

А. В. Гвоздев

**ПРАВОСЛАВНО-СЛАВЯНСКАЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ
В ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ
НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

Монография



ИЗДАТЕЛЬСТВО
Прометей

Андрей Гвоздев

**Православно-славянская
цивилизация в геополитических
учениях Новейшего времени**

«Прометей»

2019

УДК 001
ББК 72

Гвоздев А. В.

Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях
Новейшего времени / А. В. Гвоздев — «Прометей», 2019

ISBN 978-5-907100-75-6

В монографии рассматриваются концепции православно-славянской цивилизации О. Шпенглера, А. Тойнби, С. Хантингтона. Евразийская доктрина представлена взглядами Н. С. Трубецкого. Современные геополитические дискуссии включают в себя идеи А. С. Панарина, А. Г. Дугина и многих других. Вопрос о цивилизационной идентичности России изучается в контексте геокультуры. Особое внимание уделяется актуальности наследия славянофилов и влиянию идеологии неоевразийства на современную политику. Также автор делает попытку определить перспективы православно-славянской цивилизации в настоящий момент.

УДК 001
ББК 72

ISBN 978-5-907100-75-6

© Гвоздев А. В., 2019
© Прометей, 2019

Содержание

Введение	6
1. Православная цивилизация в трудах зарубежных авторов	9
1.1. Русский псевдоморфоз Освальда Шпенглера	9
1.2. Русская православная цивилизация в трудах Арнольда Тойнби	21
1.3. Православно-славянская цивилизация в трудах Самюэля Хантингтона	27
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Андрей Гвоздев
Православно-славянская цивилизация
в геополитических учениях
Новейшего времени. Монография

Рецензенты:

Е. М. Шемякина, кандидат философских наук, доцент;

О. О. Козарезова, кандидат философских наук, доцент.

Автор выражает благодарность переводчику В. Ю. Степанову за помощь в работе с иностранной литературой

© Гвоздев А. В., 2019

© Издательство «Прометей», 2019

Введение

Когда приступаешь к такой теме, как «православно-славянская цивилизация», охватывает волнение: так много написано по этому поводу. Возможно ли все охватить и осознать? Свое исследование мы хронологически ограничили рамками Новейшего времени, то есть с 1918 г. (по устоявшейся с советского времени хронологии истории – с 1917 г., разница не существенна) по наши дни. Начало указанного периода было ознаменовано выходом первого тома «Заката Европы»¹ О. Шпенглера (1880–1936), книги, по словам К. А. Свасьяна, исследователя творчества и переводчика Шпенглера, претендующей на вакансию «философии эпохи»².

Несмотря на то, что Шпенглер не относил русскую культуру к числу «высоких культур», он отвел ей достойное место среди «множества мощных культур». Большое значение Шпенглер уделял православному началу русской культуры, чем задал тон и ориентиры последующим исследователям.

Проблема самобытности той или иной культуры может быть поставлена только в рамках цивилизационного подхода. О. Шпенглер считается на Западе основоположником цивилизационного подхода к изучению истории. Однако мы прекрасно знаем, что цивилизационный подход разрабатывался русскими мыслителями еще в XIX в. Романтик «любомудр» В. Ф. Одоевский (1803–1869) в романе «Русские ночи» провозгласил: «Запад гибнет!»³. Цивилизации у него рождаются и погибают, сменяют друг друга. «Когда азийские царства, которых имена, как грозные привидения, являются нам на страницах истории, в кровавой борьбе спорили о первенстве мира, свет истины тихо возрастал в пустыне евреев; когда науки и искусство Египта погасли в разврате, – Греция обновила их силу в своих объятиях; когда дух отчаяния заразил все общественные стихии гордого Рима, – христиане, этот народ народов, спасли человечество от гибели; когда в конце средних веков ослабевшая деятельность духа готова была поглотить сама себя, – новые части света дали новую пищу и новые силы ослабевшему старцу и продлили его искусственную жизнь»⁴.

Это еще не есть цивилизационный подход, так как смена культур у Одоевского представляет собой эволюцию человеческого развития, цивилизации существуют не параллельно, а последовательно. Однако у русского романтика можно найти органический подход с присущими ему жизненными циклами. «...Высшее развитие сил какого бы то ни было организма есть начало его конца»⁵, – говорит главный герой о возможной гибели Запада. И самое главное, у Одоевского есть мечта о том, что русская культура сменит западную и будет доминировать в мире. «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа...»⁶.

Примечательно, что прозвище героя, который высказывал мысли о гибели Европы и будущем России, – Фауст. У Шпенглера европейская культура называется «фаустовской». Интересная получилась переключка между малоизвестным романом русского писателя, изданным в 1844 г., и признанным трактатом выдающегося немецкого ученого.

Одоевский сильно повлиял на славянофилов, особенно на И. В. Киреевского (1806–1856), который входил в кружок «любомудров». Славянофилы развили учение, противопо-

¹ В последнем издании 2010 г., по которому будет далее цитироваться, – «Закат Западного мира».

² Свасьян К. А. «Закат Европы» // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 34.

³ Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. СПб.: Леонардо, 2011. С. 320.

⁴ Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 321.

⁵ Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 326.

⁶ Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 323.

ставляющее два вида просвещения: латинское и православно-славянское⁷. Тем самым они оказались на пороге цивилизационного подхода, который со всей полнотой был выражен Н. Я. Данилевским (1822–1885) в книге «Россия и Европа». Правда, В. С. Соловьев (1853–1900) в полемике с Данилевским заявил, что теория культурно-исторических типов была разработана немецким историком, профессором Университета Бреслау, Генрихом Рюккертом (1823–1875) в книге «Учебник всемирной истории в органическом изложении»⁸. Биограф Данилевского и пропагандист его взглядов Н. Н. Страхов (1828–1896) категорически отрицал плагиат: «Но один Н. Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полной ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, а говорит о ней лишь в прибавлении (Anhang) ко всему сочинению, в конце второго тома»⁹. Соловьев в ответ на это утверждение заявил, что слова Страхова «прямо противоречат истине. Мысль о культурно-исторических типах излагается Рюккертом в нескольких главах первого тома»¹⁰. В подтверждение этого тезиса Соловьев приводит ряд крупных цитат, из которых следует, что Рюккерт не признавал одного единственного направления в историческом развитии человечества.

Если даже Соловьев прав, то это не умаляет ценности работы Данилевского, цель которой заключалась в обосновании православно-славянского культурно-исторического типа. Что касается влияния Данилевского на Шпенглера, этот вопрос остается открытым. Шпенглер нигде не упоминает имя Данилевского, однако пересечений в их концепциях много. На это мы обращаем внимание в своей работе.

В данной монографии православно-славянская цивилизация рассматривается в контексте геополитики. Подходы Данилевского и Шпенглера позволяют это делать: цивилизации рассматриваются как живые организмы, занимающие место в пространстве и времени. А. Тойнби (1889–1975) начал, а С. Хантингтон (1927–2008) продолжил разработку концепции столкновения цивилизаций. В трудах евразийцев получили развитие идеи синтеза и диалога типологически разнородных культур.

Таким образом, рассматривая культуру как важнейший элемент геополитики, где центр тяжести смещается от военной экспансии к культурному воздействию, мы можем говорить о культурной геополитике или геокультуре.

В настоящее время в терминологический аппарат культурологии активно внедряется понятие «геокультура». Это слово неоднозначно. Употреблять его начал Иммануэль Валлерстайн, который под геокультурой понимал комплекс базовых ценностей и парадигмальных мыслительных приемов, характерных для капиталистической мир-системы¹¹.

Дмитрий Замятин геокультурой называет дисциплину, изучающую географические образы. «Геокультурный образ – это система наиболее мощных, ярких и масштабных геопространственных знаков, символов, характеристик, описывающая особенности развития и функционирования культур и цивилизаций. <...> Геокультурные образы определяют глобальные стратегии поведения наиболее крупных политических, экономических и культурных акторов»¹².

⁷ Подробнее об этом см.: Гвоздев А. В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов: Монография. М.: Прометей, 2012.

⁸ См.: Rückert H. Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. Leipzig: T. O. Weigel, 1857. Т. 1–2.

⁹ Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Эксмо, 2003. С. 576.

¹⁰ Соловьев В. С. Немецкий подлинник и русский список // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 566.

¹¹ Рахманов А. Б. Валлерстайн // Культурология: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. С. 300.

¹² Замятин Д. С. Понятие геокультуры: Образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 6.

