

УДК 008(32:316)

РОССИЯ КАК ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В РАБОТАХ А.ДЖ. ТОЙНБИ, А.С. ПАНАРИНА И Й. АРНАСОНА

Каргин Е. А.

Аннотация: В статье в рамках цивилизационной перспективы в политико-философской мысли рассматриваются теоретические возможности представления России в качестве православной цивилизации. Автором сопоставляются три варианта рассмотрения цивилизационного статуса России: «классический» локально-цивилизационный, представленный А.Дж. Тойнби, «аналитический», представленный Й. Арнасоном, и концепция православной цивилизации А.С. Панарина. Если в рамках локально-цивилизационного направления предполагается неизменность траектории развития отдельных цивилизаций на устойчивой культурной и институциональной базе, то аналитическое направление ориентируется на межцивилизационные взаимодействия, порождающие в результате столкновения собственных и чуждых культурных и институциональных форм различные вариации. Россия в работах Й. Арнасона выступает в качестве «композитной» цивилизации. Один из ключевых сюжетов в рамках аналитической перспективы представлен взаимодействием собственных цивилизационных традиций и модерности, порождающим проблематику «множественных модерностей». Арнасон считает, что традиционные цивилизации продолжают свое существование в условиях модерности в качестве цивилизационных традиций, создающих ее различные вариации. В концепции А.С. Панарина взаимодействие модерности и традиционных цивилизаций приобретает конфликтные формы, так как последним бросается вызов вестернизации, ставящий под угрозу само существование цивилизационных традиций. Концепция православной цивилизации А.С. Панарина ориентирована на актуализацию собственных цивилизационных традиций России посредством использования византийского наследия в позиционировании себя на мировой арене, в отношениях с православным миром и сопредельными странами.

Ключевые слова: православная цивилизация, теория локальных цивилизаций, цивилизационный анализ, межцивилизационное взаимодействие, модерность, цивилизационный комплекс, цивилизационный синтез

Сегодня можно наблюдать рост интереса к цивилизационной проблематике, связанный с тем, что процесс глобализации, длившийся последние несколько десятилетий, в настоящее время обнаруживает свои пределы (во всяком случае, в форме Рах Америка). В результате наблюдается формирование относительно независимых макрорайонов, соотносимых с существующими цивилизационными формациями. Параллельным процессом происходит формирование новой системы «центров силы», отражающей новую структуру миропорядка. Как заметил Е.Н. Моцелков, в отличие от структуры,

господствовавшей в XX веке, «центры силы» в рамках новой структуры не могут полагаться почти исключительно на свою военно-экономическую мощь. Особое значение приобретают также информационные и духовно-идеологические составляющие. Для России, как одного из таких «центров силы», становится необходимой выработка моделей своего позиционирования, как на мировой арене, так и в отношении сопредельных стран [1, с. 53]. Указанные процессы поддерживают актуальность осмысления России в качестве особой цивилизации. В ряду существующих подходов к пониманию места России в цивилизационной структуре современного мира в качестве «Острова России» (В.Л. Цымбурский) или в качестве отдельной российской или евразийской цивилизации находится также ее рассмотрение как православной цивилизации, что характерно, прежде всего, для теоретиков локальных цивилизаций (А.Дж. Тойнби, К. Квигли, С. Хантингтон). Кроме того, уже в 90-х гг. XX в. А.С. Панарин отмечал тенденцию к регионализации мира и предлагал собственную концепцию православной цивилизации в связи с актуализацией альтернативных западному цивилизационных проектов. Сегодня существует еще один подход, в котором затрагивается цивилизационная роль православия. Речь идет о цивилизационном анализе, ключевыми фигурами которого являются Ш. Эйзенштадт и Й. Арнасон. Рассмотрение цивилизационной роли православия является здесь частным случаем более широкой перспективы, в рамках которой особое внимание уделяется взаимодействию между цивилизационными традициями отдельных обществ и процессом модернизации.

В статье предлагается на примере России сопоставление подходов к определению цивилизации А.Дж. Тойнби, А.С. Панарина и Й. Арнасона. Данное сравнение представляется уместным, так как авторы разделяют ряд общих тем и задаются схожими вопросами, однако работали в разное время и в рамках разных теоретических традиций. Если подходы первых двух авторов относятся к XX веку и самому рубежу XX–XXI веков, то цивилизационный анализ является развивающимся в настоящее время теоретическим направлением. Предполагается, таким образом, рассмотреть понимание авторами феномена цивилизации, их отношение к модерности, межцивилизационным взаимодействиям России и Запада, а также отношение к представлению о России как православной цивилизации.

