**Доклад на тему: «Теории цивилизаций»**

**Подготовил: студент группы ПИ24-2в Облачков Д.А.**

В самом общем смысле цивилизация (лат.civilis) - **гражданский, государственный**. Однако на сегодняшний день существует не менее 100 различных определений этого понятия.

Трактовка определения зависит от того, под каким углом мы рассматриваем это явление:  
- цивилизация как **идеал прогресса**  
- цивилизация как **ступень общественного развития**  
- цивилизация как **множество независимых (локальных) цивилизаций**

Можно привести несколько наиболее «рабочих» определения этого понятия:

1. **Цивилизация** - это высший этап развития общества. Для того, чтобы достичь его, обществу необходимо:  
- научиться возделывать поля и приручать животных,   
- создавать предметы материальной культуры,  
- строить города,  
- овладеть письменностью и установить правила морали   
(таким образом, процесс становления цивилизации – очень длительный и занимает не одну тысячу лет)

2. **Цивилизация** - это образованность; осознание человеком своих прав и обязанностей как гражданина

3. **Цивилизация** - это совокупность материально-технических и духовных достижений человечества

4. **Цивилизация** – понятие, служащее для обозначения определённой стадии исторического прогресса и ценностей гражданского общества, основанного на началах разума, справедливости и законности.

**Цивилизация** – понятие, служащее для обозначения определённой стадии исторического прогресса и ценностей гражданского общества, основанного на началах разума, справедливости и законности.

Различают следующие **признаки** цивилизации:  
• развитие земледелия и ремёсел   
• классовое общество   
• наличие государства  
• наличие частной собственности, торговли и денег   
• наличие городов, монументальное строительство  
• наличие развитых форм религии  
• письменность

**Линейно-стадиальные теории цивилизаций**

Линейно-стадиальные версии теории цивилизаций родились в середине

XVIII – середине XIX в. в работах В. Мирабо (старшего), Н. А. Бу-

ланже, Вольтера (Ф. М. А. Аруэ), А. Фергюсона, М. Ж. А. Кондорсе,

Ф. Гизо, Г. Т. Бокля и др. В 1766 г. была обнародована концепция

француза Николя Антуана Буланже (1722–1759), который выделил

Глава 5. Теории цивилизаций 109

в истории эпохи дикости, варварства, государственности и благо-

пристойного поведения, просвещенной монархии и собственно ци-

вилизации. В последней он видел триумф и расцвет разума не

только в политической, но и в моральной, религиозной и интеллек-

туальной сферах. В 1767 г. англичанин Адам Фергюсон (1723–

1816) дал экономическую интерпретацию истории человечества, он

связывал дикость с собирательством, варварство – с зарождением

скотоводства и земледелия, городов, возникновением частной соб-

ственности, а цивилизацию – с развитием разделения труда и пре-

одолением социальных противоречий при помощи права. Главным

в этих концепциях было определение цели истории и объяснение

причин исторических изменений.

При этом главная функция образа цивилизации как антитезы

варварству не познавательная, а идентификационная. Этот образ

строится на абсолютизации различения. Понятие «цивилизация»

является частью дихотомии «варварское – не-варварское» и поэто-

му становится логически прозрачным, самоочевидным, вне зави-

симости от своего конкретного содержания. Оно выражает универ-

сальный идеал данной культуры, воспринимаемый как цель исто-

рического процесса. Тем самым история цивилизаций возрождала

черты христианской философии истории – финализм и телеоло-

гизм. В контексте эпохи Просвещения цивилизация провозглаша-

ется символом рациональности (антиномия разум – предрассудки).

Движение к цивилизации и рациональности (прогресс) рассматри-

вается как главный исторический закон, проявление исторической

необходимости. Феномены развития общества выстраивались

в хронологическом порядке, в чем виделось высшее проявление

принципа историзма. Однако самоочевидность теории в данном

случае опирается лишь на нетерпимость того или иного образа

«варварства» для человека определенной культуры. Признание ра-

ционализма единственной исследовательской перспективой изна-

чально задавало результат исследования, делало опровержение

теории невозможным.

Самоочевидность идеала цивилизации, ставшего в позитивиз-

ме высшим научным идеалом (наука – третья, высшая стадия раз-

вития цивилизации), привела к тому, что к середине XIX в. он по-

степенно делается нормативным для западной культуры. Макро-

исторический образ всеобщей истории как истории цивилизации

и прогресса признается единственно значимым в школьном обу-

чении, профессиональном историописании и культуре. Понятия

теории реифицировались, рассматривались как реальные явления

прошлого, а смысловые связки – как причинно-следственные. От-

дельные явления прошлого субстанционализировались, представ-

лялись как выражающие сущность истории. Язык исторического

описания, его концепты и риторические приемы при этом строго от-

делялись от смысла описанного, как если бы они не могли влиять на

«объективность» научного результата. Эти основополагающие

принципы закрепляются в трудах классиков позитивизма фран-

цуза Огюста Конта (1798–1857) и англичанина Герберта Спен-

сера (1820–1903).

Парадоксом противопоставления цивилизации и варварства яв-

ляется то, что самоочевидность концепции здесь порой прямо про-

тивоположна ее научной содержательности и исторической глуби-

не. Важнейшее место в развитии подобных взглядов занимают

процедуры деисторизации феноменов «дикости» и «варварства»,

десубъективации образа человека иной культуры, превращения его

в чистый объект исследования западных ученых и политики куль-

туртрегерства или цивилизаторства (распространения западных

форм культуры) западных колонизаторов. Наиболее полно эти

взгляды выразил великий немецкий философ Георг Гегель (1770–

1831). Предполагалось, что у нецивилизованных народов не может

быть подлинной истории. У них нет прошлого, так как они не осоз-

нают себя и не фиксируют его. У них нет настоящего, так как это

«древние» народы. Они «древние» не потому, что не живут в наше

время, а потому что они логически и символически олицетворяют

первобытность. У них не может быть и собственного будущего,

так как их будущее – цивилизация, западный (инокультурный для

них) идеал.

Носитель идеала цивилизации в данном случае приписывает

своей культуре роль цели исторического развития. Образы всех

других народов при этом упрощаются и подвергаются экзотиза-

ции. Характерный недостаток для таких концепций – европоцен-

тризм, редукция смысла мировой истории к сближению с запад-

ными культурными и общественными идеалами (рационализм,

просвещение, ограничение авторитаризма, разделение властей,

свобода торговли). Для обоснования этого в исторические музеи

помещались только артефакты культур, созданных европейцами

и их предшественниками (греками, римлянами, египтянами, вави-

лонянами). Культурные достижения большинства народов (осо-

бенно колониальных) демонстрировались в этнографических музе-

ях, чем доказывалось, что в Африке, Азии и Америке «останови-

лось время». Постепенно зона «этнографического» в истории рас-

ширялась за счет Востока как отсталой (традиционалистской) анти-

тезы Запада, способной лишь на зависимое развитие. Так

фактически обосновывалось право европейцев на захват и колони-

альную эксплуатацию этих стран.

