
Цивилизационный расизм и возможность исторических исследований в рамках цивилизационного подхода

© 2021 г. А.В. Щипков

*Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.*

E-mail: mail@schipkov.ru

Поступила 25.06.2020

В статье рассматривается влияние идей цивилизационного расизма на универсалистские и цивилизационные подходы в исторической науке. Англо-американская гегемония в области культуры, политики и науки, по мнению автора, девальвирует оба подхода, не позволяет соответствовать требованиям чистой научности. Цивилизационный расизм рассматривается как результат секулярной трансформации англосаксонского протестантизма и его взаимодействия с колониалистскими практиками. Согласно логике статьи, англосаксонский вариант расизма следует считать модельным для всего западного общества. Его признаками являются мифы цивилизационного превосходства, принцип экстерриториальной кратократии, сакральное насилие и выбор сакральной жертвы из числа «неконвенциональных субъектов», идея цивилизаторской миссии. Цивилизационный расизм рассматривается как метанарратив и «привилегированное означающее» в культуре. В будущем будет расти значение цивилизационного подхода в связи с тенденцией к макрорегионализации мировых процессов.

Ключевые слова: гегемония, колониализм, культурно-исторический субъект, метанарратив, неконвенциональный субъект, неоколониализм, панамериканизм, пананглизм, протестантизм, сакральное насилие, цивилизационный расизм, экстерриториальная кратократия.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-53-64

Цитирование: *Щипков А.В.* Цивилизационный расизм и возможность исторических исследований в рамках цивилизационного подхода // Вопросы философии. 2021. № 2. С. 53–64.

Civilizational Racism and Reasonability of Historical Research Based on the Civilizational Approach

© 2021 Aleksandr V. Shchipkov

*Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovskiy av. GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

E-mail: mail@schipkov.ru

Received 25.06.2020

The article considers the influence of civilizational racism ideas on the universalist and civilizational approaches to historical studies. According to the author, the Anglo-American hegemony in the sphere of culture, politics and science serves to devalue both approaches and disagrees with the requirements of pure science. Civilizational racism is viewed as the result of the secular transformation of Anglo-Saxon Protestantism and its interaction with colonial practices. According to the logic of the article, the Anglo-Saxon version of racism is seen as a model for the entire Western society. It is distinguished by the myths of civilizational superiority, the principle of extraterritorial cratocracy, sacred violence with the sacred sacrifice chosen from among “non-conventional subjects” and the idea of civilizing mission. Civilizational racism is seen as a cultural metanarrative and ‘a privileged entity’. In the future we are going to witness the increasing importance of the civilizational approach in connection with the trend involving the macroregionalization of world processes.

Keywords: hegemony, colonialism, cultural and historical subject, metanarrative, non-conventional subject, neocolonialism, pan-americanism, pan-anglicism, Protestantism, sacred violence, civilizational racism, extraterritorial cratocracy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-2-53-64

Citation: Shchipkov, Aleksandr V. (2021) “Civilizational Racism and Reasonability of Historical Research Based on the Civilizational Approach”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 2 (2021), pp. 53–64.

Межкультурные и междивизиационные отношения – одна из «вечных» и наиболее дискуссионных тем. Претензия на знание универсальных законов развития общества, на знание местонахождения «правильной стороны истории» неизбежно порождает встречную реакцию – требование культурно-исторического плюрализма, уважения прав на собственную трактовку исторического процесса и понимание путей прогресса. Эти два угла зрения как бы уравнивают друг друга.

I

«Конфликт», «взаимодействие», «диалог». Таковы привычные модальности в понимании цивилизационных и межкультурных отношений. Но они до сих пор скрывают немало стереотипов и табуированных тем. Например, понятия «дискриминация», «нарушение прав» легко применимы к национальным, этническим, религиозным субъектам, но не к культурно-историческим. Трудности возникают также вследствие нежелания формализовать понятие «цивилизация», стремления к маргинализации темы, отрицание ряда важнейших проблем, таких как проблема цивилизационного расизма, о которой пойдет речь дальше.

Причиной многих проблем являются неоправданные теоретические привилегии ряда направлений модернистской социологии. В рамках заданного ими стандарта культурно-историческая проблематика либо объявлялась патриархальной и устаревшей, либо в конструктивистском духе отрицалась онтологичность культурно-исторических субъектов как якобы искусственно построенных «воображаемых сообществ». Но начинающийся сегодня распад господствующей неолиберальной идеологии неизбежно влияет на состояние социогуманитарного знания, порождая временную, но по своему плодотворную ситуацию теоретической растерянности.

