

Более или менее удовлетворительно разобраться со всем этим ворохом вопросов науке пока не удалось. А значит, прежде чем перейти к обсуждению проблемы сущности и путей формирования национальных государств и вырастающих из них государств социальных, сначала появившихся в Европе, а затем и в других регионах планеты, необходимо эксплицировать основные теоретические представления о «нации» и «национализме», и, сравнив их между собой, предложить собственное понимание каждой из дефиниций.

Кроме этого, необходимо проанализировать и уточнить содержание понятий «глобализация» и «цивилизация». Ведь государства разного типа возникают и развиваются в пространстве влияния общеисторических (глобальных) тенденций, принадлежат к разным «цивилизациям». Но общепринятого понимания термина «цивилизация» наукой до сих пор не выработано. Нет и ясного, а тем более единственного, представления о долговременных тенденциях эволюции человеческой истории. Разработанная в начале 1980-х и введенная в научный оборот на основе контент-анализа 6000 местных газет «концепция мегатрендов» развития нескольких регионов планеты Джона Нэбита представляет крайне сомнительную футурологию, и к анализу истории человечества не имеет отношения. Для осмысления последней во второй половине XX века, помимо разработанной в рамках концепции «универсальной (большой) истории» гипотезы «технично-гуманитарного баланса» А.П. Назаретяна¹, был предложен по сути единственный значительный теоретический концепт мирового значения — концепт процесса «глобализации», трактовок которого существует великое множество. Остановимся подробнее на этом моменте.

¹ Гипотеза техно-гуманитарного баланса (чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные механизмы культурной регуляции необходимы для сохранения общества) объясняет не только факты обвала процветавших оазисов цивилизации, но и факты прорыва человечества в новые культурно-исторические эпохи. «В тех случаях, когда антропогенный кризис охватывал обширный регион с высоким уровнем культурного разнообразия, его обитателям удавалось найти кардинальный выход из тупика. Это были переломные эпизоды общечеловеческой истории, сопряженные с изменениями, по большому счету, необратимыми: сменой технологий, ростом информационного объема интеллекта, усложнением социальной организации, совершенствованием культурных ценностей и норм» // Назаретян А.П. Универсальная (большая) история. Версии и подходы // Историческая психология и социология истории. 2008. № 2. С. 22. См. также Назаретян А.П. Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // Вопросы философии. 2002. № 11. С. 73–84; Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика — психология — прогнозирование. М.: Мир, 2004; Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: УРСС, 2008.

1.2. «Глобализация» и «цивилизация» человечества. Становление терминов и многообразие интерпретаций

Несмотря на то, что вынесенные в заглавие параграфа термины до сих пор не имеют общепринятого толкования, интуитивно ясно, что обсуждаемая тема относится к числу тех междисциплинарных проблем, осмысление которых осуществляется в пределах сложных и весьма разнообразных онтологических ландшафтов, в границах которых понятия «глобализация» и «цивилизация» меняют свое содержание, иногда — весьма существенно. В значительной мере это связано с историческими и теоретическими особенностями разработки указанных дефиниций.

Глобализация

Этот термин был введен в научный оборот лишь в 1961 году и, вплоть до второй половины 1980-х, в качестве особого концепта в академических исследованиях не использовался. Но после краха СССР и «мировой системы социализма», оцененного как очевидное свидетельство победы западной (неолиберальной) модели экономического и политического развития, число публикаций о ставшей модной «глобализации» росло как снежный ком. А вместе с ним был зафиксирован научный парадокс: хотя никому не понятно, что собой представляет глобализация, никто не сомневается в её реальности. Так теоретический «образ» глобализации как исторического феномена оказался «размыт» и растащен по разным дисциплинарным «квартирам». Экономисты сфокусировали внимание на образовании глобальных рынков, наднациональных финансовых и экономических институтов, «свободном движении» капиталов и рабочей силы из страны в страну и многих других приметах нашего времени. Социологи традиционно связали возникновение глобализации с появлением и эволюцией капитализма и имманентными ему процессами модернизации. А политологи, акцентируя внимание на возникновении над-и-межгосударственных политических образований, интерпретировали глобализацию как процесс качественного изменения характера международных отношений, мировой политики, субъектами которых наряду с национальными государствами становятся над (интер) государственные образования: ООН, ВТО, союзы государств (например, ЕЭС и СНГ), политические и военно-политические блоки (НАТО).

В этой связи весьма показательно сопоставление, сделанное составителями энциклопедии «Глобалистика» (2003). Они не стали давать какую-либо одну интерпретацию понятия «глобализация», а под соответству-

ющим термином поместили семь (!) статей с различными трактовками. Данное решение было вполне разумным, поскольку отразило реальный плюрализм подходов, в пределах которых глобализация неизбежно редуцируется к кому-то одному из многих аспектов своего осуществления¹ и в подавляющем большинстве случаев рассматривается как недавно возникший феномен истории. Хотя, по мере накопления информации росло и число тех, кто, не считая глобализацию феноменом последних десятилетий, помещал ее в более широкий социальный, экономический, политический или социокультурный контекст истории человечества².

В начале двухтысячных и до сего дня ситуация принципиально не изменилась. По существу, каждый автор вкладывает в этот термин собственный смысл, содержание которого варьирует в зависимости от идеологических предпочтений и дисциплинарной принадлежности автора. Поэтому любая серьезная попытка писать о глобализации должна, по мнению Р. Робертсона и Х. Хондкера, включать в себя анализ сходства и различия между дискурсами о глобализации³. Но в корпусе работ, посвященных глобализации, эти дискурсы оказались переплетены так тесно, что произошла идеологическая абсолютизация концепта глобализации, с помощью которого, зачастую, пытаются объяснить все значительные изменения в современном мире, предварительно не выяснив сущности этого исторического феномена.

¹ К примеру, А.И. Уткин определял глобализацию как «слияние национальных экономик в единую, общемировую систему, основанную на быстром перемещении капитала, новой информационной открытости мира, технологической революции, приверженности развитых индустриальных стран либерализации движения товаров и капитала, коммуникационном сближении, планетарной научной революции» (Глобалистика. М., 2003. с. 181). А М.Г. Делягин написал, что «глобализация — это процесс стремительного формирования единого общемирового финансово-информационного пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий». (Глобалистика. М., 2003. С. 189.). Иные аспекты осуществления глобализации в расчет не берутся.

² Взгляд на глобализацию как всемирно-исторический процесс, берущий начало в далеком и относительно недавнем прошлом, получил развитие в работах Дж. Андерхилла, А. Аппадурраи, З. Баумана, У. Бека, П. Бергера, Дж. Вильямсона, Р. Гейрмайна, Д. Гольдблатта, Дж. Дженсона, М. Кастельса, С. Лэша, М. Маклюэна, Э. Маркгрю, Дж. Миттельмана, А. Негри, Дж. Перратона, Л. Склэра, Дж. Сороса, Дж. Стиглица, К. О'Роурки, А. Ругмана, С. Хатингтона, Д. Хелда, Ф. Шлезингера и других иностранных авторов. В Советском Союзе и современной России это направление исследований, в той или мере связывающее глобализацию с формированием и взаимодействием мировых и локальных культур и цивилизаций, получило развитие в исследованиях А.С. Ахиезера, И.А. Гобозова, Ю.Д. Гранина, П.К. Гречко, Г.Г. Дилигенского, В.В. Ильина, М.В. Ильина, И.Н. Ионова, В.М. Межуева, Е.Б. Рашковского, Н.В. Мотрошиловой, В.С. Степина, В.И. Толстых, В.Г. Федотовой, В.Г. Хороса, М.А. Чешкова, А.Н. Чумакова, В.А. Шупера, В.Л. Цимбурского, А.Д. Урсула и Ю.В. Яковца.

³ Робертсон Р., Хондкер Х. Дискурсы о глобализации: предварительные размышления // Глобализация: контуры XXI века. Реферативный сборник. М.: ИНИОН РАН, 2004. Ч.1. С. 127–131.

В отечественной литературе эта тенденция была замечена В.Л. Иноземцевым, остроумно сравнившим «теорию глобализации» с религиозной доктриной: «поскольку ряд основополагающих ее тезисов принимается на веру, а самые авторитетные ее адепты обычно уходят от обсуждения принципиальных проблем, словно боятся нарушить какое-то идеологическое табу»¹. К числу таких принципиальных проблем автор справедливо отнес вопросы о субъектах и движущих силах глобализации, которая, по его мнению, на самом деле есть ни что иное как «вестернизация» — начавшая с середины XV века «экспансия западной модели общества и приспособление мира к потребностям этой модели»². Кроме того, процесс глобализации, отмечал В.Л. Иноземцев, не может быть описан строгой теорией, поскольку глобализация «основана на привлекательности образов, которые мастерски создает, и на стохастических действиях миллиардов людей, которые и определяют тенденции, неизвестные ее «архитекторам»³.

