
ИСТОРИЯ ОБЩЕСТВ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

И. Н. ИОНОВ

ИДЕНТИФИКАЦИОННАЯ, КОММУНИКАТИВНАЯ И КОГНИТИВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

**Исследование выполнено при финансовой поддержке
РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта
РГНФ «Идеи и идеалы российской цивилизации как
фактор создания образа России», № 06-01-02085a**

Наиболее слабым местом современного анализа цивилизационных (как и других макроисторических) концепций в России является унаследованный от марксизма плоский сциентизм и ориентация на классический идеал знания. Результатом являются попытки сведения всего богатства их содержания к когнитивной составляющей, теоретическим схемам и методам исследования. Ценностные и другие основания цивилизационных представлений остаются неотрефлексированными, что ведет к произвольному предпочтению исследователями тех работ, которые оказываются ближе идеологически.

Особенно ярко это проявляется в трудах, посвященных отечественной традиции цивилизационной мысли, в частности теориям Н. Я. Данилевского и евразийцев. Еще в книге «Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов» (1992) статьи Л. В. Пономаревой и В. М. Хачатурян, сопровождавшие публикации текстов евразийцев, как правило, игнорировали религиозную и идеологическую заданность тех или иных познавательных моделей (Пономарева 1992; Хачатурян 1992). В книге социолога И. Б. Орловой «Совре-

История и современность, № 2, сентябрь 2007 79–121

менные цивилизации и Россия» (2000) Н. Я. Данилевскому и евразийцам приписывалось множество познавательных схем, фактически созданных европейскими авторами, а их концепции последовательно «очищались» от обвинений в явно устаревших идеях (Орлова 2000: 16, 30, 43, 115). В сциентистском духе воззрения евразийцев лишались своего ядра – православных государственных ценностей, а потому представляли в резко примитивизированном виде (Орлова 2000: 29–117).

Кarikатурная форма такого рода сциентистского неразличения когнитивных и докогнитивных образов, метафизического и научного знания представлена в докторской диссертации философа К. К. Токаевой «Россия в контексте мировых цивилизаций» (2003). Социально-философское исследование России как цивилизации рассматривается ею как кумулятивный процесс накопления позитивного знания в работах богословов, философов и ученых, а началом научных (!) исследований по этой проблеме оказывается «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (XI в.) (Токаева 2003: 12–13).

Идеологическая заданность в рамках данного подхода приписывается почти исключительно трудам политических противников. Это характерно и для лучших из подобных книг, таких как труд Б. С. Ерасова «Цивилизации. Универсалии и современность» (2002), где негативно характеризуются теория модернизации (особенно в форме вестернизации) и «этнографическая теория цивилизаций» Ф. Боаса, последователи которого стали применять понятие «цивилизация» ко всем обществам без исключения. Игнорируется и фактически замалчивается огромное влияние этих концепций на современную теорию цивилизаций (в частности, на позитивно оцениваемые работы историков школы «Анналов», а также книгу Г. Мишо и Э. Марка).

Между тем критика сциентистского подхода к теории и истории цивилизаций имеет многовековую традицию, связана с именами И. Г. Гердера, классиков марксизма, П. И. Новгородцева, О. Шпенглера, К. Манхейма, Ф. фон Хайека и др. (Гердер 1959: 278; Маркс, Энгельс 1959, т. 3: 32; т. 19: 185–230; т. 21: 176–178; Новгородцев 1991: 109, сн. 1; Шпенглер 1993: 51; Манхейм 1994; Хайек 2003: 248–250, 272; С. 29. Сн. 1, с. 260, 270, 273). Писать о структуре цивилизационных представлений, выделяя в них норма-

тивную и дескриптивную составляющие, а также их связь с националистической идеологией пыталась вслед за А. Бенетоном еще М. М. Мчедлова в книге «Вопросы цивилизации во французском общественном знании» (Мчедлова 1996: 17–18, 21–25). Подобные подходы находят прочное основание в трудах М. А. Барга, который разделял «внутреннюю» и «внешнюю» историю исторической науки (историю прироста конкретного знания и смены мировоззренческих моделей) (Барг 2005: 24–26). Методику для такого рода исследований создал еще Р. Дж. Коллингвуд, когда писал о конstellляциях метафизических предпосылок научного знания («абсолютных предпосылок») как об исторических фактах, которые должны явиться предметом изучения (Collingwood 1940: 66–67). В этом направлении можно идти и дальше, по той дороге, которую наметил Х. Уайт, разделявший предпосылочное знание на когнитивные и докогнитивные формы, определяющие условия познания. Основа предпосылочного знания для Уайта – «префигуративный» акт, который выступает как докогнитивный, не критический, а поэтический, связанный с «конструированием языкового протокола» (Уайт 2002: 51).

Данная интерпретация проблемы приводит к мысли о необходимости дополнить сциентистский подход к истории цивилизационных идей, который сводит их к сумме теоретических моделей и приемов культурно-исторического анализа, изучением как докогнитивных (прежде всего идентификационных и коммуникативных), так и неявных когнитивных (прежде всего связанных с взаимодействием теоретического и фактического знания) составляющих этого знания. Это позволит существенно расширить представления о цивилизационных идеях, осознать их подлинное многообразие, богатство и место в культуре, понять некоторые странные особенности эволюции цивилизационных знаний и научиться работать с ними.

Идентификационная составляющая цивилизационных идей

Место цивилизационной самоидентификации в исторической науке и общественной жизни во многом определяется ролью *исторического воображения*, без которого она невозможна. Человеку свойственно отождествлять себя не только с собственным телом и

разумом, но и – опосредованно – с той или иной общностью (родом, религиозной конфессией, государством, цивилизацией). При этом ценность собственной жизни утверждается через иные, более высокие ценности. Религиозная самоидентификация акцентирует идеалы Бога и церковной общины, государственническая – идеалы власти и единства страны, цивилизационная – идеалы разума или культурной традиции. Границы имперской и цивилизационной самоидентификации определил Н. А. Буланже, разделивший в середине XVIII в. эпоху просвещенной монархии (*sage police*) и собственно цивилизации (*civilization*), которую он определил как «триумф и расцвет разума не только в конституционной, политической и административной области, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной» (Boulanger 1766: 78).

По мнению М. Хайдеггера, выбирая коллективную идентификацию, индивид решает глубочайшие экзистенциальные проблемы. Ведь «смерть для каждого человека в высшей степени правдоподобна, но все же не “абсолютно” достоверна. Беря строго, смерти можно приписать все-таки “лишь” эмпирическую достоверность. Она необходимо уступает высшей достоверности, аподиктической» (Хайдеггер 1997: 257). Такой самоочевидной достоверностью обладает, в частности, образ цивилизации. Основатель феноменологии Э. Гуссерль отмечал, что идея западной цивилизации («европейского человечества») ему «мыслится не как спекулятивная интерпретация нашей историчности, но как выражение поднимающегося в своей беспредпосылочной рефлексии живого предчувствия... [которое] обращается в испытанную уверенность», и осознается «благодаря последовательному аподиктическому постижению» (Гуссерль 2000: 559–560, 633–634). Идентифицируя себя с цивилизацией, индивид может не останавливаться перед проблемой собственной конечности, что высвобождает его жизненные силы.

Создание новой исторической идентификации – акт самоизменения, внутренней перестройки, являющийся ресурсом для развития мышления и творчества. Психолог В. В. Нуркова указывает, что «человек выражает себя таким, каким помнит, а не таким, каков он на самом деле... Случайно или намеренно изменив свою историю... мы уже не можем оставаться прежними... Надев маску, символически перестав быть собой, мы можем позволить себе опробовать новые формы поведения, экспериментировать, раздвигать

рамки привычного, дозволенного» (Нуркова 2000: 8–9). Отношение индивида к опыту прошлого приобретает активный характер, могут в равной мере актуализироваться стратегии расширения и уточнения социальной памяти или социальной амнезии (гипомнезии, избирательности памяти), при которой ряд содержаний памяти выпадает (Нуркова 2000: 10, 182). Образ прошлого теперь может транслироваться и обсуждаться; тем самым образ личности или даже образ общества предстает как целостный, трансформируемый, как потенциальный объект деятельности (психотерапии или социальной инженерии).

Недаром объяснительные схемы истории возникают главным образом у страдающих людей в неблагополучных обществах, нуждающихся в социальной мобилизации. Для этого изыскиваются символические ресурсы культуры, которые интерпретируются как опыт истории. В такой ситуации главным является не конкретное знание, а фактор решимости и сплоченности, так что проблема идентификации может решаться не только на фоне расширения и уточнения знания, но и на фоне его деградации. Недаром в современном западном обществе создание макроисторических концепций однозначно связывается с психологическими проблемами автора (Castello 1993).

Смена форм исторической самоидентификации обычно случается в эпохи массового экзистенциального кризиса – такие как «переломное время» (вторая половина XVIII – начало XIX в.), как его называл Р. Козеллек, период становления современного цивилизационного сознания, когда разрушаются привычные формы самоидентификации, коммуникативные связи и культурная традиция. В этих обстоятельствах традиционные исторические представления теряли экзистенциальную роль, нарушался баланс между опытом и фантазией, действием и воображением, восприятием и представлением. Утратив надежду понять настоящее в терминах прошлого, религиозной и имперской традиции, просветители XVII–XVIII вв. включили механизмы воображения, представив прошлое и настоящее как часть будущего разумно организованного общества, цивилизации (Koselleck 1985: XXIII–XXIV, 18, 278). В его основе, как пишет Н. Е. Копосов, «проект будущего, зачастую лишь весьма слабо подкрепленный наличным социальным опытом» (Копосов

2001: 157). Тем самым человек получил новую самоидентификацию и вместе с ней могучее оправдание творческого отношения к действительности. Великий французский историк Л. Февр связывал создание понятия «цивилизация» с «глубочайшей революцией, которую совершила... французская мысль» (Февр 1991: 237).