Сдвиг парадигмы, как идеологической, так и теоретической, – уже вопрос времени, а не принципа. И это диктует новую повестку – в частности, растет общественный и научный интерес к цивилизационному или макрорегиональному (не путать с регионалистским) дискурсам. Этот интерес, конечно, связан с концом однополярного мира, с грядущей культурной, национальной, политической и экономической регионализацией, с неизбежным выделением в будущей системе миропорядка нескольких валотно-экономических и технологических зон со своими традициями производства и потребления, ценностями, образом жизни. В условиях деглобализации растет роль исторически сложившихся границ культурных ареалов или макрорегионов.

Этот фактор становится более значимым по сравнению как с мондиалистским, так и с локальными регионалистскими проектами. Наступает время «больших регионов», макрорегионов, и оно актуализирует именно цивилизационную проблематику. В рамках этой проблематики нельзя обойти стороной вопрос о культурном и (или) цивилизационном расизме. Этот вид расизма можно считать наиболее радикальной формой проявления гегемонии и зависимости в современном мире.

Между тем разговор о культурно-цивилизационных отношениях пока еще происходит по устаревшей схеме, с игнорированием острых углов и неудобных вопросов, в том числе и вопроса о цивилизационном (культурном) расизме. Но эта ситуация неизбежно будет меняться в интересах настоящих и будущих исследований.

Рабочее определение культурно-исторического субъекта может звучать так: такой субъект определяется суммой устойчивых компонентов (топосов, если использовать термин А.М. Панченко), составляющих картину мира его народа (поскольку речь идет о культурно-языковой картине мира, большое значение имеет концептосфера языка данного народа). Эти компоненты по-разному выражают себя в разных исторических контекстах и периодах (сравним «соборность», «общинность» и стихийный советский коллективизм, скрытую религиозность русской общины – и хилиастический характер системы ценностей российской интеллигенции), при этом культурные топосы остаются постоянными, меняются лишь их исторические формы.

Данное определение не отрицает понимания истории как единого всемирного процесса. Но всерьез говорить о нем, заниматься продуктивным поиском его движущих сил и порождающих факторов можно лишь при условии, что ни одна из культур не находится в господствующем положении, что никто не играет роль культурного гегемона с «готовыми ответами» на мировоззренческие вопросы, не пытается представить и свое видение исторического процесса и его концептуальную рамку как общезначимые.

Разумеется, состояние интеллектуального сообщества еще далеко от этого идеала и не позволяет занять по отношению к истории и обществу позицию чистого анализа. В одних случаях данный факт честно признается, в других тщательно скрывается.

Еще когда Макс Вебер определял культуру, к которой сам принадлежал, знаменитой формулой «протестантская этика и дух капитализма», он тем самым подчеркивал, что речь идет не о некоей отвлеченной и обобщенной эволюции социальных институтов в некоем общечеловеческом измерении, а о конкретной, вполне специфичной, культурно-исторической их принадлежности.

Впоследствии либерально-капиталистическая система старательно представлялась как некий «золотой стандарт» общественно-исторического развития. Эту утопию и связанную с ней мифологию легко было поддерживать в массовом сознании, так сказать, «методом от противного», на фоне существующей альтернативы – советской модели.

Но когда эта альтернатива исчезла, неолиберальная универсалистская доктрина начала вызывать все больше вопросов.

Цивилизации равноправны и каждая имеет свои законы развития. Но в силу существующей в мире политико-экономической и культурной зависимости развитие одних тормозится за счет ускорения развития других. Как показал XX в., включение периферийных экономик в существующую систему мирового разделения труда консервирует их отсталость. Потенциал разных культур сталкивается здесь с унифицирующим влиянием глобальной модели, созданной в интересах англо-американской культуры.

Интересно проследить, как это проявляется на уровне идеологии, особенно в последние десятилетия. На универсалистской трактовке истории, как правило, настаивает та культура, которая имеет превосходство в данный исторический момент.

В 1960-е гг. цивилизационный подход был более характерен для дискурса западного либерализма. Он настойчиво критиковался советскими историками как крайне реакционный. В 1990-е ситуация поменялась: либеральный универсализм породил идею конца истории, а в России в обиход общественнознания «вернули» Николая Данилевского и Освальда Шпенглера. Но этот короткий период закончился неожиданной сменой позиций.