В ряду мировых цивилизаций православная цивилизация появляется в работах А.Дж. Тойнби как одно из «умопостижимых полей исторического исследования», представляющих собой общества, выходящие за рамки отдельных национальных государств, как в пространственном, так и в темпоральном отношении [2, с. 45]. Изучение таких обществ в качестве замкнутых социокультурно и территориально цивилизаций, живущих по собственным законам, должно, по мнению Тойнби, адекватным образом представлять человеческую историю. К существующим цивилизациям кроме православной Тойнби относил западную, исламскую, индуистскую и дальневосточную [2, с. 38]. Провести различие между отдельными цивилизациями можно, по мнению Тойнби, путем рассмотрения, с одной стороны, вырабатываемого каждой из них уникального стиля выражения (хабитуса). С другой стороны, необходим учет регулярно повторяющихся эмпирических фактов из жизни отдельных цивилизаций. Сами цивилизации

развиваются и функционируют по ряду законов («вызова-и-ответа», «ухода-и-возврата» и др.) [2, с. 512–513]. Сочетание двух аспектов рассмотрения цивилизаций (стиля выражения и закономерностей развития) отражает соответственно статику и динамику их существования. В перспективе А. Дж. Тойнби православная цивилизация стоит в ряду таких замкнутых цивилизационных общностей. Ее границы должны определяться уникальным стилем (хабитусом), хотя у самого Тойнби мы не найдем для него какого-то собственного названия. Ученый ограничивался констатацией существования некоторой «склонности» или «характерной черты», влияющей на ее историческое развитие. В описании пространственных характеристик православной цивилизации Тойнби отталкивался от ареала распространения православия, учитывая те территории, где его влияние рассматривалось им как значительное [3, с. 172].

В 70-х годах XX в. берет начало аналитическое направление в цивилизационных исследованиях, размежевывающееся с линейно-эволюционистскими телеологическими подходами, в частности, с классическими теориями модернизации. Размежевывается данная теоретическая перспектива и с теорией локальных цивилизаций, критикуемой за представление о неизменности траекторий развития отдельных цивилизаций на основе устойчивых культурных и институциональных характеристик. Крупнейшим представителем данного направления сегодня является Йохан Арнасон. Необходимо отметить, что основное внимание ученый уделяет советскому периоду истории России в контексте проблематики множественных модерностей. В цивилизационном анализе Й. Арнасона феномену православной цивилизации уделяется весьма ограниченное внимание. Речь может идти о Византии, что выходит за рамки данной статьи, и о России как православной цивилизации, базирующейся на византийском влиянии (которое, как будет показано ниже, не было единственным) в ограниченных петровскими преобразованиями временных рамках. В данной связи нас в большей степени интересуют предложенные ученым теоретические рамки цивилизационного анализа, позволяющие рассмотреть вопрос о России как православной цивилизации более комплексно, с учетом ее длительного взаимодействия с модерностью.

Свою концепцию ученый развивает во многом в диалоге с Ш. Эйзенштадтом, введшим ставшее одним из ключевых в цивилизационном анализе понятие «цивилизационного измерения человеческих обществ». Данным понятием подчеркивается тесная связь между символическими, фундаментальными культурными ориентациями, с одной стороны, и институциональной структурой обществ, с другой. Эйзенштадт определял цивилизации в качестве целостных образований, в которых мирской порядок и принципы социальной регуляции коренятся во внемирском, символическом порядке [4, с. 15]. Эйзенштадт говорил о «культурных онтологиях», т.е. видениях космического и социального порядка, а также способов их оспаривания, трансформации и борьбы с ними [5, с. 42]. По мнению Й. Арнасона, данное представление о цивилизациях отличается большей рефлексивностью, чем принятое в теории локальных цивилизаций выделение, описание и сравнение отдельных культурно-исторических единиц преимущественно на интуитивной основе [5, с. 20].

В отличие от попыток представить цивилизации в качестве «эмпирически предзаданных объектов исследования», характерных для теории локальных цивилизаций, Й. Арнасон предлагает использовать идеальный тип цивилизационной формации [6, с. 59]. Такой идеальный тип, помимо интерпретативно-институционального измерения, предложенного Ш. Эйзенштадтом, включает в себя также пространственно-временной аспект. Сочетание интерпретативных моделей и институциональных структур формирует «цивилизационные паттерны», которые находят свое конкретное воплощение во времени и пространстве в «цивилизационных комплексах», то есть в геополитическом и геокультурном измерении [7, с. 22]. Среди наиболее соответствующих идеальному типу цивилизационной формации Арнасон выделяет китайский, индийский, исламский, византийский и западнохристианский миры, оставляя открытым вопрос дальнейшей типологии [5, с. 41].