Оставляя пока в стороне вопрос о наличии «теории глобализации» и продуктивности отождествления «глобализации» с «вестернизацией», обратим внимание на реальные эпистемологические затруднения, возникающие в связи с возможностью ее существенно разных дисциплинарных и междисциплинарных (комплексных) трактовок. Своеобразие которых, в свою очередь, объективно обусловлено, с одной стороны, проникновением в социальные науки фундаментальных идей современной научной картины мира (НКМ), а с другой, — конкурентоспособностью различных концептуализаций истории человечества, в пределах которых вопросы о «движущих силах» и «субъектах» глобализации либо элиминируются, либо интерпретируются различным образом.

Так, используя идеи «универсального эволюционизма» и категориальный аппарат синергетики, «глобализацию» истолковывают, например, как «объективную эволюцию геобиосоциосистемы»⁴ или как «целевую функцию» нелинейного процесса самоорганизации «социальной системы» в «суперсложный организм — Мегасоциум», который, будучи «представлен локальными социальными организмами (социумами)», в свою

¹ Иноземцев В.Л. Вестернизация как глобализация, и «глобализация» как американизация // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 58.

² Там же. С. 60.

³ Иноземцев В.Л. Современная глобализация и ее восприятие в мире // Век глобализации. 2008. № 1. С. 37.

⁴ Чумаков А.Н. Глобализация. Контур целостного мира. М., 2005. С. 407. Хотя позже автор истолковал глобализацию «прежде всего как объективный исторический процесс, сопряженный с борьбой различных интересов». См.: Чумаков А.Н. Глобалистика в системе научного знания // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 3–16.

очередь, «имеет идеальную программу жизненного цикла»: «проходит стадии зарождения, роста и умирания»¹ В границах этой, как многие считают, «новой парадигмы исторического знания»², глобализация интерпретируется как этап «универсальной» или «глобальной истории», имеющих циклический характер.

Хотя категориальный аппарат синергетики и теории систем весьма активно используется почти во всех крупных работах, попыток последовательного системно-синергетического истолкования глобализации в контексте «универсальной истории» пока немного, и они неудачны. Не только из-за метафоричности использования в качестве метаязыка языка синергетики, но и из-за неясности эпистемологического статуса как самой синергетики³, так и проблемы «универсального эволюционизма», которую, не без оснований, некоторые считают метафорой для «обозначения традиционной философской проблемы», «исследовательским проектом» постнеклассической науки, философские и научные основания которого «далеко еще не прояснены, а зачастую даже не осознаются»⁴. Поэтому большинство исследователей предпочитают работать в пределах традиционных — социологических — истолкований истории человечества, в границах которых глобализация понимается либо как *одна из нескольких*, противостоящих друг другу, *тенденций истории*, либо как *одна* — результирующая — *тенденция исторического развития*.

В первом случае, помещая глобализацию в один ряд с такими тенденциями как «локализация», «национализация» и «регионализация», ее истолковывают как «процесс (или совокупность процессов), который воплощает в себе трансформацию пространственной организации социальных отношений и взаимодействий, ... порождающую межконтинентальные или межрегиональные потоки и структуры активности, взаимодействий и проявлений власти»⁵. Во — втором случае по сути тот же самый процесс — изменение пространственно-временных характеристик

¹ Азроянц Эдуард. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? М., 2002. С. 65,66, 248, 250.

² Основанной на использовании в социальных науках принципов и идей «универсального эволюционизма», категориального аппарата теории самоорганизации (синергетики) и теории систем.

³ Синергетика: перспективы, проблемы, трудности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2006. № 9. С. 27,31–33.

⁴ Казютинский В.В. Эпистемологические проблемы универсального эволюционизма // Философские науки. 2006. № 7. С. 93–94.

⁵ Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Э. Макгрею, Дж. Перратон. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М., 2004, с. 19. Под «потоками» авторы понимают «перемещения физических артефактов, людей, символов, знаков и информации в пространстве и времени», а под «структурами» — «отрегулированные, соответствующие определенным

(увеличения скорости, масштабов, «уплотнения» либо «сжатия») и порядка («новый мировой порядок») экономических, политических, культурных и иных взаимодействий и отношений между народами и государствами — интерпретируется как обретение историей качества глобальности (всеобщности). На роль главных детерминант процесса глобализации исследователи выбирают: 1) развитие науки и техники, «техносферы» (*технологический подход*); 2) развитие экономической (капиталистической), политической или культурной «мир-системы» (*миросистемный подход*); 3) распространение (столкновение) «культур» и «цивилизаций» (*социокультурный подход*); или 4) «модернизацию» обществ по линиям: «аграрное — индустриальное — постиндустриальное» или «традиционное — общество модерна — постмодерна» (*модернистский подход*).

Во многих работах эти подходы совмещаются или пересекаются. Но в подавляющем большинстве исследований доминирует позиция, согласно которой глобализация воплощает очевидное увеличение взаимозависимости и взаимосвязанности человечества на основе одной — евро-атлантической — модели развития, экспансия которой разделила мир на развитый «Центр» и отсталую «Периферию», вынужденно усваивающую научно-технические, политические и культурные достижения и стандарты Запада. Соответственно этому выстраиваются исторические периодизации вестернизированного варианта глобализации: ее первый этап обычно относят к «долгому XVI веку» (И. Валлерстайн), связывая со становлением капитализма в Европе и колонизацией мира европейцами, второй — к XIX столетию — веку индустриальной революции и формирования мирового рынка, третий — к середине XX века: эпохе НТР и международных организаций¹. Существуют иные, более масштабные периодизации, относящие начало глобализации к неолитической революции² или Осевому времени³. В этих случаях глобализация интерпретируется, например, как циклически — волновой «никогда не заверша-

образцам взаимодействия между независимыми агентами, точками пересечения деятельности или центрами власти». Там же.

¹ Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века / Пер. с англ. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003. С. 78–82.; Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования. Дубна: Феникс+, 2006; Спикер Г. Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003.

² Чешков М.А. Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы // Pro et contra. 1999. № 4. С. 114–127; Чешков М.А. Глобальность как базовое понятие глобалистики // Век глобализации. 2008. № 2. С. 8.

³ Хачатурян В.М. Возможна ли глобальная история? (по материалам докладов XIX Международного конгресса исторических наук в Осло. 2002) // Цивилизации. Выпуск 5: Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002. С. 235–236.

ющийся, но стремящийся к завершению процесс интеграции различных государств и цивилизаций»¹.

В нашу задачу не входит подробный сравнительный анализ этих, наиболее распространенных трактовок и периодизаций глобализации. Многие из них, как уже отмечалось, интерпретируют глобализацию как некий спонтанный, самоподдерживающийся процесс, исходят из подразумеваемой бессубъектности этого феномена, в лучшем случае трактуя его как форму самоорганизации исторического процесса².

Не пытаясь оспорить продуктивность применения идеи самоорганизации человеческой истории, следует обратить внимание на специфику осуществления этого процесса: история «самоорганизуется» не потому, что она осуществляется как-то вне и помимо целеполагающей деятельности людей, в разной мере «проектирующих» свои действия, а потому, что все исторические последствия этих действий им знать не дано. На это обстоятельство, назвав его «хитростью мирового духа», обращал внимание еще Гегель³. Учитывая его, в качестве междисциплинарной категории, снимающей ограничения названных выше пониманий, глобализацию можно определить как *мегатенденцию к объединению* цивилизационно, экономически, культурно, политически и иначе *разделенного человечества в глобальную (планетарную) общность*, реализующуюся (но с разной скоростью и успехом) одновременно по всем из указанных разделительных линий и в многообразии конкретно-исторических форм. Важно лишь вовремя снимать обычные в таких случаях абсолютизации и избегать объективизма. Лучшим лекарством от которых была и остается философия, интерпретирующая историю вида *homo sapiens* не как поле действия неких безличных «сил» или «систем», реализующихся вне и помимо совместной социально организованной деятельности людей, а как процесс, целостность и единство которого обеспечивается «вплетенным» в него сознанием. В этом социально-философском аспекте глобализация не редуцируется к одной из многих своих сторон, а рассматривается как сложный исторический феномен, от эпохи к эпохе меняющий свои содержание и формы.

¹ Пантин В.И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. М.: Новый век, 2003. С. 6.

² Новая имперская история Северной Евразии. Часть 1: Конкурирующие проекты самоорганизации: VII — XVII вв. / Под ред. И. Герасимова. — Казань: "Ab Imperio", 2017. — 364 с.