Именно такую ситуацию описала Ю. Кристева, которая считала, что сама процедура симеозиса, означивания рождается из чувства ужаса, фобии, отвращения. Образ отвратительного первичен по отношению как к процессу познания, так и процессу самоидентификации. L'abject (фр. «гнусный, низкий, мерзкий, пакостный, грязный, отвратительный») – это та реальность, перед лицом которой человек не стремится к познанию, не овладевает смыслом, а вынужден лишь решительно отказываться, идентифицировать себя как «не-это», то есть отбрасывается к «обрыву смысла». Ужас перед отвратительным содержит отблеск «неудержимого и мрачного бунта человека перед тем, что пугает его, что угрожает ему извне или изнутри, по ту сторону возможного, приемлемого, мыслимого вообще... От объекта в отвратительном – лишь одно свойство – противостоять Я» (Кристева 2003: 37–38). При этом противостояние возникает подчас не столько с индивидуальным Я индивида, сколько с его коллективным самосознанием «сверх-Я» («у каждого Я – свой объект, у каждого сверх-Я – свое отвратительное»). Отвратительное показывает *границы приемлемого* и тем самым «отвращение – то ограждение, что удерживает меня на краю опоры моей культуры» (Там же: 38). Тем самым отвращение – это предпосылка самоидентификации; оно локализует наши ценности и вместе с тем заставляет формулировать их предельно четко – так, чтобы отвратительное ни в каком случае не могло бы в них угнездиться. В результате образуется не адекватный, а отлакированный образ, который Кристева связывает с *нарциссическим* кризисом, а также поэтическим и философским катарсисом как его результатом (Там же: 50, 64). Этот кризис заставляет в самом начале построения цивилизационных представлений ставить в их центр не реальный, а утопический образ.

Иррациональное и утопическое содержание изначально входит в основу цивилизационных идей. Оно помогает придать возникаю-

щим зыбким идентификационным представлениям тот самоочевидный, аподиктический характер, о котором говорили М. Хайдеггер и Э. Гуссерль. При этом образ цивилизации неминуемо *архаизируется* и соотносится с образом сакрального, мифологического времени. Утопия по своей сути является описанием мира «должного» и осуществляет функцию, близкую функции сакральной истории, хотя и отличается от нее наличием элементов скептицизма. И. М. Савельева и А. В. Полетаев отмечают, что «секуляризация темы Рая как города вела к идеализированному образу общества и цивилизации, то есть утопии» (Савельева, Полетаев 1997: 312). Европейское понятие «цивилизация», которое представляет собой либеральную идеализацию результатов экономического и социально-политического прогресса, занимает, таким образом, промежуточную позицию между классической утопией и «профанной» историей. Его можно характеризовать как реляционную утопию (Весегга 1995), совокупность элементов мира «должного», структурирующих образ гражданской истории. Недаром в число утопистов часто включают создателей первых вариантов теории цивилизаций: Вольтера, Ж. Ж. Руссо, М. А. Кондорсе, О. Конта, Г. Спенсера (Аинса 1999: 43; Mumford 1922: 113; Новгородцев 1991: 23, 30).

Утопия как след идентификационной составляющей не просто «встроена» в любой вариант теории цивилизаций, она играет доминирующую, структурообразующую роль, определяет и фиксирует его ценностное содержание. Особенно ярко либеральные утопии свободы и знания, выполняющие роль цели в телеологических конструкциях, проявляют себя в прогрессистских линейно-стадиальных концепциях конца XVIII – XIX в., созданных М. А. Кондорсе (преодоление неравенства народов, всеобщее просвещение), А. Фергюсоном (идеал справедливого рыночного общества), О. Контом (идеал общества, управляемого наукой) (см. подробнее: Ионов, Хачатурян 2002). Другим вариантом являются утопии порядка и священной традиции. Они восходят к сакрализованному образу «священного народа» и «священной империи», объединенных религией как воплощением Откровения, полученного непосредственно от Бога и занятого посильным осуществлением божественного порядка на доверенной ему территории Земли (Ф. Шлегель, Э. Кине).

Надо отметить, что можно решать экзистенциальные проблемы, и идентифицируя себя с образами *чужой* культуры и истории. При восприятии (прочтении) западных цивилизационных образов в неевропейских странах (Индии, Латинской Америке, России, Китае) осуществлялась самоидентификация с утопическим образом Запада, который изображался как цель истории. Сплошь и рядом (особенно в XX–XXI вв.) при этом бралась за образец не только устаревшая картина жизни Запада, обычно реалии конца XIX в., но и устаревшая прогрессистская методология, которая позволяет строить и непротиворечивым образом «верифицировать» такого рода образы.

Оборотной стороной проявления нарциссистского, утопического идеала является формирование характерных для большинства цивилизационных концепций образов «дикаря» или «варвара», являющихся проекциями антиидеала неисторического (утопия – ахрония). Ю. Кристева пишет, что отвратительное – это «в конечном счете некая земля забвения» (Кристева 2003: 43). Подобным образом аргентинский философ А. А. Ройг увидел «тайную логику» философии истории в принципиальных особенностях *идентификационного этапа* познания, целью которого являются не конкретные исследования, а постулирование *субъекта* познания, что часто приводит к возникновению *абсолютного* субъекта познания (идентификация с утопическим) и его объекта как «анти-субъекта», как устранимого, «избегаемого», обозначаемого намеками, а потому и «иллюзорного» (исп. *elusión – allusión – ilusión*) (Roig 1981: 163, 178–179, 184).

В итоге происходит частичная или полная «деисторизация» объекта познания, приписывание ему той или иной формы внеисторического существования (преемственность с «дикарями» древности, неспособность развиваться, циклическая форма развития). В данном случае, по мнению философа, денотативная и коммуникативная функция (маркировка референциальной реальности) противостоит когнитивной функции (познанию объективной реальности). Ройг подчеркивал, что сциентистская трактовка такого рода рассуждений дает лишь иллюзию объективности («дефективную объективность»), а превращение такого рода рассуждений в центральные

для концепции создает угрозу «застрять» в этом познавательном горизонте, подменить научное познание ложным идеологизированным сознанием (Ibid.: 192–193). В случае если в утопию превращается приукрашенная реальность современного западного общества, то образ «варварства» часто проецируется на реалии собственной страны и ее истории. Это, как показали Ф. Фанон, Э. Саид и А. Шариати, грозит самоотчуждением местной интеллигенции.

Частным случаем такого рода преимущественно идентификационной стратегии философии истории является господствующий в современных отечественных макроисторических схемах *колониальный дискурс*. Конкретизируя представления М. Фуко о «властизнании», Э. Саид продемонстрировал, что понятие «Восток» постоянно использовалось в Западной Европе не столько для познавательных, сколько для самоидентификационных целей, в качестве «символа чуждости» объекта колонизации (Said 1979: 1–3). Позже Л. Вульф показал, что такую же функцию исполнял в Западной Европе XVIII в. образ Восточной Европы. «Как Запад описывал себя через противопоставление с Востоком, так и Западная Европа описывала себя через контраст с Восточной Европой». Этот образ, который Вульф характеризовал как «полудвойника, полупротивоположность» западной цивилизации, полностью соответствует представлению Ю. Кристевой об отвратительном как одновременно притягивающем и отталкивающим, помогающем осознать границу между нормой и исключением, историей и вечным застоём, цивилизацией и «варварством» (Вульф 2003: 39, 35; Кристева 2003: 48, 53).

* * *

В истории цивилизационных идей имеется множество примеров такого рода идентификационных концепций. Их возникновение часто связано с пограничными конфликтами. Особенно большую роль играли те из них, в которых субъект цивилизационного сознания оказывался среди побежденных. Так, в период Великого переселения народов в конце IV в. н. э. Аммиан Марцеллин разрушает традиционное представление о том, что «варвары» способны усвоить культуру Рима, а на войне могут проявлять доблесть. Они ис-

ключаются из созданной историком циклической картины истории (возвратного движения культуры); их войско именуется бандой разбойников, которые сражаются безрассудно, неосмотрительно и недисциплинированно. Общественное устройство «варваров» характеризуется как несправедливое, основанное не на праве, а на силе. Даже свою свободу они не в силах использовать во благо, так как «свобода в их представлении – это разнузданное безрассудство» (Аммиан Марцеллин 1970: 404–409). На этой основе в эпоху Великого переселения народов за термином «варвар» в европейских языках закрепилось представление о «невежественном, агрессивном разрушителе», несущем смерть (Буданова 2000: 7–9).

В итоге завоевания Китая маньчжурами отношения «варваров» и китайцев стали рассматриваться как неразрешимое противоречие, роковое противостояние. Философ Ван Фучжи в конце XVII в. строил свои воззрения на жестких, морально окрашенных бинарных оппозициях, таких как «центр – периферия», «внутреннее (Китай) – внешнее (варвары)». По его мнению, отличие китайца (как цивилизованного человека) от «варвара» представляет собой «всеобщий принцип всех времен». Разница между ними является абсолютной, врожденной, связанной с разной (светлой и темной) природой. Только китайской цивилизации свойственно уважение к старшим членам семьи и мертвым предкам, умение читать и писать, фиксация сведений о прошлом с целью накопления опыта, использование разных средств коммуникации (письмо, ритуал, музыка), применяемых для урегулирования отношений между людьми, а также между людьми и Небом, создание государства и управление им согласно закону и разуму (цит. по: Crossley 1999: 68–69, 247–249).

Цивилизация и «варварство» создают два моральных и исторических мира, которые нигде не пересекаются. Если к Китаю возможно применить представление о прогрессе (принцип *Тайцзи*, интерпретируемый как бесконечность и динамичность), так как формы социальной жизни там совершенствуются, то «варварам» свойствен закономерный и непрестанный регресс. Поэтому применительно к ним должны существовать особые моральные принципы. Защиту от них нельзя называть войной, это только восстано-

ление естественного равновесия, для чего все средства хороши. «Уничтожение варваров для спасения нашего народа можно назвать гуманным, – отмечал Ван Фучжи, – обман варваров и действие им во вред можно назвать лояльным, захват земель варваров с целью заменить их обычаями нашими книгами и верованиями, так же как конфискация их собственности с целью увеличить достаток нашего собственного народа, могут быть названы правомерными» (цит. по: Буров 1976: 128, 132–133, 142, 149–150).

Встречная колониальная экспансия западноевропейских стран и цинского Китая в середине XVIII в. и резкое ограничение в 1757 г. торговли с европейцами привели к пересмотру философиями-просветителями места Китая в истории человечества. Если в середине XVII – начале XVIII в. Китай был в моде и считался образцом неевропейской цивилизации, то в 1750-е гг. Н. А. Буланже создал теорию «восточного деспотизма»; он отнес идеал цивилизации только к Западной Европе. Сакрализованные представления о прогрессе Запада противопоставлялись образу деградирующего Востока, где первоначально в древности возникают единобожие и естественное право, но затем они быстро замещаются идолопоклонством и теократией (Boulanger 1761: 9, 61–62). Деисторизация Востока была частичной (относилась к определенному периоду), но радикальной, так как постулировала необратимость деградации Востока и могла непосредственно влиять на политику. В сущности, это была программа колониальных войн как подчинения цивилизованными странами варваризирующейся периферии. Таким же образом переосмыслил образ Китая А. Фергюсон, отказавший ему в звании цивилизованной страны (Фергюсон 2000: 215, 176). Тем самым образ «богатого Востока», реально отражавший экономическое превосходство Китая (в 1,5–2 раза по сравнению с Европой как целым, в 8 раз по сравнению с Францией), вытеснялся образом «развивающегося Запада», который оправдывал колониальную политику Англии и Франции (Frank 1998: 5, 127, 277–278; Мельянцева 1996: 96; Kennedy 1989: 190).