Результатом введения такого рода методологии в историческое

знание первоначально зачастую было не его расширение и углуб-

ление, а его сужение, догматизация и схематизация. Надолго, с се-

редины XVIII в. и почти до конца XIX в., была свернута деятель-

ность по написанию «универсальных историй» человечества, обя-

зательной частью которых являлась история современного Восто-

ка. Интерес европейцев к культуре Китая, развившийся в XVII–

XVIII вв. и связанный с деятельностью «фигуралистов», наследни-

ков итальянского миссионера Маттео Риччи, резко упал на рубеже

XIX в., когда Адам Фергюсон отказал Китаю в звании цивилиза-

ции. Линейно-стадиальные схемы сделали затруднительным напи-

сание местной истории в неевропейских (прежде всего колониаль-

ных) странах. Франц Фанон (1925–1961), а затем Эдвард Саид

(1935–2003) во второй половине ХХ в. подвергли цивилизацион-

ные представления этого типа глубокой критике. Саид называл та-

кого рода модели имагинативной (воображаемой) историей. Сейчас

в истории идей принято различать представления о цивилизации

(познавательно-ориентированное цивилизационное сознание) и ко-

лониалистскую идеологию и политику цивилизаторства (агрес-

сивное цивилизационное сознание колонизаторов).

Однако надо учитывать, что степень экзотизации иных культур

может быть разной. В историческом сознании оппозиция, противо-

речие между благом и злом, как правило, релятивизируется, разво-

рачиваясь в череду конкретно-исторических феноменов, опреде-

ляющих восприятие прошлого. В эту череду могут включаться

и локальные цивилизации, которые в данном случае рассматрива-

ются как стадии цивилизационного процесса. Подобные линейно-

стадиальные и циклические схемы могут быть очень дробными.

Например, история цивилизации французского философа Жана

Антуана Кондорсе (1743–1794) как история борьбы разума и пред-

рассудков включает десять исторических эпох. Они воплощались

в истории конкретных стран Древнего Востока, Греции, Рима, За-

падной Европы. Подобная дробность видения картины прошлого

приводила к тому, что эпохи «дикости» и «варварства» еще

в XVIII в. превращаются в стадии цивилизационного процесса (как

начальные состояния цивилизации). Немецкий историк цивилиза-

ций Юрген Остерхаммель называет такие теории протомодер-

низационными и считает их позитивным наследием XVIII в.

В XIX – первой половине ХХ в. противопоставление варварст-

ва и цивилизации продолжало размываться. Французский журна-

лист и историк Франсуа Гизо (1787–1874) представил синкретич-

ность как преимущество европейской цивилизации и связал ее

с процессом взаимодействия ценностей варварского и античного

обществ (свободы и порядка) в Средние века. Еще дальше пошел

американский этнограф Льюис Морган (1818–1881), который

в 1877 г. писал, что в эпоху дикости прогресс человеческого обще-

ства был более очевидным, чем в последующую эпоху варварства,

а прогресс периода варварства был более значительным, чем во

всей протекшей части эпохи цивилизации. Английский археолог

В. Гордон Чайлд (1892–1957) представил цивилизацию как резуль-

тат неолитической и урбанистической революций, которые поро-

дили производящее хозяйство и города. В итоге историческая эпо-

ха распространялась на доцивилизационный период, ранее считав-

шийся доисторическим. Признаки цивилизации стали более много-

численными и многообразными, объединявшими очень широкий

круг обществ (наличие городов, классовое расслоение, концентрация

власти, дань или налоги, общественное разделение труда, внешняя

торговля, письменность, зачатки точных наук, изобразительное искус-

ство, монументальные постройки). В результате границы между этно-

графией и археологией, с одной стороны, и всеобщей историей –

с другой, стирались, основания для идеологии колониализма слабели.

Стадиальные схемы истории цивилизации постепенно меняли

свои основания: из идентификационных и моральных они станови-

лись познавательными, классификационными. Представление о дис-

танции между различными культурами перестало напрямую связы-

ваться с ценностной иерархией и хронологическим рядом, наряду

с однофакторными моделями появились и многофакторные. В них

учет действия только одного фактора причинно-следственной цепи

(религии, культуры, государства, экономики) сменялся учетом це-

лого ряда факторов. Еще у философа Огюста Конта в середине

XIX в. описание развития цивилизации как перехода от господства

религиозных взглядов к доминированию метафизических и науч-

ных сопровождалось демонстрацией роли сменявших друг друга

военной и промышленной форм организации общества. Это не ме-

шало подобным теориям цивилизаций оставаться финалистскими

и телеологическими. Однако у них появилось познавательное пре-

имущество: возможность использования разнообразных объектив-

ных (в том числе противоречащих другу другу) данных, что делало

историческую картину более объемной.

Но наиболее распространенным в линейно-стадиальных схемах

истории цивилизации все же оставался однофакторный подход,

в рамках которого надо было объяснить различные исторические

явления и процессы (следствия) как продукт воздействия одного-

единственного явления (причины). Такому объяснению обычно

придавалась сила исторического закона. В середине XIX в. англи-

чанин Генри Т. Бокль (1821–1862) развивал идеи географического

детерминизма, объяснив развитие цивилизации (государства, об-

щества и культуры) способом, которым люди добывают средства

к существованию, и ценой, которую им придется платить за них.

Он различал цивилизации, основанные на потреблении раститель-

ной и животной пищи. Хотя при этом были впервые использованы

методы математической статистики, это была манипулятивная

схема, призванная «научно доказать» закономерность доминирова-

ния Англии в мире и колониального положения Индии и Ир-

ландии.

Однофакторный подход продолжал доминировать и в теориях

цивилизации, возникших под влиянием теории модернизации,

ставшей в годы холодной войны ответом западной науки на теорию

социально-экономических формаций и преувеличивавшей роль

технико-технологического фактора. Ярким примером была энерге-

тическая теория цивилизации американца Лесли А. Уайта (1900–

1975). Он изучал эволюцию цивилизации и писал о последней как

об интегрированной системе, выделяя в ней технологическую, со-

циальную и идеологическую подсистемы. При этом главную, пер-

вичную роль играет технологическая система и прежде всего про-

блема обеспеченности энергией. Каждая из технологических сис-

тем – скотоводческая, земледельческая, металлургическая, индуст-

риальная, милитаризованная – порождает собственные социальные

системы и представления. Даже наука проходила у Уайта (как

и у Карла Маркса) по линии идеологии. Однако если у Маркса речь

идет об экономических отношениях между людьми и о классовой

борьбе, то здесь – о материальной обеспеченности жизни человека

и технико-технологическом развитии. Это сближает Уайта и Бокля,

с одной стороны, и идеологию общества потребления – с другой

(Уайт 2004а; 2004б). Методы Лесли Уайта легли в основу совре-

менной «Большой Истории» (Big History) как части глобальной ис-

тории. В частности, они развиты в синергетическом духе в работах

Дэвида Кристиана (р. 1946) и Фреда Спира (р. 1952), анализирую-

щих параметры энергетических потоков, создаваемых разными

технологиями, и их влияние на культуру.