³ Авторы «Новой имперской истории Северной Евразии», возможно, также имели в виду это обстоятельство, но в своем стремлении «построить новый тип исторического нарратива, описывающего многогранное человеческое разнообразие» без использования терминов «государства» или «нации» (с. 4) вынесли его «за скобки». В итоге в подзаголовке книги («Конкурирующие проекты самоорганизации») появился теоретический оксюморон.

Точка зрения философско-исторического конструктивизма определяется таким подходом к историческому материалу, в пределах которого обосновывается необходимость изучения исторических событий в контексте диалектико — деятельностного единства Бытия и Сознания. В контексте нашего исследования это означает недопустимость изучения глобализации вне связи с эволюцией интересов (потребностей), мировоззрения и форм сознания взаимодействующих пространственно локализованных коллективных субъектов истории, подвергающихся в процессе взаимодействия разнообразным трансформациям и поглощениям. Известная нам письменная история человечества, это не только *история внешних взаимодействий и отношений* (в том числе господства и подчинения) *между* объединенными в малые и крупные, социальные, политические и социокультурные целостности индивидами — «обществами» (социумами), «государствами» и «цивилизациями», но и «внутренняя» история возникновения, развития и исчезновения этих государств, обществ или цивилизаций. Только будучи расчлененными скальпелем категориального аппарата теории и абстрагированы от своей феноменальной данности и одна от другой, они существуют как независимые «истории» в пределах различных дисциплинарных онтологий. Но в действительности метадисциплинарного философско-исторического синтеза, подчеркивающего диалектику внутреннего и внешнего, социального, политического и культурного, одна без другой они попросту невозможны. Как невозможно внесоциальное, в широком значении термина, существование составляющих человечество индивидов.

Следовательно, в качестве метадисциплинарной аналитической категории *глобализация может быть определена как мегатенденция к становлению и последующему объединению человечества*, воплощенная в диалектике пространственно-временных перемещений, взаимодействий и трансформаций антропосоциальных (т. е. культурно и политически связанных) целостностей. То есть *не только как уже отмеченное распространение людей, артефактов, символов и информации за пределы регионов и континентов (географический аспект), но и как сопутствующая и детерминирующая этот процесс предметно-практическая и духовная организация и реорганизация внешнего и внутреннего социального (экономического, политического и иного) пространства совместной жизни интегрированных и интегрирующихся в социумы («роды», «племена», «этносы», «нации»), государства и цивилизации индивидов*. Соответственно источниками и движущими силами глобализационных процессов оказываются потребности (интересы) объединенных в социальные целостности людей, невозможность удовлетворения которых в локальном ареале существования стимулировало их распространение в пределах и за пределы регионов и континентов, сопровождавшееся,

не взирая на постоянную борьбу за ресурсы, выработкой и установлением ценностей, норм и институтов совместной жизни.

Сформулированное таким, социально-философским, способом понимание глобализации как мегатенденции к становлению и объединению человечества — предельно общая, но совсем не пустая абстракция. Она не только учитывает оба значения термина «глобальный», восходящих к латинскому *globus* (планетарный) и к французскому «*global*»: «всеобщий», «всемирный». Но и способна нейтрализовать представление о «бессубъектности» этого процесса и, хотя бы отчасти, устранить почти повсеместную редукцию глобализации к экономической, политической или какой — то другой из многих сторон («составляющих») исторического процесса.

В качестве мегатенденции истории человечества, способом существования которой является предметно-практическая и духовная жизнедеятельность интегрированных в социокультурно, экономически и политически различные антропологические целостности индивидов, глобализация реализуется по всему спектру отношений и взаимодействий между ними. Поэтому ее можно рассматривать как *совокупность процессов* «экономической» (торговой, финансовой, производственной и др.), «политической» (военной и дипломатической) и/или «культурной» (религиозной, идеологической, научно-технической и др.) глобализации, осуществлявшихся с разной скоростью, последовательностью и успехом в разных местах и разные исторические эпохи.

Важно не забывать и постоянно иметь в виду взаимосвязь, пространственно-временную динамику и незавершенность этих процессов: учитывать, что в длительной исторической ретроспективе *глобализация всегда выступала как последовательность сосуществующих и сменяющих друга друга исторических (цивилизационных, институциональных и социальных) форм воплощения социальной интеграции*. Источником которых обычно оказывалась пространственная и сопутствующая ей политическая, экономическая и культурная экспансия выходящих на авансцену региональной истории обществ, государств и цивилизаций, а содержанием — исчезновение, поглощение и/или трансформация сталкивающихся антропологических целостностей, изменение географического масштаба и инфраструктуры взаимодействий между ними¹ и формирование всякий раз иначе организованного, но постоянно расширяющегося, общего внешнего и внутреннего социального пространства совместной жизни. Обобщая можно сказать, что глобализация человечества изначально во-

¹ Выражающееся в увеличении числа и протяженности транспортных, торгово-экономических, политических и информационно-культурных «сетей» и коммуникаций.

площадет в себе становящееся единство человеческой истории, обеспеченное конкуренцией и «эстафетностью» (М. Розов) бытия и сознания образующих ее антропологических целостностей, в число которых входят «цивилизации».

Учитывая процессуальный характер глобализации человечества как мегатенденции к его объединению на основе увеличения степени взаимосвязанности и взаимозависимости составляющих его (человечества) антропологических целостностей, *в региональном аспекте глобализацию можно интерпретировать и как нелинейный процесс «цивилизациализации» (цивилизации) человечества*, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты. Использование этого, возможно и не очень привычного, словоупотребления позволяет, тем не менее, выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности, хотя некоторые исследователи предпочитают довольствоваться обычным употреблением слова «цивилизация», указывая на, якобы, содержащуюся в нем процессуальность¹. В нашем случае этот термин обозначает важный аспект глобализации, выразившийся в появлении в разных регионах и континентах Земли особых интегрированных объединений людей, для которых мыслители и ученые уже в 19 веке придумали термин «цивилизации». Остановимся подробнее на этом моменте.

«Цивилизационный подход». Становление и многообразие интерпретаций

Указанный термин довольно прочно укоренился в научной литературе. Его использование продуктивно прежде всего потому, что не ограничивает употребление понятия «цивилизация» рамками какой-то одной (антропологической, социологической или другой) концепции человеческой истории, а ориентирует на имманентный научному познанию дисциплинарно ориентированный теоретический плюрализм научного поиска, в пределах которого «цивилизация» выступает в качестве центральной категории анализа. Иными словами, в пространстве дисциплин

¹ Элиас Норберт. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. В 2-х т. М.: СПб, 2001. Отмечая этот момент, надо иметь в виду, что речь в книге преимущественно идет не о становлении (процессе) западноевропейской «цивилизации» периода европейского средневековья, а о специфическом изменении человеческого поведения, состоящем в выработке под влиянием социального принуждения новых норм самоконтроля, сопровождаемого различными изменениями в эмоциональной и когнитивной сферах жизнедеятельности людей той эпохи, то есть о «цивилизации» индивидов и групп.

социогуманитарного цикла существует ряд направлений цивилизационных исследований, в которых термин цивилизация получает разные интерпретации. Как и число значений понятия «культура», их количество уже давно перевалило за сотню¹, а список авторов, внесших значительный вклад в различные направления цивилизационных исследований, составил несколько десятков блестящих имен. Остановимся лишь на некоторых, выдерживая историческую хронологию.

Проблема авторства. Оставляя в стороне истоки употребления слова в европейской культуре, которое восходит к латинскому слову «civilis», относящемуся к качествам «гражданина» как «городского жителя»², и сложные перипетии его проникновения в язык социальных наук 18–19 столетий³, зафиксируем очевидное: до сих нет ясности с тем, кого же следует считать основоположником цивилизационного подхода⁴. Большинство отечественных специалистов пальму первенства отдает нашему соотечественнику Н.Я. Данилевскому, автору знаменитой книги «Россия и Европа» (1868). Согласно его взглядам, главными действующими лицами на арене мировой истории являются не индивиды, государства или нации, а огромные культурно-религиозные общности, названные ими «культурно-историческими типами». Однако еще при жизни мыслителя В.С. Соловьев не без оснований усомнился в новизне этой теоретической новации, сославшись на работу Генриха Рюккерта «Учебник мировой истории в органическом изложении» (1857). Где немецкий историк интерпретировал историю человечества как сосуществование и последо-

¹ Когда американские культурологи А. Крёбер и К. Клакхон в 1952 г. опубликовали список из 164 определений слова «культура», они показали, что в большинстве случаев это слово употребляется наряду с «цивилизацией» (*Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Reveiw of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. P. 291*). «Данное число, — справедливо отмечает Ерасов, — очень часто фигурирует в научных публикациях без упоминания того обстоятельства, что все эти употребления были ими сгруппированы в несколько основных групп, в которых преимущественно подчеркиваются разные стороны культуры или разный объем ее содержания» // *Ерасов Е.Б. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 23*.

