма сильный удар по цивилизационной идентичности изнутри, и это может иметь серьезные последствия, поскольку этническая идентичность, которая возвращает индивида в «естественное» сообщество, т.е. воспроизводит процесс «реколлеktivизации» (термин Э. Нойманна), обладает большой притягательной силой, несет в себе мощный эмоциональный заряд. Вместе с тем степень размывания цивилизационной идентичности за счет локализма не стоит преувеличивать: это всего лишь одна из тенденций в современном мире, которой противостоят другие, не менее значимые.

Локальные цивилизации в большинстве случаев продолжают отстаивать свою самобытность, используя, как правило, традиционный арсенал средств, т.е. продолжая искать опору в национальных идеях и/или конфессионализме. Так, С. Хантингтон, перечисляя факторы, чреватые эрозией американской национальной и цивилизационной идентичности и задавая роковой вопрос «кто мы?», утверждает: именно вера остается на сегодняшний день ключевым элементом идентичности, и с удовлетворением отмечает рост влияния протестантизма на общественное сознание, а также феномен «реванша Бога» по всему земному шару. В России «ренессанс» евразийской идеи, ярко проявившийся в 1990-х гг., явно уступил место ориентации на православие как главную консолидирующую российскую цивилизационную силу. Евразийский проект, разумеется, не исчез окончательно, дополнившись идеей «Большой Евразии», однако совершенно очевидно, что концепция России-Евразии ни в ее классическом варианте, ни в трактовке неоевразийцев не может претендовать на статус доминирующей идеологемы и не определяет полностью дискурс цивилизационной идентичности.

---

<sup>25</sup> См.: *Костина А.В.* Этнокультурный ренессанс начала XXI века // *Культура на рубеже XX–XXI веков: Глобализационные процессы.* М., 2005. С. 125; *Reif K.* Cultural Convergence and Cultural Diversity in European Identity. Garcia, 1993.

<sup>26</sup> См.: *Sanego Г.П.* Иммигранты в Западной Европе // *МЭМО.* 2006. № 9. С. 55.

По данным социологических опросов, проведенных в 1999–2007 гг., большинство россиян устойчиво определяют Россию как евразийское государство (цивилизацию). Однако, с точки зрения авторитетного исследователя В.И. Пантина, это отнюдь не свидетельствует о популярности самой евразийской теории<sup>27</sup>. Выбор респондентов в пользу данного термина, видимо, связан с их желанием акцентировать принципиальные отличия России и от Востока, и от Запада, а также ее специфическое, «пограничное» положение между ними. Весьма туманные представления об особой, евразийской природе России на сегодняшний день заполняют вакуум, образовавшийся в результате утраты «государственной» советской идентичности и вполне непротиворечиво совмещаются с конфессионализмом.

В Индии тенденция к акцентированию субнациональной идентичности, усиление этнонационального сепаратизма сопровождаются становлением воинствующего индуизма, который начинает утрачивать характерную для него высокую степень толерантности и инклюзивности. Актуализация автохтонных цивилизационных традиций и ценностей связана с проектами возрождения санскрита, насильственного обращения в индуизм мусульманского и христианского населения, превращения индуизма в мировую религию и т.д. Индийский фундаментализм, как отмечают специалисты, охватил широкие слои общества, в т.ч. и интеллигенцию<sup>28</sup>. В Японии сохраняется идея абсолютной уникальности японской культуры и цивилизации, в которой на первый план выдвигается роль национальной религии синто; большую популярность имеет доктрина японского пути развития как образцовой модели и для развивающихся стран, и для Запада<sup>29</sup>.

Число примеров можно было бы увеличить, однако пока трудно сказать, в какой мере перспективен такой путь консервации цивилизационной идентичности и есть ли у него будущее, особенно учитывая неуклонное нарастание поликонфессиональности в рамках локальных цивилизаций и Запада, и Востока. Еще более сложные задачи стоят перед реги-

---

<sup>27</sup> См.: *Пантин В.И.* Мировые циклы и перспективы России в первой половине XXI века: основные вызовы и возможные ответы. Дубна, 2009. С. 119–121.

<sup>28</sup> *Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам международной конференции.* М., 2005. С. 144, 161, 205.