Наиболее развитые и актуальные линейно-стадиальные схемы

теории цивилизации удалось создать там, где это понятие изна-

чально не имело достаточно мощной ценностной нагрузки. Напри-

мер, в Германии оно стояло значительно ниже понятия «духовного

просвещения» (Geistesbildung). Кроме того, там была сильнее раз-

вита герменевтика как толкование текстов и гуманитарная страте-

гия «понимания» мотивов поведения людей, противопоставленная

естественно-научной стратегии объяснения. Неслучайно именно

там в 1930-е гг. была создана наиболее известная сейчас теория

«процесса цивилизации» Норберта Элиаса (1897–1990). Он пред-

ставил цивилизацию как особый тип высоко контролируемого по-

ведения людей и связал его возникновение с переходом от средне-

вековой феодальной вольницы к сложным отношения придворных

и короля в период абсолютизма. В сущности, цивилизация в его

описании – это процесс самоприручения людей, связанный с рас-

пространением контроля над поведением на сферы, ранее ему не

подчинявшиеся: процессы сна, испражнений, питания и т. п. Вна-

чале, как показал Элиас, этот самоконтроль распространялся лишь

на узкий круг придворных, расчетливость поведения в котором

имела следствием получение огромных выгод от благоволения ко-

роля. Однако постепенно подобные формы самоконтроля распро-

странились на массы людей, и даже нарушение этих норм (такое

как поведение болельщиков или спортсменов на стадионах) сейчас

введено в определенные рамки, стало формой контролируемого

снятия агрессии (Элиас 2001). Подходы и методы Элиаса широко

используются в современной глобальной и интернациональной ис-

тории для изучения процесса становления таких явлений, как ци-

вильность (толерантность, корректность) в международных и меж-

культурных отношениях.

**Теории локальных цивилизаций**

Колониальные империи, предъявлявшие спрос на идеологию циви-

лизаторства, оказались недолговечны, рано или поздно их предста-

вители вынуждены были признать в соседних империях более или

менее равных партнеров. Реальные силы стран Запада и Востока,

ставшие несравнимыми в ходе промышленной революции, с сере-

дины XIX в. постепенно (хотя и неравномерно) сближались. В чис-

ло великих держав постепенно входили Османская империя, Япо-

ния, а затем и Китай. Росло воздействие японской живописи, ин-

дийской философии и религии, африканской скульптуры и афро-

американской музыки на западную культуру. На этом фоне все

труднее было создавать иерархические исторические модели, вы-

страивать всю мировую историю в единую линейно-стадиальную

схему. Появился запрос на описание человека иной культуры как

субъекта со своими мотивами поведения, своим видением прошло-

го и настоящего. Это создало условия для появления концепции

локальных цивилизаций. Первоначально это наименование марки-

ровало общества, претендующие на особую роль в мировой исто-

рии, создавшие империи и внесшие большой вклад в мировую

культуру. Теория цивилизаций была переориентирована с противо-

поставления и иерархизации культур на поиск общих черт локаль-

ных цивилизаций, анализ оснований их местной специфики и уни-

версалистских претензий, причин устойчивости их традиций.

Часто идея локальной цивилизации развивалась внутри линей-

но-стадиального подхода, как это было у Генриха Рюккерта (1823–

1875) и Николая Данилевского (1822–1885). Большое значение

уделялось ими роли и истории религий. Г. Рюккерт, сын известного

немецкого востоковеда, сохранял верность гегельянской историо-

софской схеме (природа – культура), но при этом резко критиковал

колониализм как попытку изменения образа жизни других народов.

Ведь каждая культура сформировалась в особых обстоятельствах, у

нее имеются собственные ценности и цели. Поэтому эффективная

колонизация Китая или Индии, по его мнению, невозможна. Нельзя

выделить и единый универсальный источник культуры, так как все

цивилизации, и христианские (европейская и российская), и вос-

точные, с одной стороны, конечны, «предназначены к исчезнове-

нию», а с другой – равно правомочны, в определенном смысле рав-

ны друг другу. Ведь все они обладают способностью к культурно-

религиозной экспансии. Поэтому европейская цивилизация не мо-

жет рассматриваться в качестве цивилизации по преимуществу.

Она лишь одна из многих, ее доминирование конечно. Вторжение

Европы в зону влияния другой цивилизации разрушительно. Так

Рюккерт демонтирует основы европоцентризма, впервые создавая

наряду с однолинейной схемой исторического развития и многоли-

нейную схему.

Уже Рюккерт предвидел, что Россия может стать преемником

Европы в деле активного распространения своих идей и ценностей

в мире. Опираясь на эту мысль, Николай Данилевский через десять

лет в книге «Россия и Европа»; усилил негативные черты образа

Запада, которые появились у Рюккерта, и абсолютизировал их (Да-

нилевский 1991). Признавая плодотворность культурной деятель-

ности Европы, он тем не менее считал ее цивилизацию завершив-

шей круг развития и к тому же недостаточно развитой, уступающей

России в деле развития религиозной и общественной жизни, след-

ствием чего являются Реформация и революционное движение.

Поэтому он предлагал смотреть на культуру Запада не как на уни-

версальное достижение, а как на «удобрение» для российской

культуры, способной создать гораздо более развитую цивилиза-

цию. Так возник образ Запада, который в современной историогра-

фии называется оксиденталистским, подчеркивающим его нега-

тивные черты (по аналогии с колониальным, ориенталистским об-

разом Востока). Эта традиция используется в современной постко-

лониальной критике и, в частности, в афроцентристской теории

цивилизаций.

Создавая антитезу универсальному образу Запада, Данилевский

впервые предложил изучать историю не на основе европейских

ценностей и целей, а на основе ценностей российских, среди кото-

рых он выделял православие, общину и самодержавие. Именно

благодаря им Россия, по его мнению, сможет создать наиболее со-

вершенный тип цивилизации. Его не пугало даже слабое развитие

российской культуры и чрезмерная сила власти – все это для него

была лишь признаками молодости цивилизации. Если у Рюккерта

альтернативные линии развития человечества только обозначены,

то у Данилевского одна из них – российская – выписана предельно

отчетливо. Ее обоснованием становится биологизаторская версия

исторической эволюции и организмическая модель цивилизации,

в центр которой ставится не экспансия, как у Рюккерта, а само-

бытность культуры как высшая ценность, а также охранитель-

ность как политика сбережения самобытности государственной

властью.

Однако не следует делать из Николая Данилевского противника

колониализма или даже создателя современной теории локальных

цивилизаций. Он высоко ценил роль колониальной политики им-

перий, в частности татарского ига как формы сохранения самобыт-

ности православной Руси в ее противостоянии с Европой. Он смот-

рел и на Запад, и на Восток как на объекты российской экспансии.

Поэтому Данилевский ставил египетскую, китайскую, вавилон-

скую, индийскую и иранскую цивилизации ниже, чем колониалист

Генри Бокль (как не имеющие самостоятельного значения «подго-

товительные» культуры). Данилевский ценил в них лишь силу ох-

ранительности. Это позволяло ему свободно намечать планы раз-

дела земель Османской империи и мусульманского мира вообще.

Он сделал шаг назад от теории цивилизаций к священной истории:

абсолютным обеспечением будущего российской цивилизации для

него была богоизбранность русского народа (Данилевский 1991).

