

Глава 5

ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В отличие от большинства исторических теорий, созданных как часть научного знания в XVIII–XX вв. и ориентированных на наращивание познавательных возможностей, представления о цивилизации возникли в несколько ином культурном контексте. Понятие «цивилизация» изначально связано с представлением об *общественном благе, благоустроенном обществе, гражданском идеале*. Его истоки уходят в древний мир и возникают в Древней Греции и Китае (*paideia, wenhua*). У разных народов оно связывалось с разными ценностями. Изначально главным был не положительный смысл этого понятия, а его противостояние другим понятиям – «дикость» и «варварство». Это те *антиценности*, неприятие которых объединяет самые разные представления о цивилизации. В начале европейской мировой экспансии, в XVI в., эти понятия связывались в Испании и Франции с представлением об отсутствии религии, законности, власти короля (*ni foy, ni loy, ni roy*). Соответственно представление о «цивилизации», складывавшееся в XVII–XVIII вв. в Англии и Франции, объединяло представления о культурной роли христианства, благовоспитанном поведении и обходительности, законности королевской власти. Это было, как подчеркивал классик теории цивилизаций француз Марк Блок (1886–1944), не научно-познавательное, а *оценочное* суждение. Оно принадлежит не к области исторической науки, а к области моральной философии (этики). И путь развития цивилизационных концепций, по его мнению, – это путь от представлений об идеале «цивилизации» к описанию и сравнению цивилизаций во множественном числе, являющихся *конкретными реальностями* (Блок 1986: 100–101). В этой современной форме теория цивилизаций представляет собой метод сравнительно-исторического изучения обществ, основанный не на их противопоставлении, а на их *различении* по ряду факторов и с использованием различных исследовательских перспектив. Ее наработки и достижения существуют независимо, а также входят в арсенал глобальной, интернациональной и транснациональной истории.

Цивилизационные представления никогда полностью не сводятся к научному знанию. Они также помогают человеку сориентироваться в мире, идентифицировать себя в нем. Сделать это

можно на *метаисторическом, чисто логическом* уровне, в процессе создания категорий и манипулирования ими (логическая категоризация). Это путь простого противопоставления смыслов, *до* и *помимо* всякого конкретного исторического знания. Познавательная ориентация в отличие от идентификационной связана с наращиванием и обобщением *конкретно-исторического* знания на базе «хороших примеров» и размытого «семейного сходства» (эмпирическая категоризация) (Копосов 2011: 17). Но прибавление знаний далеко не всегда способствует устойчивой ориентации в мире и прочной самоидентификации, особенно необходимым в условиях *кризисов исторического сознания* (подобных современному).

Можно выделить три этапа эволюции цивилизационных представлений, в которых познавательная и идентификационная составляющая соединяются в разных пропорциях: 1) линейно-стадиальные версии теории цивилизаций; 2) теории локальных цивилизаций; 3) современные диалогические теории цивилизаций. В конкретной истории идей повороты в сторону идентификации и логической категоризации многократно сменяются поворотами в сторону познания и эмпирической категоризации. Немецкий историк-компаративист Маттиас Миддель (р. 1961) связывает первые с перекройкой карты мира и потребностью империй в культурной легитимации своей власти в форме линейных исторических схем, противопоставления «цивилизации» и «дикости» (возникновение европоцентристской теории цивилизаций в конце XVIII–XIX в. и теории модернизации в эпоху холодной войны), а последние – с кризисом имперской политики и возникновением новых претендентов на культурное влияние (исторический релятивизм конца XIX – начала XX в., постколониальная критика 1980–2000 гг.) (Middell 2004). Поэтому различные формы теории цивилизаций на деле часто *перемежаются, переплетаются и взаимодействуют*. Научное содержание накапливается в ней постепенно, нелинейно, зачастую теряется и обретается вновь.

Линейно-стадиальные теории цивилизаций

Линейно-стадиальные версии теории цивилизаций родились в середине XVIII – середине XIX в. в работах В. Мирабо (старшего), Н. А. Буланже, 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

в истории эпохи дикости, варварства, государственности и благопристойного поведения, просвещенной монархии и собственно цивилизации. В последней он видел триумф и расцвет разума не только в политической, но и в моральной, религиозной и интеллектуальной 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 собственности, а цивилизацию – с развитием разделения труда и преодолением 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 поэтому становится логически прозрачным, самоочевидным, вне зависимости от своего конкретного содержания. Оно выражает универсальный идеал данной культуры, воспринимаемый как *цель* исторического процесса. Тем самым история цивилизаций возрождала черты христианской философии истории – финализм и телеологизм. В контексте эпохи Просвещения цивилизация провозглашается *символом рациональности* (антиномия разум – предрассудки). Движение к цивилизации и рациональности (прогресс) рассматривается 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 рационализма единственной исследовательской перспективой изначально задавало результат исследования, делало опровержение теории невозможным.