Социолог Вячеслав Кузнецов в своей фундаментальной монографии определяет геокультуру как сферу деятельности человека по обеспечению мира и безопасности в многополярном мире¹³.

Мы будем понимать геокультуру как культурный фактор в геополитике. «Только если геополитика развивает идеи социально-экономической и политической организации общества, идущие от традиций древнегреческих или древнеримских полисов (греч. *πολις* – город), то геокультура углубленно рассматривает эволюцию и особого «душевного» отношения к этому пространству»¹⁴.

Особую актуальность данная тематика получила в наше время, когда остро встали проблемы межэтнических отношений и началось формирование Евразийского Союза. Идеи православно-славянской цивилизации были востребованы как государственной идеологией, так и оппозиционными гражданскими организациями. Современный российский геополитик К. Э. Сорокин подчеркивает злободневность этой темы: «... Геополитика может и должна послужить России. Хотя модернизация данной науки в случае нашей страны должна быть, видимо, даже более глубокая, чем на Западе. Ведь десятилетиями она развивалась западными учеными и обслуживала прежде всего западные интересы, поэтому ее использование у нас потребует внесения „национально-цивилизационных“ поправок (вот здесь как раз и могут пригодиться идеи, наработанные в спорах западников, славянофилов и евразийцев)»¹⁵. Особую актуальность в этой связи приобретают вопросы цивилизационной специфики и собственной идентичности современной России, «без чего ее возможность занять достойное место в мультицивилизационном мировом политическом пространстве представляется весьма проблематичной, когда как перспективы геополитической „черной дыры“ приобретают для страны вполне реальные очертания»¹⁶.

Более остро ставил вопрос А. С. Панарин (1940–2003): «Таким образом, вопрос о национальной идентичности России, о ее праве быть непохожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом»¹⁷.

В качестве приложения к монографии приводится предисловие к немецкому изданию «Бесов» Достоевского А. Мёллера ван ден Брука, также публикуется наш доклад об И. Валлерстайне и рецензия на книгу Ю. И. Венелина (1802–1839) «Истоки Руси и славянства». Последние две работы несколько выходят за рамки заявленной темы: Валлерстайн не затрагивал религиозной тематики, а Венелин по хронологическим соображениям. Однако обе статьи непосредственным образом связаны с темой монографии.

¹³ Кузнецов В. Н. Геокультура: Основы геокультурной динамики безопасности в мире XXI в.: Культура-Сеть. М., 2003.

¹⁴ Геополитика и геокультура: Монография / Под ред. Л. О. Терновой. М.: «Интердиалект +», 2010. С. 4.

¹⁵ Сорокин К. Э. Геополитика современности и геостратегия России. М.: Рос. полит. энцикл., 1996. С. 13.

¹⁶ Логинов А. В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. С. 8.

¹⁷ Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. С. 6.

1. Православная цивилизация в трудах зарубежных авторов

1.1. Русский псевдоморфоз Освальда Шпенглера

Освальд Шпенглер не был специалистом по русской культуре, его рассуждения большей частью основаны на знании текстов Ф. М. Достоевского (1821–1881) и Л. Н. Толстого (1828–1910), также упоминаются Н. М. Карамзин (1766–1826), И. С. Аксаков (1823–1886), М. Горький (1868–1936). Шпенглера, на первый взгляд, трудно заподозрить в особых симпатиях к России: «примитивный московский царизм», «лишенный городов край»¹⁸, – выражения, которые часто можно встретить в его трактате. Предназначение народа – «еще поколениями жить вне истории»¹⁹ – будто бы вторит П. Я. Чаадаеву (1794–1856) немецкий мыслитель. Однако его ход мысли близок славянофильскому дискурсу. Схожи с А. С. Хомяковым (1804–1860) и Н. Я. Данилевским, например, рассуждения Шпенглера о России и Европе. «Лишь слово „Европа“ с пребывающей под его влияние совокупностью идей связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в одно ничем не оправданное единство. Здесь, среди воспитанной на книгах читательской культуры, чистой воды абстракция привела к колоссальным последствиям в реальности. Эти читатели в лице Петра Великого на столетия подменили историческую тенденцию примитивной народной массы, при том, что русский инстинкт справедливо и глубоко – с нашедшей свое воплощение в Толстом, Аксакове и Достоевском враждебностью – отграничивает „Европу“ от „матушки России“. Запад и Восток – понятия, наделенные подлинным историческим содержанием. „Европа“ – пустой звук»²⁰.

Историю русской культуры Шпенглер делит на три этапа: допетровская Русь, для которой характерна русскость, петровская Русь, олицетворенная Л. Н. Толстым, и будущая, провозвестником которой является Ф. М. Достоевский.

Эталон русскости Шпенглер находит в былинах об Илье Муромце времен Киевской Руси. «Всю неизмеримость различия между русской и фаустовской душой можно проследить уже на разнице между этими песнями и “одновременными” им сказаниями об Артуре, Германарихе и Нибелунгах времени рыцарских странствий – в форме песней о Хильдебранде и о Вальтере»²¹. Затем следует московская эпоха «великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры»²².

Петровская Русь описывается Шпенглером через важнейшую культурно-географическую характеристику – исторический псевдоморфоз, под которым он понимает «случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни; отдавшись старческим трудам, молодые чувства костенеют, так что

¹⁸ Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 651.

¹⁹ Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 651.

²⁰ Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 28.

²¹ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 650.

²² Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 651.

где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи?! Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе»²³.

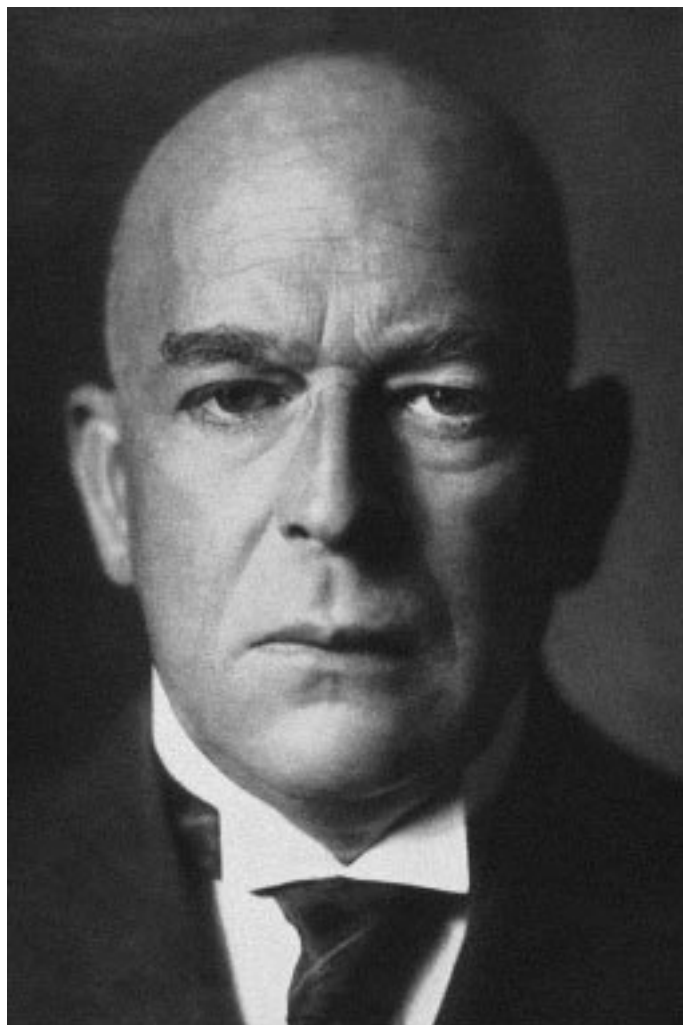


Фото 1. Освальд Шпенглер

Здесь мы можем наблюдать очередное пересечение с идеями Н. Я. Данилевского. Если Шпенглер заимствует свой термин из минералогии, то русский мыслитель выделяет три способа распространения цивилизаций, обращаясь к ботанике: пересадка, прививка и почвенное удобрение. Аналогом шпенглеровского псевдоморфоза является прививка, когда местная культура (дичок) становится средством для более развитой и сильной цивилизации (благородного черенка). «Таким точно греческим черенком или глазком была Александрия на египетском дереве, так же точно привил Цесарь римскую культуру к кельтскому корню, – с большою ли пользою для Египта и для кельтского племени, предоставляю судить читателям. Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишаящую его возможности приносить

²³ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 647.

цветы и плоды *sui generis* (своего рода – лат); надо быть твердо уверенным, что из этих цветов и плодов ничего хорошего в своем роде выйти не может. Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле»²⁴.