Но наиболее страшные последствия имела цивилизационная идентификация себя не с собственной страной, а с Западом. Ярким примером такого рода является политика «реколонизации», прово-

дившаяся в 1868–1874 гг. правительством президента Аргентины Д. Ф. Сармьенто. Он опирался на западную философию истории, целенаправленно формировал образ врага и рассматривал все население вновь освободившихся колоний (испанцев, индейцев и метисов) как «варваров», более того, как часть системы *антицивилизации* (ср.: «анти-субъект» Ройга).

В его философии истории разные группы населения страны оказывались деисторизированными в разной степени и разными путями: то ли полностью, как индейцы и гаучо, которые оказывались в представлении Сармьенто современниками древних кочевников азиатских степей, то ли частично, как испанцы, растратившие цивилизацию, допустившие смешение своей крови с кровью дикарей и деградировавшие. Именно их врожденная, обусловленная расовой принадлежностью и образом жизни нецивилизованность рассматривалась как причина послереволюционного хаоса, крестьянских восстаний и прихода к власти местных каудильо (как правило, помещиков). Поэтому во имя борьбы с антицивилизацией их необходимо было заменить иным этническим субстратом. В отличие от «почвенников», стремившихся адаптировать европейские и северо-американские образцы цивилизации к местным условиям, либералы стремились, как писал Л. Сеа, «по возможности точно воспроизвести, скопировать» цивилизационный идеал. «Им предстояло уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ... Цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием неоколониализма» (Сеа 1984: 265).

Вся предшествующая история страны и традиционные формы исторического самосознания полностью отвергались. Соратник президента Х. Б. Альберди (в прошлом «почвенник») призывал отказаться от латиноамериканской самоидентификации и усвоить себе европейскую как *единственно правильную*. Он считал необходимым избавиться «от порочного пятна собственного своеобразия» и проповедовал практическое «отрицание самого себя» в попытке порождения качественно новой личности. Их целью стало создать «другой народ, не имеющий ничего общего с прежним». Это было

лозунгом беспощадной гражданской войны. «Не старайтесь сбросить кровь гаучо, – писал Сармьенто. – Это удобрение... Кровь – единственное, что есть в них человеческого». «Арауканы, – утверждал он в другом случае, – упрямые животные, неспособные к восприятию европейской цивилизации» (Сармьенто 1995; см. также: Земсков 1995: 259, 280; Сеа 1984: 272, 277–278, 282–285).

Следствием этой по-своему успешной политики было утверждение власти олигархии и латифундистов как формы реализации предложенного Х. Б. Альберди идеала «получивилизованности», который должен был сменить неприемлемую, отвратительную реальность «полуварварства». Но еще одним следствием был массовый кризис самоидентификации, волна самоотчуждения, породившая апатию населения и ставшая одним из крупных препятствий в процессе модернизации. Л. Сеа отмечал: «От латиноамериканского цивилизаторского проекта, полностью игнорировавшего собственный опыт... только шаг до самоуничтожения... – проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя» (Сеа 1984: 42).

Казалось бы, проблематика колониального дискурса не имеет отношения к России – в прошлом империи и великой державе. Однако духовное отторжение интеллигенции от советского государства и советского народа в 1920–1980-е гг. было столь велико, что породило стремление к цивилизационной идентификации, исключая положительные образы народа и его политической культуры. Отметим, что российская цивилизация характеризуется наиболее влиятельными среди представителей цивилизационной мысли А. С. Ахиезером и И. Г. Яковенко при помощи дистанцирования образа России от идеала современной либеральной цивилизации и позиционирования ее как «промежуточной», «расколотой», «варварской», «манихейской», «агрегатной», «периферийной» (Ахиезер 1991; Яковенко 1995–1996; 2006).

В центре образа мировой истории А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко – фигура «паллиата», анти-субъекта исторического процесса, «застрявшего» между архаикой и современностью, дистанцированного тем самым от сакрального времени прогресса. «Паллиат»

стремится обладать благами цивилизации, но не способен воспроизводить их, поддерживать порядок и разрешать противоречия своего существования из-за инверсионного (манихейского) типа мышления (Пелипенко, Яковенко 1998: 286). Это, действительно, как говорит Ю. Кристева, «смерть, попирающая жизнь. Отвратительное. Оно отброшено, но... от него невозможно защититься так, как от объекта... это то, что взрывает самоидентичность, систему, порядок. То, что не признает границ, положений дел, правил» (Кристева 2003: 38–39). Поэтому паллиат обречен на уничтожение, которому должны содействовать все силы прогресса. «Железная поступь общеисторического императива, – пишет И. Г. Яковенко, – сметает с земли неэффективные способы бытия». В более мягкой интерпретации нам предлагается перспектива маргинализации от двух третей до четырех пятых населения России (Яковенко 1999: 64; 2006: 85). Трудно спорить с Б. С. Ерасовым, который сравнивал эту программу с нацистской и называл противостоящей сущности цивилизационного сознания (Ерасов 2002: 37). Но нельзя отрицать, что она самодостаточна (аподиктична) и создает мощные основы для самоидентификации.

Идентификационная составляющая в XXI в. становится преобладающей и у основателя либерального цивилизационного дискурса А. С. Ахиезера. Он все больше идентифицирует себя с западными (и будто бы недостижимыми для России) идеалами либеральной суперцивилизации и большого общества (Ахиезер 2006: 43–45). При этом характерно, что он не в состоянии прояснить, является ли изначальная бинарная оппозиция «либеральная суперцивилизация» – «традиционная суперцивилизация» *результатом или предпосылкой* анализа (Там же: 41–42). Активно формируется образ отвратительного народного «локализма», под которым стали понимать не только крестьянскую общинность, но и вообще «жидкий элемент русской истории», то есть интеллигентские кружки, мелкобуржуазный индивидуализм, регионализацию и атомизацию современного общества (Там же: 45, 123, 127–128). На этом основании пересматривается классическая для российской интеллигенции тема сочувственного отношения русских писателей-демократов

XIX в. к «маленькому человеку» (Социокультурные... 2002: 250–251, 260, 269).

Результаты подобного рода западнической самоидентификации довольно неожиданны. Либеральная версия российской истории в XXI в., как и в конце XIX в., сдвигается в сторону государственнической. Оказывается, что в основе авторитаризма российского государства лежит «инфантильность» русской народной культуры, блокирующей развитие ответственности граждан и их активность в формировании общественного диалога. Вина за коллективизацию XX в. возлагается на крестьян. Российское общество развивается будто бы как общество «высоко дезорганизованное» и заражает своей дезорганизацией государство. Исторический процесс превращается в «выравнивание разницы потенциалов дезорганизации между обществом и государством». Общество фактически *обрекает* государство на авторитаризм, порождает бюрократию как парадоксальную *форму самоорганизации* общества (Социокультурные... 2002: 549, 555).

Так в условиях господства государственнической точки зрения на историю в постсоветской России либеральная версия теории цивилизаций просто становится одним из ее ответов, формой пропаганды «управляемой демократии». Поэтому представляется неслучайным сотрудничество А. С. Ахиезера с В. В. Ильиным, который создает идеал «народной монархии» и успешно стирает границу между либеральным и националистическим дискурсом («нация – державноорганизованный народ», производное от «крепости национального государства»; «этос – идеальная субстанция нации») (Ильин, Ахиезер 1997: 88, 189, 370–371). Подобные контакты и собственные высказывания лидера либеральной школы порождают у Г. И. Зверевой отчасти справедливые обвинения в произвольности построений, методологической аморфности, охранительности и национализме (Зверева 2003: 99, 108 [отчасти это относится и к: Яковенко 1999: 104]; 2006).

Коммуникативная составляющая цивилизационных идей

Помимо идентификационных, цивилизационные идеи играют важную коммуникативную и интегративную роль, способствуя со-

циокультурной (ненасильственной) консолидации обществ в национальных и имперских государствах, а также некоторых социальных слоев (интеллектуалов) в мировом масштабе. Главными предпосылками коммуникации являются постулирование оппонента как субъекта (неиерархическая интерпретация ситуации взаимодействия), диалоговая (а не монологовая) форма общения, выход на герменевтический круг или ситуация понимания.

Поэтому реализация коммуникативной функции отчасти противостоит реализации идентификационной задачи, предполагающей иерархическую картину взаимодействия и нарциссистский монолог высших ценностей. Эти функции хорошо различаются в современной литературе. Э. Дуссель фиксирует априорные интенциональные структуры, ясно отличая их от интерпретативных (Dussel 2003). В. Буданов различает *сознание созерцания*, генерацию аподиктического атомарного смысла без права уйти на рефлексивный круг и *сознание осмысления* (Буданов 1999). Постмодернисты борются с бинаризмом, аксиологической асимметрией бинарных оппозиций как с препятствием диалога, во имя ценности Иного (Можейко 2001). Одновременно осознаются трудности подобной коммуникации, в частности зависимость транслируемых образов мира от языка. Э. Сэпир и Б. Уорф обусловили возможность диалога «сходством или по крайней мере соотносительностью языковых систем» (Уорф 1960: 74). Предельно трудную ситуацию в этой области описал У. Куайн в теории «радикального перевода», когда вне систематического общения понимание недостижимо (Quine 1990: 102). Множество явлений, с которыми исследователь цивилизаций сталкивается в другой культуре, представляются неожиданными, экзотическими, провоцируют культурный шок и аномию, так как в его собственной культуре для них отсутствуют готовые познавательные модели. Такое явление «оказывается неопределенным, неклассифицированным и неосвоенным до тех пор, пока не будут найдены или введены класс или категория» (Сарбин 2004: 7; Peppel 1942: 91).