Биологизаторская и эволюционистская тенденции в теории ци-

вилизаций не способствовали повышению меры ее научности и

объективности, скорее, они во взаимодействии с провиденциализ-

мом помогали создать наукообразную историческую мифологию.

Идея эволюции возрождала представление о культурно-истори-

ческой дистанции, укрепляла редукционизм. Если ранее история

всего человечества рассматривалась как биография индивида (дет-

ство, юность, зрелость), то теперь эта схема прилагается к истории

отдельной цивилизации. Но постепенно, с кризисом империй наи-

больший интерес проявляется к поздним периодам этой «биогра-

фии»: старости и смерти цивилизаций. Это связано с дальнейшей

деградацией идеала цивилизации, которому противопоставляются

идеалы традиции, религии, расы (у Жозефа Гобино). Ими начинают

пользоваться не только европейцы, но и индусы (Свами Вивека-

нанда, Ауробиндо Гхош), мусульмане (Мухаммад Джемаль ад-Дин

аль-Афгани), китайцы (Лян Цичао, Лян Шумин).

Часто идеал цивилизации подменяется идеалом уходящей им-

перии. Типичный пример – Константин Леонтьев (1831–1891), эс-

тет-аристократ, вслед за Данилевским сосредоточивший исследо-

вание российской цивилизации на проблеме государственности

и абсолютизировавший значение византийской самодержавной

традиции. Его исследование цивилизаций было средством воссла-

вить сложность и цветущее разнообразие Востока, подвергнуть

критике идеи смесительного (демократического) упрощения Запа-

да, возвеличить эстетику войны и империи, что сближает его с Го-

бино и Фридрихом Ницше (Леонтьев 2007). Сходным путем шли и

русские евразийцы, создавшие в эмиграции в 1920-е гг. учение о

географической обусловленности (а значит, вечности) российских

авторитаризма и идеократии. Их поздним наследником был Лев

Гумилев (1912–1992), рассматривавший историю цивилизаций с

точки зрения географического детерминизма и биологической

энергии этносов. Ключевое место в его концепции занимает поня-

тие пассионарности. Это способность к жертвенности индивида во

имя суперэтноса, тех экспансионистских сил, которые преобража-

ют мир и чья деятельность провозглашается единственной основой

культурного развития. С этих позиций цивилизация выглядит лишь

как «золотая осень» этноса, фаза инерции, а общество потребле-

ния – как фаза обскурации, «сумерки» этноса. Агрессивная импер-

ская идеология оказывается единственной основой исторического

движения, в то время как критическая «негативная философия съе-

дает этнос» (Гумилев 2001: 476). Избавление от мифов порождает

мир без истории.

Причины познавательной ущербности подобных теорий ло-

кальной цивилизации – в попытках построить прочную самоиден-

тификацию и сохранить при этом форму всеобщей истории, найти

единую для всех цивилизаций универсальную «систему отсчета,

при которой все наблюдения будут делаться с равной степенью

точности» (Там же: 62). В сущности это попытки восстановить

иерархическую линейно-стадиальную модель истории, однако иде-

альными в ней представлены не культуры и народы как целое,

а отдельные эпохи в их жизни. В последнее время такие попытки

связываются и с постколониальной критикой европоцентризма,

в частности с работами создателя «философии освобождения» ар-

гентинца Энрике Дусселя (р. 1934).

Однако речь идет уже не об одной, а о множестве локальных

цивилизаций. В результате образы неевропейских культур, на ко-

торые распространяется представление о цивилизации, деэкзотизи-

руются, подвергаются нормализации. На место морализаторских

вздохов о «диких нравах» приходит эстетизация образов чужих

культур как прекрасных. Цивилизационные представления остают-

ся во многом метаисторическими, большую роль в их создании иг-

рает логическая категоризация явлений истории, но они из мони-

стических становятся плюралистическими. Многофакторность

и многовекторность исследования из предлагаемых моделей ста-

новятся обычными. При этом нормативная модель не возникает

или существует недолго, так как приходится учитывать многообра-

зие цивилизаций. Постепенно возникает тема взаимодействия ци-

вилизаций, их коммуникации. Появляется внимание к различным

языкам описания и самоописания. В условиях господства организ-

мического, а затем структуралистского подхода к культуре, пред-

полагающих идеал ее целостности, основное внимание направлено

на трудности или даже невозможность диалога и коммуникации

вообще. Однако даже эта изоляционистская версия имеет позитив-

ные черты, так как позволяет критиковать привычные европоцен-

тристские представления о цивилизации и истории. Она сопровож-

дается критикой универсалистской философии истории. Идеал об-

щего, универсального все больше заменяется в теории цивилизаций

идеалом специфического.

Это происходит в условиях критики классического рациона-

лизма в рамках философии жизни или его реставрации в рамках

феноменологии. Для теории цивилизации характерны обе тенден-

ции. Немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) ввел наряду

с философско-историческим подходом к истории социологический,

а именно – идеально-типический подход, предполагающий конст-

руирование интерпретации исторического явления в свете опреде-

ленных ценностей. При помощи этого инструментария он впервые

попытался обеспечить гибкое взаимодействие содержание научной

теории, общественных ценностей и представлений, созданных об-

ществами прошлого. Идеал рациональности тем самым был час-

тично релятивизирован. Возникло представление о возможности

различных форм рациональности, базирующихся на разных ценно-

стях, которые нельзя подвести под понятие «предрассудки». И хотя

европейская культура ставится Вебером заметно выше прочих, он

признает как ценность динамики, так и ценность традиции, воз-

можность не только целевой («западной»), но и ценностной («вос-

точной») рациональности; он пишет о сложном взаимодействии

потребностей и ценностей, различая движущую силу потребностей

и направляющие ее «стрелки» культуры. Вебер впервые пытается

соединить в методологии объяснение и понимание, объективность

и герменевтическую интерпретацию мотивов деятельности.

Тем самым был создан гигантский методологический и эписте-

мологический аппарат, который был актуализирован в ходе «вебе-

ровского ренессанса» 1970–1980-х гг. и используется в цивилиза-

ционных исследованиях до сих пор. В особенности это касается со-

отношения глобального и локального. Общность человечества

обеспечивается у Вебера не только европейской экспансией, но и

«эпохой пророков» в I тыс. до н. э., созданием мировых религий,

рационализировавших сакральные представления о мире. Это де-

лает мировые религии поддающимися сравнению, более того,

сравнимыми рационально. Как инструменты мотивации деятельно-

сти религии составляют основу для хозяйственной этики, а значит,

могут интерпретироваться прагматически. Представления Вебера

о локальных особенностях соединения идей сущего и должного

в разных цивилизациях, о различном модернизационном потенциа-

ле мировых религий были использованы израильским социологом

Шмуэлем Айзенштадтом (1923–2010) для синтеза теории локаль-

ных цивилизаций и теории модернизации, разработки представле-

ния о множественности модерностей.

Немецкий философ Освальд Шпенглер (1880–1922) еще силь-

нее дистанцировался от традиционного рационализма и философии

истории. Он последовательно критиковал идеи всеобщей истории

и объективного исторического знания, указывая на трудности вза-

имодействия культур. По его мнению, в основе каждой культуры

лежат неотрефлексированные исходные образы – эйдосы, на базе

которых выстраиваются все нормативные проявления культуры.