В рамках цивилизационного анализа особое значение придается межцивилизационному взаимодействию (термин Б. Нельсона), которое Арнасон противопоставляет представлениям С. Хантингтона о столкновении цивилизаций. Так как взаимодействие не ограничивается одними лишь конфликтами, анализ выводится на более абстрактный уровень [5, с. 63]. Арнасон замечает, что о взаимодействии уже говорил А. Дж. Тойнби, но в данном случае речь преимущественно шла о взаимодействиях, приведших к возникновению мировых религий, в тот период творчества ученого, когда их статус радикально пересматривался [5, с. 57]. Й. Арнасона межцивилизационное взаимодействие интересует в более широком смысле. Оно может принимать, например, форму контактов и конфронтаций между различными макро- и метаструктурами сознания, а может происходить в виде возрождения прошлых традиций [5, с. 72–73]. Любопытно, что предложенное А.С. Панариным обращение к византийскому наследию для нахождения современной российской идентичности можно отнести к последнему типу взаимодействия. Как было замечено выше, межцивилизационное взаимодействие подразумевает не только конфликты. Тем не менее, Арнасон отмечает, что взаимодействие чаще всего асимметрично, инициатива к нему распределяется неравномерно, и оно зачастую сопровождается насилием и разрушениями. В данном смысле взаимодействие не сводится и к «диалогу цивилизаций», но, наряду с плодотворными, содержит и деструктивные аспекты [5, с. 69].

Межцивилизационное взаимодействие Арнасон использует для оспаривания взгляда на цивилизации как на замкнутые культурные миры с жесткими и непреодолимыми границами. Примером ученому служит существование так называемых исторических регионов, некоторые из которых являются перекрестками цивилизаций. В качестве арены для межцивилизационного взаимодействия Арнасон упоминает Центральную Азию. Подобным же образом, по мнению ученого, следует подходить и к России, не воспринимая ее в качестве замкнутой православной цивилизации [5, с. 14]. Как заметил В.М. Масловский, Арнасон – один из немногих исторических социологов, касавшихся социокультурных процессов в Византии и ее культурного и политического влияния на Россию. Арнасон поместил допетровскую Россию на «перекресток цивилизаций» и представлял ее в виде «композитной» цивилизации [8, с. 283–284]. Восприятие Мо-

сковским государством византийской традиции, по мнению ученого, было выборочным и незавершенным. Кроме византийского культурного влияния допетровская Россия испытала также влияние центрально-азиатской (монгольской) имперской традиции, а к XVI в. прибавилось также влияние Запада [9, с. 45–48]. После петровских реформ византийское влияние представляло собой некое «подводное течение» и оставалось слабо выраженным [10, с. 61]. С наступлением модерна тесное межкультурное взаимодействие происходило между Россией и Западом сразу по четырем направлениям: как взаимодействие местных традиций, имеющих собственные предвосхищения современности, западных традиций с их внутренней проблематикой, динамики и различных видений трансформации современности, а также форм контрмодерности [5, с. 82].

Можно предположить, что в отношении православной цивилизации в рамках цивилизационного анализа могут преодолеваются затруднения, возникающие при попытках ее четкого территориального определения¹. Данная перспектива смещает акцент на рассмотрение других аспектов ее существования. В частности, речь может идти о взаимодействии православной цивилизационной традиции и современности. Вопрос о цивилизационном статусе современности является одним из ключевых в цивилизационном анализе. Он содержит как вопрос о современности как новой цивилизации (или новом типе цивилизации), так и вопрос взаимодействия современности с отдельными цивилизационными традициями, порождающего проблематику «множественных современностей». Арнасон утверждает, что в условиях современности не существует «целостных цивилизаций того типа, о котором говорят те, кто предсказывает столкновение между ними или призывает к диалогу, чтобы предотвратить эту угрозу» [5, с. 83]. Но хоть Арнасон и не признает существование в условиях современности отдельных цивилизационных целостностей, но предполагает, тем не менее, существование отдельных цивилизационных традиций, замечая, что «цивилизации в плюралистическом, а не тотальном смысле продолжают жить и после своей смерти, и хотя эта вторая жизнь не такова, как их домодерная траектория, но она реальна по своим историческим последствиям...» [5, с. 83]. Так, после проведения петровских реформ Россия, по мнению Арнасона, сочетала периферийное положение по отношению к Западу с чертами особой цивилизации [8, с. 287]. Советскую версию современности ученый представлял как основанную на заимствованной, но адаптированной марксистской идеологии, и также имеющую некоторые цивилизационные характеристики. В частности, отношения между СССР, Китаем и западными странами Арнасон оценивает через призму межкультурного взаимодействия [8, с. 228].

Вопрос возникновения и экспансии современности рассматривался также А.Дж. Тойнби и А.С. Панариным. Уже А.Дж. Тойнби обращал внимание на параллельное существование в XX веке самобытных «живых» цивилизаций и «одного огромного общества», созданного экспансией западного христианства [11, с. 45]. В поздний период своего творчества Тойнби отмечал тенденцию к объединению мира в некую «ойкуменическую цивилизацию», охватывающую опыт иных «доойкуменических» цивилизаций.

1 См., например семинар, проводившийся в РАН под руководством А.И. Неклессы: Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. Выпуск № 6 (15). М.: Научный эксперт, 2008. 144 с.