Что касается ненависти «к явившейся издалека силе», то она, по Шпенглеру, в русском псевдоморфозе выражается в оппозиции двух геокультурных символов: Москва – святая, Петербург – сатана. Для доказательства своего мнения Шпенглер приводит цитату из письма И. С. Аксакова: «Первое условие освобождения русского народного чувства это: от всего сердца и всеми силами души ненавидеть Петербург»²⁵. Шпенглер ошибочно атрибутирует это письмо как адресованное Достоевскому. На самом деле письмо от 6 июля 1863 г. предназначалось Н. Н. Страхову и было им же опубликовано в воспоминаниях²⁶. Шпенглеру оно могло стать известным по биографии русского писателя, составленной Ниной Гофман, которая в свою очередь изучила труды Н. Н. Страхова²⁷ и привела большой фрагмент текста письма в своей книге²⁸.

Несмотря на то, что резкие слова были написаны И. С. Аксаковым в полемическом задоре (он был разгневан заявлением журнала «Время» о том, что тот якобы первым открыл существование русской народности, а славянофильство – момент отживший), Шпенглер правильно интерпретирует геокультурные образы Аксакова. Годом ранее цитированного письма Иван Сергеевич в газете «День» резко противопоставлял две столицы. Петербург для него был символом измены чувству народности: «Разрыв с народом, движение России по пути западной цивилизации, под воздействием иного просветительского начала, измена прежним основам жизни, поклонение внешней силе, внешней правде, одним словом, – вся ложь, все насилие дела Петрова, – вот чем окрашен был городок Питербурх при своем основании, вот что легло во главу угла при созидании новой столицы»²⁹. Надежды на возрождение он возлагает на древнюю столицу: «Москве предстоит подвиг завоевать путем мысли и сознания утраченное жизненно и возродить русскую народность в обществе, оторванном от народа. Довольно сказать, что Москва и Русь одно и то же, живут одною жизнью, одним биением сердца...»³⁰.

Восприятие всего, что приходит из Европы как отравы и лжи характерно, по мнению Шпенглера, для «подлинной русскости»³¹. Немецкий мыслитель отказывал Москве в наличии собственной души, но разделял убеждение славянофилов в раздвоенности русской культуры: «Общество было западным по духу, а простой народ нес душу края в себе. Между двумя этими мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения»³².

На наш взгляд, сходство с идеями славянофилов и Н. Я. Данилевского у немецкого мыслителя не является случайным: это можно объяснить влиянием Достоевского. В противопоставлении двух столпов русской культуры, Толстого и Достоевского, Шпенглер отдает явное предпочтение последнему. Толстого же он называет не кем иным, как отцом большевизма³³. Аргументация Шпенглера не является бесспорной. Он вменяет Толстому излишнюю соци-

²⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 2-е изд. М.: Институт русской цивилизации: Благословение, 2011. С. 123.

²⁵ Цит по: Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 652.

²⁶ См.: Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 1. Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 256–258.

²⁷ См.: Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): обзор // Литературное наследство. М.: Наука, 1973. Т. 86: Ф. М. Достоевский: новые материалы и исследования. С. 303.

²⁸ См.: Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie. Berlin, 1899. P. 236–238.

²⁹ Аксаков И. С. Петербург и Москва // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избранные труды. М., РОССПЭН, 2010. С. 424.

³⁰ Аксаков И. С. Петербург и Москва. С. 426.

³¹ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 651.

³² Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 653.

³³ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 653.

ально направленную рассудочность, так свойственную Западу, ненависть к собственности и государству. И самое главное, отрицание того западного образованного общества, порожденного Петром I, к которому он сам и принадлежит. «Из него одного, подлинного наследника Петра, и происходит большевизм, эта не противоположность, но последнее следствие петровского духа, крайнее принижение метафизического социальным и именно потому всего лишь новая форма псевдоморфоза. Если основание Петербурга было первым деянием Антихриста, то уничтожение самим же собой общества, которое из Петербурга и было построено, было вторым: так должно было оно внутренне восприниматься крестьянством. Ибо большевики не есть народ, ни даже его часть. Они низший слой «общества», чуждый, западный, как и оно, однако им не признанный и потому полный низменной ненависти»³⁴. Даже христианство Толстого Шпенглер связывал с коммунизмом: «Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса»³⁵.

Примечательно, что вожди большевизма не считали Толстого своим. В. И. Ленин (1870–1924) назвал его лишь «зеркалом русской революции», в целом относя писателя к выразителям идей русского крестьянства, то есть класса трудящегося, но не передового. «Толстовские идеи, это – зеркало слабости, недостатков нашего крестьянского восстания, отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости „хозяйственного мужичка“»³⁶, – писал Ленин в 1908 г.

Л. Д. Троцкий (1879–1940), с одной стороны, всячески открещивался от Толстого: «Учение Толстого – не наше учение», «Вера Толстого – не наша вера», «Толстой не считал себя революционером и не был им», «Толстой не считал себя социалистом – и не был им», – писал лидер социал-демократии в некрологе, опубликованном в венской «Правде». Однако это был лишь риторический прием. В конце статьи Троцкий сделал такой вывод, что знал бы о нем Шпенглер, обязательно привел бы его в качестве подтверждения тезиса о большевизме Толстого. Не будем углубляться в тему большевизма самого Троцкого на момент написания статьи (1910 г.), для Шпенглера большевик – радикальный революционер. «Толстой не знал и не указал пути вперед из ада буржуазной культуры, – писал Троцкий, – но он с неотразимой силой поставил вопрос, на который ответить может только научный социализм. И в этом смысле можно сказать, что все, что есть в толстовском учении непреходящего, бессмертного, так же естественно вливается в социализм, как река в океан»³⁷.

Достоевский для Шпенглера – святой, апостол первого христианства, воплощение русскости. «Подлинный русский – это ученик Достоевского, хотя он его и не читает, хотя – и также потому что – читать он не умеет. Он сам – часть Достоевского. Если бы большевики, которые усматривают в Христе ровню себе, просто социального революционера, не были так духовно узки, они узнали бы в Достоевском настоящего своего врага»³⁸.

Расширительное употребление термина «большевики» Шпенглером опять затрудняет понимание смысла его последнего высказывания. Здесь имеются в виду богостроители (А. М. Горький, А. В. Луначарский (1875–1933) и др.), которые в 1909–1913 гг. создавали фракции в РСДРП и вызывали резкую критику со стороны Г. В. Плеханова (1856–1918) и В. И. Ленина за синтез марксизма и религии.

А. Луначарский в религии видел, прежде всего, социальное учение. О раннем христианстве он писал: «Это религия, которая ожидала, призывала всеми силами души страшную террористическую революцию, которая была бы не только сокрушительной для царства богатых, но которая утолила бы бесконечную жажду мести демократии перспективами вечных мук, кото-

³⁴ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 654.

³⁵ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 655.

³⁶ Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Изд. полит. лит., 1968. Т. 17. С. 212.

³⁷ Троцкий Л. Д. Толстой // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. Т. 20. С. 263.

³⁸ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 654.

рыми она будет наслаждаться»³⁹. Он всячески дистанцировался от богоискателей. «Конечно, мы, марксисты, отрицаем существование какого бы то ни было бога, и искать его нечего <...>. Бога нужно не искать, толковал я, его надо дать миру. В мире его нет, но он может быть. Путь борьбы за социализм, то есть за триумф человека в природе, это и есть богостроительство»⁴⁰, – оправдывался за свои ошибки перед расширенной редакцией газеты «Пролетарий» Луначарский в июне 1909 г.

Примечательно, что богостроитель не видит в Достоевском «настоящего своего врага», а пытается «завербовать» в союзники: «Да, Достоевский – социалист. Достоевский – революционер! – заявил Луначарский в своей речи, посвященной столетию русского писателя, – Ему в величайшей мере присуща мысль, что люди должны построить себе новое царство на земле. И этот идеал рая на земле, гармонической жизни в полном смысле этого слова опять-таки в полной мере присущ Достоевскому. Поэтому Достоевский не мог не ощущать на себе гнета самодержавия и всех ужасов зла, греха и преступления, тесно спаянных с ним»⁴¹. Осуждая излишнюю смиренность писателя перед самодержавием, Луначарский отмечал, что «в свое христианство Достоевский внес максимум революционности»⁴².