Поскольку эйдосы неосознанны и нерациональны, то попытки

прямого взаимодействия их производных, таких как образы числа,

времени, истории, всегда безуспешны и даже опасны. Попытка

универсализации собственных представлений в форме всеобщей

истории неизменно приводит к самозамыканию и поражению куль-

туры. Именно так ведет себя Запад в отношении колониальных

культур, достижения которых остаются для него принципиально

непознаваемыми. С этим замечанием связана попытка Шпенглера

перейти от историософских схем, порожденных особенностями со-

здавшей их культуры, к изучению «фактов действительной жизни»

различных цивилизаций. Для этого он впервые релятивизировал

собственную картину истории цивилизаций и заявил о множест-

венности всеобщих историй. Эта идея лежит в основе современно-

го отношения к всеобщей истории в глобальной истории и гло-

бальной историографии (Брюс Мазлиш, Георг Иггерс).

Единственно возможным выходом из тупиковой ситуации

столкновения эйдетических форм для Шпенглера является поэти-

ческое (символическое) описание культуры, которое позволяет

мыслителю восполнить мимолетный образ, фиксируемый истори-

ками, до целостного габитуса (связного архетипического образа,

воплощающего специфику культуры). Это квинтэссенция истори-

ческого опыта цивилизации. В этом подходе, по мнению Шпенгле-

ра, проявляется специфика гуманитарного знания, которое по своей

природе выше естественно-научного. Безоговорочная вера в сим-

волические, порой случайные сближения и метафоры, подмена ими

научных моделей нередко подводили философа, обрекая его на

критику историков (например, при сравнении буддизма, стоицизма

и социализма).

Наиболее убедительным свидетельством правомерности метода

было описание Шпенглером (учителем математики, склонным

к пифагорейству) восприятия числа в разных культурах, которое

развивало знаменитые идеи Иммануила Канта об априорных фор-

мах чувственности. Каждая высокая культура, по мнению Шпенг-

лера, создает свои собственные нормативные представления в раз-

ных областях науки (в частности, множество «равно возможных

геометрий»). Характер этих моделей связан с первообразами куль-

тур, способами восприятия ими внешнего мира, прежде всего про-

странства и времени. Греки знали число только как проявление за-

вершенного и неподвижного осязаемого, телесного мира. В араб-

ской культуре число впервые отрывается от тела, рождая алгебру.

И только в европейской культуре появляется представление об ак-

туальной бесконечности, которое грекам казалось неприемлемым,

возникает высшая математика. Поэтому, в частности, интерпрета-

ция идей Аристотеля в античной, арабской и средневековой евро-

пейской культурах ничем не напоминают друг друга. Но именно

эта индивидуальность восприятия фактов культур и является цен-

ностью для исторического знания. Ее утрата равнозначна для

Шпенглера утрате смысла истории.

Хотя для самого Шпенглера идеалом была целостная, внутрен-

не непротиворечивая и стабильная культура (род организма или

системы), он ввел в теорию цивилизации представление о сложных

культурах, возникающих на границах цивилизаций в ходе процес-

сов, которые он обозначил геологическим понятием «псевдомор-

фоз» («поддельные» формы, внешнее строение которых не соот-

ветствует внутренней структуре). Считая порожденные псевдо-

морфозом культуры (такие как арабская, византийская или русская)

нестабильными, он не мог не восхищаться ими, поскольку они со-

ответствовали его идеалу становящегося, незавершенного (Шпенг-

лер 1993). Этот идеал был развит в современной теории цивилиза-

ций и постколониальной критике в понятиях гетерогенности, гиб-

ридности, амбивалентности, мимикрии, метисности, в которых

сейчас видят прежде всего творческие предпосылки развития

сложных, пограничных культур, возникающих на границах циви-

лизаций. Отсюда берет свое начало новый идеал исторического об-

раза, связанный не с его целостностью, а скорее, с его мозаично-

стью.

Но эстетский и изоляционистский характер рассуждений Ос-

вальда Шпенглера не удовлетворял историков, стремившихся к бо-

лее конкретному, логичному и вместе с тем обобщенному знанию

о прошлом. Английский историк Арнольд Тойнби (1889–1975) сде-

лал попытку, опираясь на свой опыт изучения истории Древнего

Рима и современной внешней политики, вернуться к образу всеоб-

щей истории и рациональным способам ее познания. Он предложил

несколько универсальных для всех цивилизаций исторических за-

конов, характеризующих изоморфизм их структуры и судьбы. В их

число вошли «вызов-и-ответ» (сочетавший идеи необходимости

адаптации к природной и социальной среде), «уход-и-возврат» (на-

поминавший о роли личности в истории культуры и государства),

«мимезис» (вариант общественного договора) и др. Такие законы

по-разному, в зависимости от конкретно-исторических условий

раскрывались им в истории отдельных цивилизаций. Это позволяло

ему характеризовать ритмы развития обществ, динамику их укре-

пления и распада, не прибегая к биологическим метафорам. В ме-

тафорах, используемых для анализа цивилизационных процессов,

разные народы могли узнать привычные образы из своей истории:

пророки (творческое меньшинство), империя (универсальное госу-

дарство) и т. п. Поэтому теория Тойнби с восторгом воспринима-

лась в странах, не имевших своей традиции философии истории,

например в США 1940-х гг. Его последователями стали несколько

крупных историков и философов (Кэрролл Куигли, Раштон Кол-

борн, Мэтью Ф. Мелко), а книга «Постижение истории» – бестсел-

лером.

Для Тойнби поначалу оказалось важным показать действие

«открытых» им законов и связанные с этим перспективы развития

человечества, а не тот контекст, в котором конкретная ситуация

«вызова» или «ухода» осознавалась в той или иной культуре. Уни-

версальное явно затмевало конкретно-историческое. Мифопоэти-

ческое, как и у Шпенглера, оттесняло научное. Для Тойнби были

важны не явления, а интерпретации, нормативные списки цивили-

заций, которые он создавал, проявляя свои персональные предпоч-

тения. За это его критиковали коллеги-историки. Критика дала

свои результаты. В послевоенный период Тойнби обратился к ана-

лизу локальных особенностей исторического сознания и образам

Запада, создававшимся в незападных странах. Он тонко чувствовал

слабость колониальной системы и проблемы глобализации: эколо-

гические, национальные, духовные; старательно учился мыслить

глобально, смотреть на западный мир «чужими глазами». Он пер-

вым приравнял всеобщую историю Запада к всеобщим историям,

созданным в Китае или арабо-мусульманском мире, стал учитывать

те претензии, которые предъявляли Западу неевропейские страны,

ввел понятие «постмодернизм». Он был одним из провозвестников

деконструкции идеи цивилизации, а также критики западной циви-

лизации, которые развились в постколониальную критику и гло-

бальную историю (Тойнби 1991).