В связи с этим среди историографов растет интерес к инструментам общения и познания, таким как метафоры и основанные на них понятия. В основе проекта *исторической эпистемологии* В. Вжозека, соединяющего теорию истории и историографию, ле-

жит вопрос, «каким образом изменчивость или устойчивость метафор той или иной культуры обуславливает ее исторические образы, характер исторического мышления и, как следствие, природу историкографических образов мира» (Вжосек 1991: 61). Метафора – это «своего рода интерпретация», языковая форма, содержащая в себе гипотезу или познавательную модель, локализуемую одновременно в сфере языка и сфере науки (Вжосек 2005: 23, 25). «Конститутивные для мышления метафорические выражения навязывают миру определенный “диагноз”, становятся своего рода “эвристическими моделями”», – пишет В. Вжосек (Вжосек 1991: 62). Путем смены смыслов метафор происходит смена форм предпосылочного знания, осуществляется спонтанное выдвижение гипотез, представленное как языковая игра, «примерка смыслов» на историческое явление, подвергнутое проблематизации. Для этого важно фиксирование «внутреннего конфликта между тождеством и различием», маркировка «семантического поля для объединения различий в идентичности», что составляет, по мнению П. Рикера, сущность метафоры (цит. по: Вжосек 2005: 28.).

При этом важно различать «живые» метафоры, способные являться основой коммуникации, и «мертвые» метафоры, которые являются кладбищем смыслов. В процессе функционирования метафора реифицируется, «вмерзает в тесные системы убеждений» (Сарбин 2004: 8). При этом на первый план выдвигается сильная риторическая форма как способ нормативной интерпретации метафоры помимо ее логического содержания. В. Вжосек, проводя динамический анализ развития исторических образов, вслед за П. Рикером выделяет этапы: 1) «стягивания» и консолидации смыслов, который определяет как время существования «живой метафоры» и идентифицирует с периодом «интерпретационных интеракций» в пределах ее семантики; 2) «омертвления» метафоры и ее трансформации в философское, а затем и дисциплинарное научное понятие, когда она подвергается конвенционализации в условиях формирования научной парадигмы (Вжосек 2005: 24); 3) релятивизации и реметафоризации научного понятия в условиях столкновения разных научных программ и нагромождения окостеневших смыслов, соотношение которых нуждается в научном прояснении.

* * *

Путем развертывания коммуникативных стратегий является смена догматической ориентации познания на скептическую и критическую, что связано с релятивизацией аксиологического содержания бинарных оппозиций. В Древней Греции это было связано с размытием иерархической составляющей антитезы «эллыны – варвары», первоначально служившей для языковой и этнической идентификации греков (у Гомера и Гесиода), и созданием представления о «доблестных» и «мудрых» варварах. Этот процесс связан первоначально с деятельностью софистов, а затем скептиков и стоиков (Реале, Антисери 1994: 54). Так возникло представление о разуме как свойстве, характерном для всех людей. По мнению английского историка Г. Болдри, это послужило прочным основанием для античного универсалистского сознания (Baldry 1961: 170–175).

Важными шагами по пути создания поля для диалога культур, который развернулся в эллинистическом мире, а затем в Римской империи, были представления о большей или меньшей аксиологической симметрии дуальных оппозиций «эллыны – варвары», «Запад – Восток», ограничения степени деисторизации экзотических народов, включение их в собственную картину мира. Геродот, Фукидид, Аристотель при помощи метафор изначальности – современности, развитости – неразвитости качеств человеческой природы превращали образ «отвратительного варвара» в образ субъекта диалога. Решающий шаг на этом пути сделал Цицерон (I в. до н. э.), в произведениях которого практически отсутствовали характеристики, отличающие «варваров» от римских граждан, зато часто встречаются рассуждения о «человеческом роде» (*genus humanum*) и «человеческом сообществе» (*communitas generis humani*). Они основаны на убеждении, что все люди обладают разумом и в принципе способны овладеть мудростью. Цицерон считал, что именно любовь к мудрости «породила города... соединила в общество рассеянных по земле людей... объединила их сначала домами, потом супружеством, наконец, общностью языков и письмен... открыла законы, стала наставницей порядка и нравственности...» (Цицерон 1975: 324–325). Для характеристики образования как овладения человеческой сущностью Цицерон употреблял слово «*humanitas*» (латинский перевод греческого слова *paideia*, выступавшего прооб-

разом современного понятия «цивилизация»). Образцом совершенного человека у него выступает философ Сократ, который называл себя «жителем мира» (Цицерон 1975 XIII (38), XXVIII (82), XXXVII (107), 335, 347, 353; 1989: 635).

Г. Болдри подчеркивал кардинальное значение «идеи *humanitas*: представления об общей (для людей) цивилизации, теперь уже не сводимого к идеям полиса или эллинистической культуры, хотя оно многим обязано и той и другой, но ставшего более масштабным, порождающим гораздо более полный образ цивилизованного человека. Существенным аспектом *humanitas*, непременным атрибутом члена цивилизованного общества является осознание своего родства со всем человеческим родом» (Baldry 1961: 194–195).

Римские стоики рубежа I в. н. э. также считали, что обладание разумом само по себе объединяет людей и позволяет рассматривать человечество как единое целое. «Все... едино: мы – только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем преуспевающий... Запомним: мы родились, чтобы жить вместе. И сообщество наше подобно своду, который потому и держится, что камни не дают друг другу упасть» (Сенека 1977: 52–53, 238).

Предпосылкой межкультурного диалога послужило объединение вавилонским астрологом Тевкром (I в. до н. э. – I в. н. э.) материалов звездных карт и представлений о небесных сферах, соответствующих астрологическому предсказанию судеб греков и «варваров». Результатом стало формирование астрономической теории «семи (или десяти) климатов», которая была создана в Александрии и закреплена в книге Клавдия Птолемея «Альмагест» (II в. н. э.). Она заложила представление о географической полосе, обладающей наиболее благоприятными условиями для формирования и развития высоких культур. Согласно этой теории, в целом благоприятной для духовного развития является географическая полоса, протянувшаяся с востока на запад ойкумены между африканским Мероэ и причерноморскими степями. Это зона расположения наиболее крупных государств: Египта, Греции и Рима, Персии, Вави-

лона, Индии (20–40° с. ш.), культуры которых могут рассматриваться как сопоставимые в своем значении для мировой истории (Нейгебауэр 1968: 167–170, 180–182, 185).

Таким образом, при содействии элементов цивилизационного сознания в борьбе с «бинаризмом» формировалось имперское сознание полиэтничной Римской империи. В нем античные добродетели были осмыслены как общечеловеческие, а представления об «эллинстве» универсализированы. Сенека Старший, Лукреций, Тит Ливий признавали, что «эллином» может не считаться и грек, если он не знает литературного языка, не имеет образования и гражданской доблести. В то же время знающий греческий или латинский язык, образованный и воспитанный африканец или германец мог быть признан настоящим «эллином» (Koselleck 1985: 168–171; Поплинский 1982: 182). На этой основе сформировалось представление об универсальной империи и мировом гражданстве. Оно стало основой для наделения всех свободных жителей Римской империи правами римского гражданства в 212 г. (о роли стоиков в утверждении универсалистских представлений в Древнем Риме см.: Zeller 1880: 298, 301–302).

* * *

Развитие межплеменного и межэтнического диалога в ходе формирования национальных государств в Новое время было связано с трансформацией образов коллективной памяти, преодолением воспоминаний о конфликтах. Поэтому оно имело своим следствием не только очевидный прирост исторического знания в связи с актуализацией его социальной роли, но и активизацию исторического воображения. «Забвение или, я бы сказал, даже историческая ошибка – существенный фактор формирования нации, – писал в конце XIX в. Э. Ренан, – так же как прогресс исторических исследований часто представляет угрозу для нации» (Renan 1882: 7–8). «Воображаемые общества», писал Э. Хобсбаум, заполняют вакуум, «возникший в результате ослабления, распада или отсутствия реальных человеческих сообществ и связей» в новых национальных государствах, служат субститутами интегративных факторов традиционного общества, помогают структурировать «случайное», лишенное твердых опор и понятийных ориентиров существование»

(Хобсбаум 1998: 75, 274, 276). Историческая литература обосновывает единство нации и переосмысливает в позитивном плане те факторы, которые еще вчера противодействовали национальному единству (Андерсон 2001: 38, 59).

Большую роль в утверждении национального единства в XVII–XIX вв. играла борьба за звание «цивилизованной нации». Наиболее остро она развернулась во II половине XVIII в. между Англией и Францией, вызвав рождение целого потока весьма «живых» метафор. Списки цивилизованных наций регулярно переосмысливались и были важным инструментом внутренней и международной политики (Гизо 1877: 11, 13, 17, 20; Милль 1864: 124). Цивилизационные представления на Востоке развивались как прочтение и проекция западных идей. «Подобные теории, – пишет Э. Хобсбаум, – представляли собой совершенно искусственные построения, создававшиеся теми интеллектуалами, которые не имели возможности опереться в своих спекуляциях на какое-либо государство или нацию...» (Хобсбаум 1998: 218).

Наиболее ярким примером преодоления «бинаризма» и создания основ всеевропейского диалога была теория цивилизации Ф. Гизо, созданная в 1828–1830 гг. По замечанию Р. Л. Лохоура, Гизо сумел преодолеть строго нормативный характер европейской истории, отражавшей представление об идеале цивилизованного общества, противостоящем «варварству». С этого времени она превратилась в историю общественного и духовного развития, основанного на столкновении разнообразных, аксиологически амбивалентных и неиерархизируемых интересов и социальных сил (Lochoire 1935: 9). В этом смысле Гизо был первым «постмодернистом».

Самоценность идентификационных образов уступила место их соотнесенности, при этом субстантивный и функциональный смыслы, который они несли, могли сильно различаться. Осуждая «варварство» как разрушение порядка, утвержденного Римской империей, Гизо видел у «варваров» свойства, которые стали элементом европейской цивилизации: чувство личной независимости и личной преданности (Гизо 2005: 162–163). Признавая ограниченность религиозного сознания и пороки церкви, он подчеркивал, что церковь много сделала для преодоления «варварских» практик

феодалного общества. «Богословский дух, – писал он, – это как бы кровь, протекающая в жилах новой Европы... великие источники развития и прогресса – гуманизм и религия» (Там же: 156, 157).

В европейской цивилизации, по его мнению, «различные начала, не имея возможности уничтожить одно другое, вынуждены были волей-неволей существовать совместно и примирились путем компромиссов. Каждое из них ограничилось той ролью в ходе развития, которая приходилась ему по праву, тогда как в других странах господство одного начала порождало тиранию, в Европе результатом разнообразия и постоянной борьбы элементов цивилизации явилась свобода» (Там же: 44–45). Именно это качество, согласно Гизо, делает европейскую цивилизацию универсальной. «Никакое исключительное право, никакая особая организация, никакая идея, никакая частная сила, очевидно, не владеет миром, не организовала его раз и навсегда по известному шаблону, не изгнала из него все другие устремления, не завоевала себе исключительно господства в нем. Различные силы, начала, системы смешиваются, ограничивают друг друга, находятся в непрерывной борьбе, то возвышаясь, то упадая, но никогда не оставаясь вполне победителями или побежденными. В этом именно бесконечном разнообразии форм, идей, начал, в их соперничестве, в их стремлении к известному единству, к идеалу, который никогда, может быть, не будет достигнут, но к которому путем труда и свободы вечно будет стремиться человеческий род, – в этом именно и состоит мировой процесс» (Гизо 2005: 45).