Самоочевидность идеала цивилизации, ставшего в позитивизме высшим научным идеалом (наука – третья, высшая стадия развития цивилизации), привела к тому, что к середине XIX в. он постепенно делается *нормативным* для западной культуры. Макроисторический 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. Отдельные явления прошлого *субстанционализировались*, представлялись как выражающие сущность истории. Язык исторического описания, его концепты и риторические приемы при этом строго отделялись от смысла описанного, как если бы они не могли влиять на «объективность» научного результата. Эти основополагающие принципы закрепляются в трудах классиков позитивизма француза Огюста Конта (1798–1857) и англичанина Герберта Спенсера (1820–1903).

Парадоксом противопоставления цивилизации и варварства является то, что самоочевидность концепции здесь порой прямо противоположна ее научной содержательности и исторической глубине. 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 культуртрегерства 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 осознают 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 *экзотизации*. Характерный недостаток для таких концепций – *европоцентризм*, редукция смысла мировой истории к сближению с западными 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 (особенно колониальных) демонстрировались в этнографических музеях, чем доказывалось, что в Африке, Азии и Америке «остановилось время». Постепенно зона «этнографического» в истории расширялась за счет Востока как отсталой (традиционалистской) антитезы Запада, способной лишь на *зависимое развитие*. Так фактически обосновывалось право европейцев на захват и колониальную эксплуатацию этих стран.

Результатом введения такого рода методологии в историческое знание первоначально зачастую было не его расширение и углубление, а его сужение, догматизация и схематизация. Надолго, с середины XVIII в. и почти до конца XIX в., была свернута деятельность по написанию «универсальных историй» человечества, обязательной частью которых являлась история современного Востока. Интерес европейцев к культуре Китая, развившийся в XVII–XVIII вв. и связанный с деятельностью «фигуралистов», наследников итальянского миссионера Маттео Риччи, резко упал на рубеже XIX в., когда Адам Фергюсон отказал Китаю в звании цивилизации. Линейно-стадиальные схемы сделали затруднительным написание местной истории в неевропейских (прежде всего колониальных) странах. Франц Фанон (1925–1961), а затем Эдвард Саид (1935–2003) во второй половине XX в. подвергли цивилизационные представления этого типа глубокой критике. Саид называл такого рода модели имажинативной (воображаемой) историей. Сейчас в истории идей принято различать представления о *цивилизации* (познавательное-ориентированное цивилизационное сознание) и колониалистскую идеологию и политику *цивилизаторства* (агрессивное цивилизационное сознание колонизаторов).

Однако надо учитывать, что степень экзотизации иных культур может быть разной. В историческом сознании оппозиция, противоречие между благом и злом, как правило, релятивизируется, разворачиваясь в череду конкретно-исторических феноменов, определяющих восприятие прошлого. В эту череду могут включаться и локальные цивилизации, которые в данном случае рассматриваются 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 предрассудков включает десять исторических эпох. Они воплощались

в истории конкретных стран Древнего Востока, Греции, Рима, Западной Европы. Подобная дробность видения 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 цивилизаций Юрген Остерхаммель называет такие теории протомодернизационными и считает их позитивным наследием XVIII в.

В XIX – первой половине XX в. противопоставление варварства и цивилизации продолжало размываться. Французский журналист и историк Франсуа Гизо (1787–1874) представил синкретичность 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 общества 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 результат неолитической и урбанистической революций, которые породили производящее хозяйство и города. В итоге историческая эпоха распространялась на доцивилизационный период, ранее считавшийся доисторическим. Признаки цивилизации стали более многочисленными 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 искусство, монументальные постройки). В результате границы между этнографией 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 становились познавательными, классификационными. Представление о дистанции между различными культурами перестало напрямую связываться 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 целого ряда факторов. Еще у философа Огюста Конта в середине

XIX в. описание развития цивилизации как перехода от господства религиозных взглядов к доминированию метафизических и научных сопровождалось демонстрацией роли сменявших друг друга военной и промышленной форм организации общества. Это не мешало подобным теориям цивилизаций оставаться финалистскими и телеологическими. Однако у них появилось познавательное преимущество: возможность использования разнообразных объективных (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. англичанин Генри Т. Бокль (1821–1862) развивал идеи географического детерминизма, объяснив развитие цивилизации (государства, общества и культуры) способом, которым люди добывают средства к существованию, и ценой, которую им придется платить за них. Он различал цивилизации, основанные на потреблении растительной и животной пищи. Хотя при этом были впервые использованы методы математической статистики, это была манипулятивная схема, призванная «научно доказать» закономерность доминирования Англии в мире и колониального положения Индии и Ирландии.