Обещанный «конец истории» не состоялся, после этого идею конца истории вытеснила концепция «конфликта цивилизаций» Сэмюэля Хантингтона [Хантингтон 2014]. Приоритет цивилизационных особенностей был, таким образом, признан, но в сугубо негативной форме, как основание для конфликта и превосходства, а не для взаимоуважения и равенства. Этот поворот ознаменовал собой своеобразную «смену курса» – отход от просвещенческого гуманизма и поиск новых средств символического господства, которые могли бы поддержать модернистский проект либо помочь демонтировать его способом, наиболее выгодным для господствующих политических групп.

Частичная реабилитация цивилизационного общественно-исторического подхода вызвала противоречивые реакции научного сообщества. Русский философ А.С. Панарин справедливо писал о том, что «стала обнажаться другая – не идеологическая, а цивилизационная суть глобального конфликта, прежде идеологически стилизованного... Теперь возобладала цивилизационная парадигма, открывающая дорогу монопольного присвоения понятий “демократия”, “свобода”, “гражданское общество” западной цивилизации в качестве их единственного аутентичного истолкователя и носителя. Демократическое неприятие тоталитаризма обернулось неприятием незападных цивилизаций как находящихся на подозрении в силу самой их природы» [Панарин 2003, 13–15].

Цивилизационный подход может оказаться наиболее релевантным в контексте среднесрочных социальных изменений, хотя его конфронтационный и цивилизационно-расистский формат не может не вызывать неприятия. Тем не менее существуют эмпирические основания для самого цивилизационного или культурно-исторического направления мысли.

Мировая экономика с большой долей вероятности будет распадаться на экономические и валютные зоны. Культурную гегемонию в таком мире поддерживать сложно. Отсюда желание политико-идеологического истеблишмента отойти на заранее заготовленные позиции, сняв с себя ответственность за прежние доктрины, «выскочить» из парадигмы просветительского универсализма, сбросить груз ответственности. Этот путь неизбежно порождает новый уровень конфронтации – отсюда множась межнациональные и религиозные конфликты, государственные перевороты, гражданские войны, инициированные внешними игроками.

Сегодня существует довольно ясное понимание того, что в идеологическом пространстве Запада мы имеем дело не с «общечеловеческими ценностями» как таковыми, а с определенной (атлантистской) их трактовкой. И эта трактовка является отправной точкой культурной гегемонии. Так называемый универсализм современности берет свои истоки в англо-американской версии протестантской культуры, которая присваивает

роль носителя дефиниций «общечеловеческого», настаивает на знании исторической логики и всечеловеческих ценностей. В определенном отношении эта позиция представляет собой классический случай «похищения языка», описанный Роланом Бартом. Часть выдает себя за целое – таков, если угодно, устойчивый люциферианский мотив атлантизма. Порождаемый им набор культурных идиом скрывает этот принцип под спудом мнимых очевидностей.

Мнимый универсализм и превосходство либерального капитализма англо-американского образца пока еще выступают как метанарратив или «привилегированное означающее» современной культуры, используя терминологию философа Жака Деррида. В политике многих стран еще ощутимы симптомы квазирелигиозного поклонения «титульной» культуре, хотя процесс поклонения, по-видимому, принимает все более инерционный характер.

Западная левая критика нередко связывает англо-американскую гегемонию с «римским стилем» мышления, который полагает, что господствующая культура тождественна культуре как таковой, так сказать, «космосу» культуры, а те формы человеческой организации, которые в нее не вписываются, относятся к сфере культурного «хаоса» и рассматриваются как проявления варварства. Для обозначения этого варварства может использоваться расистский словарь непосредственно, что более характерно для прошлого, – тогда речь идет об «азиатских варварах», «недолюдях» («унтерменшах»), «ущербных нациях». В других случаях, характерных для более утонченного языка нашего времени, дискриминирующая парадигма прибегает к камуфляжу, использует систему эвфемизмов, апеллирующих к авторитету чистой науки, рациональности, естественного права, объективного общественного блага и даже некоей абстрактной «морали». Тогда речь идет о «тирании», «авторитаризме», «незрелости демократических институтов», «потомственном рабстве», «неразвитом гражданском обществе». Но эта терминология, обладающая чертами научного стиля и (или) тираноборческой романтики XIX в., выполняет ту же функцию, что и первый ряд лексических единиц.

Сверхзадачей обоих дискурсов является легитимация идеи господства, оправдание ситуации, когда одна, якобы более развитая культура может диктовать свою волю другим, якобы менее развитым, поскольку обладает более высокими идеалами, находится на «правильной стороне истории» (Барак Обама) и т.д. Право использовать свои критерии оценки исторической ситуации при этом имеет, разумеется, лишь одна из сторон – доминирующая.