Ранний Луначарский, как это должно быть свойственно, по Шпенглеру, большевику, видел в Христе социального революционера и представлял Достоевского сектантом, борцом с церковью, наподобие толстовца: «Эта церковь, торжества которой ждет Достоевский, <...> – не нынешняя церковь господствующих, а воссозданная церковь угнетенных и обездоленных, церковь подлинного Христа, а не великого инквизитора»⁴³. Вообще, когда читаешь эти строки, то создается впечатление, что Луначарский перепутал Достоевского с Толстым. Однако надо полагать, что это была искренняя интерпретация Достоевского. Статья писалась в апреле 1921 г., когда закончилась гражданская война и было объявлено об отмене режима военного коммунизма. Это было время молодого революционного энтузиазма.

Ровно через десять лет в предисловии к одноименнику Достоевского Луначарский откорректировал свое отношение к писателю: «Однако церковная революция протекает у Достоевского еще в большем „смирении“, чем у Толстого его сектантская революция. Это – задание на сотни лет, это – отдаленное будущее или даже нечто потустороннее. Возможно, что, как у Толстого, так и у Достоевского, по самой мысли автора, гармоничная соборность есть только нормативный идеал или нечто осуществляющееся в вечности, в бесконечности, в метафизической плоскости»⁴⁴. Эти критические высказывания гораздо ближе к реальному Достоевскому, чем революционный образ писателя, созданный Луначарским в богостроительный период. Он начинает узнавать «настоящего своего врага».

А собственно большевики давно разгадали в Достоевском своего метафизического противника. «Архискверное подражание архискверному Достоевскому»⁴⁵, – такой отзыв дал Ленин на одно сочинение современного ему автора.

Большевики отдавали дань уважения раннему творчеству Достоевского, его участию в петрашевском движении, каторге, но не могли простить «Бесов», «Дневника писателя».

³⁹ Луначарский А. В. Идеализм и материализм / Луначарский А. В. Идеализм и материализм. Культура буржуазная и пролетарская». Пг.: Путь к знанию, 1923. С. 27.

⁴⁰ Цит. по: Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документальное повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского / автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Б. м., 1998. Ч. 1. С. 109.

⁴¹ Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель // Красная новь. 1921. № 4. С. 209.

⁴² Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель // Красная новь. 1921. № 4. С. 209.

⁴³ Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель. С. 210.

⁴⁴ Луначарский А. В. Достоевский как мыслитель и художник // Луначарский А. В. Статьи о литературе. М.: Худож. лит., 1988. Т. 1: Русская литература XIX – нач. XX в. С. 167.

⁴⁵ Ленин В. И. [Письмо] И. Ф. Арманд // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Изд. полит. лит., 1964. Т. 48. С. 295.

«Достоевский был страстным и злобным во всем, – писал Л. Троцкий, в том числе и в вероломном своем христианстве»⁴⁶. В своей антирелигиозной статье он прямо назвал русского писателя контрреволюционером за критику атеизма и социализма. «Он понял, что рай небесный и рай земной отрицают друг друга»⁴⁷.

Троцкий в своих отзывах о Достоевском часто демонстрирует то «крайнее принижение метафизического социальным», которое, по мнению Шпенглера, является отличительной особенностью большевизма. Слова героя романа «Подросток» Версилова «только я один в Европе, с моей русской тоской, тогда был свободен» интерпретируются Троцким в либеральном смысле. «Версиров не видит, что он, не в пример европейскому консерватору или петролейщику, был «свободен» не только от привязи сословных традиций, но и от всяких возможностей социального творчества. Та самая безличная среда, которая давала ему объективную свободу, тут же представляла перед ним как объективная преграда»⁴⁸.

Подобное отношение к политической позиции Достоевского определило стратегию увековечения его памяти. В Москве до 1997 г. был всего один небольшой своеобразный памятник Достоевскому работы С. Д. Меркулова, да и тот перенесли в 1936 г. с Цветного бульвара в сквер бывшей Мариинской больницы, где родился писатель. Изображения Достоевского нет среди горельефов писателей на фасаде Российской государственной библиотеки. В Санкт-Петербурге памятник Достоевскому появился только в 1998 г.

Однако, может быть, возрождение интереса к великому писателю в наши дни свидетельствует о том, что сбывается одно из пророчеств Шпенглера. «Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию»⁴⁹, – писал немецкий философ, то с надеждой, то с опаской вглядываясь в Россию революционных лет. «Верно ли, что религиозным гением обладают лишь арамеи и русские? И чего следует ожидать от будущей России теперь, когда – именно в решающем для нее столетии – препятствие в виде ученой ортодоксии оказалось сметено?»⁵⁰. В этом мнении Шпенглер был выразителем настроений немецких поклонников Достоевского. Редактор первого полного собрания сочинений на немецком языке Артур Мёллер ван ден Брук (1876–1925) писал: «Но новый Будда или Иисус теперь может родиться только в славянском мире. Только в лоне славянства лежит возможность новой, окончательной религии, где не будет место символу, а только чувство»⁵¹. Это утверждение не мешало ему в 1914 г. пойти в армию добровольцем и воевать на Восточном фронте. В послевоенные годы он призывал к союзу с Советской Россией против либерального Запада. В большевизме Мёллер ван ден Брук видел национальную реакцию против западного марксизма. В 1923 г. он предложил политическую концепцию «Третьего Рейха»⁵².

Для Шпенглера русская религия только становящаяся. «Сегодня глубинной Русью создается пока еще не имеющая духовенства, построенная на Евангелии Иоанна третья разновидность христианства, которая бесконечно ближе к магической, чем фаустовская...»⁵³.

Также и для Достоевского Церковь – это не данность, не иерархия, а становящийся идеал. «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский „социализм“ теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения

⁴⁶ Троцкий Л. Д. Мариетта Шагинян // Троцкий Л. Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. С. 95.

⁴⁷ Троцкий Л. Д. Борьба с религией – борьба за коммунизм // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1927. Т. 21. С. 313.

⁴⁸ Троцкий Л. Д. Об интеллигенции // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. Т. 20. С. 335.

⁴⁹ Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 655.

⁵⁰ Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 735.

⁵¹ Moeller van den Bruck A. Zur Einfuhrang. Bemerkungen uber Dostojewski // Dostojewski F. M. Samtliche Werke. Munchen: Leipzig: R. Piper & Co Verlag. 1 Abt. Bd. 5. P. VIII.

⁵² См.: Мёллер ван ден Брук А. Третий Рейх // Полис: Политические исследования. 2003. № 5. С. 118–134.

⁵³ Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 963.

моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и все-ленская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова»⁵⁴. Таким образом, социализм, по Достоевскому, это не форма собственности и не экономическая система, а церковь, построенная на земле на соборных началах.

F. M. Dostojewski
Die Dämonen
Roman
Erster Band



München und Leipzig R. Piper & Co. Verlag

Рис. 1. Титульный лист 5-го тома поли. собр. соч. Ф. М. Достоевского с предисловием Мёллера ван ден Брука

К этому месту из «Дневника писателя» можно подходить двояко. С одной стороны, здесь можно увидеть подмену метафизического социальным, трансцендентного понимания Церкви имманентным «всебратским единением». По сравнению с пониманием соборности А. С. Хомяковым этот феномен у Достоевского может выглядеть слишком приземленно. Тонкий знаток истории русской философии В. В. Зеньковский (1881–1962) писал: «Принцип «соборности», преодолевающий индивидуализм и в гносеологии, и в морали, и в творчестве, по самому суще-

⁵⁴ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1984. Т. 27: Дневник писателя: 1881. Автобиографическое. Dubia. С. 19.

ству онтологичен – и именно потому, что «соборность» не есть «коллектив», а Церковь, то есть первореальность, уходящая своими корнями в Абсолют. Гносеологический онтологизм, как он раскрывается у Хомякова, неотделим от Церкви, как «богочеловеческого единства», – и это очень существенно отличает онтологизм Хомякова от аналогичных построений в позднейшей русской философии»⁵⁵. Понятно, что «богочеловеческое единство» не совсем то же, что «единение во имя Христово». Возможно, именно эта мысль Достоевского дала возможность Луначарскому называть его революционером, мечтающим о построениирая на земле.

С другой стороны, Христос дал людям заповеди, чтобы воплощать их в жизнь на земле, и построение временного бытия по законам Божиим может не противоречить, а способствовать обретению жизни вечной. Подобную установку русских мыслителей В. В. Зеньковский называл теургическим беспокойством. «Дело идет не о Богопознании, не о «чувстве» Бога, а об активности в Боге, в частности, о преображении жизни»⁵⁶. Знаменитый исследователь творчества Достоевского А. С. Долинин (1883–1968) взгляды писателя на Церковь связывал с влиянием Сергея Андреевича Юрьева (1821–1888), литературного деятеля, славянофила, который идеалом Церкви считал не византийскую традицию, а демократические первохристианские общины, построенные на хоровом начале⁵⁷.