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 энергетическая теория цивилизации американца Лесли А. Уайта (1900–1975). Он изучал эволюцию цивилизации и писал о последней как об интегрированной системе, выделяя в ней технологическую, социальную и идеологическую подсистемы. При этом главную, первичную роль играет *технологическая* система и прежде всего проблема обеспеченности энергией. Каждая из технологических систем – скотоводческая, земледельческая, металлургическая, индустриальная, 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 современной «Большой Истории» (Big History) как части глобальной истории. В частности, они развиты в синергетическом духе в работах Дэвида Кристиана (р. 1946) и Фреда Спира (р. 1952), анализирующих 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 изначально не имело достаточно мощной ценностной нагрузки. Например, в Германии оно стояло значительно ниже понятия «духовного просвещения» (*Geistesbildung*). Кроме того, там была сильнее развита герменевтика как толкование текстов и гуманитарная стратегия «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 представил цивилизацию как особый тип высоко контролируемого поведения людей и связал его возникновение с переходом от средневековой феодальной вольницы к сложным отношениям придворных и короля в период абсолютизма. В сущности, цивилизация в его описании – это процесс *самоприручения* людей, связанный с распространением контроля над поведением на сферы, ранее ему не подчинявшиеся: процессы сна, испражнений, питания и т. п. Вначале, как показал Элиас, этот самоконтроль распространялся лишь на узкий круг придворных, расчетливость поведения в котором имела следствием получение огромных выгод от благоволения короля. Однако постепенно подобные формы самоконтроля распространились 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 истории для изучения процесса становления таких явлений, как цивилизность (толерантность, корректность) в международных и межкультурных отношениях.

Теории локальных цивилизаций

Колониальные империи, предъявлявшие спрос на идеологию цивилизаторства, оказались недолговечны, рано или поздно их представители вынуждены были признать в соседних империях более или менее *равных* партнеров. Реальные силы стран Запада и Востока, ставшие несравнимыми в ходе промышленной революции, с середины XIX в. постепенно (хотя и неравномерно) сближались. В число великих держав постепенно входили Османская империя, Япония, а затем и Китай. Росло воздействие японской живописи, индийской философии и религии, африканской скульптуры и афроамериканской музыки на западную культуру. На этом фоне все труднее было создавать иерархические исторические модели, выстраивать всю мировую историю в единую линейно-стадиальную схему. Появился запрос на описание человека иной культуры как субъекта со своими мотивами поведения, своим видением прошлого и настоящего. Это создало условия для появления концепции локальных цивилизаций. Первоначально это наименование маркировало общества, претендующие *на особую роль* в мировой истории, создавшие империи и внесшие большой вклад в мировую культуру. Теория цивилизаций была переориентирована с противопоставления и иерархизации культур на поиск общих черт локальных цивилизаций, анализ оснований их местной специфики и универсалистских претензий, причин устойчивости их традиций.

Часто идея локальной цивилизации развивалась внутри линейно-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 историософской 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 восточные, с одной стороны, конечны, «предназначены к исчезновению», а с другой – равно правомочны, в определенном смысле равны 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 многолинейную 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 (Данилевский 1991). Признавая плодотворность культурной деятельности Европы, он тем не менее считал ее цивилизацию завершившей круг развития и к тому же недостаточно развитой, уступающей России в деле развития религиозной и общественной жизни, следствием чего являются Реформация и революционное движение. Поэтому он предлагал смотреть на культуру Запада не как на универсальное достижение, а как на «удобрение» для российской культуры, способной создать гораздо более развитую цивилизацию. Так возник образ Запада, который в современной историографии называется *оксиденталистским*, подчеркивающим его негативные черты (по аналогии с колониальным, *ориенталистским* образом Востока). Эта традиция используется в современной постколониальной 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 которых он выделял православие, общину и самодержавие. Именно благодаря им Россия, по его мнению, сможет создать наиболее совершенный 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 *самобытность* культуры как высшая ценность, а также *охранительность* 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 империй, в частности татарского ига как формы сохранения самобытности православной Руси в ее противостоянии с Европой. Он смотрел и на Запад, и на Восток как на объекты российской экспансии. Поэтому Данилевский ставил египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую цивилизации ниже, чем колониалист Генри Бокль (как не имеющие самостоятельного значения «подготовительные» культуры). Данилевский ценил в них лишь силу охранительности. Это позволяло ему свободно намечать планы раздела 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 цивилизаций не способствовали повышению меры ее научности и объективности, скорее, они во взаимодействии с провиденциализмом помогали создать наукообразную историческую мифологию. Идея эволюции возрождала представление о культурно-исторической дистанции, укрепляла редуционизм. Если ранее история всего человечества рассматривалась как биография индивида (детство, юность, зрелость), то теперь эта схема прилагается к истории отдельной цивилизации. Но постепенно, с кризисом империй наибольший интерес проявляется к поздним периодам этой «биографии»: 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 Вивекананда, Ауробиндо Гхош), мусульмане (Мухаммад Джемаль ад-Дин аль-Афгани), китайцы (Лян Цичао, Лян Шумин).