² Принято считать, что впервые слово «цивилизация» употребил маркиз де В.Р. Мирабо в своем известном трактате «Друг законов» (1757), после чего им стали пользоваться . . . Гольбах, Ж.А. Кондорсе, другие мыслители до тех пор, пока в 1798 году оно не вошло в «Словарь Академии», который ранее его игнорировал.

³ Подробнее см.: Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239.

⁴ В 1829–1832 гг. увидели свет «История цивилизации в Европе» и «История цивилизации во Франции» Франсуа Гизо (1787–1874). Английский историк Генри Томас Бокль (1821–1862) издал энциклопедический труд «История цивилизации в Англии» (рус. пер. 1861). Однако в этих и других работах термин «цивилизация» использовался в качестве синонима понятию «общество», достигшего определенной (высокой) стадии культурного развития, а не в качестве специальной аналитической категории.

вательность «культурно-исторических организмов», которые он иногда называл «культурными типами»¹.

Высказанное В.С. Соловьевым мнение о том, что взгляды Рюккерта легли в основу теории культурно-исторических типов Н.Я Данилевского некоторыми современными исследователями рассматривается как polemическое преувеличение Соловьева, тогда как другие его поддерживают. Учитывая специфику социального знания, источником развития которого оказывается не только периодическая смена парадигм исследования, но и непреднамеренная филиация идей, формируемых, в свою очередь, под влиянием многих политических, идеологических и иных экстранаучных факторов, однозначного ответа на этот вопрос мы так и не получим. Но обратим внимание на следующее обстоятельство. Продемонстрировав грандиозный всплеск индустриального и научно-технического развития, уже вторая половина 19 столетия, связавшая сетями транспортных и информационных коммуникаций население многих стран и регионов планеты, прошла под знаком осознания невыполнимости идеи общественно-исторического прогресса (Гегель, Маркс, О. Конт) и грандиозного проекта Просвещения, на знаменах которого были написаны великие слова «Свобода. Равенство, Братство». Так в области социальной научной мысли на смену «прогрессизму» пришел «эволюционизм», а в сфере философской рефлексии — «философия жизни», подвергнувшая эту самую (цивилизированную) жизнь беспощадной критике. Начало следующего века было ознаменовано предчувствием цивилизационной (европейской) катастрофы, выразившейся в интеллектуальном и художественном декадансе и авангарде, образовавшие две стороны одной медали, на канте которой было начертано «Война. Революции. Будущее». И они случились, сформировав странную послевоенную интеллектуальную атмосферу Европы, пронизанную ветрами многих философских, социологических и политических учений.

Философская рефлексия Шпенглера. В этой атмосфере вышедшая в мае 1918 года книга мало кому известного Оствальда Шпенглера произвела сильное впечатление. Вслед за Данилевским, автор отрицал распространенное деление истории на древнюю, средневековую и новую как «невероятно наивное и бессмысленное» занятие. Свое же исследование оценивал как «коперниковский переворот», поскольку исторический процесс он рассматривает не как причинно-следственную связь событий в векторе движения человечества к «высокой культуре» Европы, а как «драму, в которой участвует ряд мощных культур, с первобытной силой вырастающих

¹ Из современных ему он выделил пять высших «культурных типов»: германо-христианский (западноевропейский), восточно-христианский (славянский), арабский (исламский), индийский и китайский.

из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего жизненного цикла». В этой исторической драме, главными героями, доказывал Шпенглер, были восемь культур: египетская, вавилонская, индийская, китайская, классическая, или аполлоновская (греко-римская), арабская (или магическая), мексиканская (майанская) и западная (фаустовская), возникшая около 1000 г. н.э. и теперь приближающаяся к своему закату, войдя в стадию «цивилизации». Уподобив культуры «организмам» и наделив их «душами», реализуемыми себя в форме народов, языков, учений, искусств, государств и наук, Шпенглер обосновывает их неизбежное умирание (закат) вследствие развития науки и техники, наиболее полно воплотившейся в фаустовской «цивилизации». «Урбанизация, империализм, культ больших величин, синкретизм, жажда власти, классовая борьба, направленность на внешнее действие, а не на углубленную работу» — так характеризовал Шпенглер цивилизационную стадию, в которой находится Европа¹.

Разумеется, такая оценка не оставила равнодушным ни одного из современников: от сколько-нибудь образованных обывателей до писателей и университетской профессуры. Последних задела не столько предложенная Шпенглером интерпретация истории как исторической динамики «культур» и, тем более, не его диагноз европейской цивилизации, а метафорический стиль автора и нарушение им норм академической этики — отсутствие (за исключением Гете и Ницше) ссылок на своих «коллег». Анализируя негативную реакцию подавляющего большинства европейских писателей и интеллектуалов на труд Шпенглера, К.А. Свасьян отмечает, что параллельно с критикой и бранью («умная обезьяна Ницше», «грошовый гипсовый Наполеон» и др.) шли обвинения в плагиате. Свои претензии на «приоритет» заявили сначала берлинский философ истории Курт Брейзиг и крупнейший немецкий социолог Фердинанд Тённис, усмотревший в шпенглеровской дихотомии «культура-цивилизация» прямое воспроизведение своих мыслей из книги «Община и общество», увидевшей свет в 1887 году. Затем количество предполагаемых или явных «предшественников» набрало такой темп, «что, казалось бы, в книге Шпенглера не должно было остаться ни одной девственной страницы; счет шел уже на десятки авторов, среди которых фигурировали Гердер, Гегель, Шеллинг, Буркхардт, Дильтей, Лампрехт, Фольграфф, В.Г. Риль, Эрнст фон Ласо, Бергсон, Клагес, Теодор Лессинг, Х. Ст. Чемберлен, Макс Вебер, Зомбарт и уже во «втором ряду»: Гиббон, Монтескьё, «Спор древних и новых», и дальше: Жан Боден, Макиавелли; аппетит разыгрался до араба Ибн-Хальдуна, на-

¹ Шпенглер Оствальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. Перевод с немецкого, вступительная статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 132.

бросавшего в XIV веке морфологию исламской культуры, и уже до самого Полибия. Бенедетто Кроче сумел выудить из всего Шпенглера только то, что он эпигон Вико; любители сюрпризов подставляли вместо Вико русских Данилевского и Константина Леонтьева, «шпенглеризм» которых бросалось в глаза; то, что немецкий перевод книги Данилевского вышел в 1920 году и, значит, уже после «Заката Европы», мало кого волновало, но то, что сам Данилевский был обязан своими «шпенглеризмами» немецкому историку Генриху Рюккерт, автору «Учебника мировой истории в органическом изложении» (1857), — это открывало уже беспрепятственный выход не только на Ибн-Хальдуна, но и — почему бы нет? — на халдейских магов. Таким вот способом квитались «коллеги» со спесивцем, сузившим круг своих предшественников только до Гёте и Ницше¹.

И, добавлю, в порыве негодования за метафоричность языка мыслителя не отметили главного — оригинальности философского характера сочинения Шпенглера, его методологии познания истории, отрицавшей распространенное в среде специалистов упорядочивание событий в причинно-следственные ряды с тем, чтобы проследить их внешнюю, как считает Шпенглер, «рассудочно-доходчивую тенденцию». «Подобная — «прагматическая» — трактовка истории, — писал он, — была бы ни чем иным, как неким дубликатом замаскированного естествознания, из чего не делают тайны и приверженцы материалистического понимания истории, тогда как их противники недостаточно отдают себе отчет в одинаковости обоюдосторонней процедуры. Дело не в том, что *представляют собою* конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они *означают и обозначают своим явлением*»². Этим замечанием Шпенглер недвусмысленно выводит себя за пределы современной ему исторической науки и социологии в пространство философии истории, которая занимается не поиском «фактов» и «законов», а *поиском скрытых в культуре (ах) смыслов истории человечества*.

Движение мысли в этом направлении было поддержано, пожалуй, лишь А. Швейцером, подчеркнувшим роль этического начала и этического прогресса в становлении цивилизаций как культурных феноменов³.

¹ Свасьян К.А. Оствальд Шпенглер его реквием по Западу // Оствальд Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. Перевод с немецкого, вступительная статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 16–17.

² Оствальд Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. Перевод с немецкого, вступительная статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 132.

³ Schweitzer A. Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. München, 1926. (Культурная философия. Распад и восстановление культуры. Мюнхен, 1926).

Возможно поэтому уже спустя 20 лет «Закат Европы» оказался почти забытым, а цивилизационное направление исследований продолжилось в пределах исторической школы «Анналов» и культурно-исторической макросоциологии, между крупнейшими представителями которых развернулись серьезные дискуссии. Ее эпицентром стала многотомное «Постижение истории» Арнольда Тойнби (1934–1961), которое не только произвело сильное впечатление на читателей, но и спровоцировала волну критики из стана профессиональных историков.

«От Шпенглера к Тойнби». Особенно резко она прозвучала из уст одного из основателей «школы Анналов»¹ Люсьена Февра в статье «От Шпенглера к Тойнби» (1936)², в которой знаменитый французский историк, отдавая должное эрудиции Тойнби и его таланту публициста (в отличие от Шпенглера, тексты которого он считал идеологически ангажированными), тем не менее пришел к выводу, что изучив более 1000 стр. первых трех томов «Постижения истории» (1936), он не нашел в них ничего, что не было бы известно специалистам уже к началу XX столетия³. Прежде всего его смущали 1) упреки Тойнби историкам в произвольности выбора исторических источников; 2) отсутствие четких критериев (оснований), по которым сам Тойнби выделил 21 цивилизацию (позже к ним прибавилось еще две), из которых 16 уже мертвы, а также 3) используемые в качестве основного средства исследования методы сравнения и аналогии, имеющие ограниченные пространственно-временные масштабы применимости. Нельзя, отмечал Февр, сравнивать «цивилизации», расположенные на разных континентах и отстоящие друг от друга на несколько тысяч лет — выводы-обобщения получатся, мягко говоря, произвольными.

¹ Наименование направления связано с названием его центрального журнала. Он начал издаваться М. Блоком и Л. Февром с 1929 года и первоначально так и назывался: «Анналы социальной и экономической истории». С 1949 года он именовался «Анналы. Экономика. Общества. Цивилизации», а с 1994 года изменил название на «История. Социальные науки». Но важно иметь в виду предложенный «Анналами» принципиально новый подход к изучению истории. Отказывавшись от анализа «событийной истории», повествующей о чередовании исторических событий, М. Блок и Л. Февр призвали коллег к созданию истории «синтетической», рассматривавшей многоликий исторический процесс, в который вовлечены множество стран и народов, в единстве его биосоциальной, экономической, политической и культурно-психологической составляющих. Это означало, что при изучении истории каждой отдельной страны или группы стран в тот или иной период должны быть раскрыты различные стороны их жизни: экономическая, социальная, политическая и культурно-психологическая.

² Февр Люсьен. От Шпенглера к Тойнби // Бои за историю. Пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1991. С. 72–96. (631 с.)

³ «Покончив с разбором, — пишет Февр, — подведем итоги: все «оригинальное» содержание этой тысячи с лишним страниц, которое мы с грехом пополам попытались изложить на двадцати, сводятся в конечном счете всего к трем-четырем положениям». Там же. С. 89.

Кроме того, все теоретические новации Тойнби из области объяснения зарождения, расцвета, угасания или гибели цивилизаций (*концепция «вызовов» и «ответов», «творческого меньшинства» (элиты) и «инертного большинства» (массы), «внутреннего» и «внешнего» пролетариата*), относятся, по мнению Февра, к области философии истории. «Подытожим в двух словах. То, что в «A Study of History» достойно похвалы, не представляет для нас ничего особенно нового. А то, что в нем есть нового, не представляет особенной ценности. ...Нам не преподнесли никакого нового ключа. Никакой отмычки, с помощью которой мы могли бы открыть двадцать одну дверь, ведущую в двадцать одну цивилизацию»¹.

Как позже выяснилось, это было слишком поспешное и слишком сильное утверждение знаменитого историка. Сам Февр никакой «отмычки» не предложил: его определение цивилизации («*Цивилизация — это равнодействующая сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени в данной стране на сознание людей*») оказалось слишком общим, применимым для самых разных исторических образований, в том числе «племен», «народов» и «наций»². А последующее развитие социальных наук не только не отнесило на обочину цивилизационный подход и иные универсалистские объяснения исторического процесса (теорию общественно-экономических формаций, структурно-функциональный подход), но и, сохранив в его составе идеи Шпенглера и Тойнби, наполнило его новым содержанием. Пожалуй, лучшим примером этой тенденции оказались труды ученика Февра великого Фернана Броделя³, оставившего замечательные труды по истории и теории цивилизаций.

¹ Там же. С. 95.

² В этой связи исследователь его творчества Г.Д. Манн писал, что для Л. Февра «в узком и эмпирическом значении слова общее число цивилизаций, настоящих и прошлых, может быть рассматриваемо как равное числу народов и племен, исчезнувших или живущих, помноженное на число эпох, которые отличают их в истории» // *Mann G.D. Lucien Febvre. La pensée vivante d'un historien*. P., 1971. P. 50. Кроме того, по мнению Л. Февра, границы цивилизаций могут пересекать народы и даже проходить через индивидов, что очевидно противоречит другому постулату автора о системном характере «цивилизаций», состоящих, по мнению Февра, из биосоциальной, экономической, политической и культурно-психологической «подсистем». Автор снимает это противоречие указанием на то, что любые экономические, социальные и тем более политические «факты» следует рассматривать только через убеждения и взгляды взаимодействующих субъектов цивилизации. Но это дискуссионное утверждение, провоцирующее вывод: вне этих взглядов и убеждений цивилизации как объективные реальности не существуют. И это мнение Февра согласовывалось с мнением его старшего современника М. Блока, считавшего что понятие цивилизации содержит очень сильный оценочный компонент.

³ После смерти Февра в 1956 г. Ф. Бродель стал редактором «Анналов» и президентом VI секции (социальные и экономические науки) Практической школы высших исследова-

Темпоральность истории и «неизменность» цивилизаций. Тогда, в 1940–1950 годы, в социогуманитарном знании активно обсуждалась проблема приоритетов: каждая дисциплина пыталась отстоять свое право быть доминирующей среди общественных наук. По существу, это была борьба между социологией, антропологией и историей за право стать интегрирующим центром в составе более общей дисциплины — единой «науки о человеке». Так, в отличие от Э. Дюркгейма, ранее пытавшегося социологизировать самые разные отрасли гуманитарного знания, К. Леви-Стросс видел в антропологии основу для объединения всех социальных наук. Формально заявляя о паритете и взаимодополняемости истории и антропологии, он отводил истории работу лишь с «сознательными проявлениями общественной жизни» и эмпирический план исследования. А антропологии предоставлял право изучать ее «подсознательные основы», универсальные, вневременные структуры человеческого мышления, встречающихся в обычаях, мифах и языке различных народов.

Парируя идеям Леви-Стросса, «Бродель отмечал, что вневременных структур не существует, ведь общество изменчиво и подвижно, «каждое общество — ребенок своего времени»¹. Полемизируя с Гурвичем и Леви-Строссом, Бродель обращается к категории исторического времени и вводит *концепт темпоральности* исторического процесса, использование которого, по его замыслу, должно историзировать «науки о человеке», придавая социальной реальности характер длительности и протяженности. Для него «диалектика времени — это ядро социальной реальности, живое, внутреннее, постоянно возобновляемое противоречие между настоящим моментом и медленным течением времени»². Характер этой диалектики определяется взаимодействием трех структурных уровней исторического времени, взаимовлияние которых структурирует окружающую агентив истории «среду» (пространство), требуя от историка-исследователя иметь их ввиду и постоянно работать на разных «этажах» исторической динамики. Тем самым историческая наука понимается мастером как «тотальное предприятие», требующее от специалистов работать со структурами разной длительности.

Самой малоподвижной структурой броделевской «тотальной истории» является «геоистория», измеряемая «*временем очень большой длительности*» («*la très longue durée*») или «квазивечным временем» (времений в Париже, а в 1962 году основал «Дом наук о человеке».

¹ Хакимов Г.А. «Время большой длительности» Ф. Броделя как методологический принцип социально-гуманитарного познания // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 137.

² Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 117.

менем мудрецов — «полумифическое время»), производящее редукцию всех социальных явлений к занимаемому пространству. В противовес ему самый изменчивый темпоральный уровень занимает «*событийная история*» («*histoire événementielle*») и возвышающийся над ним и гораздо более устойчивый и более приспособленный для анализа уровень «*конъюнктурного времени*» — долговременных тенденций («вековых трендов»), «затрагивающих экономику, политику, демографию, но в такой же мере — и самопознание, коллективное мышление, преступность с ее подъемами и спадами, сменяющие друг друга художественные школы, литературные течения, саму моду»¹.

Но самый содержательный уровень анализа у Броделя представлен категорией «время большой длительности» («*la longue durée*»). С этим видом времени ученый связывал понятие «структуры», под которой понимал «организацию, порядок, систему достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами... Это ансамбль, архитектура социальных явлений, но прежде всего она — историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени»². Используя категорию «*la longue durée*», Бродель исследует такие исторические структуры как «материальная культура», «повседневная жизнь», «ментальность», «вековые тренды» геоэкономики и, главное, — «цивилизации». Последние он определял как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, полагая, что жизнь цивилизаций является самой долгой из всех исторических структур. Настолько долгой, что апеллируя к долговременным ментальным структурам, лежащим, по его мнению, в основе ценностных оснований цивилизаций (религиозным верованиям, отношениям к смерти, работе, удовольствиям и семейной жизни), он утверждал, что даже социально-экономические и политические перевороты и катаклизмы, смена правящих классов не меняют принципиально характер продолжающегося развития «страны-цивилизации», погруженной в «большую длительность». В этом контексте он считал, например, что ни французская, ни русская революции не сумели переломить ни судьбу французской, ни судьбу русской цивилизации — цивилизационные традиции «переваривают» социальные перевороты.

Думаю, это спорное утверждение, которое в несколько измененном виде (в виде представления о некоем социально наследуемом и неизменном «культурном коде») утвердилось и в современном отечественном обществознании, став своего рода «общим местом» в работах многих авто-

¹ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 66.

² Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 124.

ров. Согласно их представлениям, поведение наших с вами соотечественников характеризуется некими неотрефлексированными (бессознательными) стереотипами, которые заданы сформированными еще во времена Московского царства «ментальными комплексами», не позволяющими ни прежде, ни теперь осуществить зыскуемую столетиями вестернизацию и модернизацию России. Перечень этих ментальных структур крайне разнообразен. Приведу лишь один пример из одной работы уважаемого автора: «В истории России, — пишет И.Г. Яковенко, — сложилась особая мозаика факторов, которая привела к закреплению в цивилизационной целостности (идеологии, психологии, образе жизни, устойчивых ментальных структурах) собственно варварского субстрата. В идейно-психологический комплекс российской ментальности вошли такие моменты, как сакрализация синкретиза сознания и культурного универсума, манихейское противопоставление возвышенного духа низменному «брюху», монофизитская ненависть к радостям бытия, средневековое неприятие гуманизма как мировоззрения, утверждающего ценность человеческой личности и земного существования, маниакальные формы хилиастического сознания, архаический коллективизм, социальный рефлекс «отнять и поделить», чисто экстенсивное отношение к миру и многое другое. Связь названных моментов с варварским универсумом не всегда лежит на поверхности, но вместе они создают целостность, в которой сохраняется и кристаллизуется архаическая догосударственная и раннегосударственная стихия»¹.

Я не собираюсь оценивать составляющие заявленного в тексте «культурного кода России»², хотя и считаю заимствованный из семиотической концепции культуры понятие «код» не очень удачным. Я даже соглашусь с мыслью, что «цивилизации» отторгают (правда, частично!) «инокультурный материал, противоречащий их системному качеству», что элементы и взрывы «архаики» и «варварства» (гностицизм, манихейство, хилиастическое сознание, архаический коллективизм, социальный рефлекс «отнять и поделить», чисто экстенсивное отношение к миру и многое другое) были и остаются в России. Но, добавлю, — они наличествуют и во многих других культурах и цивилизациях, в том числе и в «просвещенной Европе» (Н. Мотрошилова). В данном контексте меня смущает та же, что у Броделя, неявная посылка о неизменности «цивилизации», о долговременности (чуть ли не вечности) составляющих ее «ментальных структур» (напоми-

¹ Яковенко Игорь. Цивилизация и варварство в истории России // *Общественные науки сегодня*. 1995, № 4,5. Код доступа: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2>

² Тем более, что автор очень подробно разобрал его в другой совместной работе: Яковенко Игорь, Музыкантский Александр. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2010. 320 с.

нающих архетипы «коллективного бессознательного»), практическим воплощением которых являются культурные традиции. Если история есть процесс становящегося и ставшего, в котором цивилизации воплощают «ставшее» (устойчивое), то разве они, в свою очередь, лишены «становления» и «развития»? А ментальные структуры, разве, выходят за пределы диалектики Бытия и Духовности? В границах цивилизационного подхода к анализу человеческой истории ответы на эти вопросы до сих пор находятся в стадии обсуждения. Но вернемся к Броделю.

Помимо концепта темпоральности исторического процесса для него очень важной была мысль, что «постижение истории» будет плодотворным лишь диалектически и многоаспектно. В этой связи он, в «Грамматике цивилизаций» (1963), писал о том, что цивилизация может быть успешно определена как «собирательное» понятие и лишь «в соотношении с другими науками о человеке». То есть интерпретировал это понятие как междисциплинарную категорию. В этом контексте (теоретическом контексте антропологии, психологии, политической экономии и др.) цивилизации, по его мнению, должны быть поняты и исследованы как «географические и культурные пространства», как «общественные формации», как «экономические уклады» и как «различные коллективные мышления»¹. Но в этом случае вопрос о том, что, все-таки, следует включить в содержание понятия «цивилизация», чтобы отделять цивилизации как «исторические структуры» одну от другой, остается открытым. И каждый автор, в зависимости от своих научных предпочтений, может наполнить эту дефиницию самым разным историческим содержанием, размеры которого во истину безграничны. И это, на мой взгляд, главный недостаток исторических исследований цивилизаций, которые не смотря на вполне понятный скепсис в отношении «социологов», тем не менее вынуждены заимствовать понимания цивилизаций из работ философов, культурно-исторической микро² и макросоциологии, более четко ограничивающей предметную область своих исследований.

¹ Бродель Ф. *Грамматика цивилизаций*. Перевод с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008.

² Блестящим примером микросоциологического варианта культурно-исторического исследования «цивилизации» Западной Европы периода позднего средневековья и раннего Нового времени может служить написанная и опубликованная еще в 1939 году на немецком языке, и переведенная на английский лишь в 1975-м работа Норберта Элиаса «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования», которая, не взирая на многочисленные критические отзывы, сделала автора знаменитым. И было за что. Так как он ввел в научный оборот, наряду с понятием «хабитус», понятие «фигураций» — социальных структур и цепочек взаимодействий между людьми, которые постоянно изменяются, всякий раз имея свой неповторимый облик в определенном историческом периоде и обществе. Тем самым Элиас (в лице Т. Парсонса, с которым он заочно полемич-

Критика П. Сорокина и проблема различения «культур» и «цивилизаций». Косвенно на это обстоятельство обратил внимание Питирим Сорокин, в 1966 году давший классический критический анализ культурно-исторической школы цивилизационных исследований и одновременно предложивший собственный подход к изучению цивилизаций. К тому времени усилиями А. Тойнби, П. Сорокина и А. Кребера уже было создано Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, первое заседание которого в 1961 году прошло в Зальцбурге под председательством А. Тойнби и П. Сорокина. Но консенсус между исследователями так и не был достигнут. И это, по — видимому, подвигло Сорокина выступить с обзорной статьей, подводившей итоги многолетнего изучения цивилизаций¹. Отметим, что за последние несколько десятилетий появилось впечатляющее количество основательных макросоциологических теорий (Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Кребера, Ф. Нортропа и др.) рассматривающих функционирование крупных культурных и социальных систем, Сорокин отмечал, что эти образования «представляют собой реальные причинно-смысловые целостности, отличные от культурных скоплений, малых культурных систем, а также от государства, нации, политических, религиозных, расовых, этнических и других социальных систем и групп». И без более или менее адекватного знания этих социокультурных сущностей «мы не сможем должным образом понять характер, причины и механизмы формирования структур и изменений в человеческом обществе, а также контролировать и направлять исторические процессы в желательном направлении»². Поэтому, считает Сорокин, необходим макросоциологический подход к изучению «цивилизаций или так называемых культурных суперсистем».

Но можно ли отождествлять цивилизации и культурные суперсистемы? Известно, что категорию «культурные суперсистемы» Сорокин, используя логико-смысловой подход к анализу культурной динамики, ввел в научный оборот значительно раньше: в 1937–1941 годах в контексте созданной им теории культурных суперсистем, опубликованной в четырехтомном блестящем образце философии и социологии культуры, названном автором «Социальная и культурная динамика», которую

зирует во Введении к своей работе) противопоставил «социологии состояний» свою «социологию процессов», которую теперь некоторые называют «фигуративной социологией». Подробнее см.: *Элиас Норберт*. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. В 2-х т. М.; СПб, 2001.

¹ Sorokin P. Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177–204. В дальнейшем при цитировании этого издания я буду ссылаться на его перевод в работе *Ерасов Е.Б.* Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1998.

² Sorokin P. Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177

сам автор считал философско-историческим сочинением¹. Согласно ей, история человечества являет собой череду трех (идеациональной, чувственной (сенсорной, сенсуалистической) и идеалистической) культурных суперсистем, интегрирование которых, по мнению Сорокина, осуществлялось на основе некоей базовой ценности («прасимволе», как сказал бы Шпенглер). И поскольку они представляют собой «причинно-смысловое единство», их, разумеется, можно интерпретировать и как «цивилизации». Хотя в этом случае понятие теряет значительную часть своей аналитической ценности, поскольку его содержание распространяется на огромные культурные ареалы (Индию, Китай и т. д.). Более продуктивно, по-моему, рассматривать «культурные суперсистемы» в качестве *типов* культурного развития, характерных для многих регионов планеты². Но важно иметь в виду другие принципиально значимые замечания великого социолога.

Отмечая, что в концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Конечны (которого называли «польским Тойнби») и других «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или «интегрированными системами», Сорокин указал на «ошибочность положения» об «органическом и одновариантном жизненном пути цивилизаций», об их «творческой специфике», а главное, — на содержащееся в концепциях коллег «смешение культурных систем с социальными системами (группами)». Но «социальная общность (система) и культурная система, — писал он, — относятся к разным типам, которые не совпадают друг с другом и не идентичны по содержанию. Как с точки зрения логики, так и самой науки неверно называть «цивилиза-

¹ В 1957 году П. Сорокин сделал сокращенную до одного тома авторскую версию этого шедевра, который на русском языке был опубликован в 2006 году. См.: *Сорокин Питирим Александрович*. Социальная и культурная динамика. Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. — 1176 с.

² Вот что, например, писал по этому поводу Сорокин в отношении культуры средневековой Европы: «Короче говоря, интегрированная часть средневековой культуры была не конгломератом различных культурных реалий, явлений и ценностей, а единым целым, все части которого выражали один и тот же высший принцип объективной действительности и значимости: бесконечность, сверхчувственность, сверхразумность Бога, Бога вездесущего, всемогущего, всеведущего, абсолютно справедливого, прекрасного, создателя мира и человека. Такая унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога, как единственной реальности и ценности, может быть названа *идеациональной*. Такая же в основном сходная посылка, признающая сверхчувственность и сверхразумность Бога, хотя воспринимающая отдельные религиозные аспекты по-иному, лежала в основе интегрированной культуры Брахманской Индии, буддистской и лаоистской культур, греческой культуры с VIII по конец VI века до нашей эры. Все они были преимущественно идеациональными». *Сорокин Питирим*. Человек. Цивилизация. Общество / Общ.ред., сост. И предисл. Ю.А. Согомонов: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1992. С. 430.

циями» совершенно несходные социальные общности с различающимися совокупными культурами. *Ошибка состоит в отождествлении различных феноменов*¹. Следовательно, Сорокин считает, что понятие цивилизации продуктивно применять к «социальным общностям», не путая их с «культурными системами», время существования которых может длиться до нескольких тысячелетий и даже достигать подлинного бессмертия, вместе с тем претерпевая множество флуктуаций вследствие действия случайных процессов². Что между прочим, делает крайне проблематичными рассуждения о внеисторических свойствах локальных цивилизаций, «культурных кодах», «менталитете» и т.п.³

Это и ряд других положений П. Сорокина были поддержаны и оспорены в последующей полемике, в центре которой вновь оказались ключевые проблемы цивилизационного дискурса: являются ли цивилизации целостными структурами или нет? Присущи ли им признаки системного единства? И допустимо ли жестко разделять культурные и социальные системы, рассматривая их как целиком независимые друг от друга и меняющиеся только по своим собственным законам? В процессе этого обсуждения совокупный цивилизационный дискурс обогатился новыми идеями⁴. Но одновременно, по мере утверждения представления о системном характере цивилизационных образований, теснейшей взаимосвязи их духовных и материальных компонентов, акцент обсуждения постепенно сместился в сторону компаративистского (сравнительного) изучения

¹ Там же. С. 52.

² «Крупные культурные системы, такие, как наука, великие философские системы, религия, художественная культура, этика, право, экономика и политика, но прежде всего выделяемые мной умозрительные, чувственные и интегральные культурные суперсистемы поистине бессмертны и могут претерпевать любое количество флуктуаций в процессах трансформации, упадка и возрождения». Там же. С. 52–53. (Курсив мой-Ю.Г.)

³ Сорокин Питирим Александрович. Социальная и культурная динамика. Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. По мнению Сорокина, его социальная и культурная динамика (имевшая подзаголовок «Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений»), ближе всего примыкает к тому, что может быть названо философией истории. «Поскольку великие социологические системы несут на себе отпечаток философии истории, и поскольку большая часть философско-исторических учений является в определенном плане социологией культуры, я не буду возражать против того, если кому-нибудь придет на ум причислить настоящую работу к этому разряду». Там же. С. 26.

⁴ Цивилизации было предложено рассматривать как преимущественно «городские сообщества» (Г. Чайлд, Д. Уилкинсон), как «системы формального знания» (Дж. Хорд), как «сеть взаимодействий (торговых, идейных, религиозных и др. — Ю.Г.), создающих пути и структуру общения и обмена, снимающих локальную ограниченность» (Д. Уилкинсон), как «воплощения общего мировоззрения» (Р. Максвелл) или как «организованную совокупность структурных и духовно-энергетических принципов, меняющих облик цивилизации» (В. Ковалис).

цивилизаций, вершиной которого к середине 1980-х годов стали работы американско-израильского ученого Шмуэля Эйзенштадта.

«*Цивилизации*» и «*модернизации*» *Эйзенштадта*. Оценивая значение его творчества, исследователи единодушно отмечают вклад ученого в копилку исследований в области трех направлений: теории цивилизаций, теории революций и теории модернизации. Важно подчеркнуть, что *все три области исследований* в наследии Эйзенштадта *оказались связанными*, на мой взгляд, *его более общим пониманием истории человечества как многообразия путей цивилизационного развития*, в контексте которого революции и модернизации рассматриваются как имманентные характеристики этого процесса. Вот как он сам об этом писал: «Такой подход ставит проблему революции в рамки сравнительного изучения цивилизаций -изучения, которым я занимался многие годы. Мое первое толкование этой проблемы было представлено в книгах «Политические системы империй» (N.Y.: Free Press, 1963) и «Политическая социология» (N.Y.: Basic Books, 1970), особенно во введениях к ним. Они имеют непосредственное отношение к сравнительному анализу, так же как более ранняя работа о модернизации «Модернизация, протест и изменения» Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966) и последующий том «Традиция, изменения и цивилизация Нового времени» (N.Y.: Wiley, 1973), в которых содержался далеко идущий пересмотр различных подходов к модернизации. Эти книги вызвали необходимость переоценки многих важнейших проблем социологической теории...»¹. Поскольку наследие Эйзенштадта основательно изучено, остановимся лишь на некоторых ключевых идеях его динамики цивилизаций, которую он изложил в работах «Социологический подход к сравнительному изучению цивилизаций» (1982) и «Осевое время цивилизаций» (1986)², а затем продолжил в других работах. Важно иметь в виду, что Эйзенштадт не создал какой-то особой «теории» и типологии цивилизаций, но его работы стали важным вкладом в компаративистское направление цивилизационных исследований, которое он осуществил в ходе анализа цивилизаций «Осевого времени» и «цивилизации Нового времени».

Одним из источников его концепции стала знаменитая работа К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» (1949), в которой немецкий философ

¹ Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 40–41.

² Eisenstadt S. Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations. Jerusalem, 1982; *Eisenstadt S. Axial Age Civilizations*. N.Y., 1986. На русском языке опубликованы переводы сходных статей Ш. Эйзенштадта. См.: *Эйзенштадт С.Н. Прорывы Осевого времени // Цивилизации*. М., 1995. Вып. 3; *Айзенштадт Ш. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий / /Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах*. М., 1992; *Эйзенштадт С. Прорывы Осевого времени: их особенности и происхождение // Современные теории цивилизаций*. М., 1995. С. 54–61.

изложил свою «схему» всемирной истории, начало которой он датировал «осевым поворотом» или «осевым временем» — периодом «прорыва в историю», начавшуюся в сфере человеческого духа, отмеченного утверждением трансцендентного начала (Бог, Высший закон), выходящего за рамки посюстороннего мира и определенным образом влияющего на его судьбы. В этой связи следует обратить внимание на методологию построения Ясперсом своей *историософии исторического* процесса, основанием которой является предпосланная ей идея «единства исторической целостности». «Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории — независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, — мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. *Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей*»¹.