<sup>29</sup> См.: *Гришин М.В.* Формы, функции и кризисы национальной и культурной идентичности: Япония и Россия // *Искусство в контексте цивилизационной идентичности.* Т. 1. М., 2006. С. 346–368; *Корнилов М.Н.* От «поисков национальной идентичности» к «интернационализации» (эволюция националистической идеологии в современной Японии) // «Дух Ямато» в прошлом и настоящем. М., 1989. С. 29.

ональными цивилизационными макрообшностями, где также идет формирование концепций идентичности. Хотя этот процесс явно не завершен, тем не менее уже сейчас становятся очевидными некоторые его особенности, показывающие, что в данном случае дискурс цивилизационной идентичности в большей степени ориентирован на инновации и творческий поиск в осмыслении гетерогенности, но вместе с тем находится и под сильным влиянием традиционных моделей. Концепции идентичности макрорегионов, как правило, отличаются ярко выраженным историзмом, конфессионализмом, вопреки глобальной тенденции к «религиозному возрождению», отодвигается здесь на второй план или, по крайней мере, не является главным, определяющим ее компонентом или же архивизируется, значительную роль играют геоэкономические и геополитические интересы.

В этом плане весьма знаменательно появление в мусульманском мире, казалось бы имеющем прочную базу для интеграции в виде ислама, различных геостратегических проектов (новых или уже имеющих давние традиции), которым придается цивилизационное измерение. Геоконцепты «Большой Центральной Азии», «Единого Туркестана» («Великого Турана»), «Иранского мира» («арийской цивилизации»), которые нарушают целостность исламской цивилизации, дробят ее пространство и часто выходят далеко за ее границы, отличаются ярко выраженным этноцентризмом, историзмом или, точнее, интенцией к «возвращению в историю» — в сочетании с доминированием геоэкономических и геополитических интересов соответствующих регионов<sup>30</sup>. Историзация, преследующая цель воссоздания этнически единых и культурно однородных пространств, приводит к расширительному толкованию пространств обитания и расселения этносов, к реинтерпретации их генезиса и — что особенно примечательно — к воскрешению доисламских религиозных верований. Последнее характерно прежде всего для геопространственного конструкта общности фарсоязычных народов и ариев, в основе которого лежит мифологема авестийской традиции.

Обращение к доосевым религиозным представлениям и культурным ценностям и отношение к ним как важному компоненту цивилизационной идентичности характерно также для концепций, которые разрабатываются в Субсахарской Африке<sup>31</sup>. Таким образом, намечается тенден-

---

<sup>30</sup> Подробнее см.: Улуян А.А. Новая политическая география: Переформатируя Евразию. Историзированные зарубежные геоконцепты. Конец XX в. — начало XXI в. М., 2009. С. 139-140.

<sup>31</sup> См.: Кочакова Н.Б. Афроцентризм в исторических исследованиях: да или нет? // Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века. Африканистика в мировом контексте. М., 2000.

ция, пока не имеющая доминирующего характера, к своего рода «архаизации» цивилизационной идентичности, которая, безусловно, самым тесным образом связана с процессами актуализации неoarхаики в культурном пространстве современного мира<sup>32</sup>.

Обращение к исходным, доцивилизационным началам, в котором в конечном счете воплощается все та же интенция коллективного сознания к сохранению гомогенности цивилизационного пространства, вполне способно вызвать сильный резонанс в массовом сознании. Но обеспечит ли это надежную идейную базу для дискурса идентичности цивилизаций-интегри? Новые цивилизационные «мифы», основанные на этноцентризме и попытках возродить древнейшие автохтонные культурно-религиозные традиции, могут выполнять интегрирующую функцию лишь в том или ином этнически и культурно гомогенном регионе, не претендуя на преодоление сложности и тем более универсализм. Кроме того, они почти неизбежно будут вступать в противоречие с процессами усиления культурного плюрализма и культурной гибридизации, которые приобрели глобальный характер.

Более перспективными нам представляются концепции иного типа. В частности, концепция метисации, которая нашла свое наиболее яркое воплощение в работах латиноамериканских мыслителей Х. Васконсело-са «Космическая раса» (1958) и Л. Сеа, утверждающих превосходство «синтетического» типа культуры и человека, объединяющих все богатство культур мира, преодолевающих границы между ними за счет взаимной ассимиляции.

Большой потенциал имеется у проекта дальневосточно-конфуцианской цивилизации. Конфуцианство, которое представляет собой в большей степени социально-философское учение, нежели религию, всегда допускало высокий уровень культурной и конфессиональной гетерогенности и в самом Китае, и в странах, находящихся в сфере его культурного влияния (кандзи), успешно выполняя интегрирующую роль благодаря тщательно разработанным нормам, четко регулирующим социальную жизнь, поведение индивида и функционирование системы «человек-общество-природа». Современная теория «гармоничного общества», в которой отражены традиционные для китайской философии идеи социальной гармонии и личностного совершенствования индивида, ставит цель

---

С. 37; *Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье... С. 119; *Он же.* Специфика латиноамериканской цивилизации. Обзор // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 454, 461–462.

<sup>32</sup> См.: *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.



преодолеть недостатки техногенной цивилизации, уравновесить материальное и духовное, природное и человеческое.

Модель «конфуцианского капитализма» (гемайншафт-капитализма), основанного на принципах коллективизма, которая противостоит западной модели общества, протестантской этике капитализма и достигательным идеалам западной экономики, пользуется большой популярностью и в Дальневосточном регионе (даже в Японии, позиционирующей себя в качестве особой цивилизации, наряду с возрождением национальной идеи, декларируется приверженность конфуцианским идеалам), и в других странах «третьего мира». Модернизированное конфуцианство вполне способно создать мифологемы цивилизационной идентичности не только для Дальневосточного региона, но и для развивающихся стран. Универсалистские претензии его теоретиков имеют достаточно веские основания, особенно в контексте нарастающего критицизма по отношению к Западу и разрушения альтернативного – западного цивилизационного проекта.

Действительно, цивилизационная «матрица» и, соответственно, идентичность Запада активно размываются мощными иммиграционными потоками из развивающихся стран. Многомиллионные, этнически разнородные диаспоры, образующие крупные анклавы, как правило, не обнаруживают тенденции к утрате своей культурно-цивилизационной идентичности. Помимо прочих факторов большую значимость здесь имеет эффект критической массы мигрантов: увеличение численности диаспор автоматически ведет к ослаблению ориентации иммигрантов на адаптацию и интеграцию в принимающее сообщество. Впрочем, даже успешная адаптация, как подчеркивают специалисты, далеко не всегда связана с безоговорочным принятием «чужих» норм и ценностей. Гораздо чаще происходит так называемая прагматическая интеграция, т.е. принятие имеет чисто внешний характер, сочетаясь с внутренней сегрегацией и ориентацией на свою общину, где интеракции предсказуемы и определены в силу однородности символической системы<sup>33</sup>.

Таким образом, цивилизационное пространство Запада сегментируется. При этом все три подсистемы евро-атлантической цивилизации оказываются в зоне преобладающего влияния разных цивилизаций «третьего мира», многие из которых имеют длительную историю и прочные, давно сложившиеся культурно-цивилизационные традиции, вполне способные конкурировать с цивилизационными традициями Запада. Запад-

---

<sup>33</sup> См.: *Титов В.Н.* Межкультурная коммуникация как фактор адаптации иммигрантов к городской среде // *Общественные науки и современность.* 2003, № 6. С. 129.

ная Европа активно исламизируется: численность мусульман по приблизительным оценкам, составляет 15-20 млн человек и будет неуклонно возрастать<sup>34</sup>, ислам стал второй по числу приверженцев религией после христианства. Возможность превращения Европы в «Евразию»<sup>35</sup> отнюдь не исключена, учитывая, помимо всего прочего, демографические факторы («постарение» и низкую рождаемость среди титульных наций). В Австралии численность выходцев из Юго-Восточной Азии составляет уже около 30% населения. В результате в стране, традиционно ориентированной на Англию, стал дебатироваться вопрос о поисках новой цивилизационной идентичности, оформилась идея о том, что Австралия и Новая Зеландия – не часть англосаксонского мира, а самобытная общность и компонент Австралазии – цивилизационной макрообщности, включающей также Юго-Восточную Азию, Китай и Японию<sup>36</sup>.

Безусловно, говорить о смене цивилизационной идентичности было бы преждевременно, однако сам факт появления такого рода проектов весьма знаменателен. В США впечатляющими темпами идет «латиноамериканизация» населения, с одной стороны, а с другой – стремительно растет численность выходцев из Юго-Восточной Азии и Дальневосточного региона<sup>37</sup>. В том случае, если существующие ныне тенденции будут развиваться, евро-атлантическая цивилизация может не только фрагментироваться или стать «расколотой» цивилизацией, согласно сценариям П. Бьюкенена и С. Хантингтона<sup>38</sup>, но и войти в состав других цивилизационных макрообщностей. Не исключен и вариант постепенной качественной трансформации цивилизационного «кода» Запада, его преобразования в результате инфильтрации в «центральную зону» инокультурных символов и ценностей и формирования некой новой, возможно «гибридной», синкретической идентичности.

Иными словами, проблема заключается в том, что в странах Запада неуклонно увеличивается число людей, которые не просто не принимают или принимают чисто формально нормы доминирующей культуры,

---

<sup>34</sup> См.: *Cherribi O.* The Growing Islamization of Europe // *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe.* New Brunswick, 2003. P. 195; *Kupchan Ch.* Immigrants Change Face of Old Europe // *Los Angeles Times.* 03.03. 2004.

<sup>35</sup> *Ye'or Bat.* How Europe Became Eurabia // *Front Page Magazine.* 27.07. 2004; *Idem.* Eurabia: The Euro-Arab Axis. L., 2005.

<sup>36</sup> См.: *Население и глобализация.* М., 2004. С. 210.

<sup>37</sup> См.: *Чертина З.С.* На рубеже веков: иммиграционный вызов в начале XXI столетия // *Цивилизации.* Вып. 8: Социокультурные процессы в переходные и кризисные эпохи. М., 2008. С. 269.

<sup>38</sup> См.: *Бьюкенен П.* Смерть Запада. М.; СПб., 2004. С. 14, 16; *Huntington S.* Who we are The Challenges to America's National Identity. New Delhi, 2004.

но могут стремиться *репрезентировать* свои культурные ценности. Рост избыточного разнообразия этнических субкультур — носителей диссистемного или антисистемного культурного материала, так или иначе, будет не только размывать цивилизационную специфику стран-реципиентов, но и *трансформировать* ее, поскольку уровень гетерогенности, который может выдержать цивилизация, продолжая оставаться собой, имеет определенные пределы.

Уже сейчас по этому поводу возникают вполне обоснованные опасения. По мнению ряда отечественных и западных исследователей, благодаря увеличению численности «новых европейцев» и «новых американцев» будет усиливаться процесс эрозии и деформации основных конституирующих элементов западной цивилизации и, соответственно, идентичности. Речь идет о системе ценностей, сформировавшейся под влиянием христианства и «римского наследия», о либерально-демократических идеалах и самом институте демократии, наконец — о западном индивидуализме, которому будут противостоять восточные коллективистские паттерны<sup>39</sup>. Разумеется, пока преждевременно говорить о массивном проникновении «инога» в «центральную зону» западной цивилизации (термин Э. Шилза), однако не следует забывать, что диаспоры, отстаивая свою культурно-цивилизационную самобытность, далеко не всегда стремятся сохранять субкультурную замкнутость, а, напротив, начинают завоевывать позиции не только в экономике, но и в системе образования, праве и других сферах культурной жизни. Процесс репрезентации «инога» в социокультурной жизни Запада идет медленно и неравномерно, тем не менее его значимость не стоит недооценивать. Особенно учитывая те встречные глубинные процессы, которые подтачивают идентичность евро-атлантической цивилизации изнутри.

Универсалистский проект модерна, в основе которого лежала идея «от тьмы варварства — к свету цивилизации», утратил силу воздействия на общественное сознание. Многие его компоненты диссонируют с реалиями глобализирующегося мира, вызывают сомнения и критику у самих представителей западного общества, что и позволяет характеризовать нынешнюю ситуацию как финал эпохи Большого модерна.

Как известно, инокультурное влияние всегда оказывается наиболее результативным в транзитивные эпохи, когда ослабевает эффективность доминирующих культурных нормативов и ценностей. Инородный мате-

---

<sup>39</sup> См.: *Вайнштейн Г.* Меняющийся мир и проблема функционирования демократии // МЭМО, 2007. № 9. С. 3-8; *Fukuyama F.* Identity, Immigration and Liberal Democracy // Journal of Democracy. April 2006. V. 17. P. 5-6, 15.

риал в этих случаях не только легко проникает на «чужую» территорию, но и заполняет образовавшиеся лакуны, становится важным ресурсом, необходимым для формирования новых культурных смыслов и символов. Такой вакуум уже образовался и дает о себе знать. Об этом свидетельствует, в частности, и тот факт, что взамен угасающей старой «большой» цивилизационной идеи на Западе не рождается новая, релевантная происходящим трансформациям. Весьма показательна в этом отношении ситуация в Западной Европе: на фоне впечатляющих успехов процессов интеграции в рамках ЕС, воплощающих проекты «Соединенных Штатов Европы» (еще не так давно казавшихся утопическими), как никогда остро встал вопрос об идейных основах общеевропейского единства.

Ю. Хабермас, посвятивший этой проблеме несколько работ, с сожалением констатировал: объединенная Европа во многом остается дезинтегрированной<sup>40</sup>. Дискуссионной является проблема общеевропейской идентичности и тесно связанный с ней вопрос о ее фундаменте – комплексе общеевропейских ценностей. Интересно, что критику со стороны европейских стран вызвал и весьма «нейтральный» перечень, приведенный самим Хабермасом, который включил в него секуляризацию, веротерпимость, идеалы социальной справедливости, соблюдение прав и свободы человека, неприятие насилия, тоталитаризма, критическое отношение к техницизму и т.д.

Стало очевидно, что мультикультуральное общество (как, впрочем, и любое другое) нуждается в общих символах и ценностях, разделяемых большинством, и что эти ценности, по крайней мере в ближайшее время, вряд ли появятся спонтанно, в результате стихийного процесса «диалога» культур<sup>41</sup>. Все более четко осознается необходимость структурировать разнообразие, которое не может представлять собой неопределенное неупорядоченное множество, найти некое общее поле релевантности, которое создавало бы основу для интеграции. Однако на сегодняшний день ни теория мультикультурализма, ни гораздо более популярная, но абстрактная и политизированная теория «диалога культур и цивилизаций» не в состоянии создать «большую идею», способную консолидировать калейдоскоп этнических культур, придав ценность и значимость каждой из них.

Мы так подробно остановились на примере Запада, поскольку сложившаяся там ситуация весьма репрезентативна, наглядно демонстри-

---

<sup>40</sup> См.: Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008; *Habermas J. Ach, Europa. Fr. a/M., 2008.*

<sup>41</sup> См., например: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. L., 2000. P. 7, 219.*

руя один из возможных сценариев, который может развернуться в глобализирующемся мире, — утраты цивилизационной идентичности под «натиском» гетерогенности и перехода цивилизации в нестабильное, «пограничное» состояние, чреватое распадом.

#### **4. Возможна ли общецивилизационная идентичность?**

Глобализация, безусловно, актуализировала полузабытое и нередко критикуемое понятие «мировая цивилизация», и это до предела усложняет проблему цивилизационной идентификации, которая постепенно приобретает многоуровневый характер. Над локальным уровнем возвышается уровень, связанный с принадлежностью к той или иной региональной цивилизации-интегрии, а еще выше располагается наиболее абстрактный уровень всеохватывающей общецивилизационной идентичности.

Разумеется, становление «всемирности» можно рассматривать как тенденцию, изначально заложенную в историческом процессе, субъектом которого является человечество, обусловленную единством человеческого рода, всеобщностью человеческого опыта, что проявляется в типологическом сходстве культурно-исторического развития различных исторических сообществ<sup>42</sup>. Однако не следует забывать, что эта тенденция всегда развивалась неравномерно, в прерывистом ритме, сочетаясь с оппозиционной — центробежной, благодаря которой усиливалась дифференцированность системы обществ цивилизации. Само осознание «всемирности» шло крайне медленно, ограничиваясь философским дискурсом, не прорываясь и, как правило, не оказывая значительного воздействия на общественное сознание.

В современном мире ситуация кардинально изменилась: процессы глобализации, порождающие многочисленные вызовы и риски, ставят человечество перед необходимостью не только признать единство человеческой цивилизации, но и целенаправленно это единство укреплять. Тем не менее и сейчас сама постановка проблемы целостности человеческой цивилизации вызывает чаще всего непонимание или открытое противодействие. Хотя локальные и региональные цивилизации все более зримо превращаются в составные элементы мирового социума, на первый план по-прежнему выдвигаются идеи их уникальности и исключительности, в то время как представление о мировой цивилизации остается на «периферии» общественного сознания.

---

<sup>42</sup> См.: *Чешков М.* Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы // Pro et contra. Осень 1999. С. 125-126.

Это объясняется не только устойчивостью ориентации общественного сознания на локализм и «особость», но и другими, вполне объективными причинами. Прежде всего селективным характером глобализации, которая на сегодняшний день не столько объединяет, сколько разделяет мировое сообщество и представляется большинству как некая безликая, отчужденная от человека сила, направляемая «глобальными игроками», которые осуществляют очередной передел мирового пространства. Преодолеть отчуждение от глобализации весьма непросто: в контексте растущей поляризации глобализирующегося мира идея единой мировой цивилизации воспринимается в лучшем случае как несбыточная утопия, а в худшем — как мондиалистский проект создания мирового тоталитарного унифицированного государства (империи).

Разрыв между не слишком многочисленной прослойкой людей, четко осознающих неизбежность единения во имя выживания человечества и сохранения цивилизации как таковой, и большинством, которое не принимает эту идею или просто отказывается поверить в ее актуальность, между попытками реализовать ее и их воплощением на практике поистине трагичен. Доклады Римскому клубу, знаменитая концепция устойчивого развития, Декларация взаимной зависимости, принятая на Всемирном гуманистическом конгрессе в Буффало (1988), Гуманистический манифест-2000, проекты глобальной конституции и глобального, мирового парламента, глобальной системы безопасности, разработка принципов глобальной этики — сам факт появления всех этих многочисленных документов указывает на кардинальные сдвиги, происходящие в мировом сообществе, в направлении формирования глобального сознания — сознания, которое способно мыслить категориями планетарного масштаба, выдвигать на первый план общечеловеческие интересы и ценности, осознавать сопричастность к мировым проблемам, т.е. идентифицировать себя с мировой цивилизацией как целым. Тем не менее следует признать, что вышеупомянутые документы носят по преимуществу декларативный характер, глобальный тип сознания остается редким явлением, а само понятие «мировая цивилизация» (в отличие от цивилизации локальной) с трудом усваивается мировым сообществом — помимо прочих факторов, и потому, что до сих пор остается слабо разработанным в науке.

Цивилизационные исследования до сих пор посвящены преимущественно выявлению специфики тех или иных цивилизаций, а не их роли и взаимодействию как элементов (подсистем) саморазвивающейся макросистемы обществ цивилизации. Это требует пересмотра представлений о всемирно-историческом процессе и эволюции Социума, преодоления узких дисциплинарных рамок, выработки системного «телескопи-

ческого» взгляда на макропроцессы и, разумеется, соблюдения равновесия между единством и многообразием, всеобщим и локальным, которое по-прежнему сохраняет свою ценностную значимость. Интересно, что современные исследователи, которые пытаются создать концепцию «мировой цивилизации», все чаще обращаются к восточной религиозно-философской мысли, прежде всего к китайской традиции, в которой гармоническое единство мира («тьмы вещей») поддерживается не за счет их ассимиляции, а посредством сбалансированного сочетания, взаимосогласованности и взаимодополняемости разных элементов<sup>43</sup>.

Подводя итоги, можно сказать, что на сегодняшний день цивилизационная идентичность, приобретая особую значимость для общественного сознания, подвергается существенным трансформациям: «раслаивается» на несколько уровней, каждый из которых отличается от предыдущих более высоким уровнем сложности, требует от индивида включенности в еще более гетерогенное сообщество. Соотношение этих уровней пока отнюдь не равноценно: локальный уровень не уступает своих позиций, оттесняя глобальный, наиболее сложный, гетерогенный, на задний план. И такая ситуация, очевидно, вряд ли принципиально изменится в ближайшее время, хотя постепенное «выравнивание» позиций разных цивилизационных идентичностей (локальной, глобальной, региональной) возможно и является одной из приоритетных задач.

---

<sup>43</sup> См.: Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003. С. 188.