Эта новая цивилизация, в которую трансформируется Запад, должна, по мнению Тойнби, объединить все лучшие достижения и иных цивилизаций [12, с. 221]. В свете данной перспективы Тойнби говорил о неизбежности вестернизации. Эволюция взглядов Тойнби влияла и на переоценку цивилизационного статуса России. В первоначальном списке цивилизаций у Тойнби фигурирует одна православно-христианская цивилизация. В перечне из 21 цивилизации Россия упоминается как отдельная ветвь православной цивилизации. В поздний период Тойнби говорил о «русской цивилизации», «аффилированной» сначала православной, а с XVII в. – западной цивилизацией [13, с. 60].

А.С. Панарин, в свою очередь, не видел в модерности новой цивилизации, в которой бы растворялись все остальные, в лучшем случае оставляя после себя одни цивилизационные традиции. Для Панарина модерность представляет собой доминанту западного мегацикла всемирной истории, в рамках которого западная цивилизация бросает остальному миру вызов вестернизации [14, с. 9]. Именно данный вызов ставит под угрозу существование традиционных цивилизаций. В самом их исчезновении Панарин, в отличие от Тойнби и Арнасона, видит не столько объективный исторический процесс, сколько проблему, требующую решения.

Возвращаясь к цивилизационному анализу, можно отметить, что данная перспектива не отождествляет экспансию модерности с вестернизацией. Взаимодействие обществ порождает разнообразие реакций на чуждые культурные и институциональные формы в зависимости от долговременных локальных культурно-институциональных паттернов и традиций, а также текущего исторического контекста взаимодействия [15, с. 74]. Речь в данном случае идет уже о «множественных модерностях». Как замечает Ю.А. Прозорова, на данном основании можно не согласиться с представлениями о «незавершенности» российской модернизации, о ее «неудачности» на пути к некоей общемировой модерности с «западным» лицом. Здесь можно говорить о возникновении альтернативных интерпретаций, собственных вариантов адаптируемых (и, добавим, отбираемых) культурных смыслов и институтов [15, с. 71–74]. Арнасон оценивал постсоветские трансформации в России как продолжение взаимодействия между западной и собственной российской траекториями развития [8, с. 287].

В рамках аналитической перспективы также ослабляется напряженность, связанная с вопросом об исторической непрерывности существования православной цивилизации. Так, согласно Арнасону, цивилизации сохраняют свою идентичность в различные исторические эпохи, то есть объединяют следующие друг за другом поколения обществ. Ярким примером является здесь европейская цивилизация, единство которой, на первый взгляд, представляется весьма спорным. Арнасон же предлагает рассматривать ее как мультицивилизационную последовательность, в которой более ранняя стадия определяла развитие следующей [5, с. 49]. Если рассматривать Россию в качестве одного из вариантов европейской цивилизации, подобная стадийность без потери цивилизационной идентичности применима и к ней. Здесь уместно говорить не только о цивилизационной преемственности по отношению к Византии, но и о связи отдельных периодов в истории России. Здесь можно также упомянуть, что Й. Арнасон наряду с межциви-

зационным взаимодействием говорит также о внутрицивилизационных расколах. Такие расколы происходят в тех случаях, когда культурные основания цивилизационного комплекса имеют радикально отличающиеся интерпретации, что ведет к расколу на уровне институциональных и властных структур. В результате способны образовываться новые цивилизационные модели [5, с. 79]. Арнасон в качестве одного из примеров приводит раскол между иудаизмом и христианством, но можно также причислить к таким явлениям и расхождение между западным и восточным христианством. Кроме того, сам Арнасон отмечает, что, возникнув в XII веке, западная цивилизация самоопределялась через противопоставление себя исламу и восточному христианству, проводя границы и «демонизируя внешние силы» [5, с. 73]. Россия для Запада, по мнению Арнасона, всегда представляла собой «наименее чуждого другого», ответвление братской византийской цивилизации, а западное влияние на Россию прослеживается уже с XV века, то есть с самого начала ее становления в качестве империи [5, с. 167].

На рубеже XX–XXI вв. собственное видение православной цивилизации предложил А.С. Панарин. Данную концепцию с большим вниманием к византийскому наследию ученый развивал в последние годы своего творческого пути. С некоторой долей условности данную концепцию можно назвать «проектной». Ее особенность заключается в утверждении, что у каждой цивилизации существует свой глобальный цивилизационный проект. Здесь важно отметить, что у Панарина речь не идет о некоем изобретении, о чем-то, что может быть выдумано философами или политологами с чистого листа, а о внимательном прочтении истории России, из которого естественным образом выводится ее «цивилизационная миссия» в современном мире. Данное уточнение представляется уместным на фоне замечания В.Н. Расторгуева о неудачности выражения «цивилизационный проект». Ученый предпочитал говорить о «цивилизационной миссии», обращая внимание на то, что «проект» предполагает нечто искусственное, грозящее небрежным отношением к существующей цивилизационной традиции [16, с. 125–126]. В последнее время, тем не менее, выражения «цивилизационный» или «глобальный проект» довольно устоялись. Сам А.С. Панарин, используя методологию А.Дж. Тойнби, говорил о том, что бытие исторического народа определяется его историческим творчеством, имеющим статус задания или миссии. Такое задание формируется на языке больших идей. С таким заданием тесно связана идентификация, определяющаяся ценностной системой народа как исторического субъекта. Так проектом западной цивилизации является «глобализм». Запад в лице тех, кого А.С. Панарин называл «агентами глобализма» (весьма близко к тому, что У. Робинсон назвал «транснациональным капиталистическим классом»), является наиболее активным субъектом глобальных трансформаций. Представляемый им цивилизационный проект (с изменениями последних лет, например, в программных выступлениях К. Шваба) преподносится остальному миру в качестве единственно возможного. Панарин, в свою очередь, утверждал, что потенциалом к выработке своего глобального проекта обладает каждая цивилизация, что делает возможным альтернативные модели мирового развития [17, с. 12]. Такие «альтерглобалистские» проекты можно обнаружить у России, Китая, Индии, исламской и латиноамериканской цивилизаций