Часто идеал цивилизации подменяется идеалом уходящей империи. Типичный пример – Константин Леонтьев (1831–1891), эстет-аристократ, вслед за Данилевским сосредоточивший исследование российской цивилизации на проблеме государственности и абсолютизовавший значение византийской самодержавной традиции. Его исследование цивилизаций было средством восславить сложность и цветущее разнообразие Востока, подвергнуть критике идеи смешительного (демократического) упрощения Запа-

да, возвеличить эстетику войны и империи, что сближает его с Гоббино 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 понятие пассионарности. Это способность к жертвенности индивида во имя суперэтноса, тех экспансионистских сил, которые преобразуют мир и чья деятельность провозглашается единственной основой культурного развития. С этих позиций цивилизация выглядит лишь как «золотая осень» этноса, фаза инерции, а общество потребления – как фаза обскурации, «сумерки» этноса. Агрессивная имперская идеология оказывается единственной основой исторического движения, в то время как критическая «негативная философия съедает этнос» (Гумилев 2001: 476). Избавление от мифов порождает мир без истории.

Причины познавательной ущербности подобных теорий локальной цивилизации – в попытках построить прочную самоидентификацию 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 идеальными 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» аргентинца Энтони Дуссея (р. 1934).

Однако речь идет уже не об одной, а о множестве локальных цивилизаций. В результате образы неевропейских культур, на которые распространяется представление о цивилизации, деэкзотизируются, подвергаются *нормализации*. На место морализаторских вздохов о «диких нравах» приходит *эстетизация* образов чужих культур как прекрасных. Цивилизационные представления остаются во многом метаисторическими, большую роль в их создании играет логическая категоризация явлений истории, но они из монистических становятся плюралистическими. *Многофакторность*

и *многовекторность* исследования из предлагаемых моделей становятся обычными. При этом нормативная модель не возникает или существует недолго, так как приходится учитывать многообразие цивилизаций. Постепенно возникает тема *взаимодействия цивилизаций*, их коммуникации. Появляется внимание к различным языкам описания и самоописания. В условиях господства органического, а затем структуралистского подхода к культуре, предполагающих идеал ее целостности, основное внимание направлено на трудности или даже *невозможность* диалога и коммуникации вообще. Однако даже эта изоляционистская версия имеет позитивные черты, так как позволяет критиковать привычные европоцентристские представления о цивилизации и истории. Она сопровождается критикой универсалистской философии истории. Идеал общего, универсального все больше заменяется в теории цивилизаций *идеалом специфического*.

Это происходит в условиях критики классического рационализма в рамках философии жизни или его реставрации в рамках феноменологии. Для теории цивилизации характерны обе тенденции. Немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) ввел наряду с философско-историческим подходом к истории социологический, а именно – идеально-типический подход, предполагающий конструирование интерпретации исторического явления в свете определенных ценностей. При помощи этого инструментария он впервые попытался обеспечить гибкое взаимодействие содержание научной теории, общественных ценностей и представлений, созданных обществами прошлого. Идеал рациональности тем самым был частично релятивизирован. Возникло представление о возможности *различных форм рациональности*, базирующихся на разных ценностях, которые нельзя подвести под понятие «предрассудки». И хотя европейская культура ставится Вебером заметно выше прочих, он признает как ценность динамики, так и ценность традиции, возможность не только целевой («западной»), но и ценностной («восточной») 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 эпистемологический аппарат, который был актуализирован в ходе «вебе-

ровского ренессанса» 1970–1980-х гг. и используется в цивилизационных исследованиях до сих пор. В особенности это касается соотношения 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 делает мировые религии поддающимися сравнению, более того, сравнимыми рационально. Как инструменты мотивации деятельности 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 потенциале мировых религий были использованы израильским социологом Шмуэлем Айзенштадтом (1923–2010) для синтеза теории локальных цивилизаций и теории модернизации, разработки представления о множественности модерностей.

Немецкий философ Освальд Шпенглер (1880–1922) еще сильнее дистанцировался от традиционного рационализма и философии истории. Он последовательно критиковал идеи всеобщей истории и объективного исторического знания, указывая на трудности взаимодействия 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 культуры. 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 создавшей их культуры, к изучению «фактов действительной жизни» различных цивилизаций. Для этого он впервые релятивизировал *собственную* картину истории цивилизаций и заявил о множественности всеобщих историй. Эта идея лежит в основе современного отношения к всеобщей истории в глобальной истории и глобальной историографии (Брюс Мазлиш, Георг Иггерс).

Единственно возможным выходом из тупиковой ситуации столкновения эйдетических форм для Шпенглера является поэтическое (символическое) описание культуры, которое позволяет мыслителю восполнить мимолетный образ, фиксируемый историками, до целостного габитуса (связного архетипического образа, воплощающего специфику культуры). Это квинтэссенция исторического опыта цивилизации. В этом подходе, по мнению Шпенглера, проявляется специфика гуманитарного знания, которое по своей природе выше естественно-научного. Безоговорочная вера в символические, 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 формах чувственности. Каждая высокая культура, по мнению Шпенглера, создает свои собственные нормативные представления в разных областях науки (в частности, множество «равно возможных геометрий»). Характер этих моделей связан с первообразами культур, способами восприятия ими внешнего мира, прежде всего пространства и времени. Греки знали число только как проявление завершенного и неподвижного осязаемого, телесного мира. В арабской культуре число впервые отрывается от тела, рождая алгебру. И только в европейской культуре появляется представление об актуальной бесконечности, которое грекам казалось неприемлемым, возникает высшая математика. Поэтому, в частности, интерпретация идей Аристотеля в античной, арабской и средневековой европейской культурах ничем не напоминают друг друга. Но именно эта индивидуальность восприятия фактов культур и является ценностью для исторического знания. Ее утрата равнозначна для Шпенглера утрате смысла истории.

Хотя для самого Шпенглера идеалом была целостная, внутренне непротиворечивая и стабильная культура (род организма или системы), он ввел в теорию цивилизации представление о сложных культурах, возникающих на границах цивилизаций в ходе процессов, которые он обозначил геологическим понятием «псевдомор-

фоз» («поддельные» формы, внешнее строение которых не соответствует внутренней структуре). Считая порожденные псевдоморфозом культуры (такие как арабская, византийская или русская) нестабильными, он не мог не восхищаться ими, поскольку они соответствовали его идеалу становящегося, незавершенного (Шпенглер 1993). Этот идеал был развит в современной теории цивилизаций и постколониальной критике в понятиях гетерогенности, гибридности, амбивалентности, мимикрии, метисности, в которых сейчас видят прежде всего творческие предпосылки развития сложных, пограничных культур, возникающих на границах цивилизаций. Отсюда берет свое начало новый идеал исторического образа, связанный не с его целостностью, а скорее, с его мозаичностью.

Но эстетский и изоляционистский характер рассуждений Освальда Шпенглера не удовлетворял историков, стремившихся к более конкретному, логичному и вместе с тем обобщенному знанию о прошлом. Английский историк Арнольд Тойнби (1889–1975) сделал попытку, опираясь на свой опыт изучения истории Древнего Рима и современной внешней политики, вернуться к образу всеобщей истории и рациональным способам ее познания. Он предложил несколько универсальных для всех цивилизаций исторических законов, 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» (напоминавший 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 укрепления и распада, не прибегая к биологическим метафорам. В метафорах, используемых для анализа цивилизационных процессов, разные народы могли узнать привычные образы из своей истории: пророки (творческое меньшинство), империя (универсальное государство) и т. п. Поэтому теория Тойнби с восторгом воспринималась 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 Колборн, Мэтью Ф. Мелко), а книга «Постижение истории» – бестселлером.

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. Универсальное явно затмевало конкретно-историческое. Мифопоэтическое, как и у Шпенглера, отгесняло научное. Для Тойнби были важны не явления, а интерпретации, нормативные списки цивилизаций, которые он создавал, проявляя свои персональные предпочтения. За это его критиковали коллеги-историки. Критика дала свои результаты. В послевоенный период Тойнби обратился к анализу локальных особенностей исторического сознания и образам Запада, создававшимся в незападных странах. Он тонко чувствовал слабость колониальной системы и проблемы глобализации: экологические, национальные, духовные; старательно учился мыслить глобально, смотреть на западный мир «чужими глазами». Он первым 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 цивилизации, которые развились в постколониальную критику и глобальную историю (Тойнби 1991).

Вопрос об причинах культурной близости великих цивилизаций, поставленный Максом Вебером, был в значительной степени раскрыт немецким философом Карлом Ясперсом (1883–1969), который развивал учение об осевом времени VIII–II вв. до н. э., когда по всей зоне развития цивилизаций (20–40° с. ш.) были созданы схожие религиозные и философские учения, в которых можно найти определенное *структурное сходство*, идет ли речь о Европе или о Китае (Ясперс 1994). Это философское учение было конкретизировано крупнейшим социологом цивилизаций Шмуэлем Айзенштадтом, который стал изучать цивилизацию как систему с взаимодействующими элементами. Наиболее важной для него связью выступало напряжение между трансцендентным (потусторонним, божественным) началом и мирскими (прежде всего социально-политическими и экономическими) порядками. Ему удалось избежать обычного для этого направления консерватизма, приверженности 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 преодолел противоречие между современным и традиционным, которое было камнем преткновения для развития теории локальных цивилизаций (наиболее остро оно проявилось в конфликте социологов – австрийца Ф. Тённиса и француза Э. Дюркгейма).

Другим путем пошел американский социолог Питирим Сорокин (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, межгрупповые отношения) и на большом статистическом материале показал смену векторов изменения этих ценностных ориентаций, их циклические колебания между полюсами эмпирически-чувственного восприятия и ориентацией на сверхчувственные, духовные ценности. Важным последствием его исследований социокультурной динамики было перенесение внимания с устойчивости социальных систем, утрированной в американской социологии – к влиянию флуктуаций, периодических колебаний и случайных процессов, что делает бессмысленными рассуждения о внеисторических свойствах локальных цивилизаций, «культурных кодах», «менталитете» и т. п. (Сорокин 2000).

Наиболее глубоко и последовательно взаимодействие профессионально-исторических и структуралистских подходов осуществлялось в ходе развития французской школы журнала «Анналы». Его классиками были Марк Блок, Люсьен Февр (1878–1956), Фернан Бродель (1902–1985). Главной задачей этой школы был уход от спекулятивности, догматичности, нормативности цивилизационных концепций, за которые они резко критиковали Шпенглера и Тойнби. Школа «Анналов» стремилась превратить цивилизационную теорию в метод конкретно-исторического исследования, устранив представления о заданности структур и иерархий. В центре ее внимания – человек и многообразные способы восприятия и репрезентации им мира, *история ментальностей* как взаимодействия интеллектуального и эмоционального, сознательного и бессознательного, традиционного и изменчивого. В результате у Броделя структуралистские макроисторические идеи были вытеснены в область зарождавшегося мир-системного анализа, а идея цивилизации связана с бесконечным многообразием исторического про-

шлого. Она в значительной мере дистанцирована от конъюнктурной, политической, событийной истории и связана с историей *большой продолжительности*, которая в свою очередь разведена с философией истории. В идее *тотальной истории* Бродель соединил историю цивилизации и материальной культуры – техники, экономики, повседневной жизни, не устанавливая между ними отношений 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, предрасудков и кулинарных рецептов. Это представление создает масштабное поле для сравнительной истории цивилизаций – сопоставления исторических феноменов, чья структура различна, но эти различия видимы лишь на границах цивилизаций. Поэтому сравнение 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, посвященных прежде всего истории Нового времени, Европа всегда выступает лишь как составная часть формирующегося глобального целого.

Результатом деятельности школы «Анналов» было возрастающее влияние теории цивилизаций на историческое знание. Она помогала создать программы массового сбора и стратегии углубленного исследования исторических источников. В 1920–1930-е гг. начинается издание серий книг по истории цивилизаций, основанных на общих теоретических предпосылках. В них история и этнография постепенно сближаются друг с другом, а конкретно-исторический 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 исследований школы «Анналов» создается новая серия книг – «Великие цивилизации». 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 европейской 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 цивилизаций сохраняется и во второй половине XX в. Это проявляется в конструировании центрo-периферийных моделей для разных эпох. В 1958 г. английский историк Филип Бэгби начал анализировать способы взаимодействия центра и периферии (Индии и Непала, Китая и Кореи) выделяя первичные и вторичные цивилизации, ближнюю и дальнюю периферию. Американский социолог Дэвид Уилкинсон развивал представление о «центральной цивилизации», перемещавшейся с Древнего Востока в Древнюю Грецию и Рим, а затем – на Запад (2001). Наряду с уподоблением цивилизаций выделяются факторы, позволяющие противопоставлять локальные цивилизации, а иногда и иерархически выстраивать их по принципам развитости (религии, менталитета, энерговооруженности, степени модернизации). В ряде случаев это вело к архаизации цивилизационных представлений, в частности к возвращению идеала целостности цивилизации и к недооценке роли культурного симбиоза и диалога, что отмечают постколониальные критики.

Однако потенциал сравнительной истории цивилизаций и истории цивилизационных взаимодействий (трансферов) огромен. Юрген Остерхаммель считает переломными в современной теории цивилизаций работы американского историка Уильяма Мак-Нила (р. 1917), который в 1963 г. отодвинул в сторону фантазии по поводу структуры цивилизаций или «списков цивилизаций» и уделил основное внимание описанию их контактов, сосредоточившись на конкретно-исторических знаниях. Он принципиально поставил пределом теоретизирования мнение профессионального сообщества 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 прикладной характер, ориентированный на манипулирование ими как политическими символами. Яркий пример такого рода – исследование Сэмюэлем Хантингтоном (1927–2008) феномена «столкновения цивилизаций». Фактически это была попытка транслировать модель холодной войны на проблематику истории цивилизаций. Поэтому Хантингтон выделяет в них не то, что их сближает и позволяет взаимодействовать, вести диалог, а то, что позволяет им воспроизводиться как замкнутые миры (язык и религия). Проблематика цивилизационной самоидентификации выходит на первый план. Это связано с заимствованиями у постколониальных критиков, другие идеи которых (например, о пользе культурных симбиозов, жизни «между» цивилизациями) Хантингтон принципиально отвергает. От них же он воспринял идею «восстания против Запада», которое является ответом третьего мира на неоколониалистскую экспансию последнего после 1960 г. Реальной предпосылкой страха перед «столкновением цивилизаций» у Хантингтона была озабоченность активизацией латиноязычной составляющей североамериканской нации, которая переносила, по его мнению, это «столкновение» внутрь границ США.

Диалогические теории цивилизаций

Идеи Хантингтона показывают, что сравнение локальных цивилизаций само по себе не предполагает диалога, свободной продуктивной коммуникации между ними. Оно не полностью устраняет иерархию. Сохраняющиеся претензии на научность все еще дают преимущество культуре создателя концепции (субъекта) над культурами описываемых цивилизаций (объектами). Это позиция *когнитивного доминирования*, заведомого неравноправия исследующего и исследуемых. Создаваемые модели являются зачастую догматическими, слабо проблематизируемыми. Представители иных цивилизаций часто воспринимали это болезненно (например, опи-

сание Японии американским антропологом Рут Бенедикт в середине XX в.). Поэтому сейчас все большее значение приобретает идея диалога цивилизаций, связанная с провозглашением ООН 2001 г. как «Года диалога цивилизаций» и созданием «Альянса цивилизаций» в 2005 г.

Ситуация диалога коренным образом отличается от идентификационной или чисто когнитивной. Образ *иного* становится не просто терпимым или интересным. Возникает *ответственное отношение* к *иному*, о котором писал французский философ Эммануэль Левинас (1906–1995). Образ цивилизации в диалоге радикально отличается от образов, созданных «объективным» наблюдателем извне. Это образ их взаимодействия, в котором наиболее определено проявляются как их сходства, так и различия; как способы восприятия инокультурного опыта, так и формы сохранения собственных традиций. В диалоге роль субъекта закреплена за *обеими* сторонами. Роль самоидентификации при этом в значительной степени *утрачивается*, так как ее никто не опровергает. Возникает поле *взаимодействия оппозиций*, в рамках которого каждая культура говорит за себя, а исторические образы *взаимно проблематизируются*. 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 сущности высшего порядка заменяют *динамичные* образы цивилизаций как разномасштабных сторон взаимодействия. Поэтому макроисторические модели всеобщей истории, которые доминировали ранее, будь то линейно-стадиальные или циклические, а также региональные модели истории локальных цивилизаций соседствуют теперь с моделями микроистории и часто, как у французского историка Эммануэля Ле Руа Ладюри (р. 1929), переплетаются с ними.

Целью историков становится описание нормативных и возможных форм реакции представителей цивилизации на те или иные культурные воздействия. Для анализа контактов цивилизаций используется стратегия «насыщенного описания» американского социолога и антрополога Клиффорда Гирца (1926–2006), созданная первоначально для интерпретации поведения участников многостороннего межкультурного взаимодействия во Французской Сахаре. 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 герменевтическом понимании межцивилизационного диалога как целого, во всех его странностях и поворотах, обусловленных взаимным недопониманием. Исследование истории цивилизаций выступает как продолжение и развитие такого диалога, связанное с изменением конфигурации герменевтического круга.

На смену структурализму как теоретическое основание исследования цивилизаций приходят феноменология и диалогика. Согласно представлениям итальянского писателя и филолога Умберто Эко (р. 1932), структурализм претендует на объективность описания реальности общественной жизни, овеществление созданных им моделей. Феноменология же описывает скорее «естественные установки», ментальные предпосылки тех или иных форм деятельности, устойчивые образы, характерные для участников диалога. Хотя эти установки закреплены в институтах, современная феноменология в меньшей степени претендует на рационализацию, реификацию и субстанциализацию своих идей и моделей, приписывание им сущностной природы, «задающей» облик той или иной цивилизации. В диалогике изучаются образы и представления, созданные 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 помощи инструментов языка. Рационализм все в большей мере и все более сознательно дополняется *процедурализмом*, вниманием к процессу диалогического взаимодействия, а не к его возможному результату (который признается вероятностным, а не детерминированным).