Думается, что нет достаточных оснований обвинять Достоевского в подменерая небесного раем земным и отрицании церковной иерархии, но уж слишком провокационно выглядят понятия «социализм» и «церковь, осуществленная на земле», когда стоят рядом и, безусловно, дают повод для богостроительных интерпретаций. Однако необходимо отметить, что здесь писатель говорит не о своих личных религиозных чувствах, а о народе, который «верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово»⁵⁸.

Такой въездливый критик, как прот. Георгий Флоровский (1893–1979), не видит ничего крамольного во взглядах Достоевского на Церковь: «Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, – в этом тайна соборности, тайна Церкви как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашние гуманистические искания братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его диагноз и вывод тот, что только в Церкви и во Христе люди становятся братьями воистину, и только во Христе снимается опасность всякого засилья, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего. Только в Церкви мечтательность угащается, и призраки рассеиваются»⁵⁹.

Философ и богослов Н. О. Лосский (1870–1965) при изучении творчества Достоевского особое внимание уделял ортодоксальным понятиям в произведениях писателя. Он отмечал, что слова Христа о том, что Царство Божие внутри нас есть, «не следует понимать так, как будто Царство Божие существует только внутри души совершенного существа: все внутреннее всегда воплощено, то есть выражено и во вне. Следовательно, Царство Божие существует и внутри духовной жизни членов его и вне ее: оно есть своеобразная область бытия, имеющая свое особое строение»⁶⁰.

Если Достоевский и верил в рай на земле, то не в грубом материальном смысле, а в тот, который произойдет по воле Бога после Второго пришествия Христа, Страшного суда и всеобщего воскресения из мертвых. По поводу учения Н. Ф. Федорова (1829–1903) – он отклик-

⁵⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 219.

⁵⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 121.

⁵⁷ Приводится по: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. С. 126.

⁵⁸ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. С. 19.

⁵⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 297–298.

⁶⁰ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 161.

нулся: «...Я и Соловьев, по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле»⁶¹.

Таким образом, в своих рассуждениях о «всебратском единении во имя Христово» Достоевский остается на высоком метафизическом уровне мысли и в рамках православной традиции, предполагающей обожение земной реальности, наполненность ее нетварной Божественной энергией. Необходимо только понимать это единение не как цель, а как средство достижения Царства Божия. Недаром Шпенглер писал, что «Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства»⁶². С другим утверждением Шпенглера можно согласиться только частично: «Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов. Достоевский, как и всякий прарусский, этого мира просто не замечает: они все живут во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого мира. Что за дело душевной муке до коммунизма? Религия, дошедшая до социальной проблематики, перестает быть религией»⁶³. Эта характеристика как нельзя лучше подходит русскому философу К. Н. Леонтьеву (1831–1891), который критиковал Достоевского за то, что тот пытался изменить мир к лучшему, изменив отдельного человека. Гуманизм, возникающий на религиозной почве, он называл «розовым христианством». Что касается Достоевского, то здесь все наоборот – проблемы коммунизма, социализма, как мы уже видели, бедности, униженных и оскорбленных, общественной нравственности, преступности не только волновали его, но и были основными темами творчества. Если и соглашаться со Шпенглером, то только в том, что решить он их пытался не внешним путем: либеральных реформ или революции, а путем внутреннего преображения души человека. Это хорошо видно на примере размышлений Достоевского о всеобщей ответственности за зло, что по Шпенглеру является отличительной особенностью русскости.

Шпенглер считал, что русская культура не вступила еще в период цивилизации, да и уровня высокой культуры ей мешают достичь объятия псевдоморфоза. Для «лишенного городов края» свойственны некоторым образом черты первобытного коллективного сознания. Это не было унижением, а скорее, вызвало у него симпатию. Часто недостаток цивилизованности воспринимался Шпенглером как признак неиспорченности. Русский народ, «не знающий городов», принципиально антибуржуазен. «Кто читается в Достоевского, предощутит здесь юное человечество, для которого вообще нет еще никаких денег, а лишь блага по отношению к жизни, центр тяжести которой лежит не со стороны экономики»⁶⁴. Смешенное чувство опасения и надежды по отношению к России было свойственно упомянутому биографу Достоевского Нине Гофман: «Мы имеем здесь дело с полуварварским началом, в котором, однако, скрыты молодые, еще не проявившие себя силы, с народом, который нам еще предстоит узнать и, узнав, пересмотреть кое-что заново»⁶⁵. Поиск нового человека, естественного, цельного и антибуржуазного привел к Достоевскому австрийского поэта Райнера Рильке (1875–1926), который «называл Россию «страной будущего», ее народ – «народом-художником», а его пророком, углубляя и интерпретируя миф о «русской душе», считал Достоевского»⁶⁶.

Для русского мироощущения «не существует никакого „я“. „Все виноваты во всем“, то есть „оно“ на этой бесконечно распростершейся равнине виновно в „оно“ – вот основное метафизическое ощущение всех творений Достоевского. Потому и должен Иван Карамазов назы-

⁶¹ Достоевский Ф. М. Письмо Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1988. Т. 30, кн. 1. С. 14–15.

⁶² Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 654.

⁶³ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 654.

⁶⁴ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 962.

⁶⁵ Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie. S. 207.

⁶⁶ Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): Обзор. С. 694.

ваться убийцей, хотя убил другой. Преступник *несчастный* – это полнейшее отрицание фаустовской персональной ответственности»⁶⁷.

Что давало возможность Шпенглеру приписывать такое «основное метафизическое ощущение» Достоевскому? Наверное, «Братья Карамазовы», где Маркел, брат старца Зосимы, говорит матери: «... Всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех»⁶⁸. Сам старец развивал эту тему в поучениях: «Помни особенно, что не можешь ничьим судьей быть. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват. Когда же постигнет сие, то возможен стать и судьей. Как ни безумно на вид, но правда сие. Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы. Если можешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно прими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти»⁶⁹. Здесь можно спорить о правомерности толкования заповеди «Не судите, да не судимы будете» (Матф. 7,1). Однако очевидно, что в словах Зосимы персональная ответственность не снимается и не переводится на безличное «оно», а возлагается на судью и других людей. Смысл этого поучения заключается даже не в том, что преступников нужно отпускать, а в том, что среди праведников им будет труднее совершать свои злодеяния. Прошедший каторгу, Достоевский считал, что в любом преступнике теплится искра Божия и остатки совести, которые ставят ему ограничения в нравственном падении и могут привести к раскаянию. «Но и самые преступник и варвар хоть и грешат, а все-таки молят Бога в высшие минуты жизни своей, чтоб пресекался грех их и смрад...»⁷⁰.

Что касается «без укора отпусти», то Достоевский был в этом не согласен с Зосимой. «Нет, напротив, – как бы обращался он к присяжным заседателям, оправдывающим преступников, – именно тут-то и надо сказать правду и зло назвать злом; но зато половину тяготы приговора взять на себя. Войдем в залу суда с мыслью, что и мы виноваты. Эта боль сердечная, которой все теперь так боятся и с которою мы выйдем из залы суда, и будет для нас наказанием. Если истинна и сильна эта боль, то она нас очистит и сделает лучшими. Ведь сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею»⁷¹.

Достоевский был категорически против модного среди прогрессивной молодежи XIX в. оправдания «среда заела»: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить»⁷². Учение о «среде» Достоевского схоже с концепцией нравственного долга И. Канта. И где здесь «полнейшее отрицание персональной ответственности»?

Каждой высокой культуре, по Шпенглеру, свойствен свой способ протяженности или прасимвол, из которого «следует выводить весь язык форм ее действительности, ее физиономию, отличную от всякой иной культуры и прежде всего от почти безликого окружающего мира

⁶⁷ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 753.

⁶⁸ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1976. Т. 14: Братья Карамазовы: кн. 1-Ю. С. 262.

⁶⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1976. Т. 14: Братья Карамазовы: кн. 1-Ю. С. 291.

⁷⁰ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. С. 18.

⁷¹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1980. Т. 21: Дневник писателя: 1873. Статьи и заметки: 1873–1878. С. 15.

⁷² Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1980. Т. 21: Дневник писателя: 1873. Статьи и заметки: 1873–1878. С. 16.