На этой основе стал возможен диалог французской и английской форм цивилизационного сознания, тем более необычный, что он позволял согласовывать противостоящие политические интересы. Д. С. Милль в 1845 г. воспринял диалогический характер мышления Ф. Гизо, однако для него именно Англия была примером воплощения системы сдержек и противовесов в политическом и культурном строе. Это страна быстрого прогресса, но при этом в ней сильны традиции и в ходе развития ничто не исчезает бесследно (Милль 1864: 124).

Правда, масштабы цивилизационного диалога, заданные воззрениями Ф. Гизо и Д. С. Милля, ограничивались Западом. Они не смогли распространить понятия цивилизации на страны Азии. Да-

же образ Германии, нарисованный ими, не был прочным основанием для диалога. Не случайно 1880–1910-е гг. отмечены открытым противопоставлением немецкого идеала «культуры» и англо-французского идеала «цивилизации», которые с усилением Германии как «противоцентра» западной модернизации вступили в явный антагонизм. Это было чревато расколом единого европейского мира. В Первой мировой войне широко использовались взаимные обвинения в «нецивилизованности». В Германии война именовалась *Kulturkrieg*, то есть война за духовность и культурную традицию; во Франции – войной «за право и цивилизацию» (Мчедлова 1996: 30–31).

Еще более характерными срывы диалога были для восточных стран, где западничество национальное самосознание порождало самоотчуждение. Так, в колониальной Индии конца XIX в. формировались два цивилизационных проекта: индуистский и мусульманский, которые практически не взаимодействовали. В их рамках конструировались альтернативные образы прошлого, которые провоцировала частичная «историческая амнезия»: индуисты рассматривали период господства мусульман в Индии негативно, противопоставляя его позитивной оценке владычества англичан, которые принесли в страну гражданские свободы и достижения европейской цивилизации. Мусульмане же рассматривали период своего господства как неотъемлемую часть истории индийской цивилизации, историческую веху в стремлении к осуществлению национальной независимости страны (Гордон-Полонская 1963: 138–139). Доминирование «омертвленных» западных метафор заставляло индуистов сохранять аксиологическую асимметрию «бинаристских» конструкций и рассматривать мусульман только как «потенциальных индуистов», а мусульман – видеть в индуистах только «потенциальных мусульман». Этапами раскола индуистов и мусульман были признание колониальной части Индии не «страной ислама» («дар-уль-ислам»), а «страной врага» («дар-уль-харб», с постепенным распространением политики джихада на индусов и сикхов) и образование Индийского национального конгресса (1885). После появления реальной перспективы освобождения страны мусульма-

не стали все более подвергать сомнению концепцию единства индийской нации (Там же: 69, 81, 112, 122.).

Подобным образом угрозой существования России является, на наш взгляд, евразийское движение, так же основанное на упрощенном прочтении цивилизационных идей Запада и не учитывающее разнообразия и устойчивости образов реальности, порожденных разными формами цивилизационной самоидентификации. Несмотря на попытку преодоления антитезы «Запад – Восток» и внешнюю готовность к славяно-тюркскому диалогу, социально-интегративные возможности евразийской схемы ограничены. В условиях сохранения пережитков «бинаризма» идентификационные противоречия не позволяют сохранять целостность даже самих евразийских организаций. Доминирующим у евразийцев наряду с имперским остается православный идеал, и российские мусульмане традиционно рассматриваются православными евразийцами прежде всего как «потенциальный православный мир». Базовым для конструирования образа мусульманской культуры в православном евразийстве является фантастический сюжет исторической *духовной тяги* инородческой периферии к русскому православию (Исаев 1994: 49–50). Православная церковь, согласно концепции евразийцев, на духовном уровне завершает то объединение народов, которое на социально-политическом уровне начинает российское государство. Результатом такого рода «встраивания» образа мусульман в образ православной России является раскол по религиозному признаку в движении неоевразийцев под руководством А. Г. Дугина, что проявилось в выходе из него исламских активистов Г. Джемалю, Р. Хакимова и В. Ниязова (см.: Вехи евразийства...).

* * *

Ключевым для развития коммуникативной компоненты цивилизационных представлений было появление образа Иного как ценности и попытки выявить претензии других народов к собственной цивилизации. Решающий шаг в этом направлении сделал после Второй мировой войны А. Дж. Тойнби, который впервые стал изучать реакцию неевропейских цивилизаций на их насильственную модернизацию. Он описал процесс сопротивления неза-

падных цивилизаций внешнему воздействию с позиции «общемирового незападного большинства человечества» (Тойнби 1996а: 157). Тем самым историк существенно трансформировал идеал универсальности, противопоставив его образу западной истории. Это была попытка создать новый идеал исторического знания – диалоговый.

При этом Тойнби необходимо было, моделируя ситуацию диалога, лавировать в мире смыслов, занимать позицию другой стороны. В. И. Уколова подчеркивает, что историк считал ловушкой западного стиля мышления стратегию деисторизации образов западных народов (Уколова 1996: 7–8). Он считал своей задачей «вырваться из привычной западной мыслительной установки», которую определял как «эксцентричную точку зрения» (Тойнби 1996б: 53). «В столкновении между миром и Западом... – писал он, – именно Запад нанес удар, и очень сильный, остальному миру... На вопрос западного исследователя об их отношении к Западу все, русские и мусульмане, индусы и китайцы... ответят одинаково... [что] Запад... это архиагрессор современной эпохи, и у каждого найдется свой пример западной агрессии» (Тойнби 1996а: 156).

Картина мировой истории в одной из важнейших его работ, «Мир и Запад» (1952), дается в восприятии национальных исторических школ: «русские напомним...», «азиаты могут еще напомним...», «потомки коренного населения Северной Америки скажут...» (Там же). Запад в данной ситуации выступает как центральная фигура истории не потому, что связан с сакральным временем прогресса, а потому, что является объектом порицания. При этом ссылок на конкретные работы иностранных авторов не дается; в данном случае ситуация диалога метафорически моделируется, но она выступает как реальный *проект* возможного исторического диалога, который необходимо выстроить. Это подлинное теоретическое новаторство Тойнби еще недостаточно оценено в книгах по проблеме диалога цивилизаций.

В другой работе, «Цивилизация перед судом» (1947), Тойнби поставил вопрос о возможности анализа чужого исторического опыта и неевропейских картин прошлого. При этом он, в частности, реконструировал картину мира накануне Великих географиче-

ских открытий, поставив в ее центре Индию Великих Моголов (Тойнби 1996б: 53–54). Показав относительность любых картин мира, историк называет коммуникацию между цивилизациями важнейшей проблемой исторического развития, выделяя две великие эпохи в мировой истории, когда полем такой коммуникации была сначала Степь, а затем Океан (Там же: 55–56). На примере анализа взаимодействия китайцев и англичан в XVIII в. он показал ограниченность любой формы цивилизационной самоидентификации, затрудняющей цивилизационный диалог (Там же: 57). Тойнби подчеркивал, что главный успех модернизации в мире – то, что представители народов, подвергшихся ей, «практически полностью расстались со своим традиционным эгоцентричным локальным мировоззрением», но это мировоззрение еще сохраняется в Европе. «Дремлющие западные люди должны... понять, что... прошлое наших соседей готовится стать важной частью западного будущего» (Там же: 62, 65).

Историк подчеркивал, что внимание к современным восточным культурам принципиально отличается от внимания к мертвым культурам древности, которые, будучи открыты западными археологами, «вновь появились на исторической арене уже под нашим покровительством» (Тойнби 1996б: 66). Это отношение к прошлому как к объекту противостоит признанию субъектности и равноправия других культур, играющих равную с Западом роль в создании будущего человечества. Для этого необходимо проникнуться их мировоззрением, усвоить их ментальность и допустить, «преодолев себя», чтобы «наша собственная история была поглощена» историей нового мира, создающегося в результате межкультурного диалога (Там же). Это было началом современного, постколониального исторического дискурса.

Эти теории были воплощены в практику в ходе поездок А. Дж. Тойнби по миру и бесед с крупнейшими общественными деятелями, в частности с японским просветителем-буддистом Д. Икеда, основателем университета, «живым Буддой» (Тойнби, Икеда 1998: 4–5, 9). Правда, надо указать, что попытки «обмена ценностями», которые предпринимал Тойнби, были чреватые раз-

мыванием самоидентификации^{*}. Авторитет богослова, которым обладал Икеда, убежденный буддист, помогал ему доминировать в диалоге, в котором Тойнби, несколько разочаровавшийся в христианстве и выступавший с позиции «самоумаления», фигурировал скорее как ученик (Тойнби, Икеда 1998: 383, 386).

В русской культуре основания для цивилизационного диалога были созданы Н. А. Бердяевым, который стремился изучать специфику российской истории, опираясь на западные методологию и социальные идеалы, уже усвоенные в России, но не теряя духовной дистанции по отношению к ним. Он рассматривал свой диалог с Западом как единение «вселенских святынь» – прежде всего православных и католических (Бердяев 1990: 7). В период возрождения цивилизационных идей в 1980 – начале 1990-х гг. развитие либеральной цивилизационной мысли продолжалось в том же направлении. В работах А. С. Ахиезера нашел отражение идеал диалога, *медиации* между традиционными и либеральными элементами российской культуры (Ахиезер 1991). Однако через 15 лет оказалось, что реальный опыт диалога в России и за границей во многом остался в стороне от внимания философа. Только этим можно объяснить выдвигание в качестве идеала общественного диалога эпохи Карла V Французского (то есть Жакерии, Парижского восстания, «феодализма принцев» и т. п.) и игнорирование феномена «заволжских старцев» XV в. как оппонентов власти, именовать их «сектой» (Ахиезер 2006: 64, 141). Идеал диалога, заявленный изначально в теории Ахиезера, на практике был использован лишь для самоидентификации по бинарному типу (диалог большого общества – монологи локальных обществ) и воплотился, скорее, в его личном взаимодействии с философами-государственниками (А. С. Панариным, В. В. Ильиным), в участии (пусть невольном) в создании идеала «народной монархии».

Фактически же идеал диалога ценностей Запада и России остается в нашей стране не реализованным. Характерным примером этого является дискуссия И. С. Клямкина и В. И. Чесноковой, по-

^{*} Впоследствии эта проблема стала наиболее острой для постмодернистов.