[11, с. 49–50]. Россия, по мнению А.С. Панарина, первую большую идею получила в связи с исчезновением Византии. Идея заключалась в создании православного царства [18, с. 112]. Россия, таким образом, представляет собой государство-цивилизацию, обладающую «восточно-христианской мировой идеей» [16, с. 121].

«Проектный» подход сопровождается у А.С. Панарина описанием цивилизаций в качестве реальных исторических явлений, представляющих собой «большие, длительно существующие самодостаточные сообщества стран и народов, выделенных по социокультурному основанию» [19, с. 351]. При этом цивилизации предполагают, с одной стороны, некие надгосударственные правила, а с другой стороны являют собой «предпосылочную установку и партитуру, достаточно «неясно» написанную» [20, с. 570], оставляющую человеку пространство свободы. Панарин, вслед за Тойнби, связывал ядро цивилизаций не с тем или иным этносом, а с религией [21, с. 67], с другой же стороны, представлял их в виде сложной гетерогенной конструкции, состоящей из различных элементов (этносов, культурных традиций), никогда не сливающихся в единое гомогенное целое [22, с. 225]. Цивилизации, согласно Панарину, также обладают «цивилизационным самосознанием», в рамках которого социальный порядок предстает проблематичным, институты хрупкими, а результаты социализации неопределенными. Цивилизованность, таким образом, является хрупкой и искусственной конструкцией (синтезом) [22, с. 23]. Кроме доминирующей религии целостность цивилизационного синтеза поддерживается также единым экономическим и правовым пространством, геополитическим фактором, а также элитой, обладающей цивилизационной идентичностью, обостренным чувством своего «цивилизационного ареала» и пониманием необходимости его защиты [22, с. 224].

При том, что Панарин во многом основывался на концепции А.Дж. Тойнби, комплексностью представления цивилизационных формаций приближался к принятому в рамках цивилизационного анализа. Большую рефлексивность цивилизационного подхода в исполнении А.С. Панарина по сравнению с концепциями локальных цивилизаций (в том числе и даже в большей степени в «хантингтоновском» понимании) отметил В.Н. Расторгуев, указав на то, что Панарин не обходил стороной вопрос классовых конфликтов, зачастую игнорировавшийся или в лучшем случае замыкавшийся в рамках отдельных цивилизаций. В то же время в глобальном мире интересы «агентов глобализма» стоят над национальными или цивилизационными [16, с. 110]. Именно их интересам служит тенденция к обезличиванию культур и народов, ставящая под угрозу само существование цивилизационного многообразия [16, с. 111]. Любопытно, что Панарин усматривал в ближайшей перспективе возможность утраты Западом исторической инициативы и актуализацию наследия традиционных цивилизаций. В условиях общей угрозы, состоящей в том, что давно вышедшие за рамки западной цивилизации «агенты глобализма» бросили вызов самому существованию традиционных цивилизаций, возникают условия для налаживания между ними межцивилизационного диалога. Особую роль в данных процессах должна играть Россия на базе собственного цивилизационного проекта.

Таким образом, в перспективе А.Дж. Тойнби Россия как православная цивилиза-

ция стоит в ряду цивилизационных общностей, понимаемых как относительно замкнутые, изолированные друг от друга культурные миры, развитие которых закономерно и обусловлено, прежде всего, внутренними причинами. Со временем взгляды Тойнби на цивилизационную структуру мира эволюционировали в сторону большего внимания к межцивилизационным контактам, выраженным, прежде всего, реакциями на экспансию Запада. Ученым был поднят ряд тем, получивших свое развитие как в работе А.С. Панарина, так и Й. Арнасона. В частности, речь идет о вопросе межцивилизационного взаимодействия, вестернизации и шире о цивилизационном статусе модерности.

С представлением о неизменности траектории развития отдельных цивилизаций на основе устойчивых культурных и институциональных характеристик размежевывается цивилизационный анализ. Й. Арнасон не работает с цивилизациями как с интуитивно выделенными «эмпирически предзаданными объектами исследования», а формирует идеальный тип цивилизационной формации, который применяется к исследованию реальных социальных формаций, в разной степени ему соответствующих. Арнасон также отвергает представление о цивилизациях в качестве замкнутых культурных миров с жесткими и непреодолимыми границами и сосредотачивает внимание на межцивилизационных взаимодействиях. Кроме того, в условиях модерности, по мнению Арнасона, трудно говорить о самостоятельном существовании традиционных цивилизаций, поглощающихся ею и продолжающих существовать в ее рамках как отдельные цивилизационные традиции. Взгляды Арнасона на цивилизационный статус России схожи с таковыми позднего Тойнби. Также как и Тойнби Арнасон прослеживает влияние византийского культурного наследия до начала в России процесса вестернизации, но учитывает также и иные влияния. Кроме того, на базе собственных традиций и интерпретации западной идеологии России удалось создать собственную версию модерности.

Представление о цивилизациях как о замкнутых и гомогенных культурных мирах не разделяет и А.С. Панарин, подчеркивая, что те представляют собой сообщества стран и народов, предполагающие существование неких надгосударственных правил или неясно написанной «партитуры», оставляющей пространство для человеческой свободы. Такое представление ближе к цивилизационному анализу Й. Арнасона с его «культурными проблематиками». Однако, Панарин расходится с Арнасоном в описании цивилизаций в условиях модерности. Здесь А.С. Панарин использует методологию А.Дж. Тойнби, говоря о вызове вестернизации, брошенном Западом традиционным цивилизациям. В отличие от Арнасона, Панарин не говорил о жизни цивилизаций «после смерти» в качестве цивилизационных традиций, а рассматривал Россию в качестве «живого» цивилизационного синтеза, а в более поздний период своего творчества как государство-цивилизацию. Более того, четкое осознание своей цивилизационной идентичности является, по мнению Панарина, принципиально важным для сохранности России в настоящем и ближайшем будущем.

Таковы подходы рассматриваемых авторов к определению феномена цивилизации. Также можно заметить, что цивилизационный статус России в качестве православной цивилизации рассматривается авторами неоднозначно. А.Дж. Тойнби пересматривал

данный статус в разные периоды своего творчества. А.С. Панарин усматривал актуализацию цивилизационной идентичности России на основе переосмысления византийского наследия. Й. Арнасон, в свою очередь, прослеживает византийское влияние на Россию до начала петровских преобразований. Общим для всех авторов является внимание к влиянию модерности и столкновения с Западом на собственную российскую траекторию развития. Их роль в определении цивилизационного статуса России, как было описано выше, оценивается авторами также неоднозначно.

Цивилизационная проблематика в современных условиях взаимосвязана с вопросами самоидентификации, установления границ между отдельными обществами или группами обществ и, тем самым, приобретает прочное место в политическом дискурсе. Ресурсы современного цивилизационного анализа, крупнейшим представителем которого сегодня является Й. Арнасон, можно задействовать для дальнейшего изучения православной цивилизации (в особенности в связи с проблематикой множественных модерностей). Сам ученый уделял данной проблеме ограниченное внимание, однако данный вопрос на базе цивилизационного анализа уже разрабатывается отечественными исследователями (М.В. Масловский, Ю.А. Прозорова и др.). Нам представляется также уместной дальнейшая работа по сопоставлению результатов исследований в рамках цивилизационного анализа, в частности Й. Арнасона, с работами отечественных исследователей.

Список литературы

1. Моцелков Е.Н. История и политика: философские истолкования. Монография. М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2013.
2. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М.: Айрис-пресс, 2010.
3. Маджаров А.С. А. Дж. Тойнби о «Православно-христианской цивилизации» в России и русская историография XIX – первой половины XX в. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2014. Т. 7. С. 170–190.
4. Полякова Н.Л. Глобальная социология: основные исследовательские стратегии. Часть II. Цивилизационный подход // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. №1 (26). С. 7–28. doi: 10.24290/1029-3736-2020-26-1-7-28
5. Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
6. Российское общество: архитектура цивилизационного развития / отв. ред. В. В. Козловский; ФНИСЦ РАН. Москва; Санкт-Петербург: ФНИСЦ РАН, 2021. doi: 10.19181/monogr.978-5-89697-375-1.2021
7. Браславский Р.Г. Цивилизационная теоретическая перспектива в социологии // Социологические исследования. 2013. №2. С. 15–24.
8. Масловский М.В. Историческая социология Й. Арнасона: взгляд на российскую историю в контексте межкультурного взаимодействия // МЕТОД:

- Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. 2014. №4. С. 280–289.
9. Arnason J. The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model. London ; New York : Routledge, 1993.
 10. Arnason J. Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife // Thesis Eleven. 2000. №62. P. 39–69. doi: 10.1177/0725513600062000004
 11. Муза Д.Е. Прологомены к созданию интервальной модели истории // Академия знаний. Серия «Философия. Социология. Политология. Культурология. История». 2010. № 3. С. 44–51.
 12. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. М.: Айрис-пресс, 2003.
 13. Уколова В.И., Шкаренков П.П. Россия и Запад: горизонт вызовов, ответов и угроз в концепции А. Дж. Тойнби // Новый исторический вестник. 2020. №3 (65). С. 56–78.
 14. Муза Д.Е. Цивилизационная концепция А. С. Панарина и проблемы актуального мирополитического процесса // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. №2. С. 5–19. doi: 10.21146/2713-1483-2021-3-2-5-19
 15. Прозорова Ю.А. Концептуальные ресурсы цивилизационного анализа в изучении постсоветских трансформаций в России // Журнал социологии и социальной антропологии. 2014. №2 (17). С. 70–87.
 16. Расторгуев В.Н. Цивилизационная миссия и стратегический выбор России: прогностическая теория А. С. Панарина и геополитический контекст // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Мошелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. С. 107–127.
 17. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во Эксмо, 2003.
 18. Харин А.Н. Россия и мир в творчестве А. С. Панарина. М.: Летний сад, 2017.
 19. Философия истории: Учебное пособие / Под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999.
 20. Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
 21. Маслин М.А. А. С. Панарин о русской идее // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Мошелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. С. 63–79.
 22. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX в. М.: Едиториал УРСС, 1998.

Сведения об авторе

Каргин Евгений Андреевич – аспирант кафедры философии политики и права, направление: «история и теория политики», г. Москва, Московский государственный университет им. Ломоносова.

E-mail: stou-st@ya.ru

Е. А. Kargin**RUSSIA AS AN ORTHODOX CIVILIZATION IN THE WORKS OF A.J. TOYNBEE, A.S. PANARIN AND J. ARNASON**

Abstract: *The article considers the theoretical possibilities of presenting Russia as an Orthodox civilization within the civilizational perspective in political-philosophical thought. The author compares three variants of consideration of civilizational status of Russia: the “classical” local-civilizational one presented by A.J. Toynbee, the “analytical” one presented by J. Arnason, and A.S. Panarin’s concept of Orthodox civilization. While the local-civilizational direction assumes the invariability of the development trajectory of individual civilizations on a stable cultural and institutional basis. The analytical approach focuses on inter-civilizational encounters that generate various variations as a result of the collision of their own and foreign cultural and institutional forms. Russia in the works of J. Arnason appears as a “composite” civilization. One of the key subjects within the analytical perspective is represented by the interaction of one’s own civilizational traditions and modernity, giving rise to the problem of “multiple modernities”. Arnason believes that traditional civilizations continue to exist in the context of modernity as civilizational traditions that give rise to different variations of modernity. In A.S. Panarin’s concept, the interaction between modernity and traditional civilizations acquires conflicting forms, as the latter are challenged by Westernization, threatening the very existence of civilizational traditions. A.S. Panarin’s concept of Orthodox civilization is focused on the actualization of Russia’s own civilizational traditions through the use of Byzantine heritage in positioning itself on the world stage, in relations with the Orthodox world and neighboring countries.*

Keywords: *Orthodox civilization, theory of local civilizations, civilizational analysis, intercivilizational encounters, modernity, civilizational complex, civilizational synthesis*

References

1. Moschelkov E.N. Istorija i politika: filosofskie istolkovanija. Monografija [History and Politics: Philosophical Interpretations. Monograph]. Moscow, ARGAMAK-MEDIA, 2013.
2. Toynbee A.J. Postizhenie istorii [A Study of History]. Moscow, Ajris-press, 2010.
3. Madzharov A.S. A. Dzh. Tojnbi o «Pravoslavno-hristianskoj civilizaciji» v Rossii i ruskaja istoriografija XIX – pervoj poloviny XX v. [A. J. Toynbee on the «Orthodox-

- Christian Civilization» in Russia and Russian Historiography of the XIXth – the First Half of the XXth Centuries]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya «Istorija». 2014. Vol. 7. P. 170–190.
4. Polyakova N.L. Global'naja sociologija: osnovnye issledovatel'skie strategii. Chast' II. Civilizacionnyj podhod [Global Sociology: Basic Research Strategies. Part II. Civilization Approach]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya* [Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science]. 2020. №1 (26). P. 7–28. doi: 10.24290/1029-3736-2020-26-1-7-28
 5. Arnason J. Civilizacionnye patterny i istoricheskie processy [Civilizational Patterns and Historical Processes]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2021.
 6. Rossijskoe obshhestvo: arhitektonika civilizacionnogo razvitija: [monografija] [Russian Society: Architectonics of Civilizational Development: Monograph] / R. G. Braslavskiy, V. V. Galindabayeva [et al.]; ed. by V. V. Kozlovskiy; FNISTC RAS. Moscow; St Petersburg: FCTAS RAS, 2021. doi: 10.19181/monogr.978-5-89697-375-1.2021
 7. Braslavskiy R.G. Civilizacionnaja teoreticheskaja perspektiva v sociologii [Civilizational Theoretical Perspective in Sociology]. *Sociologicheskie issledovanija*. 2013. №2. P. 15–24.
 8. Maslovskiy M.V. Istoricheskaja sociologija J. Arnasona: vzgljad na rossijskuju istoriju v kontekste mezhcivilizacionnogo vzaimodejstvija [Johann Arnason's Historical Sociology: A View at Russian History in the Context of Intercivilizational Encounters]. *METHOD: Moskovskij ezhegodnik trudov iz obshhestvovedcheskih discipline* [METHOD: Moscow Yearbook of Social Studies]. 2014. №4. P. 280–289.
 9. Arnason J. *The future that failed: Origins and destinies of the Soviet model*. London ; New York : Routledge, 1993.
 10. Arnason J. *Approaching Byzantium: Identity, predicament and afterlife* // Thesis Eleven. 2000. №62. P. 39–69. doi: 10.1177/0725513600062000004
 11. Muza D.E. Prolegomeny k sozdaniju interval'noj modeli istorii [Prolegomena for the Interval Model of History]. *Akademija znanij. Serija «Filosofija. Sociologija. Politologija. Kul'turologija. Istorija»* [Academy of Knowledge. Series «Philosophy. Sociology. Political science. Cultural Studies. History»]. 2010. №3. P. 44–51.
 12. Toynbee A.J. *Civilizacija pred sudom istorii: Sbornik* [Civilization on Trial: Collection]. Moscow, Ajris-press, 2003.
 13. Ukolova V.I., Shkarenkov P.P. *Rossija i Zapad: gorizont vyzovov, otvetov i ugroz v koncepcii A.Dzh. Tojnbi* [Russia and the West: A Horizon of Challenges, Responses, and Threats in the Conception of A.J. Toynbee]. *Novyj istoricheskij vestnik* [The New Historical Bulletin]. 2020. №3. P. 56–78.
 14. Muza D.E. *Civilizacionnaja koncepcija A.S. Panarina i problemy ak-tual'nogo miropoliticheskogo processa* [A.S. Panarin's civilizational concept and problems of the current world political process]. *Problemy civilizacionnogo razvitija* [Civilization studies review]. 2021. Vol. 3. №2. P. 5–19. doi: 10.21146/2713-1483-2021-3-2-5-19

15. Prozorova Y.A. Konceptual'nye resursy civilizacionnogo analiza v izuchenii postsovetских transformacij v Rossii [Conceptual Resources of Civilizational Analysis for Understanding Russia's Post-Soviet Transformations]. Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii [The Journal of Sociology and Social Anthropology]. 2014. №2 (17). P. 70–87.
16. Rastorguev V.N. Civilizacionnaja missija i strategicheskij vybor Ros-sii: prognosticheskaja teorija A.S. Panarina i geopoliticheskij kontekst [Civilization Mission and Strategic Choice of Russia: A.S. Panarin's Prognostic Theory and Geopolitical Context]. Filosofija politiki i prava : Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v jepohu globalizma. K 75-letiju so dnja rozhdenija A.S. Panarina [Philosophy of Politics and Law : Yearbook of Scientific Works. Iss. 6. Civilizations in the epoch of globalism. To the 75th anniversary of A. S. Panarin]. 2015, pp. 107–127.
17. Panarin A.S. Iskushenie globalizmom [The Temptation of Globalism]. Moscow, Eksmo, 2003.
18. Harin A.N. Rossiya i mir v tvorchestve Aleksandra Panarina [Russia and the World in the Work of Aleksandr Panarin]. Moscow, Letnij sad, 2017.
19. Filosofija istorii: Uchebnoe posobie [Philosophy of History: Training Manual]. Panarin, A. S. (ed.). Moscow, Gardariki, 1999.
20. Panarin A.S. Pravoslavnaja civilizacija [Orthodox Civilization]. Moscow, Institut russkoj civilizacii, 2014.
21. Maslin M.A. A.S. Panarin o russkoj idéе [A.S. Panarin on the Russian Idea]. Filosofija politiki i prava : Ezhegodnik nauchnyh rabot. Vyp. 6. Civilizacii v jepohu globalizma. K 75-letiju so dnja rozhdenija A.S. Panarina [Philosophy of Politics and Law : Yearbook of Scientific Works. Iss. 6. Civilizations in the epoch of globalism. To the 75th anniversary of A. S. Panarin]. 2015, pp. 63–79.
22. Panarin A.S. Rossijskaja intelligencija v mirovyh vojnah i revoljucijah XX v. [Russian Intelligentsia in the World Wars and Revolutions of the Twentieth Century]. Moscow, Editorial URSS, 1998.

Kargin Evgeny Andreevich – postgraduate student in the Department of Philosophy of Politics and Law, direction: «History and Theory of Politics», Moscow, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: stou-st@ya.ru