первобытного человека; ибо истолкование глубины возвышается теперь до поступка, до формирующего выражения в делах, до преобразования действительности...»⁷³. Как мы уже отмечали, Шпенглер не относил русскую культуру к числу высоких культур, однако он наделил ее собственным геокультурным образом – бескрайняя равнина. «Мистическая русская любовь – это любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и все понизу, по земле, по земле: любовь к бедным мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям, и никогда – к птицам, облакам и звездам»⁷⁴. Возможно, эта мысль была навеяна словами старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь»⁷⁵.

Получается, что «бескрайняя равнина» является неким ущербным вариантом «бесконечного пространства». Отсутствие глубины, третьего измерения не дает возможности русской культуре считаться культурой западной, поэтому возможен только псевдоморфоз, который задает западноевропейский стиль русской культуры. По той же причине мы не можем говорить о прасимволе русской культуры, хотя такое упрощение взглядов Шпенглера часто встречается.

«Русский астроном – ничего более противоестественного быть не может. Он просто не видит звезд; он видит один только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос»⁷⁶, – аргументирует свою позицию Шпенглер. А как же М. В. Ломоносов (1711–1765), который открыл атмосферу на Венере? А русские философы-космисты – Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский (1857–1935)? А русские авиаконструкторы – А. Ф. Можайский (1825–1890), И. И. Сикорский (1889–1972)? А у А. С. Пушкина (1799–1837):

Редает облаков летучая гряда.
Звезда печальная, вечерняя звезда!
Твой луч осеребрил увядшие равнины,
И дремлющий залив, и черных скал вершины.
Люблю твой слабый свет в небесной вышине;
Он думы разбудил, уснувшие во мне...⁷⁷

Здесь есть и равнина, но акцент делается не на ней, а на облаках, горах и звезде, то есть на том, на что не должна распространяться мистическая русская любовь. Впрочем, Шпенглер все это списал бы на псевдоморфоз. Его теория не поддается верификации.

Любопытно, что соотечественник и современник Шпенглера Стефан Цвейг (1881–1942) диаметрально противоположно воспринимал Достоевского, выделяя в его первобытном ландшафте бесконечное небо, освещенное истекающим кровью северным сиянием. «Душа стремилась бы унести от величия этого ужаса, если бы не простиралось, сияя звездами, над неумолимо трагическим, ужасающе земным ландшафтом безграничное небо благодати, небо, расстилающееся и над нашим миром, но в этой атмосфере жестокой духовной стужи уходящее в беспредельность выше, чем в наших теплых странах. Подымаясь от этого ландшафта к его

⁷³ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 201.

⁷⁴ Шпенглер О. Закат Западного мира... С. 753.

⁷⁵ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. С. 289.

⁷⁶ Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 753.

⁷⁷ Пушкин А. С. Редает облаков летучая гряда // Пушкин А. С. Соч. М.: Худ. лит., 1985. Т. 1. С. 230.

небу, успокоенный взор находит бесконечное утешение в бесконечной земной печали и предчувствует в страхе – величие, Бога – во тьме»⁷⁸.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что О. Шпенглер свое мнение о русской культуре во многом составил по творчеству двух великих писателей – Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, которых он воспринимал как антиподов русской действительности. Оба писателя были хорошо известны на Западе. Шпенглеру как представителю философии жизни явно был ближе Достоевский, которого в Германии того времени считали лучшим выразителем «русской души». Так, например, драматург Герберт Ойленберг (1876–1949) писал: «Никто кроме Достоевского не сумел изобразить русскую душу, это непостижимое чудо народа <...> ее становление и бытие с такой исчерпывающей полнотой»⁷⁹.

Религиозному фактору Шпенглер придавал исключительное значение. Русская религия для него – не византийское ортодоксальное православие, а народная религия, которая «заглядывается через Византию на Иерусалим», то есть тяготеет к первохристианским общинным принципам. Так, вероятно, Шпенглер понимал слова Зосимы: «Из народа спасение выйдет, из веры и смирения его»⁸⁰. Апостолом этой религии он видел Достоевского, что было характерно для немецкой литературной критики того времени, в которой «Достоевский провозглашается создателем новой религии, русским Мессией. Сопоставление Достоевского с Христом становится в неоромантической литературе общим местом»⁸¹. По утверждению представителя этого направления М. Бема, в Достоевском «пробуждается историко-философское самосознание славянского Востока»⁸².

Шпенглер не был геополитиком в точном смысле этого слова, однако его основные подходы к исследованию, предполагающие изучение мировой культуры как группы высших культур, притом эти культуры рассматриваются как живые организмы, позволяют говорить о культурно-геополитической ориентации немецкого философа. Не со всеми оценками Шпенглера можно согласиться, однако можно сказать определенно, что он сделал легитимной самостоятельную русскую культуру в западноевропейском философском дискурсе и отвел ей соответствующее место во всемирной истории среди «множества мощных культур».

⁷⁸ Цвейг С. Достоевский // Цвейг С. Собр. соч. М.: АСТ, 2010. Т. 6. С. 76.

⁷⁹ Eulenberg H. Dostojewski // Schattenbilder. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910. P. 262.

⁸⁰ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. С. 286.

⁸¹ Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921). С. 689.

⁸² Boehm M. H. Die Geschichtsphilosophie Dostojewskis und der gegenwartige Krieg // Preussische Jahrbucher. Berlin: Verlag von Georg Stilke 1915. Bd. 159. H. 2. P. 194.

1.2. Русская православная цивилизация в трудах Арнольда Тойнби

Арнольд Джозеф Тойнби в своем двенадцатитомном труде «Постижение истории» поднял статус русской культуры на еще более высокий уровень. У английского историка, по сравнению со Шпенглером, гораздо меньше метафизики, но больше геополитики. В Пространстве и Времени (эти слова он пишет с большой буквы) Тойнби выделяет «умопостигаемые поля исторического исследования» или общества, которые делятся на цивилизации (их всего двадцать одна) и примитивные общества. Цивилизации наднациональны. «Общество, а не государство есть тот социальный „атом“, на котором следует фокусировать свое внимание историка»⁸³. Впрочем, количество цивилизаций у Тойнби остается вопросом открытым и зависит, как он сам подчеркивал, от детальности анализа истории. В конце книги он насчитывает их тридцать семь.

Здесь уместно вспомнить четвертый закон исторического развития основоположника цивилизационного подхода Н. Я. Данилевского: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств»⁸⁴.

Тойнби последовательно придерживается этого закона, указывая на возможное родство обществ: «Общество, включающее в себя независимые национальные государства типа Великобритании, и общество, состоящее из городов-государств типа Афин, сопоставимы друг с другом, ибо представляют собой общества единого вида»⁸⁵. Однако это родство можно наблюдать в разные периоды времени, ибо синхронные общества одного вида не имеет смысла обособлять. «Ни одно из исследуемых обществ не охватывает всего человечества, не распространяется на всю обитаемую Землю и не имеет сверстников среди обществ своего вида»⁸⁶.

Здесь речь идет о преемственности, которая также является общим местом цивилизационного подхода. О возможном воздействии одних культурно-исторических типов на другие писал Данилевский: «Между ними должно отличать типы уединенные от типов, или цивилизаций, преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания, или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский»⁸⁷.

⁸³ Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. М.: Рольф, 2001. С. 45.

⁸⁴ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 113–114.

⁸⁵ Тойнби А. Дж. Постижение истории. С. 45.

⁸⁶ Тойнби А. Дж. Постижение истории. С. 45.

⁸⁷ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 110.



Фото 2. Арнольд Тойнби

Критики цивилизационного подхода часто упрекают его авторов в том, что культурно-исторические типы в их представлении якобы полностью замкнуты и не имеют возможности вступать во взаимный обмен новациями. Мы видим, что этот упрек в полной мере не соответствует истине. Согласиться с критиками можно лишь в том, что преемственность цивилизаций не носит характер простых заимствований в линейной схеме прогрессивного развития человечества. Преемственность в цивилизационном подходе органически обусловлена и выражена метафорой: у Данилевского – это растительное удобрение, у Тойнби – человеческое родство. «...Рассматривая временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох – в нашем случае западным и эллинским, мы обнаружим отношения, которые метафорически можно было бы назвать „сыновне-отеческими“»⁸⁸. Подобное родство выстраивается по критерию религии. Большую роль в культурном обмене Тойнби отводит столкновениям цивилизаций, в результате которых появились высшие религии. Второй критерий классификации – территориальный признак, связывающий сыновнее общество с отеческим. По этим двум критериям Тойнби в первом томе своего сочинения выстраивает таблицу.