Эта ситуация дискриминирует остальных культурно-исторических акторов, девальвирует их культурные ценности и исторический опыт. Это заставляет говорить о культур-расистском комплексе идей, который связан с англо-американским мессианством, идеями глобального лидерства и культурно-цивилизационного превосходства.

Разумеется, адептам цивилизационного расизма можно было бы напомнить, что были в истории мира и арабцентричная и испаноцентричная эпохи, что в период расцвета Восточной Римской (Византийской) империи Европа де-факто была провинцией христианского мира. Можно задуматься и о судьбе «первого» Рима. Но любой гегемонизм включает в себя комплекс психологического бессмертия: в своем самоослеплении он склонен считать себя вечным.

II

Источником расистской мифологии вообще и цивилизационного расизма в частности можно считать ряд особенностей менталитета английских пуритан XVII в. Именно в это время начал складываться британский комплекс исключительности (не следует путать понятия цивилизационной исключительности и цивилизационной уникальности: уникальны все в равной мере, а исключительность предполагает превосходство). Как несложно догадаться, эта пуританская идея напрямую связана с кальвинистским учением о «спасении избранных» [Адамова 2015, 62]. Но на английской почве данный

мотив получает совершенно неповторимую аранжировку – в частности, идею «исключительной» роли Англии и английского народа в истории церкви» [Адамова 2015, 106]. Продолжением этой идеи в 1610–1620-х гг. становится трактовка англосаксонских пуритан как «нового избранного народа», а Америки как новой «земли обетованной». Таким образом, можно констатировать, что нарастание мессианизма и идей религиозного превосходства в английском сознании сопровождалось определенным регрессом религиозной мысли, усилением в ней ветхозаветных мотивов и трактовок,

Новоанглийские историки XVII в. (Э. Джонсон, У. Хаббард, К. Мэзер и другие) изображают колонистов «как благочестивых “святых”, которые по воле Бога совершили “исход” из Англии, чтобы спасти истинную религию от Антихриста». Интересно, что сама идея «второго избранного народа» не казалась пуританам ни абсурдной, ни пародийной. Но именно наложение мотива «новой избранности» в сочетании с привычным христианским идейным комплексом позволяло вывести на британской почве идею исключительности и особой миссии англичан не в последнюю очередь в самом христианском мире. Эта миссия на первых порах обозначалась как очищение христианства от влияния идей Антихриста. В полемике пуритане нередко сравнивали своих религиозных оппонентов с Сатаной.

Мотивы «исхода», «земли обетованной» и «города на холме» напрямую были использованы в качестве основания для отчуждения англичанами и индейских земель, и одновременно – в качестве метафоры внутреннего «пути ко спасению».

Пуритане XVII в. полагали, что Господь заключил с английским народом «ковенант» (договор), выделив таким образом англичан из числа европейских народов в качестве избранных. Строго говоря, после «исхода» в Америку уже можно говорить не об английской, а об англо-американской мысли.

Примерно в это же самое время возникают первые признаки обмирщения, секуляризации пуританской доктрины. Параллельно формировалась и экспансионистская установка. Как шутили историки XVII–XVIII вв., «пуританин, который не лезет в чужие дела, – это оксюморон».

Постепенно британские принципы мышления на основе мифов превосходства, мессианизма, социал-дарвинизма и прогрессистского универсализма становятся общим идеологическим фоном, идейной средой, в которой формируется общеевропейское и американское общественное и политическое сознание. Особенно явно эта зависимость проявилась в контексте колониалистской политики.

Материалы широко известной книги Мануэля Саркисянца «Английские корни немецкого фашизма: от британской к австро-баварской расе господ» [Саркисянец 2003] позволяют говорить о расизме как о явлении, имеющем британские корни, но ставшем синтетическим явлением западной культуры вообще.

По свидетельству М. Саркисянца, Адольф Гитлер охотно признавал, что его политика построена по английским образцам. В 1935 г. он заявил: «Только у меня, подобно англичанам, хватит жестокости, чтобы добиться цели...» «Наша цель – не Данциг, – заявляет он 23 мая 1939 г. – Наша цель – расширение жизненного пространства на Востоке», и это пространство на Востоке Гитлер называет «германской Индией», добавляя при этом: «Я восхищаюсь английским народом. В деле колонизации он совершил неслыханное» [Там же, 32].

Таким образом, расистская модель идеологии начиная с XIX в. представляет собой двухэлементную структуру: британский инвариант и общеевропейский набор вариантов на общую идеологическую тему. Причем речь должна идти не об отдельном – скажем, национально-этническом, на котором специализировалась Германия в 1930–40-е гг. – а о многоаспектном, комбинированном, интегральном расизме, включая культурный и цивилизационный.