служившая основой книги «Западники и националисты: возможен ли диалог?» (2003). В его начале Клямкин, как ведущий беседы, провозгласив ценность диалога, тут же обесценил все последующие высказывания оппонентов, заявив: «Россия может сохраниться, только став частью западной цивилизации, только сменив цивилизационную парадигму» (Западники... 2003: 16). Как видно, проблема была поставлена им не в современном научном ключе, в терминах инклузивизма (культурных заимствований) и чередования тенденций к универсализации и самозамыканию в разных географических регионах и социальных слоях населения России, а в субстанциалистском ключе, в терминах России как некоего неизменного целого, существования и утраты ее ценностной системы. Тем самым И. С. Клямкин инициировал не продуктивный диалог, а «парад масок», послав оппоненту одновременно два сообщения, вербализованное и невербализованное, *взаимно опровергающих* друг друга. В. И. Чеснокова ответила на том же языке, расчленив собственный образ и создав экзотическую самоидентификацию. В ответ на геополитическую риторику Клямкина она провозгласила себя сталинисткой и одновременно противницей империи (Там же: 17, 68).

Диалог не задался с самого начала, так как обе стороны пытались бороться не за понимание, а за власть на «чужой территории», в классической ситуации «взаимоупора», «взаимоотвращения», которую описала Ю. Кристева, при которой мифологические элементы собственных картин мира каждой из сторон не открываются и сравниваются, а маскируются. Результатом этого явилось *шизофреническое общение*, в котором преобладает не привычная, циркулярная (по типу герменевтического круга), а линейная модель диалога, построенная на попытках тайного перехвата инициативы путем сковывания активности противника, овладения монополией на изменение позиции (Сельвини Палаццоли, Босколо, Прата 2002: 54, 63, 68, 70).

В то же время развитие диалога разных форм цивилизационного сознания по-прежнему является важнейшей задачей исторических исследований. Руководитель Дома наук о человеке в Париже

М. Эмар говорил, что «...вызов следует искать... в необходимости преодолеть изначальный заряд европоцентризма в истории... понять и, насколько это возможно, освоить мировоззрения других народов, которые вовлечены в колоссальную работу по написанию своей собственной истории, будучи не в состоянии довольствоваться тем местом, которое им уготовано в нашей истории. Мало кто из нас готов... встретить лицом к лицу этот вызов... Вопрос стоит о создании совершенно нового мира во множественном числе, мира, в котором историк, используя отпущенные ему средства, сделает возможным диалог людей с разнообразными культурами – как в прошлом, так и в настоящем» (Эмар 1996: 27).

Когнитивная составляющая цивилизационных идей

Познавательные задачи цивилизационных представлений, как и других философско-исторических и историко-социологических схем, как правило, сводятся к созданию образа региональной или глобальной истории, не входящего в конфликт с профессиональным историческим знанием, логически непротиворечивого и соответствующего возможностям человеческого восприятия. Последнее обстоятельство особенно важно, так как, в сущности, здесь мы имеем дело с формой междисциплинарной, социально-исторической парадигмы, трансляции исторических знаний от одной школы к другой, от специалистов к неспециалистам, через поколения. Поэтому зачастую знание подробностей прошлого, необходимое профессиональному историку, в подобных схемах должно быть преодолено. Оптимальным является степень внутреннего разнообразия, соответствующая оптимуму 5–9 переменных (физики говорят: 3–6), которые человек способен воспринимать одновременно (Солсо 1996: 180). Такие образы необходимы для системы образования, для общественной деятельности (социальной инженерии), а также для маркировки новых, ранее не исследованных пространств истории. Это знание «чтобы действовать и властвовать», как говорил Р. Полен (Polin 1973: 59–63).

Схемы, используемые в цивилизационных концепциях, весьма разнообразны. Вспомним упоминание Л. Вульфом преимущест-

венно идентификационных схем, тесно связанных с мифологией и идеологией, которые он называл «символическими картами», а А. И. Миллер, характеризуя его труд, «ментальными картами» (Вульф 2003: 38–40; Миллер 2003: 5–6.). Однако ориентация на познавательные цели заставляет выделять из ряда таких конструктов собственно «когнитивные карты», которые ориентируются преимущественно на систематизацию фактического знания (Downs, Stea 1977). Психолог У. Найссер вычленил в структуре человеческого восприятия три равноправных элемента: когнитивную карту мира, реальный мир как потенциальный источник информации и перцептивную деятельность (Найссер 1981: 127). Когнитивная карта, согласно его взглядам, не диктует восприятие, а делает его возможным, а результаты – значимыми. Восприятие может осуществляться и помимо когнитивной карты, но при этом поиск информации не целенаправлен и сама она перерабатывается иначе. Работа с когнитивной картой включает поиск информации и когнитивные циклы, в процессе которых происходит проблематизация их старых вариантов и переосмысление содержания таких карт (Там же: 43, 45, 149–150). Тем самым становится возможен переход от аподиктических идентификационных моделей к проблематизируемым, более дробным – когнитивным.

Обычно модели и гипотезы в цивилизационном знании содержат в себе элементы как «ментальных», так и «когнитивных» карт. Типичным вариантом такого смешения является описанный Ш. В. Ланглуа и Ш. Сеньобосом априорный, воображаемый «план-образец» (*cadre-modèle*) исторического исследования. В центре «вопросника» – ценностно нагруженный образ «цивилизации», тесно связанный с самоидентификацией исследователей. Считалось, что «к варварскому обществу не следует применять программы исследований... составленной по примеру изучения цивилизованных наций» (Ланглуа, Сеньобос 2004: 207–210). Изучение истории таких наций предполагает наличие *теории цивилизации* как особого плана или карты. Поэтому элементы вопросника почти не рефлексировались: это темы политики, общества, экономики, культуры – основания жизни современного общества

(Ланглуа, Сеньобос: 205, 207, 208, 210). Считается, что правильно составленный «вопросник» увеличивает ценность «ответов», полученных при его помощи.

Классики школы «Анналов», сделавшие громадный шаг вперед в изучении истории цивилизаций, признавали большую роль «вопросника» в процессе цивилизационных исследований, критиковали его позитивистские варианты, анализировали его содержание и ментальную подоплеку. М. Блок предполагал возможность целого ряда когнитивных схем, относительно которых объект находится в ситуации полиперспективизации. Он указывал, что «наука расчленяет действительность лишь для того, чтобы лучше рассмотреть ее благодаря перекрестным огням, лучи которых постоянно сходятся и пересекаются. Опасность возникает только с того момента, когда каждый прожектор начинает претендовать на то, что видит все...» (Блок 1980: 82). Вместе с тем он понимал роль бессознательного и писал, что «ученый может даже не осознавать того, а между тем его вопросы ...записаны у него в мозгу прошлым опытом, диктуются традицией, обычным здравым смыслом, то есть – слишком часто – обычными предрассудками» (Там же: 38). Он стремился поэтому устранять классификации, основанные на «ложных подоби-ях», «придавая устанавливаемым различиям» между цивилизациями «все большую точность и тонкость» (Там же: 81, 101). Для него это способ видеть историческую реальность, «магнит для опилок документа». М. Блок прямо использует метафору карты: «Исследователь знает, что намеченный при отправлении маршрут не будет выдержан с абсолютной точностью. Но без маршрута ему грозит вечно блуждать наугад» (Там же: 38).

С. Хантингтон, изучая взаимодействие цивилизаций, подчеркивал практическое значение когнитивных карт, которые в его сознании соединились с образом куновской парадигмы. «Чтобы пройти по незнакомой территории, – цитировал он политолога Д. С. Гэддиса, – нам обычно необходима какая-нибудь карта. Картография, как и познание, является необходимым упрощением, которое позволяет нам увидеть, где мы находимся и куда мы можем пойти... Упрощенные парадигмы и карты... позволили бы нам:

систематизировать и обобщать реальность; понимать причинные связи между явлениями; предчувствовать и, если повезет, предсказывать будущие события; отделять важное от неважного; показывать, каким путем двигаться, чтобы достичь наших целей... совсем без карты мы заблудимся» (Хантингтон 2003: 28–29). Главными чертами, характеризующими такие карты, С. Хантингтон считал рациональность и прагматичность: «ясность для исследователей и полезность для политиков» (Там же: 8). При этом Хантингтон игнорирует связь содержания («легенды») когнитивных карт с самоидентификацией исследователя, ее аподиктичность, считал возможной ее прямую верификацию при помощи политического опыта (Там же: 42).

Основная проблема когнитивных карт цивилизационного исследования – частое несовпадение «легенды» исследователя и «легенды» человека в истории; теоретической схемы, пытающейся представить культуру как систему, и сложности человеческих мотиваций. Особенно это относится к древней и средневековой истории, когда не существовало централизованной системы образования и локальные культуры сложно уживались с универсальными. Это подчеркивал Э. Геллнер, когда писал: «Самая поразительная особенность досовременных, дорациональных мировоззрений – в сосуществовании в пределах одного мировоззрения множества не совсем целостных, но связанных иерархически субмиров» (Хобсбаум 1998: 61–62).

На этом основании в 1960–1980-е гг. многие философы науки, такие как Х. Уайт и Л. О. Минк, считали процесс порождения метафизических моделей истории (ментальных карт или парадигм) не соотносимым с накоплением конкретного (источникового) знания (Уайт 2002; Минк 1987). Выход из положения был предложен Л. Лауданом, который релятивировал противопоставление интуиции, рационализма и эмпиризма; смягчил иерархическое представление о соотношении фактуального, методологического и аксиологического уровней «нормальной науки». По его мнению, эти уровни знания не представляют собой иерархизированную систему; скорее, их отношения являются *сетевыми*. Взаимодействие

уровней определяется тем, что «познавательные цели... в принципе недоопределяют методологические правила (точно так же, как методологические правила недоопределяют выбор фактуальной теории или гипотезы)» (Лаудан 1996: 213). Каждый вариант научного знания уникален, в нем важна *конкретная констелляция* метафизического, теоретического и фактуального знания. Эта констелляция не может быть предметом метафизического постулирования. Она может быть только объектом исторического исследования.