Вопрос об причинах культурной близости великих цивилиза-

ций, поставленный Максом Вебером, был в значительной степени

раскрыт немецким философом Карлом Ясперсом (1883–1969), ко-

торый развивал учение об осевом времени VIII–II вв. до н. э., когда

по всей зоне развития цивилизаций (20–40º с. ш.) были созданы

схожие религиозные и философские учения, в которых можно най-

ти определенное структурное сходство, идет ли речь о Европе или

о Китае (Ясперс 1994). Это философское учение было конкретизи-

ровано крупнейшим социологом цивилизаций Шмуэлем Айзен-

штадтом, который стал изучать цивилизацию как систему с взаи-

модействующими элементами. Наиболее важной для него связью

выступало напряжение между трансцендентным (потусторонним,

божественным) началом и мирскими (прежде всего социально-

политическими и экономическими) порядками. Ему удалось избе-

жать обычного для этого направления консерватизма, привержен-

ности идеалу традиции в ущерб идеалу инновации. Айзенштадт

ввел представление о «втором осевом времени» (1500–1800) – эпо-

хе создания универсального научного знания и о множественности

путей модернизации и форм современного общества. Так он пре-

одолел противоречие между современным и традиционным, кото-

рое было камнем преткновения для развития теории локальных ци-

вилизаций (наиболее остро оно проявилось в конфликте социоло-

гов – австрийца Ф. Тённиса и француза Э. Дюркгейма).

Другим путем пошел американский социолог Питирим Соро-

кин (1889–1968). Он выделил в истории локальных цивилизаций,

в системности которых сомневался, периодически изменяющиеся

переменные (первые принципы, основные категории мышления,

нравственно-правовое сознание, социальные отношения, межгруп-

повые отношения) и на большом статистическом материале пока-

зал смену векторов изменения этих ценностных ориентаций, их

циклические колебания между полюсами эмпирически-чувствен-

ного восприятия и ориентацией на сверхчувственные, духовные

ценности. Важным последствием его исследований социокультур-

ной динамики было перенесение внимания с устойчивости соци-

альных систем, утрированной в американской социологии – к вли-

янию флуктуаций, периодических колебаний и случайных процес-

сов, что делает бессмысленными рассуждения о внеисторических

свойствах локальных цивилизаций, «культурных кодах», «мента-

литете» и т. п. (Сорокин 2000).

Наиболее глубоко и последовательно взаимодействие профес-

сионально-исторических и структуралистских подходов осуществ-

лялось в ходе развития французской школы журнала «Анналы».

Его классиками были Марк Блок, Люсьен Февр (1878–1956), Фер-

нан Бродель (1902–1985). Главной задачей этой школы был уход от

спекулятивности, догматичности, нормативности цивилизацион-

ных концепций, за которые они резко критиковали Шпенглера

и Тойнби. Школа «Анналов» стремилась превратить цивилизаци-

онную теорию в метод конкретно-исторического исследования,

устранив представления о заданности структур и иерархий. В цен-

тре ее внимания – человек и многообразные способы восприятия

и репрезентации им мира, история ментальностей как взаимодей-

ствия интеллектуального и эмоционального, сознательного и бес-

сознательного, традиционного и изменчивого. В результате у Бро-

деля структуралистские макроисторические идеи были вытеснены

в область зарождавшегося мир-системного анализа, а идея цивили-

зации связана с бесконечным многообразием исторического про-

шлого. Она в значительной мере дистанцирована от конъюнктур-

ной, политической, событийной истории и связана с историей

большой продолжительности, которая в свою очередь разведена

с философией истории. В идее тотальной истории Бродель соеди-

нил историю цивилизации и материальной культуры – техники,

экономики, повседневной жизни, не устанавливая между ними от-

ношений детерминизма или иерархии (Бродель 1986–1992).

Материальная цивилизация у Броделя – это огромный кортеж

или, скорее, оркестр отдельных историй: языка, литературы, наук,

искусства, права, учреждений, чувств, нравов, техники, предрас-

судков и кулинарных рецептов. Это представление создает мас-

штабное поле для сравнительной истории цивилизаций – сопостав-

ления исторических феноменов, чья структура различна, но эти

различия видимы лишь на границах цивилизаций. Поэтому сравне-

ние осуществляется прежде всего на материалах взаимодействия

цивилизаций. Продолжалась борьба с европоцентризмом. Бродель

обращал особое внимание на роль арабо-мусульманского мира

и Африки в истории современного человечества. В его текстах, по-

священных прежде всего истории Нового времени, Европа всегда

выступает лишь как составная часть формирующегося глобального

целого.

Результатом деятельности школы «Анналов» было возрастаю-

щее влияние теории цивилизаций на историческое знание. Она по-

могала создать программы массового сбора и стратегии углублен-

ного исследования исторических источников. В 1920–1930-е гг. на-

чинается издание серий книг по истории цивилизаций, основанных

на общих теоретических предпосылках. В них история и этногра-

фия постепенно сближаются друг с другом, а конкретно-истори-

ческий материал доминирует над историософскими схемами.

Во Франции создается первая история мировых цивилизаций под

редакцией вдохновителя школы «Анналов» Анри Берра – «История

человечества» (в современном английском переводе – 45-томная

«История цивилизаций»). В 1950–1960-е гг. на основе исследова-

ний школы «Анналов» создается новая серия книг – «Великие ци-

вилизации». Ее особенностью является тесная связь описания мира

действительного, материального и мира воображаемого. Особенно

отчетливо это проявлялось в исследовании Жаком Ле Гоффом

(р. 1924) динамики пространственно-временных структур европей-

ской цивилизации, которые образуют «кадр» любого общества или

культуры. Если раньше этот «кадр» был объектом конструирования

историка, то теперь историк должен выяснить, как формировались

пространственно-временные представления в прошлом, какую роль

в этом играли символические представления, грезы о конце света

и потустороннем существовании.

Однако стремление к созданию структуралистских моделей ци-

вилизаций сохраняется и во второй половине ХХ в. Это проявляется

в конструировании центро-периферийных моделей для разных эпох.

В 1958 г. английский историк Филип Бэгби начал анализировать

способы взаимодействия центра и периферии (Индии и Непала, Ки-

тая и Кореи) выделяя первичные и вторичные цивилизации, ближ-

нюю и дальнюю периферию. Американский социолог Дэвид Уил-

кинсон развивал представление о «центральной цивилизации», пе-

ремещавшейся с Древнего Востока в Древнюю Греции и Рим,

а затем – на Запад (2001). Наряду с уподоблением цивилизаций вы-

деляются факторы, позволяющие противопоставлять локальные

цивилизации, а иногда и иерархически выстраивать их по принци-

пам развитости (религии, менталитета, энерговооруженности, сте-

пени модернизации). В ряде случаев это вело к архаизации цивили-

зационных представлений, в частности к возвращению идеала це-

лостности цивилизации и к недооценке роли культурного симбиоза

и диалога, что отмечают постколониальные критики.