III

Образ мира и человека, встроенный в идеологию атлантистского типа, легко узнаваем. Атлантистская социальная доктрина состоит из нескольких составных частей:

- утилитаризм, утверждающий общественное благо от эгоистической конкуренции;
- позитивизм – вера в объяснение вещей «из них самих»;
- прогрессизм – вера в тотальный прогресс всего и сразу, в «прогресс вообще»;
- протестантская идея избранности ко спасению, в секулярной форме превратившаяся в культ накопления и оправдание неравенства;
- социал-дарвинизм и мальтузианство, утверждающие пользу естественного отбора в обществе и ненужность «лишних» людей;
- гностицизм технократии – убежденность в тайном знании узкого круга жрецов, экспертов, технократов;
- принцип статусного потребления, формирующий тип человека как «эго-машины», «фабрики желаний».

Этот базовый набор идей в совокупности дает атлантистской технократической элите сакральную санкцию на неограниченное социально-политическое насилие. Французский философ Рене Жирар еще в 1970-е гг. обратил внимание на этот феномен, назвав его «сакральным насилием». Его мотивный комплекс включает в себя фигуру «сакральной жертвы», обычно это враги господствующего миропорядка, совершившие действительные или мнимые «преступления против человечности» – Милошевич, Каддафи, Хусейн, иногда целые народы (сербский, русский), а иногда просто люди, нанешие вред интересам атлантизма, вроде Джулиана Ассанжа и Эдварда Сноудена.

Атлантистский дискурс содержит в себе исходно расистскую матрицу («цивилизованная» и «нецивилизованная» части мира), и эта матрица многократно воспроизводится в процессе культурной коммуникации. Меняются ее исторические формы, но содержание остается неизменным. В рамках этой семантики сформировались мифы превосходства, которыми отмечена европейская форма римской болезни – колониализм и расизм во всех видах – цивилизационном, культурном, религиозном, социальном и, наконец, национально-этническом (с идеей «высшей расы»). В этом комплексе идей «христианство» приравнивается к античной по происхождению идее «высшей цивилизации», что и порождает «римскую болезнь» Запада и усиливает его разрыв с собственной, христианской традицией.

В период «романтического» британского империализма колониалистский дискурс был основан на идее цивилизаторской миссии по «просвещению народов». Предполагалось, что господство европейских держав, внешнее управление и вмешательство в жизнь колоний в конечном итоге выполняет благотворную, «цивилизующую», просветительскую роль. Во второй половине XX – начале XXI в. (эпоха позднего модернизма или постмодерна) набирают силу именно культурные и цивилизационные формы расизма. Место прежних «биологически неполноценных народов» заняли «враги мировой демократии», «закрытые тоталитарные общества» и народы, якобы «неполноценные» в гражданско-политическом смысле.

Данный феномен чем-то напоминает идеологию первого этапа колонизации, только теперь она предполагает иные методы. В роли главных объектов неоколониалистских практик оказываются так называемые неконвенциональные субъекты – уже упомянутые «враги мировой демократии», не способные воспроизводить эталонные политико-правовые стандарты, предписанные гегемоном, и исповедующие «тоталитарные ценности».

Очевидно и то, что идеология социума, скроенного по британским образцам, в значительной мере расходится с социальной реальностью. Например, антитоталитарная риторика сегодня сама по себе является тоталитарной и по стилистике, и по своим задачам. В частности, она используется для отмены в обществе социальных гарантий, в целях социального контроля и военно-политической экспансии. Возникает парадоксальный образ всемирного «университета свободы», платой за обучение в котором

является собственно свобода, но свобода здесь-и-сейчас, маленькая и несовершенная, однако реальная.

Как правило, в качестве аргументации используется фаталистический дискурс о естественных предпосылках и «неизбежности» существующего порядка вещей, неготовности некоего субъекта получить равный статус, о необходимости неравенства в интересах развития этого субъекта. Наконец, как самый радикальный вариант, необходимость предотвратить «угрозу» миропорядку, исходящую от потенциальной сакральной жертвы (жители бывшего СССР, бывшей Югославии, мусульмане, христиане, так называемые «популисты» и сторонники «незрелой» демократии, ксенофобы, «депзоранты» и проч.). Интересным вариантом обоснования неравенства в мировом масштабе является деление обществ на «открытые» и «закрытые». Данная идея принадлежит одной из ключевых фигур английской аналитической философии Карлу Попперу. При этом де-факто «открытые» должны были воспользоваться и воспользовались ресурсами «закрытых».

Уже на этом этапе расистский миф легко считывается в семантике апологетов атлантизма. При изучении этого дискурса следует проанализировать атлантистскую трактовку свободы как противоречивое понятие, требующее апофатического подхода. Иначе невозможно понять, как сочетаются его универсальность и одновременно разная степень свободы у разных акторов (расистская установка). Эта линия анализа открывает нам интересный феномен расщепления атлантистского сознания, и механизмы, используемые для того, чтобы замаскировать факт этого расщепления.

И хотя признать это психологически непросто, но объективно данная ситуация делает носителей господствующей культуры бенефициарами расистского проекта, использующего механизм извлечения цивилизационной ренты. Для функционирования этого механизма необходимы межкультурные и междисциплинарные отношения, выстроенные по принципу взаимодействия воспитателя и воспитуемого, вассала и господина, «дикаря» и «цивилизатора». Иными словами, требуется добровольное согласие жертвы на свою роль.

В экономическом смысле такое согласие означает готовность занять место в самом низу обменных и производственных цепочек, согласившись на неэквивалентный обмен и невыгодную нишу в мировом разделении труда, выполнять роль сырьевого придатка или компьютерного «сборочного цеха». С этой целью проводится антипротекционистская политика на территории зависимой страны и вывоз капиталов, вкладывание его в ценные бумаги господствующих субъектов, а не в национальную науку, образование, индустрию.

Разумеется, механизм извлечения цивилизационной ренты включает в себя мифы культурного, цивилизационного, социального, религиозного и этнического превосходства атлантистского проекта. Без такого рычага система не будет работать. Эта идеология требует инфантилизации зависимых обществ, например возложения на них груза «исторической вины» за какие-то события. Ощущение коллективной вины парализует способность к генерированию собственных исторических смыслов. Без такого контура идеологической зависимости извлечение ренты требует непомерно больших издержек – например, долгосрочной военной оккупации. Такой сценарий тоже возможен и нередко реализуется. Но, как правило, в этом случае проект теряет рентабельность для одной стороны и психологическую привлекательность для другой.

IV

Важным признаком политических моделей, основанных на пананглизме и панамериканизме, является принцип экстерриториальной кратократии, то есть применения своих норм и установлений (юридических, политических и проч.) за пределами территории собственной страны. Принципы англо-американской экстерриториальной кратократии находятся, что называется, в открытом дискурсе – то есть отражены в идеях и принципах военно-политической стратегии американских элит, таких как «глобальное

доминирование» или «глобальный контроль». Атлантистские критерии господствуют в трактовке понятий «стандарты демократии» и «права человека». При этом приоритеты деятельности профессиональных правозащитников из других стран всегда «случайно» совпадают с позицией внешнеполитических ведомств США и Великобритании.

Континентальная Европа и англо-американский мир значительно различаются в цивилизационном отношении. Это проявляется на уровне строя мышления, философских традиций, особенностях юриспруденции, лингвистических концепций и школ. Для филолога очевидны глубинные мировоззренческие различия между, например, европейским структурализмом и англо-американским логическим анализом языка, теорией речевых актов. Если французы изучали семантические ресурсы языка, семиотику, то британский логический позитивизм призвал формализовать естественные языки с помощью логики. Для этого был предложен метод протокольных предложений (Людвиг Витгенштейн) и «преодоление метафизики средствами философии языка» (Рудольф Карнап). Фактически этот английский путь означал математическую трансформацию языка, превращение его из орудия человеческого разума в инструмент искусственного интеллекта.

При этом сегодня в области социального управления на мировом уровне побеждает идея «цифрового общества» – вариант все той же идеи искусственного интеллекта, не предусматривающего процедур серьезной научной верификации.

Это сопоставление дает понять, как глубоко проникли идеи атлантистского миропорядка и отношения к человеку в пространство культуры континентальной Европы и остального мира. Как известно, «язык – это дом бытия» (Мартин Хайдеггер) и социальный институт, он отражает способ структурирования коллективного сознания, в том числе и состоянии других общественных институтов. Таким образом, можно констатировать, что носители англо-американской культурно-языковой картины мира смогли навязать ее остальному миру на уровне управленческих практик.

Именно поэтому, например, значимость научных текстов определяется исходя из их индекса цитируемости именно в англоязычных источниках.

В пространстве массмедиа легко проследить принудительное заимствование английской общественно значимой идиоматики. В соответствии с особенностями англо-американской культуры, без поправки на культурные различия используется, например, понятие «технократ» как безусловно положительное, а не нейтрально маркированное, при этом оно не имеет альтернативы в виде столь же нейтрального антонима («пневмократия», «сенсократия» и т.п.).

Количество таких идиом растет, отражая при этом англо-американский социокультурный опыт, не релевантный в контексте русской культуры и социально-институциональной среды. Ситуация с английской идиоматикой и терминологией напоминает ситуацию, описанную Джорджем Оруэллом в знаменитом романе «1984», где проводником репрессивных культурных практик служил специальный тоталитарный язык – «ангсоц». Ирония истории проявляется в том, что в роли такого языка выступает собственно английский, а точнее – идиоматика и специализированная лексика английского языка «цифровой эпохи».

Неадекватность этого мертворожденного феномена потребностям развития ощущается даже для неспециалиста. Очевидно, что его экспансия в пространстве повседневной речи порождает серьезный сбой в национальном культурогенезе, поскольку отражает семантику не национального, а глобального культурного пространства.

V

Отдельным аспектом цивилизационного расизма в XX–XXI вв. следует считать феномен неокOLONIALИЗМА. Он имеет экономическую, политическую и культурную формы. Проявления этой идеологии в сфере мировой экономики достаточно точно описаны представителями школы мир-системного анализа (МСА) в рамках концепции «центра – периферии», «неравного обмена», «неравной специализации» и «иерархии товарных цепей» [Валлерстайн 2008].

Стоит упомянуть о сложившемся еще в XIX в. явлении «патерналистического колониализма», являющегося идеологическим замещением военной интервенции, которая в ряде случаев становится не слишком выгодной странам экономического центра, поскольку тормозит экономическую активность в зависимой стране и снижает размер колониальной ренты. Это явление получило развитие в XX и XXI вв. уже в неоколониалистском формате. Оно породило ориенталистский дискурс в культуре, а именно искаженный образ мировых окраин, навязываемый политическими элитами не только западной культуре, но и самим окраинам – в частности, утрированные формы «патриархальности», с одной стороны, и вестернизации – с другой. Эти образы, как правило, направлены на вытеснение идей о внутренней, имманентной эволюции периферийных стран, о «собственном пути модернизации».

Все это обеспечивает беспроблемное извлечение цивилизационной ренты, вывоз капиталов и ресурсов. Поэтому ассимиляция не должна останавливаться, но и не должна иметь логического завершения.

VI

Англосаксонский вариант цивилизационного расизма следует считать модельным для всего западного общества эпохи модерна. Это инвариант идеологии, который так или иначе в различных вариациях включался и воспроизводился почти во всех идеологиях модернистского происхождения в XIX–XX вв.

Расистская идея исключительности и превосходства пережила несколько периодов: религиозный (XVII в.), на который наложился период колониализма (несмотря на распад колониальных систем, колониализм как идеология сохранился вплоть до XXI в.), затем нацизм (первая половина XX в.) и, наконец, в период «холодной войны», в конце XX и особенно в начале XXI в. на первый план выходит культурный и цивилизационный расизм.

Необходимо понимать, что культурно-историческое равноправие – это базовое условие разговора о возможности исторического универсализма. И оно пока не выполняется, хотя необходимость в подобном разговоре постоянно растет. Разные культурно-исторические субъекты (акторы) в настоящее время обладают разным идеологическим и культурным влиянием, находятся в разных «весовых категориях». Эта ситуация не может быть признана нормой ни для науки, ни для мировой стабильности, она крайне неблагоприятна для диалога и решения межкультурных проблем. Между тем прогностическая задача научно-исследовательского подхода в рамках нынешнего переходного периода состоит в том, чтобы предвосхищать события и моделировать как возможные варианты развития, так и аттрактивные процессы в рамках новой, ближайшей к нам по времени общественной реальности.

До самого последнего времени понятие «культурная парадигма» было связано в значительной мере с представлением о смене исторических эпох, с особенностями и стилем каждой эпохи: например: «парадигма Просвещения», «парадигма средневекового мира», «парадигма модерна». Темпоральный аспект в значении понятия был основным. Он соответствовал горизонту анализа исторического процесса в несколько сотен лет. При таком концептуальном подходе линия разрыва между эпохами оказывалась принципиально важнее, чем линия преемственности. Таким образом, поддерживался исторический изоляционизм, собственно и ставший визитной карточкой модернистского образа истории. Само понятие «современность» («модернити»), получив терминологический статус, ставило в центр исторического сознания конфликт с традиционностью, «традиционным обществом», «темным Средневековьем» и задавало парадоксальную категорию будущего в настоящем (будущего, которое уже наступило и как бы непрерывно длится).