* * *

Основной тенденцией развития когнитивных карт является усложнение их «легенды». Причем на первых порах это действие производится автором неосознанно. Так, Г. Т. Бокль в книге «История цивилизации в Англии» (1857–1861) использовал по меньшей мере три разные когнитивные схемы. Во-первых, это классическая модель Г. В. Ф. Гегеля «свобода – природа»: «в Европе преобладающим направлением было подчинение природы человеку, а вне Европы – подчинение человека природе» (Бокль 2000: 87). Во-вторых, это модель, основанная на антитезе «зависимость – независимость». В этой логике цивилизация Индии оказывается предпочтительней по сравнению с «зависимой цивилизацией» Франции, которая описывается как «анормальное состояние», «уклонение от правильности», пример «патологии» (Там же: 130, 250–252, 330–331). В-третьих, это историографическая модель: «метафизическое знание – позитивное знание», в рамках которой все, что было возведено в провиденциалистской (метафизической) концепции Ж. Б. Боссюэ, автоматически переосмысливается в негативном свете, вне связи со всем, что было сказано ранее (Там же: 387). Это яркий пример пролиферации спекулятивных схем, тем более интересный, что этот процесс идет внутри одной и той же концепции, а возникающие противоречия не замечаются автором.

С ходом развития цивилизационных представлений схемы становятся настолько сложными, что в них фигурируют уже миллионы переменных. Это характерно, в частности, для «серийной истории» П. Шоню. Тем не менее со временем статистические подходы становились все менее удовлетворительными, поскольку за ни-

ми исчезал образ человека. Для того чтобы преодолеть это противоречие и обобщить множество подходов, социологи Г. Мишо, руководитель Центра изучения цивилизаций в Университете Париж-Х, и Э. Марк попытались синтезировать наработки «вопросников» позитивистов, всех трех поколений школы «Анналов» и американской антропологии. Таким образом они стремились реализовать броделевский проект «тотальной» или «глобальной» истории (Michaud, Marc 1981: 18). Пожалуй, на сегодняшний день это наиболее масштабная из когнитивных карт, созданных для цивилизационных исследований.

Авторы пытались найти равнодействующую идей М. Блока, Ж. Гурвича, Ф. Броделя, А. Турена, П. Арьеса, Ж. Пиаже, Д. Истона, Р. Барта, М. Козна, Ю. Кристевой и др. Эта «расширенная», хотя и «упрощенная» модель исторического синтеза должна была служить для исследования как конкретной цивилизации, так и изменений глобального мира (Ibid.: 14, 41–42). «Вопросник» Ланглуа и Сеньобоса сохранил свое значение для характеристики объективных предпосылок существования цивилизации (экосистема – биосоциальные отношения – экономика – политико-культурная система), но был дополнен когнитивной схемой семиотического мира смыслов, составляющих культуру данной цивилизации (культурная модель и базовая личность, габитус класса и национальный характер, социальные и культурные коды – ценности, мифы и идеологии), а также схемой многоуровневых временных отношений на уровне событийных микроциклов, поколений, исторических эр. В центре этой системы находилась культурная модель, отражающая формы человеческого самосознания и рефлексии, через которую объективные факторы существования цивилизации могли влиять друг на друга (Ibid.: 8–9).

Надо отметить, что эта схема частично отражала представления конца XX в. о модельном характере идеи цивилизации и кризисе идеи исторического синтеза. Понятие «цивилизация» было изолировано от идеи «прогресса», которая рассматривалась как «лингвистическая западня». Представление о цивилизации как объекте рассматривалось как «эпистемологическая западня» реификации (мешающая анализу «людей-объектов» и «групп-объектов»).

В центр представлений о цивилизации вышел анализ цивилизационной формы самоидентификации. Однако объективистская версия идеи цивилизации преодолена не была. Цивилизация рассматривалась субстанционалистски, как особая сущность со своими границами, как «ансамбль... социальных групп, которые формируют ткань каждой эпохи и их менталитет... система социально-экономических структур, институтов и творений культуры» (Michaud, Marc 1981: 22). Идея взаимопроникновения цивилизаций интерпретировалась как «географическая западня» (Ibid.: 17–18). Взаимодействие в системе трактовалось функционалистски, как прямые и обратные связи, фильтры. Она изображается как гомеостаз, который порой и сталкивается с кризисами (Ibid.: 64–65). Впервые в работах по теории цивилизаций введено синергетическое представление о значимости хаоса в воспроизводстве цивилизаций и идея трансдисциплинарности цивилизационных исследований в их синергетической части (Ibid.: 67, 83, 196–197).

Но авторы недооценили роль ключевого условия функционирования цивилизационных представлений – цивилизационного самосознания. Как раз в это время коллективистские формы самоидентификации в Европе стали разлагаться под воздействием постколониалистского дискурса. Размывался образ коллективного субъекта, конституируемого осознанием своей коллективной идентичности, а вместе с ним бинаризм и субъект-объектные схемы (Michaud, Marc 1981: 102). Возобладала ориентация на общинные и индивидуальные формы самоидентификации, что лишило созданную Мишо и Марком когнитивную карту ее ценности. Оказалось, что они переоценили способности западных культуры и общества к преодолению социокультурного и познавательного кризиса, который растянулся на четверть века. Поэтому те моменты, которые они рассматривали как временные помехи историческому синтезу, сейчас уже представляются тектоническими расколами в теле культуры и научного знания.

Другой тенденцией является дробление образа исследуемых объектов, чтобы сделать возможным проект «тотальной истории» за счет сокращения масштабов исследования. Еще в 1946 г., подытоживая свои размышления над судьбой цивилизаций, Л. Февр писал,

что люди «создавали цивилизации групп, племен, наций, даже континентов» (Febvre 1953: 35–37). Тем самым понятие «цивилизация» было превращено в познавательный конструкт, который можно приложить к социальным явлениям любого масштаба. В 1970-е гг. это привело к движению в направлении от макро- к микроистории.

Э. Ле Руа Ладюри в книге «Монтайю, окситанская деревня (1294–1324)» (1975; 1982) применил к исследованию горной деревни на границе современных Франции и Испании весь арсенал историографии: это «человеческая география», экология жилища, история социальных связей и контактов (в том числе сексуальных), история религии (жители исповедовали манихейские идеи), история ментальностей. Речь шла прежде всего о том, чем цивилизационная периферия может принципиально отличаться от центра, о *цивилизации периферии*, которая рассматривалась как ценность. Поэтому в книге доминирует идея об ограниченной применимости моделей, созданных для описания центра (Гуревич 1991: 30). Географическая и ментальная экзотичность объекта исследования обещала максимальное удаление от метафизических идей (как сказано в эпиграфе, «видоизменений, основанных на словах» [Ле Руа Ладюри 2001: 5]) и максимальное (по крайней мере для истории Франции) приближение к исходному нарративу, а значит и к исторической реальности.

Понятие «цивилизация» реметафоризируется, употребляется в широком спектре значений («средиземноморские цивилизации», «иберийская зона пиренейских цивилизаций», «цивилизация рококо» и вместе с тем – «архаическая общность аграрных и горных цивилизаций Западного Средиземноморья», «оседлая или отгонно-пастушеская цивилизация людей Монтайю» и даже «холостяцкая цивилизация пастухов») (Там же: 2001: 235, 45, 492, 126, 67, 293). При этом король Франции и (северные) французы характеризуются крайне негативно (Там же: 30, 35, 348, 354–360, 371). Церковь описана как «тоталитарная» сила, сопротивление которой интегрирует местное сообщество (Там же: 36). В результате оказывается, что исследование Монтайю ставит серьезные вопросы о мере применимости к описываемым реалиям представлений о сеньориальной и феодальной зависимости, дихотомий община/общество или языче-

ство/христианство, образа классовой борьбы как двигателя истории (Ле Руа Ладюри 2001: 82, 334–335, 394). Это направление цивилизационных исследований, вскоре прямо противопоставившее свои цели макроистории, выбрало сложность исторических образов, субъект-субъектный диалог и реметафоризацию понятий, противопоставив тем самым коммуникативную стратегию как основание когнитивной – идентификационной – стратегии.

* * *

Идентификационную, коммуникативную и когнитивную составляющие цивилизационных представлений можно интерпретировать как инварианты цивилизационной мысли, вне которых она не существует. Вместе с тем они отчетливо противостоят друг другу: жесткие бинарные, субстанционалистские, аподиктические схемы идентификационной составляющей плохо уживаются с дробными, эксплицитно конструктивистскими, проблематизированными образами и смыслами коммуникативной составляющей. В своих крайних пределах стремление к цивилизационной идентификации убивает диалог (ведь оппонент символически лишается исторического существования), а стремление к диалогу убивает возможность коллективной самоидентификации (из-за тотального уравнивания ценностей). Но вместе с ними умирает и цивилизационный дискурс, сменяясь имперским или постмодернистским.

В норме когнитивная составляющая развивается от опоры на идентификационную схему, которая дает возможность создать субъект-объектную основу и основные маркеры когнитивной карты, к использованию коммуникативных практик, к субъект-субъектным, герменевтическим моделям знания. Поэтому такие крайности, как метафизика и конструктивизм, догматизм и скептицизм, классический и неклассический идеалы рациональности, макроистория и микроистория, уживаются в цивилизационном дискурсе, занимая каждая свое место в его динамическом образе. Цивилизационная теория вынуждена регулярно возвращаться к радикальному переводу, метафизике и утопии, но раз за разом на протяжении столетий преодолевает их на пути релятивизации. Важно лишь, как писал А. А. Ройг, не «застревать» на этом пути.

Поэтому настороженное отношение В. А. Шнирельмана и И. Г. Зверевой к современному цивилизационному дискурсу в России мне кажется не совсем оправданным. Использование «*содержательно непроблематизируемых* риторических конструкций» (Зверева 2003: 100–101) неизбежно при построении идентификационных схем и базовых когнитивных карт. Это еще не основание для того, чтобы судить о статусе и возможностях подобных представлений. Не может быть для этого базой и современная западная методология исторического знания, которая создана для других социальных нужд и в другой обстановке. В России, неблагополучной стране с несформировавшейся гражданской нацией, с незавершенной модернизацией, с мощной традицией имперской самоидентификации и государственнической истории, нужны альтернативные способы идентификации, о которых надо судить не в сравнении со сциентистскими идеалами Запада, а в сравнении с отечественной традицией XIX и особенно XX вв. Поэтому не только неверно, но и опасно противопоставлять процесс создания когнитивных карт и процесс научного познания, вытесняя их в область представлений об идеологизированной и мифологизированной исторической памяти (ср.: Там же: 109; Зверева 2005).

Как показывает мировой опыт, создание гражданской нации неотделимо от построения позитивного образа собственной истории, того, что Б. Н. Миронов называет «клиотерапией» (Миронов 2003: 16). Но столь же очевидно, что решение этой задачи невозможно без активного продвижения по пути проблематизации и релятивизации изначальных теоретических схем, активного диалога философов, социологов и профессиональных историков. Иначе поиск «живых метафор» (П. Рикер) отечественной истории может обернуться пролиферацией «пустых метафор» (И. Лакатос), не способных стать основой новой парадигмы. В этом плане идеал диалога, выдвинутый А. С. Ахиезером еще в 1991 г., до сих пор остается недооцененным и практически не реализованным.