⁸⁸ Тойнби А. Дж. Постигание истории. С. 45.

<i>Отечески родственное общество</i>	<i>Сыновне родственное общество</i>			
	<i>несовпадаю- щее</i>	<i>частично совпадающее</i>	<i>полностью совпадающее</i>	
			<i>с самой широкой областью</i>	<i>с прародиной</i>
Китайское	Дальневосточ- ное в Корее и Японии		Дальневосточ- ное (основное)	
Минойское	Сирийское		Эллинское	
Шумерское		Индийское + хеттское		Вавилонское
Майяское		Мексиканское	Юкатанское	
Индское			Индуистское	
Сирийское		Иранское	Арабское	
Эллинское	Православное христианское в России	Западное	Православное христианское (основное)	

Табл. 1. Классификация обществ по А. Тойнби⁸⁹

По горизонтали в таблице стоят общества одного типа, которые сравнимы между собой и преемственны от отеческого общества. Православное общество в России является сыновним по отношению к эллинскому и однотипным с основным православно-христианским обществом (Византия и ее сателлиты на Кавказе и Балканах) и западным.

По вертикали общества дифференцированы по принципу территориального совпадения с отеческим обществом. Русская православная цивилизация является несовпадающей с эллинской по этому критерию. Тойнби отмечал, что на Западе от эллинской прародины православная цивилизация надолго закрепиться не смогла, однако «большого успеха православное христианство добилось, продвигаясь в противоположном направлении – через Босфор и Черное море. Преодолев Черное море и широкую приморскую степь, православие в XI в. обосновалось на Руси. Освоив этот дом, оно пошло дальше – по лесам Северной Европы и Азии сначала до Северного Ледовитого океана – и наконец, в XVII в. достигло Тихого океана, распространив свое влияние от Великой Евразийской степи до Дальнего Востока»⁹⁰.

Таким образом, получается, что между византийско-православным и русско-православным обществами выстраиваются отцовско-сыновние отношения. Подобные примеры в выше-приведенной таблице имеются: эллинское и сирийское общества в более древний период были сыновними по отношению к минойскому. Тойнби подчеркивал, что «эллинское общество стало „отцом“ двух „сыновей“. Другими словами, дифференциация западного и православного христианства породила два различных общества. Из одной куколки – католической церкви образовалось два самостоятельных организма: римско-католическая церковь и православная церковь»⁹¹.

⁸⁹ Приводится по: Тойнби А. Дж. Постигание истории: сборник. М.: Рольф, 2001. С. 84.

⁹⁰ Тойнби А. Дж. Постигание истории: сборник. М.: Рольф, 2001. С. 49.

⁹¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 49.

Согласно историософской концепции Тойнби, «общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом жизненных проблем, и каждая из них есть вызов»⁹². Русскому православию в XIII в. был брошен вызов кочевниками Великой степи. Ответ на этот вызов, по мнению Тойнби, был дан казаками, которые «были пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам»⁹³. Казаки в своей борьбе с варварами опирались на более совершенное вооружение, более развитую материальную базу, выраженную в культуре земледелия. И главное, на что обращает внимание Тойнби, – освоение рек. «Реки были серьезной преградой для кочевников-скотоводов, не имевших навыков использовать их в качестве транспортных артерий, тогда как русский крестьянин и дровосек, издавна знакомый с традицией скандинавского мореплавания, был мастером речной навигации»⁹⁴. Навыки речников позволили казакам не только покорить кочевников Великой степи, но и освоить Сибирь и выйти к Тихому океану.

В XVII в. вызов России был сделан западным миром, а именно Польшей и Швецией. «... Петр Великий ответил на западное давление, основав в 1703 г. Петербург и утвердив русский флот на Балтийском море»⁹⁵. Историческое значение петровских реформ видится Тойнби в том, что «эта небывалая революция раздвинула границы западного мира от восточных границ Польши и Швеции до границ Маньчжурской империи»⁹⁶. Вместе с тем Петр у Тойнби является разрушителем традиционной русской культуры, что близко к концепции русского псевдоморфоза О. Шпенглера. «Петр Великий использовал свой могучий гений, чтобы коренным образом преобразовать Московию, превратив ее из русского православно-христианского универсального государства, верящего в свою исключительную миссию, в динамическое локальное государство, составной элемент европейской системы»⁹⁷. Вестернизации подверглось все: новая столица, правительство и даже церковь.

Историческая миссия, о которой пишет Тойнби, – идея «Москва – Третий Рим», которая стала духовной основой универсального русского государства в период его становления при Иване III (1440–1505). Универсальное государство – это «бабье лето» цивилизации, «момент оживления в ритме распада». Тойнби выстраивает цепочку исторических событий, связанных со становлением русского универсального государства:

- женитьба Ивана III на Софье Палеолог (1472–1503);
- принятие двуглавого орла в качестве герба;
- свержение власти татарского хана;
- объединение русских земель;
- коронация Ивана Грозного (1530–1584);
- утверждение Стоглавым собором преимущества русской версии православия;
- основание Русского патриархата.

Тойнби подчеркивал, что идея Третьего Рима возникла после крушения Византии (Второго Рима), поэтому «Русские не были узурпаторами, бросающими вызов живым владельцам титула. Они остались единственными наследниками»⁹⁸.

Тойнби отмечал, что идеал «Москвы – Третьего Рима» сохранился и в вестернизированной России. «Отлученные от церкви противники Никона сумели сохранить и при петровском

⁹² Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 114.

⁹³ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 148.

⁹⁴ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 148.

⁹⁵ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 149.

⁹⁶ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 155.

⁹⁷ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 509.

⁹⁸ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. С. 508.

режиме старообрядческую церковь, а в век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении»⁹⁹.

Следует отметить, что по этому вопросу Тойнби использовал исследования русского историка церкви Н. М. Зернова (1898–1980), на которого он ссылается. Зернов с 1934 г. жил в Лондоне. Его статья «Москва – Третий Рим» на русском языке была опубликована в эмигрантском журнале «Путь», более пространный вариант работы вышел в виде небольшой книги на английском языке¹⁰⁰, выдержал шесть изданий, в том числе в США в 1971 г. Тойнби мог взять у Зернова факты о Стоглавом соборе, старообрядцах, однако в целом русский историк критично относился к воплощению указанной доктрины. «Русское Православие узрело образ Христианства, неизвестный до него, оно вошло поэтому на следующую ступень осуществления Церкви на земле, но это призвание явилось и величайшим соблазном нашей церковной истории. Почувствовав себя преемницей Рима, Россия возжелала использовать принуждение – это оружие Рима для выполнения своей миссии»¹⁰¹.

Коммунистическая революция рассматривалась Тойнби как ответ поражению России в Первой мировой войне, которое выявило «недостаточность петровских реформ для успешного противостояния быстро индустриализирующемуся миру»¹⁰². Основное противоречие коммунистической России Тойнби видел в том, что взяв интернациональную идеологию марксизма, страна изолировалась от Запада. «В секуляризованном варианте повторив метод староверов, русский коммунистический режим объявил себя единственной истинной марксистской ортодоксией, предполагая, что теория и практика марксизма могут быть выражены в понятиях только русского опыта. Таким образом, приоритет в социальной революции вновь дал России возможность заявить о своей уникальной судьбе, возродив идею, которая уходит корнями в русскую культурную традицию. К славянофилам она перешла в свое время от русской православной Церкви, хотя никогда ранее она не получала официальной секулярной санкции»¹⁰³.

Критика советской России у Тойнби в некоторой степени обусловлена влиянием идей Л. Троцкого, на книгу которого «История русской революции» он ссылается. Как известно, Троцкий был сторонником «перманентной революции» и критиковал доктрину «построения социализма в одной, отдельно взятой стране», провозглашенную И. В. Сталиным (1878–1953) на XIV конференции РКП(б) в апреле 1925 г.

Кроме того, в этой критике Тойнби отказывается от свойственного ему ранее релятивизма и оценивает Россию с точки зрения западной либеральной идеологии, согласно которой Россия – принципиально тоталитарная страна, наследница Византии, которая может только внешне копировать западные образцы. «Петровские реформы были половинчатыми, ибо царский режим не мог допустить полной либерализации русской политической и социальной жизни»¹⁰⁴. Вероятно, Тойнби не удалось избежать влияния идеологии холодной войны, восьмой том его сочинения вышел в 1954 г., в самый ее разгар. В это время на Западе активно разрабатывалась концепция тоталитарного общества, уравнивающая фашистскую Германию и Советский Союз. Тойнби внес и свою лепту в разработку этой доктрины: «Такое смиренное отношение к самовластному режиму, ставшее традиционным в России, является с западной точки зрения, одной из главных трудностей в сегодняшних отношениях между Россией и Запа-

⁹⁹ Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 510.