VII

В новой исторической и общественной ситуации понятие «культурная парадигма» неизбежно меняет смысл, как и само понимание культурной динамики. Оно относится уже не столько к временному состоянию «культуры вообще» или западной культуры, сколько к самому типу культуры в рамках того или иного культурно-исторического пространства (ареала), к его константам. Например: тюркская, арабская, конфуцианская, англо-американская, русско-византийская культурные парадигмы. Происходит отчетливый смысловой сдвиг. Семантика времени в этом случае попадает в зону неопределенности, а семантика пространства – в зону неизменности, конститутивности. Соответственно, актуальное понятие «историческое время» получает соизмеримую понятийную пару – «культурно-историческое пространство», хронос отдает инициативу локусу, культурному космосу.

Соответственно с этим понятие «культурная парадигма» начинает восприниматься прежде всего уже не во временном, а в пространственном значении. При этом речь, разумеется, идет в первую очередь о культурно-языковых пространствах, а не о границах конкретных государств.

Границы культурных парадигм, воспринятых в новом ракурсе, наверняка потребуют тщательной объективации и конкретизации. Ведь многое зависит и от позиции определяющего. Например, для русского существует русский мир (пространство исторической Руси), но ему может быть безразличен мир британский. Для англичанина же, напротив, актуален мультиконтинентальный британский мир. Модус преемственности в развивающейся структуре такой парадигмы, конечно, значимее и существеннее модуса разрыва: так сдвиг парадигмы влечет за собой изменение синтагматики.

Вступает в силу логика долгосрочных, а не среднесрочных исторических периодов, и она дает иное видение мировых событий. Мы оглядываемся назад, чтобы переоценить ценности истории. В каком-то смысле мы вынуждены вновь ставить и давать ответы на вопросы, которые уже стояли перед обществом в XVI–XVIII вв., но ответы новые, отличающиеся от прежних.

Например, приходит повторное осознание того очевидного факта, что человеческое «я» не универсально, а культурспецифично. «Я» немца и «я» японца – это два разных «я». Это происходит потому, что изначально культурспецифичность свойственна обществам, своего рода коллективным «я», – они и наделяют ею индивидов. «Стерильного» социума не существует. Любая социальность несет на себе отпечаток определенных черт той или иной культуры. Такой взгляд на природу общества имеет уже то преимущество, что он делает избыточной, ненужной и в конечном счете исключает идеологию цивилизационного и культурного превосходства. И напротив, использование социальных абстракций, как показала история XVIII–XX вв., как правило, является атрибутом колониалистского и расистского мышления, нередко помогает дискриминации, умалению прав культурно-исторической субъектности, ведет к политике культурной гегемонии, подчинения и ассимиляции.

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Валлерстайн 2008 – *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. М.: КМК, 2008 (Wallerstein, I., *Historical capitalism. Capitalist civilization*, Russian Translation).

Хантингтон 2014 – *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: AST Publishers, 2014 (Huntington, S., *The Clash of Civilizations*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Адамова 2015 – *Адамова Н.Э.* Идеи «исключительности» в представлениях английских пуритан и сепаратистов накануне эмиграции в Новую Англию (первая треть XVII в.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. СПб., 2015.

Панарин 2003 – *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003.

Саркисянц 2003 – Саркисянц М. Английские корни немецкого фашизма: от британской к австро-баварской «расе господ». Курс лекций, прочитанный в Гейдельбергском университете. СПб.: Академический проект, 2003.

References

Adamova, Nina E. (2015) *Ideas of “Exclusivity” in the Views of the British Puritans and Separatists on the Eve of Emigration to New England (First Third of the 17th Century)*, diss., St. Petersburg (in Russian).

Panarin, Aleksandr S. (2003) *Orthodox Civilization in the Global World*, Eksmo, Moscow (in Russian).

Sarkisyanz, Manuel (1997) *Adolf Hitlers englische vorbilder: vom britischen zum ostmarkisch-bajuwarischen herrenmenschentum, vorlesungen gehalten an der heidelberger universitat*, Ketsch am Rhein (Russian Translation).

Сведения об авторе

ЩИПКОВ Александр Владимирович – доктор политических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, советник председателя Государственной Думы РФ.

Author’s Information

SHCHIPKOV Aleksandr V. – DSc in Political Science, Professor of Religion Philosophy and Religious Studies Department at the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Advisor to the Chairman of the State Duma of the Russian Federation.