Однако потенциал сравнительной истории цивилизаций и исто-

рии цивилизационных взаимодействий (трансферов) огромен. Юр-

ген Остерхаммель считает переломными в современной теории ци-

вилизаций работы американского историка Уильяма Мак-Нила

(р. 1917), который в 1963 г. отодвинул в сторону фантазии по пово-

ду структуры цивилизаций или «списков цивилизаций» и уделил

основное внимание описанию их контактов, сосредоточившись на

конкретно-исторических знаниях. Он принципиально поставил

пределом теоретизирования мнение профессионального сообщест-

ва историков, что позволило коренным образом изменить статус

цивилизационных исследований, придав им подлинно научный

(профессиональный) характер. Хотя его темой было «возвышение

Запада», а империалистический взгляд на предмет был ему далеко

не чужд, фактически во многом это было исследование растущих

противоречий внутри западной цивилизации, претендующей на

центральное положение в мире. Мак-Нил писал, в частности,

о «варварских корнях» европейской агрессивности и безрассудстве

европейцев, дерзнувших бросить вызов всему человечеству (Мак-

Нил 2004). В последующих работах он описал ту роль, которую

сыграли в победах европейцев такие никогда не учитывавшиеся

ранее внекультурные факторы, как перенос путешественниками

и завоевателями неизвестных микроорганизмов, губительных для

народов, не обладающих иммунитетом к ним (McNeill 1993).

Но эта тенденция не была устойчивой. В неоконсервативной

политологии рубежа XXI в. изучение цивилизаций приобрело при-

кладной характер, ориентированный на манипулирование ими как

политическими символами. Яркий пример такого рода – исследо-

вание Сэмюэлем Хантингтоном (1927–2008) феномена «столкнове-

ния цивилизаций». Фактически это была попытка транслировать

модель холодной войны на проблематику истории цивилизаций.

Поэтому Хантингтон выделяет в них не то, что их сближает и по-

зволяет взаимодействовать, вести диалог, а то, что позволяет им

воспроизводиться как замкнутые миры (язык и религия). Пробле-

матика цивилизационной самоидентификации выходит на первый

план. Это связано с заимствованиями у постколониальных крити-

ков, другие идеи которых (например, о пользе культурных симбио-

зов, жизни «между» цивилизациями) Хантингтон принципиально

отвергает. От них же он воспринял идею «восстания против Запа-

да», которое является ответом третьего мира на неоколониалист-

скую экспансию последнего после 1960 г. Реальной предпосылкой

страха перед «столкновением цивилизаций» у Хантингтона была

озабоченность активизацией латиноязычной составляющей северо-

американской нации, которая переносила, по его мнению, это

«столкновение» внутрь границ США.

**Диалогические теории цивилизаций**

Идеи Хантингтона показывают, что сравнение локальных цивили-

заций само по себе не предполагает диалога, свободной продук-

тивной коммуникации между ними. Оно не полностью устраняет

иерархию. Сохраняющиеся претензии на научность все еще дают

преимущество культуре создателя концепции (субъекта) над куль-

турами описываемых цивилизаций (объектами). Это позиция ког-

нитивного доминирования, заведомого неравноправия исследую-

щего и исследуемых. Создаваемые модели являются зачастую дог-

матическими, слабо проблематизируемыми. Представители иных

цивилизаций часто воспринимали это болезненно (например, опи-

сание Японии американским антропологом Рут Бенедикт в середи-

не ХХ в.). Поэтому сейчас все большее значение приобретает идея

диалога цивилизаций, связанная с провозглашением ООН 2001 г.

как «Года диалога цивилизаций» и созданием «Альянса цивилиза-

ций» в 2005 г.

Ситуация диалога коренным образом отличается от идентифи-

кационной или чисто когнитивной. Образ иного становится не про-

сто терпимым или интересным. Возникает ответственное отно-

шение к иному, о котором писал французский философ Эммануэль

Левинас (1906–1995). Образ цивилизации в диалоге радикально от-

личается от образов, созданных «объективным» наблюдателем из-

вне. Это образ их взаимодействия, в котором наиболее определен-

но проявляются как их сходства, так и различия; как способы вос-

приятия инокультурного опыта, так и формы сохранения собствен-

ных традиций. В диалоге роль субъекта закреплена за обеими

сторонами. Роль самоидентификации при этом в значительной сте-

пени утрачивается, так как ее никто не опровергает. Возникает

поле взаимодействия оппозиций, в рамках которого каждая культу-

ра говорит за себя, а исторические образы взаимно проблематизи-

руются. Всеобщая история, написанная с одной фиксированной

точки зрения (целостный образ), заменяется множеством историй,

написанных со всевозможных точек зрения (калейдоскоп образов).

Малоподвижные образы цивилизаций как социокультурные сущ-

ности высшего порядка заменяют динамичные образы цивилизаций

как разномасштабных сторон взаимодействия. Поэтому макроисто-

рические модели всеобщей истории, которые доминировали ранее,

будь то линейно-стадиальные или циклические, а также региональ-

ные модели истории локальных цивилизаций соседствуют теперь

с моделями микроистории и часто, как у французского историка

Эмманюэля Ле Руа Ладюри (р. 1929), переплетаются с ними.

Целью историков становится описание нормативных и возмож-

ных форм реакции представителей цивилизации на те или иные

культурные воздействия. Для анализа контактов цивилизаций ис-

пользуется стратегия «насыщенного описания» американского со-

циолога и антрополога Клиффорда Гирца (1926–2006), созданная

первоначально для интерпретации поведения участников много-

стороннего межкультурного взаимодействия во Французской Са-

харе. При этом предполагается изучение культуры как контекста,

в котором могут быть адекватно описаны и интерпретированы

символы, используемые сторонами в процессе диалога. Речь идет

не только об описании и понимании другой культуры, но и о гер-

меневтическом понимании межцивилизационного диалога как це-

лого, во всех его странностях и поворотах, обусловленных взаим-

ным недопониманием. Исследование истории цивилизаций высту-

пает как продолжение и развитие такого диалога, связанное с изме-

нением конфигурации герменевтического круга.

На смену структурализму как теоретическое основание иссле-

дования цивилизаций приходят феноменология и диалогика. Со-

гласно представлениям итальянского писателя и филолога Умбер-

то Эко (р. 1932), структурализм претендует на объективность опи-

сания реальности общественной жизни, овеществление созданных

им моделей. Феноменология же описывает скорее «естественные

установки», ментальные предпосылки тех или иных форм деятель-

ности, устойчивые образы, характерные для участников диалога.

Хотя эти установки закреплены в институтах, современная фено-

менология в меньшей степени претендует на рационализацию,

реификацию и субстанциализацию своих идей и моделей, припи-

сывание им сущностной природы, «задающей» облик той или иной

цивилизации. В диалогике изучаются образы и представления, соз-

данные участниками цивилизационного диалога, их ситуативное

значение, изменяющиеся контексты и культурные горизонты,

внутри которых они создавались и функционируют, способы

трансфера (передачи) понятий и смыслов, прежде всего при помо-

щи инструментов языка. Рационализм все в большей мере и все бо-

лее сознательно дополняется процедурализмом, вниманием к про-

цессу диалогического взаимодействия, а не к его возможному ре-

зультату (который признается вероятностным, а не детерминиро-

ванным).

В этих условиях принципиально невозможны составление нор-

мативных «списков цивилизаций», произвольное выделение их

«сущностных» качеств, иерархичность и конфликтность познава-

тельных моделей. Эта ценностная ориентация исследователей за-

креплена в идеологии мультикультурализма, остающейся продук-

тивной при всех ее недостатках, общих для всех производных

постколониальной критики (субстанционализм, догматизация об-

раза субалтерна, иного и др.). Возникает резкая критика цивилиза-

ционных концепций, связанных преимущественно с задачей само-

идентификации. С этой точки зрения цивилизационные представ-

ления в России (равным образом либеральные и консервативные)

критикует как националистические и имперские французский ис-

торик Ютта Шеррер (р. 1942).

Однако радикальная переориентация со сциентистской на нар-

ративистскую познавательную стратегию, связанная с переходом

от логики противоречия к логике диалога, означает и актуализацию

некоторых недостатков постмодернизма, в частности уравнивание

различных правдоподобных нарративов о прошлом. Это усложняет

процесс осознания всей совокупности различий и сближений меж-

ду цивилизациями. Так, японский антрополог-африканист Юнзо

Кавада (р. 1934) в рамках важной и продуктивной концепции три-

ангуляции (мультиперспективизации) фактически ставит на одну

доску индустриальную революцию в Англии, освоение поливного

рисосеяния в Японии и овладение ремеслом по переработке утиля

в Буркина-Фасо в Африке. При этом идеи прогресса, интенсивной

адаптации и деградации (катагенеза) практически приравниваются

друг к другу.

Надо подчеркнуть, что идеал цивилизационных представлений

и исследований в условиях диалога цивилизаций еще не создан.

Трудно сказать, каким он будет. Юрген Остерхаммель (р. 1952)

считает, что в условиях диалога цивилизаций можно продолжать

развивать сравнительную историю цивилизаций на сциентистской

основе и выстраивает ее диалогическую, неиерархическую модель,

не упуская при этом идеалы прогресса и модернизации. Для этого

он разделяет структурное, тотальное и частичное сравнение циви-

лизаций (он считает, что частичное сравнение предпочтительно,

так как «менее произвольно»). Он также разделяет асимметричное

и симметричное, конвергентное и дивергентное сравнение (сим-

метричное и конвергентное сравнение позволяет преодолевать «не-

осознанное стремление к дихотомизации», особенно присущее

раннему этапу развития цивилизационных идей). В этом – сущ-

ность и роль современного этапа развития цивилизационных пред-

ставлений, неотрывного от диалога мировых цивилизаций. Оценка

его познавательных возможностей еще впереди.

Все большую роль в развитии теории цивилизаций играют гло-

балистика и глобальная история. Теория «глокализации» англий-

ского социолога Роланда Робертсона (р. 1938) видит предмет изу-

чения цивилизаций во взаимодействии глобального и локального:

глобализация порождает процессы роста локального, в том числе

цивилизационного самосознания, и сама является продуктом взаи-

модействия, взаимопроникновения локальных цивилизаций. В то

же время исследование цивилизаций переводится в область исто-

рического и социального сознания, исторической памяти. В про-

грамме исследований Фонда Форда (1997) подчеркивается, что ци-

вилизации – это не факты, а артефакты – наших интересов, фанта-

зий, нашей потребности знать, помнить, забывать.

Французские историки Мишель Вернер и Бенедикт Циммер-

манн сомневаются в перспективах традиционных форм сравни-

тельного изучения цивилизаций и межцивилизационных трансфе-

ров, указывая как на метафизическую и идеологическую нагружен-

ность понятия «цивилизация», так и на несовершенство методоло-

гического обеспечения такого рода процедур. Для их проведения

важным остается фиксирование образов цивилизаций, которое и

делает сравнение или исследование трансфера возможными.

Но подобная процедура предполагает спекулятивные представле-

ния о бинарных оппозициях или единой референциальной сетке,

опосредующих исторический анализ. Это предпосылочное знание

входит в противоречие с фактами взаимной модификации объек-

тов сравнения, многосторонности взаимодействий в процессе

трансфера. Тем самым поле методов сравнения и поле объектов

сравнения разводятся, они представляют разные традиции и разные

способы мышления. Их необходимо так или иначе соотнести меж-

ду собой. Это тем более важно, что позиция исследователя по от-

ношению к предметам сравнения всегда отчасти смещена, что по-

рождает оптические обманы. Поиск баланса или «золотой середи-

ны» поэтому менее эффективен, чем способность исследователя

к сознательному маневру.

Как альтернативу Вернер и Циммерманн предлагают интерак-

тивное, высоко рефлексивное, предмет- и процесс-ориентирован-

ное исследование, в котором масштаб сравнения, ориентация на

синхронию или диахронию, позиция историка не предопределены,

а зависят от хода анализа и корректируются им. Это многосторон-

ний диалог на уровнях предмета, методов, логик, ценностей, точек

зрения («двойная герменевтика»); исторического свидетельства,

естественных установок и профессиональных навыков историка.

Методологический аппарат и активность историка диалогически,

а значит и исторически, согласуются со свойствами предмета, ста-

новясь гибкими, динамичными, способствуя оптимизации познава-

тельного процесса на разных его этапах, помогая преодолевать

возникающие препятствия. В сущности, речь идет об использова-

нии диалогических коммуникативных стратегий во имя когнитив-

ных задач, в том числе для исследования транснациональной исто-

рии Европы (Вернер, Циммерманн 2007).

В целом основной тенденцией в развитии современных теорий

цивилизаций является уход догматических и кажущихся самооче-

видными схоластических схем, приписывающих себе рациональ-

ность и научность. Это означает все больший учет роли языка и

«естественных установок» культуры и личности, процедуры диало-

га, сближение с конкретным, проблематизируемым, вероятностным

историческим знанием. В сущности, это движение от простых спо-

собов объяснения цивилизационных явлений ко все более слож-

ным. Если на первом этапе этого процесса философия истории на-

вязывала исторической науке свои онтологические модели («вар-

варство – цивилизация»), на втором этапе историки стремились

выделить, а затем и соединить методы объяснения и понимания,

развести метафоры и модели, овладеть многофакторным анализом,

то на третьем этапе теория цивилизаций как бы растворяется в диа-

логе с теорией исторического знания. Теперь это один из инстру-

ментов историка, которым он должен овладеть наряду с многими

другими.

**Используемые источники:**

- «Теория и методология истории» – учебник для вузов, Ответственные редакторы академик РАН В. В. Алексеев, чл.-корр. РАН Н. Н. Крадин, д. и. н. А. В. Коротаев, д. ф. н. Л. Е. Гринин, 2014 г.

- «Время мира.» Вып. 1–2. Новосибирск, 1998, 2001.

- «Цивилизационное сознание и историческое знание:

проблемы взаимодействия.» Ионов И. Н. 2007. М.

- «Теория цивилизаций от античности

до конца XIX века.» Ионов И. Н., Хачатурян В. М. 2002. СПб.

- «Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования (Реферативный обзор).» Сокулер З. А. 2003 Россия и современный мир 3(40): 198–220.

- «Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия» / сост. Б. С. Ерасов. М., 1998.

«Постижение истории.» Тойнби А. Дж. 1991. М

- Учебно-методические материалы БГУОР (https://bguor.ru/subjects/ae-umk-history/html/society/html\_pages/h1/h1\_3.html)