¹⁰⁰ См.: Zernov N. Moscow the third Rome. London, 1937.

¹⁰¹ Зернов Н. М. Москва-Третий Рим // Путь. 1937. № 51. С. 17–18.

¹⁰² Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 49.

¹⁰³ Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 51.

¹⁰⁴ Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 50.

дом. Огромное большинство людей на Западе считают, что тирания – это невыносимое социальное зло. Ценой страшных усилий мы задавили тиранию, когда она подняла голову среди нас в виде фашизма и национал-социализма. Мы чувствуем такое же отвращение к ней в ее российской форме, будь она названа царизмом или коммунизмом»¹⁰⁵. А в первом томе (1934 г.) он писал: «Закон, „которому Бурбоны и Стюарты подчинялись“, не распространяется на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сегунов в Японии. Политическая история этих стран не может быть объяснена в принятых нами терминах. Если мы начнем их анализировать, то обнаружим, что главы, на которые распадается их история, и умопостигаемые поля исследования, которые они предполагают, совершенно другие. Закон, движущий историю Англии или Франции, не действует там, и, наоборот, законы, которым подчиняется политическая история каждой из этих стран, не проливают света на политические события в Англии или во Франции»¹⁰⁶. То есть, начинал Тойнби свою книгу с одними настроениями, а заканчивал с другими. Впрочем, в этот промежуток времени прошла Вторая мировая война.

Таким образом, Арнольд Тойнби православно-русскую цивилизацию поднимает на тот уровень, на котором она не стояла у предыдущих представителей цивилизационного подхода. У Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера это явление еще только зарождающееся, а у Тойнби – состоявшееся. Правда, в двенадцатом томе своего сочинения Тойнби несколько пересматривает свою типологию. «...До сих пор Россия не создала свою собственную цивилизацию. <...> Она была сателлитом, который каждый раз предьявлял больше чем претензии иноземной цивилизации, втянувшей ее в поле своего тяготения»¹⁰⁷.

Враждебность России Западу английский историк объясняет, с одной стороны, агрессией самого Запада, с другой стороны, наследием Византии, которая противопоставляла себя западному христианству. В послевоенный период, подвергая критике Россию в советологическом духе, Тойнби резюмирует: «Как под Распятием, так и под серпом и молотом Россия – все еще „Святая Русь“, а Москва – все еще „Третий Рим“. *Tamen usque resurret* (все возвращается на круги своя)»¹⁰⁸. В контексте данной статьи понятия «Святая Русь» и «Москва – Третий Рим» являются скорее ругательными.

¹⁰⁵ Тойнби А. Дж. Мир и Запад // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 438.

¹⁰⁶ Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник. М.: Рольф, 2001. С. 33–34.

¹⁰⁷ Тойнби А. Дж. Постигание истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 224.

¹⁰⁸ Тойнби А. Дж. Византийское наследие России // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 381.

1.3. Православно-славянская цивилизация в трудах Самюэля Хантингтона

В 1947 г. А. Тойнби написал футурологическую статью «Столкновения цивилизаций», где он попытался сделать прогноз перспектив социальной мысли на три тысячелетия вперед. В частности, он предсказывал, что усиление глобализационных процессов приведет к тому, что «к 3047 году наша западная цивилизация – как мы знаем из истории последних двенадцати – тринадцати веков, со времен средневековья, – может измениться до неузнаваемости за счет контррадиации влияний со стороны тех самых миров, которые мы в наше время пытаемся поглотить, – православного христианства, ислама, индуизма и Дальнего Востока»¹⁰⁹.

Как мы видим, Тойнби ошибся в хронологии, по меньшей мере, на тысячу лет. Уже в конце второго тысячелетия незападные цивилизации начали активно о себе заявлять на международной арене. Этот процесс нашел отражение в работах американского политолога Самюэля Хантингтона (1927–2008), который в 1993 г. в журнале «Foreign Affairs» опубликовал статью «Столкновение цивилизаций?». Успех статьи способствовал появлению в 1996 г. книги «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка», в которой автор развил свою концепцию.



Фото 3. Самюэль Хантингтон

Сходство с А. Тойнби здесь не только в названии, а в подходе, с той разницей, что английский историк под «столкновением» понимает еще и синтез культур, а американский политолог сосредотачивается на конфликте. «Судя по всему, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между „Западом и остальным миром“ <...> и реакция незападных

¹⁰⁹ Тойнби А. Дж. Столкновения цивилизаций // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 401.

цивилизаций на западную мощь и ценности»¹¹⁰. К шести существующим ныне цивилизациям, по Тойнби, Хантингтон добавляет еще две – латиноамериканскую и африканскую (возможную). Православную цивилизацию в своей статье 1993 г. он называет «православно-славянской». Западно-христианскую цивилизацию от православно-славянской и мусульманской отделяет так называемая «линия разлома», которая «пролегает вдоль нынешних границ между Россией и Финляндией, между прибалтийскими странами и Россией, пересекает Белоруссию и Украину¹¹¹, сворачивает западнее, отделяя Трансильванию от остальной части Румынии, а затем, проходя по Югославии, почти в точности совпадает с линией, ныне отделяющей Хорватию и Словению от остальной Югославии. На Балканах эта линия, конечно же, совпадает с исторической границей между Габсбургской и Османской империями»¹¹². К востоку от этой границы проживают православные и мусульмане, у которых ниже уровень жизни, отсутствуют традиции демократической политической жизни и до которых докатывалось только эхо исторических событий, определявших судьбу Европы. В свою очередь, и этот регион разделяют «залитые кровью» границы между православными сербами и мусульманами на Балканах, осетинами и ингушами на Кавказе, и т. п.

¹¹⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 43.

¹¹¹ В книге 1996 г. Хантингтон сделал добавление: «...По Западной Белоруссии, по Украине, отделяя униатский запад от православного востока...» (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 243).

¹¹² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 37.



Рис. 2. Восточная граница западной цивилизации¹¹³

Таким образом, в Европе назрел трехсторонний культурный конфликт между западным и восточным христианством, исламом. Работа Хантингтона была написана во многом под впечатлением гражданской войны в Югославии: «В югославском конфликте Россия предоставляла

¹¹³ Приводится по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 245.

дипломатическую помощь сербам, а Саудовская Аравия, Турция, Иран и Ливия предоставляли финансовую помощь и оружие боснийцам не по причинам идеологии, политики с позиции силы или экономических интересов, но из-за культурного родства»¹¹⁴. Поддержка сербов со стороны России выражалась в тайных поставках добровольцев и оружия, а также дипломатическом давлении на западные страны.

Прогноз, согласно которому модернизация и экономическое развитие породят глобальную культуру, оказался преждевременным. По мере утверждения местных традиций возрастают антизападные настроения. Причину Хантингтон видит в том, что процессы экономической модернизации отрывают людей от исторических корней, ослабляют национальные государства как основу идентичности народов. В разных регионах этот недостаток пытаются восполнить религией, часто в виде фундаменталистских движений. Религиозный ренессанс создает основу для чувства сопричастности к своей цивилизации. Часто это сопровождается враждебным отношением к иноверцам и инородцам. Вообще, межкультурные различия не всегда приводят к конфликтам, но если это случается, то придают им тяжелый и затяжной характер.

Хантингтон отмечает, что внутри одной цивилизации возможны конфликты, но они не столь всеобъемлющи и кровопролитны. Пример – спор России и Украины из-за Крыма, в котором дела до насилия не дошло. В этом отношении мы можем полностью согласиться с Хантингтоном, так как на Украине враждебность по отношению к России в основном подогревается западной, униатской ее частью. В то время как население левобережной Украины всегда было настроено лояльно по отношению к русским.

Формально выделяя восемь цивилизаций, Хантингтон в статье 1993 г. выстраивает дихотомическую схему: западная цивилизация и незападные цивилизации. Когда дело доходит до формулирования отличительных черт цивилизаций, то оно осуществляется апофатическим методом, то есть выделяются характеристики, свойственные Западу, но отсутствующие в других цивилизациях. «В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства»¹¹⁵

¹¹⁴ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 24–25.

¹¹⁵ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 43.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.