В этих условиях принципиально невозможны составление нормативных «списков цивилизаций», произвольное выделение их «сущностных» качеств, иерархичность и конфликтность познавательных моделей. Эта ценностная ориентация исследователей закреплена в идеологии мультикультурализма, остающейся продуктивной при всех ее недостатках, общих для всех производных постколониальной критики (субстанционализм, догматизация образа субалтерна, иного и др.). Возникает резкая критика цивилизационных концепций, связанных преимущественно с задачей самоидентификации. С этой точки зрения цивилизационные представ-

ления в России (равным образом либеральные и консервативные) критикует как националистические и имперские французский историк Ютта Шеррер (р. 1942).

Однако радикальная переориентация со сциентистской на нарративистскую 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 между цивилизациями. Так, японский антрополог-африканист Юнзо Кавада (р. 1934) в рамках важной и продуктивной концепции триангуляции (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 приравняются 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 цивилизаций (он считает, что частичное сравнение предпочтительно, так как «менее произвольно»). Он также разделяет асимметричное и симметричное, конвергентное и дивергентное сравнение (симметричное и конвергентное сравнение позволяет преодолеть «неосознанное стремление к дихотомизации», особенно присущее раннему этапу развития цивилизационных идей). В этом – сущность и роль современного этапа развития цивилизационных представлений, неотрывного от диалога мировых цивилизаций. Оценка его познавательных возможностей еще впереди.

Все большую роль в развитии теории цивилизаций играют глобалистика и глобальная история. Теория «глокализации» английского социолога Роланда Робертсона (р. 1938) видит предмет изучения цивилизаций во взаимодействии глобального и локального: глобализация порождает процессы роста локального, в том числе

цивилизационного самосознания, и сама является продуктом взаимодействия, взаимопроникновения локальных цивилизаций. В то же время исследование цивилизаций переводится в область исторического и социального сознания, исторической памяти. В программе исследований Фонда Форда (1997) подчеркивается, что цивилизации – это не факты, а артефакты – наших интересов, фантазий, нашей потребности знать, помнить, забывать.

Французские историки Мишель Вернер и Бенедикт Циммерманн сомневаются в перспективах традиционных форм сравнительного изучения цивилизаций и межкультурных трансферов, указывая как на метафизическую и идеологическую нагруженность понятия «цивилизация», так и на несовершенство методологического 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 представления о бинарных оппозициях или единой референциальной сетке, опосредующих исторический анализ. Это предпосылочное знание *входит в противоречие* с фактами взаимной модификации объектов 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 между собой. Это тем более важно, что позиция исследователя по отношению к предметам сравнения всегда отчасти смещена, что порождает оптические обманы. Поиск баланса или «золотой середины» поэтому менее эффективен, чем способность исследователя к сознательному маневру.

Как альтернативу Вернер и Циммерманн предлагают интерактивное, высоко рефлексивное, предмет- и процесс-ориентированное исследование, в котором масштаб сравнения, ориентация на синхронию или диахронию, позиция историка не predetermined, а зависят от хода анализа и корректируются им. Это многосторонний 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, становясь гибкими, динамичными, способствуя оптимизации познавательного процесса на разных его этапах, помогая преодолевать

возникающие препятствия. В сущности, речь идет об использовании диалогических коммуникативных стратегий во имя когнитивных задач, в том числе для исследования транснациональной истории Европы (Вернер, Циммерманн 2007).

В целом основной тенденцией в развитии современных теорий цивилизаций является уход догматических и кажущихся самоочевидными схоластических схем, приписывающих себе рациональность и научность. Это означает все больший учет роли языка и «естественных установок» культуры и личности, процедуры диалога, сближение с конкретным, проблематизируемым, вероятностным историческим знанием. В сущности, это движение от простых способов объяснения цивилизационных явлений ко все более сложным. Если на первом этапе этого процесса философия истории навязывала исторической науке свои онтологические модели («варварство – 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 диалоге с теорией исторического знания. Теперь это один из инструментов историка, которым он должен овладеть наряду с многими другими.

Рекомендуемая литература

Время мира. Вып. 1–2. Новосибирск, 1998, 2001.

Ионов И. Н. 2007. *Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия.* М.

Ионов И. Н., Хачатурян В. М. 2002. *Теория цивилизаций от античности до конца XIX века.* СПб.

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

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

Тойнби А. Дж. 1991. *Постижение истории.* М.