Литература

- Аинса, Ф.** 1999. *Реконструкция утопии. Эссе.* М.
- Аммиан Марцеллин.** 1970. Деяния. *Историки Рима* (с. 404–409). М.
- Андерсон, Б.** 2001. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма.* М.

- Ахиезер, А. С.**
1991. *Россия: критика исторического опыта*. Вып. 1–3. М.
2006. Специфика российской истории. В: Ахиезер, А. С. *Труды*. М.
- Барг, М. А.** 2005. Историческое сознание как проблема историографии. *Цепь времен. Проблемы исторического сознания*. М.
- Бердяев, Н. А.** 1990. *Душа России*. М.
- Блок, М.** 1980. *Апология истории или ремесло историка*. М.
- Бокль, Г. Т.** 2000. *История цивилизаций. История цивилизации в Англии*. Т. 1. М.
- Буданов, В. Г.** 1999. От диаграмм Фейнмана к грамматикам Хомского: о единстве событийного языка в науке и культуре. *Философия науки*. Вып. 5. *Философия науки в поисках новых путей*. М.
- Буданова, В. П.** 2000. *Варварский мир эпохи Великого переселения народов*. М.
- Буров, В. Г.** 1976. *Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Гуань Шаня*. М.
- Вехи** евразийства. Евразия. Новости. Документы. Теория. Публикации. <http://eurasia.com.ru/vehi4.html>
- Вжосек, В.** 1991. Историография как игра метафор: судьбы «Новой исторической науки». *Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня*. М.
- Вжосек, В.** 2005. О смысле и назначении метафоры в гуманитарных науках. *История и современность* 2.
- Вульф, Л.** 2003. *Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения*. М.
- Гердер, И. Г.** *Избранные сочинения*. М. – Л., 1959.
- Гизо, Ф.**
1877. *История цивилизации во Франции*. Т. I. М.
2005. *История цивилизации в Европе*. Минск.
- Гордон-Полонская, Л. Р.** 1963. *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма»)*. М.
- Гуревич, А. Я.** 1991. О кризисе современной исторической науки. *Вопросы истории* 2/3.
- Гуссерль, Э.** 2000. Кризис европейского человечества и философия. В: Гуссерль, Э. *Логические исследования. Картезианские размышления*. Минск – М.

- Ерасов, Б. С.** 2002. *Цивилизации. Универсалии и самобытность*. М. **Западники и националисты: возможен ли диалог?** М., 2003.
- Зверева, Г. И.**
2003. Цивилизационная специфика России: дискурсивный анализ новой «историософии». *Общественные науки и современность* 4.
2005. Конструирование культурной памяти: «наше прошлое» в учебниках российской истории. *Новое литературное обозрение* 72.
- Земсков, В. Б.** 1995. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель. В: Сармьенто 1995.
- Ильин, В. В., Ахизер, А. С.** 1997. *Российская государственность: истоки, традиции, перспективы*. М.
- Ионов, И. Н., Хачатурян, В. М.** 2002. *Теория цивилизаций от античности до конца XIX века*. М.
- Исаев, И. А.** 1994. Евразийство: идеология государственности. *Общественные науки и современность* 5.
- Копосов, Н. Е.** 2001. *Как мыслят историки*. М.
- Кристева, Ю.** 2003. *Силы ужаса*. Харьков; СПб.
- Ланглуа, Ш. В., Сеньобос, Ш.** 2004. *Введение в изучение истории*. М.
- Лаудан, Л.** 1996. Наука и ценности. *Современная философия науки: хрестоматия*. М.
- Ле Руа Ладюри, Э.** 2001. *Монтайю, окситанская деревня (1294–1324)*. Екатеринбург.
- Манхейм, К.** 1994. Идеология и утопия. В: Манхейм, К., *Диагноз нашего времени*. М.
- Маркс, К., Энгельс, Ф.** 1959. *Сочинения*. М.
- Мельянцева, В. А.** 1996. *Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность*. М.
- Миллер, А.** 2003. Предисловие. В: Вульф 2003.
- Милль, Д. С.** 1864. Очерки и лекции Гизо по истории. В: Милль, Д. С., *Рассуждения и исследования политические, философские и исторические*. Ч. II. СПб.
- Миронов, Б. Н.** 2003. *Социальная история России*. Т. 1. М.
- Можейко, М. А.** 2001. Бинаризм. *Постмодернизм: энциклопедия* (<http://www.modernizm.org.ru/index38.htm>).
- Мчедлова, М. М.** 1996. *Вопросы цивилизации во французском общественнознании*. М.

- Найссер, У.** 1981. *Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии.* М.
- Нейгебауэр, О.** 1968. *Точные науки в древности.* М.
- Новгородцев, П. И.** 1991. *Об общественном идеале* (с. 109. Сн. 1). М.
- Нуркова, В. В.** 2000. *Свершенное продолжается: психология автобиографической памяти личности.* М.
- Орлова, И. Б.** 2000. *Современные цивилизации и Россия.* М.
- Пелипенко, А. А., Яковенко, И. Г.** 1998. *Культура как система.* М.
- Поплинский, Ю. Н.** 1982. О понятии «варвар» в античности. *Африканский этнографический сборник. Africana XIII* (с. 182). Л.
- Реале, Д., Антисери, Д.** 1994. *Западная философия от истоков до наших дней.* Т. 1. *Античность.* СПб.
- Савельева, И. М., Полетаев, А. В.** 1997. *История и время. В поисках утраченного.* М.
- Сарбин, Т. Р.** 2004. Нарратив как базовая метафора для психологии. *Постнеклассическая психология 1.*
- Сармьенто, Д. Ф.** 1995. *Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги. Избранные сочинения.* М.
- Сеа, Л.** 1984. *Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки.* М.
- Сельвини Палаццоли, М., Босколо, Л., Чекин, Д., Прата, Д.** 2002. *Парадокс и контрпарадокс. Новая модель терапии семьи, вовлеченной в шизофреническое взаимодействие.* М.
- Сенека.** 1977. *Нравственные письма к Луциллию.* М.
- Солсо, Р. Л.** 1996. *Когнитивная психология.* М.
- Социокультурные основания большевизма.** М., 2003.
- Тойнби, А. Дж.**
1996а. *Мир и Запад.* В: Тойнби 1996б.
1996б. *Цивилизация перед судом.* СПб.
- Тойнби, А. Дж., Икеда, Д.** 1998. *Диалог Тойнби – Икеда. Человек должен выбрать сам.* М.
- Токаева, К. К.** 2003. *Россия в контексте мировых цивилизаций. Автореф. дис. ...д-ра филос. наук.* М.
- Уайт, Х.** 2002. *Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века.* Екатеринбург.

Уколова, В. И. 1996. «Старомоден» ли профессор Тойнби? В: Тойнби 1996б.

Уорф, Б. Л. 1960. Наука и языкознание. *Новое в лингвистике*. Вып. 1. М.

Февр, Л. 1991. Цивилизация: эволюция слова и группы идей. В: Февр, Л., *Бои за историю*. М.

Фергюсон, А. 2000. *Опыт истории гражданского общества*. М.

Хайдеггер, М. *Бытие и время*. М., 1997.

Хайек, Ф. А. фон. 2003. «Контрреволюция науки». *Этюды о злоупотреблениях разумом*. М.

Хантингтон, С. 2003. *Столкновение цивилизаций*. М.

Хобсбаум, Э. 1998. *Нации и национализм после 1780 г.* СПб.

Цицерон

1975. Тускуланские беседы. Книга V. О самодовлеющей добродетели. II (5). В: Марк Туллий Цицерон, *Избранные сочинения*. М.

1989. *Словарь античности* (с. 635). М.

Шпенглер, О. 1993. *Закат Европы*. Новосибирск.

Эмар, М. 1996. Образование и научная работа в профессии историка: современные подходы. *Современные методы преподавания новейшей истории*. М.

Яковенко, И. Г.

1995–1996. Цивилизация и варварство в истории России. Статьи 1–4. *Общественные науки и современность* № 4/1995 – № 4/1996.

1999. *Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы*. Новосибирск.

2006. *Риски социальной трансформации российского общества*. М.

Baldry, H. C. 1961. The Idea of the Unity of Makind. *Grecs et barbares. Six exposés et discussions, Vandoeuvres – Genève, 4–9 septembre 1961*. Vandoeuvres; Genève.

Becerra, I. 1995. *Relationale Utopie. Über das gegenwärtige Potential der Wissenschaftssoziologie Karl Mannheims in Zeiten der Globalisierung des Antitopischen*. Münster.

Boulanger, N. A.

1761. *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Amsterdam.

1766. *L'Antiquite dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales opinions, ceremonies et institutions religieuses et politiques des differens peuples de la terre*. Amsterdam.

- Castello, P.** 1993. *World Historians and Their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism*. De Kalb.
- Collingwood, R. G.** 1940. *An Essay on Metaphysics*. Oxford.
- Crossley, P. K.** 1999. *History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Downs, R. M., and Stea, D.** 1977. *Maps in Mind. Reflections on Cognitive Mapping*. New York.
- Dussel, E.** 2003. Hipotesis para el estudio de Latinoamerica en la Historia universal (www.clasco/espagnol/html/libros/dussel/histouniv/pdf).
- Febvre, L.** 1953. *Combats pour l'histoire*. Paris.
- Frank, A. G.** 1998. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, Los Angeles.
- Kennedy, P.** 1989. *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*. Glasgow.
- Koselleck, R.** 1985. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, London.
- Lochore, R. L.** 1935. *History of the Idea of Civilization in France (1830–1870)*. Bonn.
- Michaud, G., Marc, E.** 1981. *Vers une science des civilisations?* Bruxelles.
- Mink, L. O.** 1987. *Historical Understanding*. Ithaca, London.
- Mumford, L.** 1922. *The Story of Utopias*. N. Y.
- Pepper, S.** 1942. *World Hypotheses*. Berkeley.
- Polin, R.** 1973. *Qu'est-ce que notre civilisation?* Paris.
- Quine, W.** 1990. *Pursuit of Truth*. Cambridge.
- Renan, E.** 1882. Qu'est que c'est une nation. *Conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882*. Paris.
- Roig, A. A.** 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México.
- Said, E.** 1979. *Orientalism*. N. Y.
- Zeller, E.** 1880. *Die Philosophie der Griechen in ihre geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig.