
ПОЛИТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ «ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Б.Г. Капустин
Институт философии РАН

Одним из важных проявлений переориентации общественного сознания, вызванного завершением «холодной войны», концом «биполярной модели» и утверждением капитализма в качестве «безальтернативной» политико-экономической реальности, стало продвижение «цивилизационной» проблематики к центру широких общественных дебатов, вышедших далеко за рамки собственно академического её обсуждения. 2001 год, ознаменовавшийся чудовищными террористическими актами 11-го сентября и в то же время объявленный ООН «годом диалога между цивилизациями» (бесподобная историческая ирония!), стал своего рода вехой этого процесса превращения «цивилизации» в одно из центральных понятий, при помощи которых многие пытались постичь состояние и перспективы «нового мирового порядка».

Предметно-тематическая и институциональная экспансия понятия «цивилизация», т.е., с одной стороны, его внедрение в обсуждение тех тем, которые до того находились за рамками «теории цивилизаций», а с другой – его укоренение в словарях тех практик и институтов (прежде всего СМИ, органов политической власти и международных организаций), которые раньше его не акцентировали или не использовали совсем, привела к появлению двух дискурсов о «цивилизациях». Один дискурс, назовём его «большим», существует преимущественно в рамках академических институтов и является носителем той богатой культуры обсуждения проблематики «цивилизаций», которая накопилась за столетия, прошедшие после «изобретения» «цивилизаций» в эпоху Просвещения. Второй дискурс, вышедший далеко за рамки академических институтов, мы назовём «малым» - по той причине, что, он будучи конъюнктурной реакцией на «злобу дня», представляет собой систематическое обеднение «теории цивилизаций» и непосредственную идеологическую её адаптацию к функции того, что Клиффорд Гирц именовал «культурной моделью политического действия»¹. «Малый дискурс» в решающей мере задан обсуждением двух сюжетов, обычно воспринимаемых

¹ Geertz, C., “Ideology as a Cultural System”, in *The Interpretations of Culture*. NY: Basic Books, 1973, p. 219.

как тезис и антитезис, - «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций». Первый ассоциируется с консервативным подходом к современной политике, второй – с либеральным и даже «гуманистическим». Цель данной статьи – показать не только теоретическое убожество обоих этих тезисов, но и их функциональную взаимодополнительность – в плане сохранения статус-кво и блокировки возможностей его демократического обновления².

Различия между «большим» и «малым» дискурсами, конечно, нельзя понимать таким образом, будто первый являет собою «чистую теорию», отстранившуюся от политической злобы дня, тогда как второй – некую сумму идеологических верований (или внушений), оторванных от теоретического познания действительности. Разумеется, и академическая теория «цивилизаций» является ценностно - и в этом смысле идеологически - ориентированной и отнюдь не свободной от влияния «интересов», формируемых политической практикой, и «малый дискурс» в той или иной мере использует категориальный инструментарий (отчасти заимствованный из той же академической теории) и не лишён элементов понятийной рефлексии. Различия между ними точнее описать при помощи парсонсовской концепции «вторичной селекции», при помощи которой идеология (в смысле, соответствующем манхаймовским «частным идеологиям») акцентирует или опускает проблемы и явления, представляющиеся значимыми для теории, как она существует в данное время³. Таким образом меняется баланс между функцией объяснения явлений и функцией конструирования их «смыслов» (превращения их в «понятные»), присущих любой концепции социальных наук: в «малом дискурсе» вторая функция полностью доминирует, тогда как первая превращается в сугубо вспомогательную, тогда как в «большом дискурсе» она имеет самостоятельное значение.

Помимо прочего, это ведёт к депроблематизации самой категории «цивилизация» - её внутренние противоречия, накопленные всей её историей, исчезают, и она превращается в шаблон, который непосредственно накладывается на «действительность», уже скроенную в соответствии с ним. Ведь депроблематизация любой категории включает в себя устранение механизмов рефлексивного контроля над её связью с действительностью, т.е. она служит «лекалом» действительности до того, как становится её мерилем. Поэтому для «малого дискурса» о «цивилизациях» - в отличие от «большого» - в действительности нет непознанного, и его функция, строго говоря, состоит не в познании, а в оглашении Истин. Равным образом, он не знает саморефлексии как вопрошания себя о собственной состоятельности (о границах своих эвристических ресурсов, о возможных логико-методологических дефектах, об

² В данной статье эти тезисы рассматриваются в том виде, в каком они выступают в «мировом» дискурсе о «цивилизациях». Их проявлениям в отечественном «цивилизационном» дискурсе посвящена другая моя публикация. См. Капустин Б.Г. «Цивилизация» как идеологический конструкт // Русский журнал, 2008, № 3.

³ См. Parsons, T., “An Approach to the Sociology of Knowledge”, in *Sociological Theory and Modern Society*. NY: The Free Press, 1967, p. 153.

обоснованности посылок и допущений и т.д.). По этим признакам и можно различать идеологию и теорию – без какого-либо наивного отождествления последней с «объективным», «беспристрастным», эмпирически верифицируемым (или фальсифицируемым), логически строгим и т.д. знанием.

Данная статья стремится выявить различия в тематической и концептуальной организации «большого» и «малого» дискурсов о «цивилизациях», а также то, как и почему эта организация меняется при переходе от первого ко второму. В задачи статьи не входит ни исследование истории понятия «цивилизация», которая, собственно, и задаёт организацию «большого дискурса», ни критика отдельных концепций, относящихся к «малому дискурсу», в которых толкуются сюжеты «столкновения цивилизаций» и их «диалога». По обоим этим вопросам существует богатая и отличная литература⁴. Мы же будем стремиться раскрыть организацию дискурсов как (относительных) целостностей. Это позволит выявить, как в рамках «большого дискурса» конфликтные интерпретации одного и того же понятия (той же «цивилизации») обуславливают его историческое развитие и обогащение его эвристических возможностей в качестве того, что Уолтер Галли называл «сущностно оспариваемыми понятиями»⁵. И, напротив, мы сможем показать, как в «малом дискурсе» фиктивно противоречивые подходы «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций» тиражируют одинаково истолкованное понятие «цивилизации», закрывая возможности какого-либо его теоретического развития. Этим сюжетам посвящена первая часть данной статьи.

Но целью статьи выступает и выяснение того, какая именно реальность *являет* себя в концепциях «малого дискурса» о «цивилизациях». Задача их критики не сводится к показу того, *что* они *скрывают* вследствие своей идеологической природы. Напротив, критика должна увидеть то, *что* они *обнаруживают* благодаря своей идеологической природе и даже благодаря своим теоретическим слабостям. Более конкретно - необходимо понять, «культурной моделью» (по Гирцу) *каких* действий выступают концепции «малого дискурса» о «цивилизациях» и в рамках *чьих* политико-идеологических проектов такие действия осуществляются. Тезис,

⁴ По первому вопросу см. Arnason, J.P., *Civilizations in Dispute*. Leiden: Brill, 2003 (в особенности главы 1-4); Mazlish, B., *Civilization and Its Contents*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2004 (главы 1-4); Starobinski, J., "The Word Civilization", in *Blessings in Disguise, or, The Morality of Evil*, tr. A. Goldhammer. Cambridge: Polity Press, 1993; Braudel, F., "The History of Civilizations: The Past Explains the Present", in *On History*, tr. S. Matthews. Chicago: The University of Chicago Press, 1980 и др. По второму вопросу см. Said, E., "The Clash of Definitions", in *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000, pp. 569-590; Said, E., "The Clash of Ignorance", in *The Nation*, October 22, 2001; Senghaas, D., *The Clash Within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts*. L. – NY: Routledge, 2002, chapter 7; Azmeah, A. Al-, "Civilization, Culture and the New Barbarians", in *International Sociology*, vol. 16, no. 1 (2001); Dallmayr, F., *Dialogue Among Civilizations: Some Exemplary Voices*. Houndmills, Basingstoke (UK): Palgrave / Macmillan, 2002; Межуев, В.М. Диалог между цивилизациями и Россия. В кн. От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. Под ред. С.С. Сулакшина. М.: Научный эксперт, 2006 и др.

⁵ См. Gallie, W.B., "Essentially Contested Concepts", in *Philosophy and the Historical Understanding*. NY: Schocken Books, 1968.

доказательству которого будет подчинена вторая часть данной статьи, состоит в том, что эти концепции являются «культурными моделями» проектов авторитарной гегемонии, характерных для нынешнего периода «безальтернативного» господства глобального капитализма.

1. Два дискурса о «цивилизациях»

«Большой дискурс» о «цивилизациях» вращается вокруг четырёх основных осей, и его отличия от «малого дискурса» прослеживаются по тому, как при переходе к последнему изменяются смыслы понятия «цивилизация» по каждой из этих осей. Речь идёт об осях, полюсами которых являются трактовки «цивилизации», *во-первых*, как (духовной) «культуры» и, напротив, как материальных и институциональных «технологий» организации человеческой жизни, *во-вторых*, как стадии и/или формы всемирной истории и как, по определению, локального явления с необходимо связанным с этим представлением о множественности «цивилизаций», *в-третьих*, как предельно объёмлющей и широкой (за исключением рода человеческого) общности людей, характеризующей макроуровень их бытия, и как протекающих на микроуровне процессов становления людей «цивильными» существами, *в-четвёртых*, как цельного и однородного образования и как чего-то внутреннего противоречивого, чья разнородность синтезируется в относительное и потенциально хрупкое единство благодаря историческим свершениям (кем-то и когда-то осуществлённым), а не предопределена «природой вещей». Рассмотрим каждую из этих четырёх осей.

1. В «большом дискурсе» о «цивилизациях», в котором отождествление «цивилизации» и «культуры» сталкивается с их принципиальным противопоставлением, вопрос о том, каким образом они материализуется в институтах соответствующего общества, становится по сути дела центральным. Так, вся «социология религии» Макса Вебера и её бесчисленные ответвления в современных «цивилизационных» дебатах пронизаны этим вопросом. Именно он выступает смысловым центром определения «цивилизации» Шмуелем Эйзенштадтом в качестве «попыток сконструировать общественную жизнь в соответствии с онтологическим видением, которое соединяет концептуальные представления о космосе, о поту- и посюсторонней реальности, с регуляцией основных сфер общественной жизни и взаимодействия между политикой, авторитетом, экономикой, семейной жизнью и т.д.»⁶.

Однако у этого вопроса есть вторая сторона: каким образом функционирование и эволюция общественных институтов влияют на «культуру», включая и тот её уровень, который Эйзенштадт называет «онтологическим видением»? Сама постановка этой проблемы заставляет

⁶ Eisenstadt, S.N., *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*. Albany (NY): State University of New York Press, 1992, p. 13.

мыслить «цивилизацию» в качестве исторического образования, *все* уровни которого претерпевают изменения. И сколь бы не различались темпы и модели таких изменений на разных уровнях «цивилизации», её уже нельзя представить как нечто статичное или неуклонно следующее *внеисторическим* законам циклического движения (в духе Шпенглера), как нечто, фиксированное во времени и пространстве и предопределённое неизменными культурными «архетипами». Более того, как подчёркивал Альфред Крёбер, изучение параметров, моделей и векторов исторического изменения «цивилизаций», которые определяются им в качестве «ансамбля культурных стилей и образцов, имеющих специфические рисунки развития», становится по существу *главным делом* «цивилизационного анализа»⁷.

В противоположность этому, отличительной чертой «малого дискурса» о «цивилизациях» является не столько само по себе отождествление их с «культурой»⁸, сколько то, каким образом такое отождествление производится. Делается же это так, что институты при определении «цивилизации» просто выносятся за скобки. К примеру, для понимания «индуистской цивилизации» не имеет значения то, что в Индии бурно развивается капитализм и что она превращается в одного из лидеров мировой экономики, что в ней давно существует устойчивая парламентская демократия и т.д. Но равным образом для постижения «западной цивилизации» не имеет значения, в каких институциональных формах в её рамках существовало и изменялось «верховенство закона» или разделение светской и духовной власти, как, впрочем, и всё остальное, что Хантингтон и его сторонники относят к отличительным чертам данной «цивилизации».

Вынесение институтов за скобки прежде всего тем и достигается, что *некоторые* из них, *идеологически* отобранные сторонниками «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций», изображаются *в качестве ценностей*, тогда как другие институты, в реальной истории сыгравшие не меньшую роль для развития тех или иных «цивилизаций», предаются забвению. Те же «верховенство закона» или «разделение светской и духовной власти» возникли, исторически изменялись, принимали многообразные формы, конечно же, именно как определённые институты и как результаты достаточно хорошо известных событий, конфликтов и процессов. Если в ходе истории они *post*

⁷ См. Kroeber, A., "Flow and Reconstitution within Civilizations", in *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley (CA): University of California Press, 1963. Наглядным примером противоположности подходов к проблеме исторического характера «цивилизаций» является оппозиция взглядов Альфреда и Макса Веберов. Для первого «цивилизация» была кумулятивным и универсальным процессом, тогда как «эманациям» «культуры» (религии, в первую очередь) он приписывал статичный и неизменно партикулярный характер. Макс Вебер, преодолевая саму дихотомию «цивилизации» и «культуры», стремился раскрыть динамические свойства *мировых* религий и формы их взаимодействия с общественными институтами. Об этом см. Arjomand, S.A. and E.A. Tiryakian, "Introduction", in *Rethinking Civilizational Analysis*, ed. by E.A. Tiryakian. L.: Sage, 2004, p. 3.

⁸ Хантингтон не осознаёт теоретическую проблематичность и дискуссионность такого отождествления и делает его столь наивно и бездоказательно, что это уже вызвало иронию комментаторов. См. Schafer, W., "Global Civilization and Local Cultures: A Crude Look at the Whole", in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 304 ff.

factum предстали в определённых срезах общественного сознания в качестве «ценностей», то именно это, т.е. эта сторона взаимодействия институтов и «культуры», и должна быть изучена - без *затемнения* её фиктивной телеологией истории, отправляющейся от извечных или непонятно, откуда взявшихся, «ценностей» и направленной на их «материализацию» в организации жизни общества. Но уж если такие институты, как «верховенство закона» или «разделение светской и духовной власти», считать отличительными чертами «западной цивилизации», то почему бы к их числу не отнести, скажем, колониализм, классовую эксплуатацию, патриархальное угнетение женщин, милитаризм и многие другие институты, без которых «западная цивилизация», несомненно, не могла бы быть тем, чем она является сейчас? И в своё время многие из таких институтов тоже представляли в качестве «ценностей»!

Но в том и дело, что описание «цивилизаций» в рамках «малого дискурса» есть продукт «законодателя», а не «интерпретатора», если пользоваться известными образами Зигмунда Баумана⁹. «Законодатель» присваивает себе право решать, *какие* институты считать «ценностями», а о каких умолчать, где провести границу между добром и злом¹⁰, кто достоин того, чтобы появиться на арене большой политики и считаться её «действующими лицами», а кто – нет, и как конструировать первых и вторых. И т.д. и т.п. При этом прерогативой, но и важнейшим условием, такой деятельности «законодателя» является сокрытие собственного авторства всех этих решений и изображение их в качестве оглашений истин, заданных самой «природой вещей». Такое *натуралистическое* изображение того, что принадлежит истории и политике, начиная с представления институтов, всегда являющихся событиями и процессами (сколь угодно устойчивыми и долговременными) в виде неизменных «ценностей», кончая продуктами собственной деятельности «законодателя», подаваемыми в качестве «объективных истин», есть одна из главнейших характеристик и свойств идеологии. Что лишний раз подтверждает и иллюстрирует концепция «цивилизаций» Хантингтона.¹¹

⁹ См. Bauman, Z., *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity, and Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

¹⁰ Лишь один небольшой пример этого. У Хантингтона само разделение «западного христианства» на католичество и протестанство трактуется в качестве ещё одной отличительной черты «западной цивилизации», наделяемой, как и все остальные, позитивным смыслом (см. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. NY: Simon & Schuster, 2003, p. 70). Для тех, кто жил (и выжил) в период этого разделения, для выдающихся умов по обе стороны разлома «западного христианства», это было огромной трагедией, угрожавшей самому его существованию. Но, отвлекаясь от всего этого, хорошо было бы понять, почему у Хантингтона один раскол христианства – между католичеством и протестанством – стал отличительной чертой *единой* «западной цивилизации», а другой – между католичеством и православием – прочертил границу между *разными* «цивилизациями»?

¹¹ Самым наглядным образом вынесение Хантингтоном институционального аспекта «цивилизаций» за скобки его анализа проявляется в том, *как* он списывает со счетов большой политики *все* конфликты - политические (sic!), экономические, идеологические, - которые коренятся в институтах и объяснение которых предполагает в первую очередь институциональный анализ общества. По Хантингтону, после «холодной войны» все их заслоняют или на их место встают конфликты по поводу «идентичности», обусловленной

«Диалог цивилизаций», выдающий себя за альтернативу хантингтоновских идей, полностью принимает тот строй идеологических фикций, который образует смысловой каркас концепции «столкновения цивилизаций». Принимается прежде всего представление о том, что миру угрожает, или в мире уже происходит, столкновение именно «цивилизаций», и что такое столкновение имеет «экзистенциальный, а не структурный характер», если пользоваться терминологией описания «преступлений 90-ых годов» в докладе «Преодолевая барьеры»¹², созданном под эгидой ООН. Такое противопоставление конфликтов «экзистенциального» и «структурного» типов, являющееся *ложным* в отношении причин таких «преступлений 90-ых годов», как гражданские войны на Балканах, геноцид в Руанде, так называемые «этнические» конфликты на территории бывшего СССР и т.д., тем не менее показывает, с какой полнотой (и некритичностью) «диалог цивилизаций» перенимает хантингтоновское игнорирование институционального измерения «цивилизаций». Ещё более наглядным это делает объявление важнейших структурных противоречий современного мира (между Севером и Югом, развитыми и развивающимися странами, глобализацией и партикулярностью «национальных культур» и т.д.) «ложными противопоставлениями» (*sic!!*)¹³.

Близость концептуальных посылок «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций» проявляется и в другом аспекте. Неспособность Хантингтона объяснить, почему из различий духовного строя «цивилизаций» должны вытекать столкновения между ними (см. сноску 10), оборачивается в «диалоге цивилизаций» фантастическим отнесением «экзистенциальных» трагедий XX века на счёт неких иррациональных фобий, того, что в докладе «Преодолевая барьеры...» именуется «страхом многообразия» и «восприятием многообразия как угрозы»¹⁴. Откуда эти фобии берутся и почему они сохраняются, остаётся загадкой для «диалога цивилизаций». Но оправдание своей значимости он видит именно в том, чтобы в духе наивного просветительства бороться с такими фобиями методами демонстрации их необоснованности и развития взаимопонимания у представителей разных «цивилизаций». Но всё это ограничивается лишь «обменом информацией» друг о друге и *ни в коем случае* не должно вести к убеждению или переубеждению участвующих в «диалоге» сторон¹⁵. Ведь *самой собой* предполагается, что они

принадлежностью к разным «цивилизациям» (см. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, pp. 21, 28). Конфликты «идентичностей» не требуют у Хантингтона никакого объяснения, кроме указания на различия базовых «ценностей» различных «цивилизаций». Почему такие различия вообще должны вызывать конфликты, остаётся не объяснённым (даже чисто логически «разница» не есть обязательно «противоречие»). Трагикомический парадокс теории Хантингтона состоит в том, что её главный сюжет о «столкновении цивилизаций» в теоретическом плане повисает в воздухе и остаётся концептуально никак не обоснованным (об этом см. Senghaas, D., *Op. cit.*, p. 73).

¹² Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М.: Логос, 2002, с. 42.

¹³ Указ.соч., с. 47.

¹⁴ Там же, с. 33.

¹⁵ См. там же, с. 57.

представляют разные и *неизменные* «цивилизации», а потому любое переубеждение равнозначно насилию над их «идентичностями».

Главное же, что различает «диалог цивилизаций» и «столкновение цивилизаций», в «концептуальном» отношении также базируется на *сходстве* между ними. Дело в том, что Хантингтон отнюдь не отрицает наличие тех «общих универсальных ценностей», того «общего знаменателя» различных «культур», на котором строится вся идея «диалога цивилизаций»¹⁶. Он даже считает мысль об общих ценностях «глубокой». Всё отличие его позиции от «диалога цивилизаций» заключается в том, что «общие ценности» как *константы* не позволяют объяснить историю, которая ведь и состоит в изменениях поведения и действий людей. Поэтому от такого «общего знаменателя» можно абстрагироваться при рассмотрении политики, сосредоточившись на том, что разделяет человечество на основные группы, коими и выступают «цивилизации»¹⁷. Таким образом, и «столкновение цивилизаций», и «диалог цивилизаций» «концептуально» согласны в признании существования «общих ценностей». Но они постулируют разное значение таких «общих ценностей» для истории и политики: в «диалоге цивилизаций» им приписывается то, что можно назвать эффектом «прямого действия» на политику и историю, тогда как Хантингтон именно такое их «прямое действие» отрицает.

Однако ни та, ни другая сторона даже не ставят теоретический вопрос - каким образом ценности «входят» в политику и историю, как они могут (или почему не могут) производить исторические и политические следствия¹⁸. Поэтому вся полемика по данному вопросу имеет чисто декларативный и откровенно идеологический характер. Тот же аргумент Хантингтона о возможности абстрагироваться от «общих ценностей» может быть легко обращён против него самого: почему мы не можем абстрагироваться от константных «ценностей» каждой отдельной «цивилизации» при объяснении её истории? И, напротив, если константные «ценности» могут объяснить историю одной «цивилизации», то почему они не годятся для объяснения всемирной истории?

2. Полюсами второй оси «цивилизационных» дискуссий выступают «унитарно-стадиальная» интерпретация «цивилизации» (как этапа всемирной истории) и «плюральная» трактовка этого понятия (как относящегося к синхроническому и диахроническому множеству локальных «цивилизаций»)¹⁹.

¹⁶ См. Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations*, p. 56. См. Преодолевающая барьеры, с. 37.

¹⁷ См. Huntington, S.P., *Ibid.*

¹⁸ Аналитически это - совсем другой вопрос, чем тот, которым мы вопрошаем о наличии (или отсутствии) «фундаментальных ценностей» и об их характере. Если даже «глубинная феноменология» удостоверяется в наличии таких ценностей и неким образом их содержательно описывает, то это ещё ничего не говорит нам о том, как именно они воздействуют на поведение людей. Суть спора состоит в том, являются ли «фундаментальные ценности» непосредственными детерминантами действий людей или нет. См. подробнее Senghaas, D., *Op. cit.*, p. 118, note 2.

¹⁹ Подробнее об этом см. Arnason, J.P., "Civilizational Patterns and Civilizing Processes", in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), p. 387 ff.

Трудность здесь создаёт не само по себе наличие противоположных версий «цивилизации», а именно их *взаимопроникновение*, в той или иной форме и мере обнаруживающееся практически во всех концепциях «цивилизации».

Понятие «цивилизация» (в отличие от прилагательного «цивилизованный») возникает в Западной Европе в эпоху Просвещения и выступает важной формой и способом саморефлексии и самоутверждения нового буржуазного общества. Решение этих задач, точнее, двух сторон *одной* задачи предполагало фиксацию отличительных черт этого нового общества по сравнению как с тем, что было *до него*, так и с тем, что существовало *одновременно* с ним, но было *другим*. Вместе с тем – в логике самоутверждения – таким отличиям придавались *нормативные* значения, которые сливались в идее превосходства этого общества над Другим, как исторически более ранним, так и одновременным, но иным²⁰.

Таким образом, «стадиальная» версия «цивилизации» является унитарной лишь с той своей стороны, с которой она претендует на описание высшей ступени всемирно-исторического процесса. Но сама логика такого описания предполагает противопоставление «цивилизации» тому, что ею не является, – историческому и современному Другому. Другому «цивилизация» придаёт, так сказать, темпоральную *двумерность*: оно находится в настоящем вместе с «цивилизацией» и *одновременно* с этим воплощает прошлое, которое ещё только *должно быть* оставлено позади продвижением человечества к «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но наделив «нецивилизованное» Другое такой темпоральной *двумерностью*, «цивилизация» необходимым образом принимает её на себя. Ей ещё только предстоит стать *универсальной* стадией всемирной истории в будущем, и в этом превращении она *зависит от Другого* (только его изменение способно наделить «цивилизацию» качеством универсальности). Вместе с этим «цивилизация» уже в настоящем *есть* эта высшая стадия развития как нечто осуществлённое. В этом качестве она *не зависит* от Другого, но, напротив, ведёт его за собой.

Такое наделение «цивилизацией» темпоральной *двумерностью* и себя, и своего Другого влечёт за собой целую серию теоретически неразрешимых противоречий, которые *логически* могут быть устранены только одним путём – переводом всего «цивилизационного» дискурса из координат времени в координаты *вечности*. Это – именно то, что со всей прямотой делает Франсуа

²⁰ Подробнее об этом см. Mazlish, B., “Civilization in a Historical and Global Perspective”, in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 293-296. Развивавшаяся практически одновременно со становлением этого «цивилизационного» самосознания нового общества его критика – от Руссо и Фергюсона до ранних романтиков – была не отрицанием его уникальности и беспрецедентных достижений, но выявлением сопровождавших их и вызванных ими «пороков» и противоречий. Тем самым она по-своему тоже служила *рефлексивному* самоутверждению этого общества. То же в принципе можно сказать о начавшемся с Канта различении «цивилизации» (как «внешней пристойности») и «культуры» (и её ядра в виде морали). (См. Кант, И., *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Соч. в 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966, с. 17). Разумеется, политической подоплёкой разведения этих понятий были противоречия между центром и периферией *тогдашней* «западной цивилизации», столь ярко отражённые критикой *французского* Просвещения *немецким* романтизмом.

Гизо: «Европейская цивилизация уже вошла, если так можно сказать, в вечную истину, в план Провидения: она прогрессирует в соответствии с промыслом Божиим. Это и есть рациональное объяснение её превосходства»²¹. Время и история становятся в этой перспективе *остаточными категориями*, относящимися только к тому, что (ещё) не является «цивилизацией». Ведь только там могут происходить *существенные* преобразования общественного и культурного состояния людей. Хантингтоновский аналог «вечной истины», в которой пребывает «западная цивилизация», - обнаружение её «сущности» - в обход Современности – в эпохе Каролингов²². На уровне же социального *пространства* человечества противоречия темпоральной двухмерности «цивилизации» и её Другого оборачиваются тем, что на каждой стадии истории «цивилизация» оказывается всего лишь *локальным явлением* среди других столь же локальных явлений её многообразного Другого. Это я и назвал взаимопроникновением двух подходов к «цивилизации», *логически необходимым* с точки зрения их собственных методологических посылок (или дефектов).

Противоречия, вытекающие из темпоральной двумерности «цивилизации» и её Другого, поддаются лишь практическому, а не теоретическому разрешению. Таким практическим разрешением явилась глобальная экспансия Запада (в формах торгово-экономической, военно-политической, «культурного империализма» и т.д.), которая *de facto* превращала всего лишь локальное в универсальное. Причём оно оказывалось не столько (высшей) стадией развития человечества, сколько его «*судьбой*» (в том смысле этого термина, в каком Макс Вебер использовал его, описывая «расколдование мира»).

Логика движения противоречий темпоральной двумерности привела в XX веке к закрытию темпорального горизонта «цивилизации» как стадии всемирной истории. Но в таком случае пропадают основания для отнесения всего Другого к «нецивилизации». Сворачивание «цивилизации» в «западную цивилизацию» плодило «незападные цивилизации» с необходимостью логического заключения.

Конечно, размножение последних было делом политики не в меньшей мере, чем логики. Политико-идеологическое сопротивление экспансии «западной цивилизации» делало вполне естественным использование её *собственного* философского (или квази-философского) инструментария, адаптируемого к «местным потребностям», для отстаивания права Другого

²¹ Guizot, F., *History of Civilization in Europe*, tr. W. Hazlitt. L.: Penguin Books, 1997, p. 32.

²² «Запад был Западом задолго до того, как он стал современным. Главные характеристики Запада – те, которые отличают его от других цивилизаций, возникли раньше модернизации Запада». Huntington, S.P. *Op. cit.*, p. 69. Вероятно, единственным последовательным способом разрешения противоречий «темпоральной двухмерности» является отождествление «цивилизации» с неким набором *проблем и условий* изменений, а не с какими-то конкретными институциональными формами и/или «фундаментальными ценностями». В теоретически разработанном виде такая альтернатива представлена, к примеру, концепцией «цивилизации современности» Эйзенштадта и вытекающей из неё идеей «множественности современностей» (или, более по-русски, «множественности версий современности»). См. Eisenstadt, S.N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*. Leiden: Brill, 2003, chapter 2 (особенно с. 46-56).

быть на равных с ней или даже «выше» её. Таким образом Япония превращалась в «японскую цивилизацию», Россия – в «православную» («евразийскую» или какую-то ещё), Индия – в «индуистскую» и т.д. Такие незападные «цивилизационные» проекты характеризовались практически тождественными конструкционными элементами, в числе которых – не только понятийный аппарат западных «плюральных» концепций «цивилизации», но и целые модули присущего им стиля мышления, сфокусированные на тематике «аутентичности», «конкретного особенного, противостоящего абстрактному универсальному», «исторического опыта как оппозиции формальному рассудку» и, конечно же, особой «восточной (любой незападной) духовности». Очевидно, что в «сокровенных глубинах» незападных «цивилизаций» (как и в глубинах «западной цивилизации») ничего отдалённо напоминающего эти сюжеты найти невозможно – они были лишь идиомами и приёмами идеологического конструирования таких «цивилизаций», рождёнными специфически современными проблемами и коллизиями. Много иронии заключено в том, что западные теоретики плюрализма «цивилизаций» видели подтверждение своей правоты в «туземных» концепциях незападных «цивилизаций», которые по большому счёту были лишь реэкспортом на Запад его собственных идей²³.

Но взаимопроникновение рассматриваемых нами подходов происходит в «плюральных» концепциях «цивилизаций» не в меньшей мере, чем в «стадиальных». Во-первых, им тоже необходимо отличить «цивилизации» от «нецивилизаций», без чего – чисто логически – само понятие «цивилизации», даже используемое только во множественном числе, утрачивает всякий смысл (ведь определить – значит ограничить). Поэтому и у «плюральных цивилизаций» существует свой «нецивилизированный» (или не вполне «цивилизированный») Другой. В этой логике, к примеру, у Тойнби, убеждённого противника сравнительного *оценивания* «цивилизаций», появляются категории «периферийных цивилизаций» (отличающихся от «высших»), «предцивилизационных обществ», «недоразвившихся цивилизаций» и т.п.²⁴. «Плюральные цивилизации», таким образом, всё же обладают смыслом *стадии развития*, находящейся выше, чем та, на которой обретаются такие не вполне «цивилизированные» сообщества.

Во-вторых, само отличие «плюральных цивилизаций» *как таковых* от Другого предполагает определение неких содержательных критериев, по

²³ Более подробно о западном и специфически современном происхождении незападных идей культурно-цивилизационной идентичности и их возвращении на Запад см. Azmeh, A. Al-, "Postmodern Obscurantism and the 'Muslim Question'", in *Socialist Register 2003*, ed. L. Panitch and C. Leys. L.: Merlin Press, 2002, pp. 30-33, 40-41. Немецкие романтические корни русского славянофильства хорошо известны. Реэкспортом на Запад и является идея «православной цивилизации», которой тот же Хантингтон противопоставляет «западную цивилизацию», не понимая того, что в таком противопоставлении «западная цивилизация» «беседует» сама с собой (как и в случаях её противопоставления «конфуцианской», «индуистской» или любой другой «незападной цивилизации»).

²⁴ См. Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций. В кн. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2003, с. 239, 241.

которым такое отличие может быть сделано. Консенсуса по этому вопросу среди сторонников «плюральных цивилизаций», разумеется, нет. Но сама логическая необходимость его постановки требует какого-то содержательного описания того общего, которое все «цивилизации» должны иметь. Необходимость этого общего, обычно замалчиваемого в концепциях «плюральных цивилизаций», возвращает нас к, казалось бы, давно отставленному «унитарному» понятию «цивилизации», обычно считающемуся специфическим атрибутом стадийного подхода. Кстати, такое замалчивание видится одной из главных причин расплывчатости, логической нестрогости и теоретической бедности определений «цивилизации», которые дают даже мэтры «плюрального подхода»²⁵.

Если указанные противоречия «цивилизации» и неразрешимы теоретически, то они по крайней мере осознаются как проблема в рамках «большого дискурса» о «цивилизациях». Такое осознание позволяет хотя бы в определённой степени контролировать их наиболее несовместимые с теорией идеологические эффекты. Тойнби, к примеру, рефлектируя собственный метод, открыто признаёт его зависимость от использования *в качестве образца* «западной цивилизации» и пытается купировать (как он надеется) вытекающие из этого идеологические эффекты за счёт систематичности и последовательности своей теории²⁶. Именно такой саморефлексии нельзя найти в «малом дискурсе» о «цивилизациях».

В «столкновении цивилизаций» и «диалоге цивилизаций» совмещение «стадийного» и «плюрального» подходов выступает не просто зримо и *грубо*, но и предстаёт в откровенно идеологической форме, служащей апологии Запада. У Хантингтона «западная цивилизация» предстаёт не только источником модернизации, охватившей весь мир (в этом смысле она всё же выступает *высшей стадией* исторического развития, хотя бы в его экономическом, военном и технологическом измерениях)²⁷. Но важнее то, что «цивилизационному ядру» Запада приписываются – в качестве «ценностей» – те этико-политические явления и институты (верховенство закона, демократический выбор, гуманистические принципы, либеральные права, представительное правление и т.д.²⁸), которые в действительности были *специфическими продуктами Современности*. Тем самым производится

²⁵ В качестве иллюстрации приведу определение «цивилизации» Тойнби: «Под цивилизацией я понимаю наименьший блок исторического материала, к которому обращается тот, кто пытается изучить историю собственной страны...» Тойнби, А. Столкновения цивилизаций. В указ. соч., с. 406.

²⁶ Тойнби, А. Пересмотр классификации цивилизаций... с. 235.

²⁷ Другие «цивилизации», как считает Хантингтон, когда-то, возможно, смогут превзойти Запад по этим параметрам развития. Но и эта их победа произойдёт в логике, на базе и по правилам, заложенным Западом в качестве основ *современного общества*, которое, отличаясь от «традиционного», *есть* новая и высшая стадия развития. О модернизации как «революционном процессе» и различиях «современного» и «традиционного общества» см. Huntington, S.P. *Op. cit.*, p. 68.

²⁸ Я дополняю хантингтоновский список таких «ценностей» теми, которые приписывают западной *традиции* другие сторонники «столкновения цивилизаций». См., например, Watson, B.C.S., «Introduction», in *The West at War*, ed. B.C.S. Watson. Lanham (MD): Lexington Books, 2006, p. 2.

узурпация «западной цивилизацией» нравственно-политического содержания Современности, в правах на которое и даже в возможности причастности которому *в будущем* другим «цивилизациям» отказано (ведь оно - уникальное достояние «западной цивилизации»). Получается, что столкновение будто бы сравнительно *не оцениваемых* локальных «цивилизаций» всё же оказывается противоборством нравственно-политической Современности, локально воплощаемой Западом, с нравственно-политической досовременностью, т.е. отсталостью, представляемой всеми остальными «цивилизациями». Это и есть апология Запада.

У Хантингтона узурпация Западом нравственно-политического содержания Современности скорее имплицитно обобщается общими положениями его теории. Но у других теоретиков «столкновения цивилизаций» она предстаёт уже эксплицитно. Так, у Ли Харриса Запад оказывается скорее *дееспособным* (и наиболее полным) воплощением «цивилизации», которая, впрочем, в каких-то формах может наличествовать и за его культурно-политическими рамками. Вероятно, именно по этой причине Запад становится объектом атак варваров и дикарей, хотя сама природа варварства и дикости такова, что она не знает какой-либо рациональной причинности: террор не имеет *никаких* политических целей, если к таковым не относить само стремление убивать ради убийства. За ним не стоит ничего помимо «идеологии – фантазии» (“fantasy ideology”), которая показывает, насколько далеко зашла «*де-цивилизация*» врагов Запада. Хотя и понятие «де-цивилизации» не вполне точно. Ведь их происхождение восходит к самой «заре истории» (когда «цивилизации» ещё не могло быть): враги Запада и есть те, «кто начали весь кровавый и беспощадный цикл насилия и войн, вечная банда безжалостных людей»²⁹.

Таким образом, свёрнутое Хантингтоном в локальную «западную цивилизацию» нравственно-политическое содержание Современности вновь развёртывается Харрисом в «унитарную цивилизацию», в *универсальный стандарт*, который может и должен быть применён ко всем культурам на всём протяжении истории³⁰. Запад оказывается естественным защитником этого стандарта как *воплощение Разума* (ведь «враг бросает вызов утверждению Просвещения о верховенстве чистого разума»³¹). В этом – великая миссия Запада, и ей нет конца, ибо «вечного мира» в истории быть не может: «банда безжалостных людей» является *вечной*.

«Диалог цивилизаций» полностью принимает харрисовскую трактовку «цивилизации» в качестве универсального стандарта, т.е. в виде примерно того же набора «общих ценностей» и даже допускает именование его «глобальной цивилизацией»³². Основное своеобразие «диалога цивилизаций» заключается в

²⁹ См. Harris, L., *Civilization and Its Enemies: The Next Stage of History*. NY: The Free Press, 2004, pp. 3, 15, 70, 216 (курсив мой. – Б.К.).

³⁰ См. там же. С. 73.

³¹ Там же, с. XVII.

³² См. Преодолевая барьеры..., с. 37.

утверждении о том, что у этого универсального стандарта *нет противников* – конфликты, как мы уже знаем, происходят только вследствие иррациональных фобий, впрочем, вполне устранимых «диалогом».

Однако к более-менее клишированному набору «общих ценностей» «диалог цивилизаций» добавляет нечто от себя – «идеалы (sic!) рыночной экономики, демократии, гражданского общества», которые «без сомнения разделяют все»³³. Каким образом удалось обнаружить такие идеалы в недрах локальных и неизменных «цивилизаций»? А если их там нет, то почему такие «цивилизации» должны на них ориентироваться и класть их в фундамент диалога между собою³⁴? Разумеется, на эти вопросы нет ответа. Однако стоит задуматься и о другом: в какой именно или в чьей именно культуре рыночная экономика, демократия и прочее предстают именно *идеалами*, а не институциональными механизмами, которые сложились исторически и которые *в тех или иных* формах и в той или иной мере *могут быть полезны* для достижения определённых целей. Совершенно очевидно, что эти механизмы *не* предстают идеалами в западной культуре как целом. *Так* их трактует лишь определённое течение западной культуры, которое можно назвать «либерально-демократическим идеализмом».

В многообразных течениях, которые можно обозначить как «социалистические», рыночная организация экономики явно *не* рассматривается в качестве «идеала», даже если они признают её практическую необходимость. Но и теоретически солидный консерватизм обычно видит в демократии не «идеал», а всего лишь «метод», способный служить достижению некоторых целей³⁵. На каком же основании «диалог цивилизаций» объявляет общечеловеческим достоянием и универсальным «цивилизационным» стандартом то, что является идиосинক্রазией одного частного течения западной культуры (даже если оно – в виде «давосской культуры» - нашло своих адептов на разных континентах)? Это ли не попытка глобальной «диссеминации» определённой политической идеологии?

3. На полюсах третьей оси мы видим уже знакомую нам «цивилизацию» как макрообразование (предельно широкое, не считая «рода человеческого») с данными, или даже заданными, культурными характеристиками и, на противоположной стороне, «цивилизацию» как развёртывающийся прежде всего на микроуровне человеческих отношений и структур личности *процесс* нарастания «цивильности»³⁶. Взаимопроникновение этих двух подходов ещё более заметно, чем тех, которые образовывали полюса второй оси «большого дискурса» о «цивилизациях». Начиная с Просвещения, «цивилизация» на

³³ Там же, с. 50.

³⁴ Не забудем о том, что в «диалоге цивилизаций» никого нельзя ни в чём убеждать – если этих «идеалов» нет в исконных убеждениях тех, кто вступил в диалог, то им попросту неоткуда взяться!

³⁵ См. Schumpeter, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy*. NY: Harper & Row, 1975, p. 242-243.

³⁶ Описание противоположности этих подходов к «цивилизации» см. Szokolczai, A., “Civilization and Its Sources”, in *International Sociology*, vol. 16, no. 3 (2001), pp. 369-370.

макроуровне была не отделима от рафинирования поведения и мышления людей, и в некоторых случаях (у философов Шотландского просвещения), это даже становилось её центральной характеристикой. В то же время анализ роста «цивильности» на микроуровне – у Н. Элиаса или С. Яигера – был неотделим от раскрытия динамики «больших» социальных структур, преобразования форм власти и моделей её распределения, общего прогресса рациональности цивилизованной жизни и т.д., т.е. от того, что образует макрохарактеристики «цивилизации»³⁷.

В «малом дискурсе» полюс «цивилизации» как роста «цивильности» отсутствует полностью. В лучшем случае, можно говорить о том, что продукты этого процесса (превращённо) представлены в виде застывших «ценностей» (толерантности, уважения человеческого достоинства и т.д.). Именно такое гипостазирование «ценностей» закрывает возможность поставить самый важный и интересный вопрос, который возникает в «большом дискурсе»: *как функционирует «цивилизация» в качестве действительной силы (или формата) нравственно-культурного развития человека и человеческих отношений? Действительно ли и всегда ли она обеспечивает нарастание «цивильности»? А если этого не происходит, то не должны ли мы трактовать остановку «цивилизационного процесса», не говоря уже о его движении вспять, как «децивилизацию цивилизации», как её деградацию или даже, пользуясь терминологией Элиаса, как её «слом»³⁸?*

*Непостановка этих вопросов в рамках «малого дискурса» есть один из ярких примеров того, как идеология блокирует теоретический поиск. Действительно, суть «цивилизационного процесса» - не только Элиас, но и многие его предшественники, которые размышляли на эту тему (от шотландских просветителей до Константа, Гизо, Дж.С. Милля и др.), - видели именно в *укрощении насилия* и снижении его уровня. Если так, то возникает вопрос, *как* может идти «цивилизационный процесс» - даже внутри «западной цивилизации» - в условиях той самой *перманентной* войны с «варварством» (или «террором»), о которой шла речь выше и которая, действительно, стала или становится *правилом* того, что Харрис именуется «новой стадией истории»? Возможно ли в условиях такой войны избежать «варваризации» *всех* её участников, включая тех, которые (будто бы) воюют с «варварством»?*

Видимо, это невозможно. Любые конфликты трансформируют участвующие в нём стороны. Это известно ещё из гегелевской «диалектики раба и господина». Но одно дело, когда конфликт вызван нравственно-политическим возвышением «раба» над наличным статус-кво, и совсем другое дело, когда его порождает сила, находящаяся много ниже статус-кво, вроде

³⁷ См. Elias, N., *The Civilising Process*, tr. E. Jephcott. Oxford: Basil Blackwell, 1994; Jaeger, C.S., *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

³⁸ См. главу 4-ую “The Breakdown of Civilization”, in Elias, N., M. Schroter, E. Dunning and S. Mennell, *The Germans*, tr. E. Dunning and S. Mennell. Cambridge: Polity Press, 1996.

«вечной банды», преследующей «цивилизацию» с самого начала истории. Конфликты второго рода регрессивны по определению: активной силой в них выступает «варварство», и именно оно задаёт общие «правила игры» - со всеми вытекающими из этого следствиями для противостоящей ему «цивилизации». «Враг определяет нас как своего врага, и этим определением он меняет нас, нравятся нам такие изменения или нет, - вполне резонно пишет Харрис. – Мы не можем оставаться такими, как прежде, после того, как нас определили в качестве врага». И главное такое изменение состоит в том, что «нам» приходится поступать *нелиберально* – вопреки «ценностям толерантности, индивидуальной свободы, правления, основанного на консенсусе, рационального сотрудничества» и т.д.³⁹

Что в таком случае остаётся от «цивилизации», если смотреть на неё как на *реальный процесс* нравственно-культурного роста людей и их отношений (а не как на набор застывших «ценностей»)? Что именно защищает «цивилизация», если она сама «де-цивилизуется», отставляя собственные либеральные ценности? В рамках «малого дискурса» внятный ответ на данный вопрос найти нельзя. Он даже не может быть *политически* поставлен при том понимании «цивилизаций» как культурных монолитов, детерминированных вне- или квази-историческими «ценностями», которое присуще концепциям «малого дискурса».

Поэтому в рамках «малого дискурса» остаётся одно – «узаконить» саму «де-цивилизацию цивилизации», представить деградацию в качестве *желанного* обнаружения (или «восстановления») её «подлинной сущности». И увидеть в этом залог победы в «цивилизационных конфликтах». «Превалирование либеральной идентичности, - пишет один из авторов, совершающих такую идеологическую операцию, - имело место лишь в течение краткого момента долгой истории Европы, но если оно продолжится, то следствием этого будет упразднение будущего Европы и, следовательно, преждевременный конец ее долгой истории. Для Европы наилучшим способом обрести вновь своё будущее было бы востребовать собственную историю, что означает возврат к христианской вере, которая сопровождала Европу и придавала ей жизненные силы в течение почти двух тысяч лет»⁴⁰. Здесь логика взаимной трансформации сторон в ходе конфликта оборачивается «фундаментализацией» Запада, продукты которой ничем в нравственно-политическом плане не отличаются от фундаментализма его врагов, исламских или иных.

4. Полюсами четвёртой оси «большого дискурса» являются уже известные нам монолитные и культурно гомогенные «цивилизации», а, с другой стороны, – «цивилизации» как образования, не только сложно дифференцированные, но и внутренне противоречивые. Более того, при втором подходе «цивилизации»,

³⁹ См. Harris, L., *Op. cit.*, pp. XIV-XV.

⁴⁰ Kurth, J., “Western Identity versus Islamist Terrorism: Liberals and Christians in the New War”, in *The West at War...*, p. 70.

пользуясь выражением Марселя Мосса, как и «все социальные явления, есть, до известной степени, [продукты] деятельности коллективной воли», а потому в самой своей основе они являются чем-то «произвольным». «Сфера социального есть сфера модальностей»⁴¹, и это в полной мере относится к «цивилизациям».

Коли так, то первостепенной задачей «цивилизационного анализа» становится выяснение того, каким образом в конкретных обстоятельствах формировалась «коллективная воля», создававшая данную «цивилизацию», как изменялась последняя в зависимости от перемен в соотношении сил между общественными группами, её образующими, и т.д. Более конкретно – необходимо понять, как проходила конкуренция между разными политико-идеологическими центрами при образовании и дальнейшей эволюции той или иной «цивилизации», какова была роль «духовных элит» в кодификации того, что со временем становилось «ценностным ядром цивилизации», каким образом «акторы» данной «цивилизации» адаптировали это «ядро» к изменявшимся социальным, экономическим, политическим условиям её существования, какое значение для образования и позднейших метаморфоз «ядра» имели контакты (самого разного вида) данной «цивилизации» с её окружением⁴².

В «малом дискурсе», напротив, «цивилизации» предстают только в виде культурных монолитов. Конфликты интерпретаций вокруг их «ценностного ядра» немыслимы. Точнее, если они происходят, то это может объясняться только происками врагов, т.е., буквально, - переносом «столкновения цивилизаций» *внутрь* «западной цивилизации», чреватым её гибелью. Поэтому всё, что связывается с понятием «мультикультурализм», вызывает столь резкое осуждение и неприятие у Хантингтона и его сторонников⁴³.

Вопрос о том, как и почему монолитная «западная цивилизация» поддалась «мультикультуралистской» порче, даже не ставится в «малом дискурсе». Ведь сама его постановка указала бы на связи «цивилизационных идентичностей» с социально-экономическими и политическими процессами и противоречиями, что, как мы видели на примере Хантингтона, методологически исключено (см. сноски 10, 12). В противном случае, не только «мультикультуралистская» порча западной «цивилизационной идентичности», но и она сама получили бы «прозаические» политические и экономические объяснения в виде всемирной торговой и военной экспансии западного капитализма, колониализма и неоколониализма, специфики послевоенного

⁴¹ Mauss, M., "Civilizational Forms", in *Rethinking Civilizational Analysis*, p. 28.

⁴² Хорошее представление о логике постановки таких вопросов и подходах к их изучению даёт статья Nielson, D.A., "Natural Law and Civilizations: Images of "Nature", Intracivilizational Polarities, and the Emergence of Heterodox Ideals", in *Sociological Analysis*, vol. 2, no. 1 (1991), pp. 55-76. Теоретически она во многом базируется на концепциях Бенжамена Нельсона (см. Nelson, B., *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations. Selected Writings*, ed. T.E. Huff. Totowa, NJ.: Rowman and Littlefield, 1981).

⁴³ См. Huntington, S.P., "If Not Civilizations, What?" in *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 5 (1993), p. 190. См. также Blankley, T., *The West's Last Chance. Will We Win the Clash of Civilizations?* Washington, DC: Regnery Publishing, 2005, p. 186.

экономического бума на Западе, потребовавшего притока гастарбайтеров из менее развитых стран, поляризации «зон процветания» и «зон нищеты», созданных капиталистической глобализацией, и т.д. Отказ же от социально-экономического и политического объяснения конфликтов и споров вокруг «цивилизационных идентичностей» ведёт к тому, что любые «уклонисты» от незыблемого «цивилизационного канона» предстают, как было сказано выше, в виде врагов. И ими становятся не только пришельцы из других «цивилизаций», но и доморощенные «варвары», так сказать, тойнбианский «внутренний пролетариат»⁴⁴. Нетерпимость к таким «варварам» – характерная черта «малого дискурса», причём обеих его сторон – и «столкновения цивилизаций» и «диалога цивилизаций»⁴⁵.

Установить, что именно является незыблемым «цивилизационным канонам», вынести вердикт о «хороших» и «плохих вещах», точно опознать внутренних врагов – всё это прерогативы Законодателя Истины. Восстановление этой философски весьма скомпрометированной фигуры есть негласная отправная точка всего «малого дискурса» о «цивилизациях» и в то же время – его идеологическая претензия⁴⁶.

II. «Столкновение цивилизаций» и «межцивилизационный диалог» как реальность

Явления, подводимые под рубрику «столкновение цивилизаций», столь разноплановы, что при первом приближении у них трудно обнаружить что-либо общее помимо окраски в *риторику* цивилизационно-культурной идентичности и самобытности. В самом деле, что ещё объединяет, к примеру, терроризм «Аль-Каиды» или воинствующий фундаментализм афганских талибов с борьбой Сингапура или Малайзии за место под солнцем глобальной экономики, разворачивающейся под знамёнами исконных «азиатских ценностей»⁴⁷? Что всё это имеет общего с попытками религиозно-консервативных сил в Индии навязать бесконечно многообразной стране

⁴⁴ См. Toynbee, A., *A Study of History. Abridgement of volumes I-VI by D.C. Somervell*. NY-L.: Oxford University Press, 1947, pp. 393 ff. Модель такого неприятия внутренних врагов «цивилизации» задал ещё Эдмунд Берк, для которого французские революционеры были варварами, атаковавшими «наши манеры, нашу цивилизацию и все хорошие вещи, которые связаны с манерами и с цивилизацией». См. Burke, E., *Reflections on the Revolution in France*, ed. T.H.D. Mahoney. NY: Liberal Arts Press, 1955, p. 89.

⁴⁵ Это кажется парадоксальным, но адепты «диалога цивилизаций» склонны объяснять «неверие» в такой «диалог» разве что «жестокостью» (sic!) скептиков, а не концептуальными или нравственными причинами. Трудно представить себе более одиозные проявления нетерпимости, чем эта! См. Преодолевая барьеры..., с. 17.

⁴⁶ Эдвард Саид обнаруживает фигуру такого Законодателя в рассуждениях Хантингтона, отмечая его претензию «как идеолога» «обозревать весь мир с шестка, свободного от всех обычных привязанностей и скрытых лояльностей» (см. Said, E., “The Clash of Ignorance”, p. 12). Это - фигура, очень хорошо знакомая по истории западной философии – от Платона до Шпенглера.

⁴⁷ См. Zakaria, F., “Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew”, *Foreign Affairs*, 1994, vol. 73, no. 2. Подробнее об этом см. Huat, Chua Beng, “Multiculturalism in Singapore: An Instrument of Social Control”, in *Race and Class*, vol. 44, no. 3 (2003). См. Mohamad, M. bin, *The Way Forward*. L.: Wiedenfeld & Nicolson, 1998, особенно глава 5.

мифическую гомогенную «индуистскую цивилизацию» и тем самым – по западному образцу! – создать централизованную «нацию-государство»⁴⁸? Или со стремлением современной России добиться реального членства в клубе сильных мира сего под флагом апелляций к «идентичности российской цивилизации» и многополярности мировой политики⁴⁹? Политическая экономия всех этих явлений, логика их развития, движущие силы, динамика их взаимоотношений с «Западом»⁵⁰ и т.д. разнятся настолько, что, казалось бы, делают невозможной какую-либо их общую рубрикацию. Однако при более внимательном рассмотрении некоторые общие признаки всё же обнаруживаются.

1. В нормативном плане эти явления легитимируются (с разной степенью последовательности и настойчивости) посредством апелляции к «традиционным ценностям», которые *эссенциалистски* представляются в качестве «истинного основания» культурной или цивилизационной идентичности. Такие «традиционные ценности» есть продукты *современного отбора* некоторых элементов культурного наследия и их *властно-политической фиксации* в качестве «истинных оснований» в рамках определённых политических проектов⁵¹. Но ни это, ни нацеленность легитимируемых ими проектов на техно-экономический «прорыв в будущее» (как в случаях Сингапура или Малайзии) не меняет *антимодернистский* характер данных явлений. Ведь если в нормативном отношении Современность конституируется саморефлексией, самоинтерпретацией и самообоснованием (генерированием собственных принципов из себя самой)⁵² и тем изменением статуса традиций, при котором они «вынуждены объяснять себя, становиться открытыми для вопрошания и дискурса»⁵³, то нормативно эссенциализированные «основания» «цивилизаций» представляют собою нечто, прямо противоположное этому. Ведь «традиции» при таком подходе не «объясняют», а постулируют себя в качестве «истинных оснований», и

⁴⁸ См. подробнее Gupta, A., “Are We Really Seeing the Clash of Civilizations?” in “*The Clash of Civilizations*”? *Asian Responses*, ed. S. Rashid. Dhaka: The University Press Limited, 1997, p. 67.

⁴⁹ См. Громько, Ю., «Центральный пункт диалога цивилизаций: жизненная стратегия против стратегии смерти» // <http://mmk-mission.ru/polit/ideo/20070422-kult-pr.html> (сайт посещён 10.11.07).

⁵⁰ Последнее особенно важно, ибо все рассуждения о «столкновении цивилизаций» эксплицитно или имплицитно подразумевают «столкновения» «незападных цивилизаций» с «Западом». В логике «столкновения цивилизаций» характерным образом *не* осмысливаются, к примеру, кровавый конфликт сингалов и тамиллов на Шри Ланке, который легко было бы представить в качестве «столкновения» буддистской и индуистской цивилизаций, или то вспыхивающая, то затухающая борьба исламских правителей Судана с христианами и анимистами Юга страны.

⁵¹ Выпуск в Сингапуре в январе 1991 г. парламентской Белой книги об «общих ценностях» является крайним случаем такой официозной фиксации «истинных оснований» «цивилизации» (см. Wee, C.J.W.-L., “Framing the ‘New’ East Asia: Anti-Imperialistic Discourse and Global Capitalism”, in “*The Clash of Civilizations*”? *Asian Responses*... p. 90). Но обращение официальных идеологий разных стран, включая западные, к «истинным ценностям» является скорее общим правилом.

⁵² См. Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987, pp. 7, 19, 31, 55 ff.

⁵³ Giddens, A., *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 5.

режимом такого постулирования выступает именно их закрытость для «вопрошания и дискурса».

2. Режим постулирования «ценностей» и «оснований» сам по себе предполагает, что в центре рассматриваемых «цивилизационных» явлений лежит идея порядка, а не свободы. Точнее, и порядок, и свобода оказываются при таком постулировании антимодернистскими, т.е. противоположными *специфически современной* идее порядка, *основанного* на свободе⁵⁴. Возражения против «прав человека», исходящие от защитников самобытности «незападных цивилизаций», есть лишь частное проявление антимодернистской идеи порядка. Это проявление вытекает из неприятия идеи и практики *коллективной автономии* как самоопределения и самоконституирования «мы» (каков бы не был масштабы такого «мы»), т.е. из неприятия «позитивной свободы». Это ведёт к дефициту и «негативной свободы», т.е. к слабости или отсутствию механизмов защиты индивидуального «я», обычно ассоциируемых с «правами человека»⁵⁵. Подавление коллективной автономии делает фигуру Законодателя Истины, о которой шла речь выше, каковы бы ни были её институциональные воплощения, центральной для всех рассматриваемых явлений, что и придаёт им характер практик и проектов *авторитарной гегемонии*⁵⁶.

3. Структуры авторитарной гегемонии, легитимизируемой «ценностями идентичности», возникли в результате определённых политико-идеологических конфликтов и остаются (потенциально или актуально) включёнными в них, т.е. открытыми для оспаривания. Реакцией на такие конфликты являются подчас радикальные реинтерпретации «традиционных ценностей» самими носителями и защитниками авторитарной гегемонии или споры между ними о том, какова именно «цивилизация», «основания» которой они артикулируют и отстаивают. Сам дискурс о «ценностях идентичности» и даже демонстративные акты «столкновения цивилизаций» предназначены прежде всего для «внутреннего потребления» – для ослабления позиций и дискредитации носителей альтернативных (демократических) политических проектов и для укрепления гегемонии над «ведомыми», т.е. для более «эффективной мобилизации масс» как исполнителей авторитарных проектов⁵⁷.

⁵⁴ Мы не можем в данной статье рассматривать вопрос о том, насколько эта противоположность может быть объяснена как *преходящая черта* модернизационного процесса, через который проходят, к примеру, страны Юго-Восточной Азии, и который якобы *должен* привести к утверждению политической культуры и структур, по своим основным «современным» параметрам схожих с европейскими аналогами. См. Senghaas, D., *Op. cit.*, pp. 94 ff.

⁵⁵ Не углубляясь в дебаты о соотношении «позитивной» и «негативной свободы», лишь выражу солидарность по этому вопросу с Чарльзом Тейлором. См. Taylor, C., “What’s Wrong with Negative Liberty”, in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.

⁵⁶ Если гегемония как таковая является необходимым моментом и формой конституирования «действующих лиц» политики и их взаимоотношений, то, несомненно, огромное значение имеет различие между её авторитарными и демократическими практиками. См. Laclau, E. and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, tr. W. Moore and P. Cammack. L.: Verso, 1985, pp. 58 ff.

⁵⁷ Так, есть основания видеть в террористических актах «11 сентября» гигантскую провокацию, направленную на то, чтобы вызвать «возмездие Запада» и тем самым представить наиболее воинственные течения исламизма в качестве «естественных защитников» всех мусульман. Именно отсутствие заметных

4. Во многих из рассматриваемых нами явлений вопросы социально-экономической справедливости оказываются вторичными по сравнению с вопросом культурной идентичности. Более того, справедливость подаётся как нечто, производное от «цивилизационной идентичности» (как регулируемая последней и действующая в рамках круга, очерченного последней). В рамках «органического единства», насаждаемого авторитарной гегемонией, отстаивание социальных прав как *прав* представляется индивидуализмом и эгоизмом частных лиц и их групп, подрывающих «естественную» солидарность. Меры же политики доходов и социального обеспечения - там, где они имеют место, – исполнены в логике патронажа и вознаграждения за вклад в «общее дело», а не удовлетворения прав, завоёванных и гарантированных борьбой трудящихся. Иными словами, *такая* социальная политика выступает составляющей стратегии консолидации, присущей авторитарной гегемонии.

5. «Цивилизационные» проекты можно представить как разновидность «политики идентичности» и борьбы за признание (отличая её от «политики перераспределения» и борьбы за социально-экономическую справедливость), разновидность, хорошо известную и из современного «мультикультурального» опыта Запада. Она отличается от *другого вида* борьбы за признание, присущего классическим (гегелевско-марксовским) проектам освобождения, тем, что она направлена на *защиту* или экспансию *существующей* идентичности, а не на её *отрицание* в пользу *новой, нравственно более богатой* идентичности, обретаемой в борьбе с угнетателями. Поскольку «цивилизационные» проекты не имеют перспективы снятия нынешней идентичности в пользу завтрашней, постольку в них нет тенденции универсализации, предполагающей «включение Другого» в те новые форматы «взаимного признания», которые становятся возможными благодаря обретению новых идентичностей обеими конфликтующими сторонами. Поэтому в таких проектах нет потенциала создания будущего. Они выражают абстрактное - в гегелевском смысле - особенное⁵⁸, в котором всеобщее (глобального

политических успехов радикального исламизма после его первого подъёма в конце 70-ых – 80-ых годах делало такую провокацию целесообразной для его вождей. Подробнее см. Kepel, G., *Jihad. The Trial of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. 4 ff.

⁵⁸ Абстрактное особенное тем и характеризуется, что мнит себя абсолютным, а свои границы – естественными и неизменными. Такое понимание особенного блестяще передаёт сам Хантингтон: «В прежнем Советском Союзе коммунисты могли стать демократами, богатые могли стать бедными, а бедные – богатыми. Но русские не могут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами. В классовых и идеологических конфликтах ключевой вопрос был «на чьей ты стороне?», и люди могли выбирать и в действительности выбирали и меняли стороны. В конфликтах цивилизаций вопрос заключается в том «кто ты?». И это – данность, которая не может быть изменена» (Huntington, S., “The Clash of Civilizations?”, p. 27). Этим он удачно подчёркивает противоположность между конкретным особенным (в виде класса), которое несёт в себе *универсалистские* тенденции самотрансформации, политически опосредуемой *свободой* самоопределения («на чьей ты стороне?»), и абстрактным особенным, которое *порабощает* неизменной заданностью своих определений (безвариантное «кто ты?»). Такая неизменность обусловлена авторитарным характером тех «цивилизационных» проектов, которые имеет в виду Хантингтон под именем «цивилизаций». «Цивилизационные» проекты, имевшие характер демократической, а не авторитарной гегемонии, предусматривали, напротив, возможность

капитализма) присутствует лишь как грубая необходимость, принуждающая такие партикулярности выживать в борьбе друг с другом без перспективы достижения более высокого нравственного синтеза. Борьба «цивилизационных» проектов оказывается в историческом и нравственном смысле «зряшной»: она – лишь функция воспроизводства самого статус-кво и в то же время – форма, в которой закрепляется абстрактность абстрактных партикулярностей, не совместимых с нравственным универсализмом (что, конечно, не делает её «зряшной» с позиций *господ* «цивилизационных» проектов).

Чем объяснить эту происходящую под знамёнами «цивилизаций» антимодернистскую *архаизацию* дискурсов и практик, столь разительно контрастирующую с тем, что наблюдалось в двадцатом веке, точнее, в течение того, что Эрик Хобсбаум назвал «коротким двадцатым веком», границами которого стали 1914 и 1991 годы⁵⁹?

Вероятно, самым лаконичным ответом на этот вопрос будет то, что «короткий двадцатый век» завершился остановкой истории, наступлением периода «после диалектики», как удачно выразился Горан Терборн⁶⁰. Остановка истории – это утрата альтернативы статус-кво, закрытие горизонта качественно иного – в нравственно-политическом плане – будущего. Это – дегенерация истории в эволюцию, в которой технико-экономический рост отсоединяется от нравственно-политической трансформации, а место будущего занимает пролонгированное и приумноженное настоящее.

Фукуямовский «конец истории» и хантингтоновское «столкновение цивилизаций» – не антагонистические⁶¹, а взаимодополняющие концепции, если смотреть на то, *что*, а не *как* они выражают. Предсказанный Фукуямой глобальный триумф либеральной идеологии, разумеется, не произошёл и не произойдёт в будущем. Но развернувшиеся в мире «после диалектики» конфликты, действительно, оказались лишены трансформационного потенциала и осуществляются в соответствии с описанной Хардтом и Негри «формой правила» воспроизводства глобального «порядка» (правила, которым в условиях новой «Империи», описанной ими, стала война)⁶². Если слом нравственно-политической диалектики был условием торжества глобального капитализма (и в этом заключается правда фукуямовского «конца истории»), то

изменения «идентичности» сторон конфликта.. Махатма Ганди, к примеру, писал о возможности «индианизации англичан» как об альтернативе их изгнанию из Индии. (См. Gandhi, M., “Hind Swaraj”, in *Hind Swaraj and Other Writings*, ed. A.J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 73). Но при этом *и индийцы* должны были трансформироваться настолько, чтобы стать способными к самоуправлению («свараджу»).

⁵⁹ См. Hobsbawm, E., *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. L.: M. Joseph, 1994.

⁶⁰ См. Therborn, G., “After Dialectics: Radical Social Theory in a Post-Communist World”, in *New Left Review*, 2007, no. 43, p. 65 ff.

⁶¹ Как их пытался представить сам Хантингтон и как их воспринимают те, кто ему поверил. См. Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, p. 31 ff; Преодолевая барьеры, с. 25.

⁶² См. Hardt, M., and A. Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin, 2004, pp. 13, 30-37.

практическим следствием этого могла стать только «натурализация» тех форм, в которых предстают действующие на арене «пост-истории» силы. «Естественности» и безальтернативности капитализма строго соответствует «естественность» и безальтернативность «цивилизационных» или «культурных» форм, которые принимают находящиеся в его пространстве силы. Поэтому недоумённый вопрос Хантингтона, обращённый к его оппонентам и зафиксированный в названии одной из его статей – «Если не цивилизации, то что?» (см. сноску 42), вполне оправдан. В мире без диалектических нравственно-политических смыслов⁶³ могут быть смыслы только «метафизические», «эссенциалистские», типа тех, которыми осеняют себя разные «цивилизационные» проекты авторитарной гегемонии⁶⁴.

В общем виде политическая логика и идеологические «технологии» «эссенциализации» идентичностей достаточно хорошо изучены – в наше время капитализм далеко не впервые применяет этот приём, хотя раньше его применение выглядело скорее *частным* регрессивным случаем, а не «формой правила» функционирования капитализма.

Известным примером такого частного случая «эссенциализации» идентичностей стало изобретение «расы» в США *после* Гражданской войны⁶⁵. Произведённый ею слом *открытых* правовых и экономических структур рабства, вследствие своей легальности нуждавшихся не более, чем в патриархальной идеологии «благодетельности рабства» для самих чёрных, вызвал необходимость радикальной «рэнатурализации» отношений господства и подчинения. Новизна идеи «расы» в том и заключалась, что она прямо апеллировала к физическим (и приравненным к ним психическим) различиям, которые находятся (как бы) по ту сторону любых классовых, региональных, политических и экономических определений. Такие различия не устранимы никакой исторической практикой, и при этом они являются исходными и детерминирующими для идентичности людей и отношений между ними⁶⁶. «Самоочевидность» и «естественность» «расовых» различий выводили их из сферы политики и права и делали их «недоступными» для юридической регуляции (в отличие от классического рабства). Это и зафиксировало решение

⁶³ См. Laidi, Z., *A World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*, tr. J. Burnham and J. Coulon. L.-NY: Routledge, 1998.

⁶⁴ Вновь подчеркнём, что «эссенциалистский» и «метафизический» характер этих смыслов есть продукт *политического* их конструирования в рамках проектов авторитарной гегемонии, а не нечто «первозданное» и имманентно им присущее. Соответственно, период «после диалектики» не может быть понят в качестве «возвращения на классическую территорию истории, на которой разворачиваются этнические и религиозные конфликты» и кипят связанные с ними «древние и первозданные страсти» (см. Gray, J., *Enlightenment's Wake*. L.-NY: Routledge, 1995, pp. 31-32. Курсив мой. – Б.К.). Период «после диалектики» есть нравственно и политически *выхолощенная Современность*, а не откат к «досовременному» прошлому.

⁶⁵ В моём изложении этого примера я следую его анализу Уолтером Майклсом. См. Michaels, W.D., “The Souls of White Folk”, in *Literature and the Body, Essays on Populations and Persons*, ed. E. Scarry. Baltimore – L.: The Johns Hopkins University Press, 1988, особенно с. 187-193.

⁶⁶ Параллельность этого хода мысли хантингтоновским рассуждениям о первичности «цивилизационно»-культурной идентичности по отношению к любым идеологическим, политическим, экономическим различиям самоочевидна и не нуждается в комментариях.

Верховного Суда США по делу *Plessy v. Ferguson* (1896 г.), которое узаконило расовую сегрегацию при формально-правовом равенстве «рас»: «расовые» различия *не обусловлены правом* (оно признаёт равенство всех перед законом), но *отражаются правом* в качестве «естественной реальности»⁶⁷.

Такая «натурализация» «расы» и «расовых отношений» есть грубый, но в то же время эффективный приём консолидации угнетения, когда оно становится невозможно в прежних открытых формах. Эффективность этого приёма в том и состоит, что угнетённым придаётся такая идентичность или, скажем так, они заключаются в такую «онтологическую» рамку, которая делает невозможными их самовыражение *в качестве угнетённых* и политическую репрезентацию протеста против условий угнетения. В самом деле, в качестве представителя «расы» угнетённый может потребовать «уважения» к своей «расовой» идентичности (в логике «политики признания»). Но чтобы протестовать против капиталистической эксплуатации, консолидация которой и сконструировала его «расовую» идентичность, он должен выступить не как «представитель расы», но в качестве «рабочего», «социалиста», «антиглобалиста» или в каком-то ином классовом, идеологическом, политическом качестве. Но политическую артикуляцию этих качеств и подавляет «эссенциализированная» «расовая» идентичность, изображаемая в качестве определяющей и первостепенной. Заключение в «эссенциалистскую» рамку идентичности, препятствующую самовыражению угнетённых и их организации их сопротивления угнетению, есть специфический вид политический несправедливости⁶⁸. Её и обеспечивают «цивилизационные» проекты.

В этой же логике формировалась «цивилизационная» «эссенциализация» трудящихся масс на всём пространстве глобализующегося капитализма, хотя в различных его зонах этот процесс отличался своеобразием форм и используемых идеологических инструментов. Он стал реакцией на тот пик демократической и освободительной борьбы, который пришёлся на 60-70-ые годы XX века и который ознаменовался крушением колониальных империй и образованием гораздо более плюралистичного и демократичного, чем когда-либо ранее, миропорядка, а также серьёзной трансформацией капиталистического способа производства в направлении декоммодификации рабочей силы и социализации государства⁶⁹. Попытки движения — к установлению структур неоимпериалистической гегемонии на мировой арене,

⁶⁷ См. “Plessy v. Ferguson”, in *The South since Reconstruction*, ed. T.D. Clark. NY: Bobbs-Merrill, 1973, p. 159.

⁶⁸ В качестве такой несправедливости заключение в «ложные рамки» (“misframing”) убедительно описывает Нэнси Фрейзер, аналитически отличая её как от несправедливости распределения ресурсов (“maldistribution”), так и от несправедливости неадекватного политического представительства общественной группы, которая тем не менее политически признана в своих «истинных» рамках (“misrepresentation”) (см. Fraser, N., “Reframing Justice in a Globalizing World”, in *New Left Review*, 2005, no. 36, особенно с. 76 и далее).

⁶⁹ О категориях «коммодификации»/«декоммодификации» рабочей силы см. Esping-Andersen, G., *Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990, особенно глава 2. Об институциональных формах процесса декоммодификации и его демократическом и освободительном значении см. Castel, R., “Emergence and Transformation of Social Property”, in *Constellations*, vol. 9, no. 3 (2002).

десоциализации государства и рекоммодификации рабочей силы – предполагало, помимо прочего, деконструкцию тех политических и политико-экономических идентичностей, благодаря которым ранее формировались силы освобождения и демократической трансформации капитализма.

«Цивилизационно»-культурная «эссенциализация» была, конечно, не единственным приёмом проведения этой операции, но приёмом, широко применяемым и эффективным. Его особая ценность – с точки зрения проектов правоавторитарной гегемонии – в заключалась в том, что этот приём эффективно разрушал те «универсалистские» или «универсализуемые» формы идентичности, на базе и в рамках которых возможно развитие широких движений антиимпериалистической и антикапиталистической *солидарности*. Разве не показательно в этом отношении то, что нынешняя распространённость антивоенных настроений в США и Западной Европе (прежде всего, в связи с войной в Ираке) не выражается ни в чём, хотя бы отдалённо напоминающем мощь антивоенных движений периода войны во Вьетнаме и американских интервенций в Центральной Америке в 60-70-ые годы? Не объясняется ли это в значительной мере тем, что силы иракского сопротивления интервенции США и их союзников в *культурном* отношении выглядят непривлекательными для «прогрессивных» антивоенных коалиций на Западе⁷⁰? Но важно и то, что открытую солидарность с иракским движением сопротивления (в отличие от солидарности с Вьетконгом!) сделала невозможной твёрдость «цивилизационной» и «патриотической» установки большинства⁷¹. Но с некоторыми поправками то же самое можно сказать о разложении демократической и классовой солидарности трудящихся, которое сделало возможным нынешний натиск капитализма, – реставрацию на глобальном уровне многих характерных черт, казалось бы, ушедшей в прошлое модели капитализма «свободного рынка», а также стабильный, начиная с 80-ых годов прошлого века, и почти повсеместный рост социально-экономического неравенства. И всё это - без подъёма сопротивления трудящихся масс⁷².

В свете этого правомерен вопрос Фредрика Джеймисона о том, остаётся ли у понятия «Современность», если оно применяется к такому демодернизированному состоянию общественной жизни, какое-либо значение, не сводимое к «капитализму». Ведь «современность» - при всём множестве её трактовок – всегда предполагала открытость непредопределённому будущему и несводимость общественной жизни к логике капитализма, сколь бы важен для неё он ни был. Если будущее, во всяком случае, в рамках периода «после

⁷⁰ Коммунистические идеалы Вьетконга тоже не разделяло большинство участников тогдашних антивоенных протестов, но такое *политическое* несогласие не приводило к нынешнему *культурному* отторжению от иракского сопротивления, сделавшему антивоенную солидарность практически невозможной.

⁷¹ О деградации антивоенного движения на Западе под этим углом зрения см. Cockburn, A., “Whatever Happened to the Anti-War Movement?” in *New Left Review*, 2007, no. 46.

⁷² Подробнее об этом см. Silver, B.J., *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 176 ff.; Therborn, G., *Op. cit.*, p. 65; Giraud, P-N., “An Essay on Global Economic Prospects”, in *Constellations*, vol. 14, no. 1 (2007), pp. 33-38.

диалектики», закрыто, если капитализм смог не только «колонизовать» защищённые от него ранее участки социального пространства, но и создать регрессивные «эссенциализированные» культурные формы, в которых подавляются силы исторической альтернативы, то не разумно ли *заменить* понятие «современность» понятием «капитализм»⁷³? Возможно, это – то условие политической и теоретической *трезвости*, которое необходимо для поиска новых перспектив освободительной борьбы.

Что это значит для понимания того дискурса о «цивилизациях», которому была посвящена первая часть данной статьи? Понятие «цивилизации», как оно сложилось, трансформировалось, обрело многозначность, выявило свои противоречия по всем четырём осям «большого дискурса» о «цивилизациях», было характерным продуктом *Современности*. Концептуально обеднённый и нравственно и политически стерилизованный «малый дискурс» о «цивилизациях» есть столь же характерный продукт нынешней демодернизации *Современности*. Теоретическое развенчание «малого дискурса» необходимо само по себе. Но при этом следует помнить, что его *эффективная* критика может быть только практико-политической – как критика *действием* тех структур капиталистической правой гегемонии, идеологической функцией которых он является.

⁷³ См. Jameson, F., *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. L.-NY: Verso, 2002, pp. 214-215. Другой интересный подход к проблеме демодернизации *Современности*, сфокусированный на утрате способности к «автономным» коллективным действиям и рациональному целеполаганию на макроуровне общественной жизни в сочетании с продолжающейся рационализацией её функциональных подсистем, был предложен Клаусом Оффе. См. Offe, C., “The Utopia of the Zero Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria”, in *Modernity and the State: East, West*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, pp. 15-16.