Оттолкнувшись от этих идей, Эйзенштадт переосмысливает «осевое время», интерпретируя его «как серию революций» в сфере идей и их институциональных оснований. Эта серия революций, охватившая цивилизации Древнего Израиля и Древней Греции, раннехристианский регион, зороастрийский Иран, раннеимперский Китай, индуистскую и буддийскую цивилизации, позднее и «мир ислама», способствовала, по его мнению, *возникновению представлений об исходном поле напряженности между трансцендентным и мирским порядками*, которые затем оформились как учения и привели к созданию общественных институтов.

Разумеется, в предшествовавших осевому времени языческих обществах существовали представления о внемирском порядке. Но этот порядок выглядел как продолжение мирского и большей частью связывался с циклическими и мифологическими представлениями о времени, в которых различие между прошлым, настоящим и будущим получали лишь слабое выражение. В цивилизациях «осевого времени», напротив, возникало представление «о четком отделении внемирского порядка от мирского, что сопровождалось и оформлением возвышенного трансцендентного нравственного или метафизического порядка, находящегося за пределами любой наличной посюсторонней или потусторонней реальности». Земной уровень бытия воспринимался как неполноценный, а зачастую как неправильный. Поэтому важнейшей целью поведения становится «спасение», достигаемое путем целенаправленных длительных усилий для снятия противоречия между трансцендентным и мирским порядками. Именно этот дуализм и связанное с ним духовно-интеллектуальное напряжение составило основу *нового онтологического мировоззрения*, выразившееся в появлении в «осевых» цивилизациях разных «духовных

¹ Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 31.

систем», основанных на осуществлении принципов более высокого морального и метафизического порядка, которые, в свою очередь, повлекли за собой радикальные перестройки «идеологической», «политической» и «социальной» сфер жизни.

В области идей это выразилось в формировании особых сфер знаний (философии, религии, метафизики, «естествознания» и т. д.), которые способствовали выработке новых представлений «об основных принципах организации общественной жизни, — прежде всего структуры общества в целом и его центральных институтов, а также и политической борьбы» за членство в этих институтах и занятие главенствующих постов в новых иерархиях: «*потенциально всеобъемлющих общностях с особыми критериями членства и авторитета*». Эти новые общности обладали сложной иерархически выстроенной структурой составляющих их культурных, политических и этнических компонентов, формирование которой сопровождалось острыми идеологическими и политическими конфликтами. Их результатом, отмечает Эйзенштадт, стало утверждение исключительности и закрытого характера новообразующихся коллективов, утверждение различия между внутренним и внешним социокультурным пространством.

Можно ли назвать такие — «потенциально всеобъемлющие» — общности «цивилизациями»? В пределах развиваемой Эйзенштадтом концепции социальной и культурной динамики человечества и подчеркиваемой им связи этой динамики с политическими процессами и институтом государства такое отождествление не бесспорно, но допустимо. Поскольку научная категоризация этого термина, как свидетельствует многолетняя практика его применения, всегда обусловлена теоретическим контекстом использования. Не случайно, что сам термин «цивилизация» у Эйзенштадта не получил развернутого определения, но он рассуждает о «сложных обществах», формируемых в противоречивой интеллектуальной атмосфере «осевых революций». Поэтому рассматриваемые им «цивилизации» Осевого времени (времени, когда творили великие мыслители и пророки) выделяются на основе уже отмеченного *принципа возникновения поля напряженности между мировоззренчески выраженным трансцендентным и мирским порядками*, воплощение которого действительно можно обнаружить в иудаизме, заорастризме, буддизме, конфуцианстве, раннем христианстве и, позже, исламе.

Вот что об этом пишет сам автор, обсуждая феномен «идеологизации жизни», присущий, по его мнению, большинству обществ «Осевого времени»: «Как правило, он характерен для совершенно специфического типа цивилизаций, называемых «Осевыми» (Eisenstadt, 1986). Этим понятием мы обозначаем *цивилизации*, сложившиеся в период с 500 гг. до н. э. до первых веков н. э., в рамках которых возникло и институционализиро-

валось *новое онтологическое мировоззрение, сформулировавшее концепцию фундаментального напряжения между трансцендентальным и мирским порядком*. Такое *миропонимание утвердилось во многих регионах мира*, а именно: в древнем Израиле, несколько позднее в иудейских и христианских обществах, в древней Греции, частично — Персии (зороастризм), Китае периода древних империй, в индуистской и буддистской цивилизациях и, за пределами собственно Осевой эпохи, — в зоне влияния ислама.

... Упомянутые идеи формулировались и развивались относительно новыми социальными группами, преимущественно интеллектуальными элитами, определявшими модели культурного порядка. В них входили иудейские пророки и священнослужители, греческие философы, «образованные» в Китае, индийские брахманы, буддийские сангхья, улемы в исламских странах. В своей деятельности они руководствовались идеей сотворения мира в соответствии с трансцендентальным образом или волей. *Результатом успешной институционализации трансцендентального мировоззрения стала трансформация внутренней структуры обществ и взаимосвязей между ними*¹.

Таким образом, аргументирует Эйзенштадт, новое мировоззрение (миропонимание), правозвестниками и распространителями которого были интеллектуальные элиты, стало фактором трансформации внутренней структуры многих сообществ и взаимосвязей между ними. Но было ли оно цивилизационнообразующим фактором? Судя по этой цитате, нет. Можно ли называть географические ареалы распространения иудаизма, христианства, индуизма, буддизма и т. д. «цивилизациями»? А если да, то, учитывая наличие в христианстве, буддизме, синтоизме, исламе и т. д. множества идейных течений, можно ли считать эти «цивилизации» едиными идейными комплексами, на что, кстати, обращал внимание П. Сорокин? Эти вопросы Эйзенштадт «выносит за скобки». Но связывает социальную и культурную эволюцию человечества периода Осевого времени с появлением *способности к «рефлексии»*, подчеркивая значительный территориальный ареал и межгосударственный характер распространения «осевых цивилизаций»². Позже введя понятие «второй осевой

¹ Эйзенштадт Шмуэль Н. Конструктивные особенности великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // Альманах THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Весна, 93. М.: Начала-Пресс, С. 201. (Курсив мой. — Ю. Г.)

² Вот что об этом пишет сам автор: «Вторая исходная антиномия, присущая этим цивилизациям, охватывала соотношение разума и откровения — веры, в монотеистической традиции или же некоторого трансцендентного принципа в конфуцианстве, индуизме и буддизме. Сами основания этих цивилизаций требовали высокого уровня рефлексии, включая ее вторичный уровень — осмысление принципов духовности, а наличие альтернативных представлений также усиливало потребность в рефлексии. Разум необ-

революции» (1500—1800), он присовокупил к ним «цивилизацию Нового времени», знаменующую собой радикальный (секулярный) поворот в мировоззрении европейцев, уже иначе, но не менее напряженно продолжавших *поиски снятия противоречий* между понятийно выраженными трансцендентными и мирскими порядками, обычно завершающимися модернизациями и сопутствующими им революциями 17—20 столетий.

Так на волне идеи многовекторного развития истории, воплощенного в разнообразии множества «цивилизаций», в концепции Эйзенштадта осуществился переход к новой теории модернизации и новой теории революций. Прежним трактовкам модернизации как прямого переноса (трансфера) моделей европейского развития «периферийными обществами» Эйзенштадт противопоставил многофакторную концепцию конвергенции институциональных и духовных структур этих обществ с «современностью», предполагающую сохранение их цивилизационной специфики. В значительной степени эта концепция стала результатом эмпирического обобщения ряда исторических попыток модернизации стран «второго эшелона» развития, в том числе и России (Подробнее см. Гл. 2). Фактически это означало концептуальное обоснование многовариантности исторического движения по пути к современности. Предложение и проведение модернизации — своего рода «вызов» основанным

ходимо выступал не только как прагматическое средство, но также как еще один высший источник или руководство по пути рефлексии, что нередко приводило к конструированию разума как особой категории в дискурсе. Поэтому разум с готовностью наделялся метафизическими или трансцендентными измерениями и автономией, чего он был лишен в до«осевой» период. Но это могло привести к противостоянию между автономным статусом разума и откровением или же его аналогами в немонотеистических религиях. Такое противостояние исторически сыграло огромную роль в монотеистических религиях, сталкивавшихся с единственной «осевой» цивилизацией — греческой, в которой именно разум, как Логос, становился конечной трансцендентной ценностью. Однако сходное противостояние, хотя, конечно, облеченное в другие термины и в менее напряженной форме, сформировалось и в других «осевых» цивилизациях.

³ Эта вторая антиномия была тесно сопряжена с третьей, порожденной стремлением к осуществлению полной институционализации этих представлений в «подлинном» (pristine) виде. В большинстве этих цивилизаций в сильной степени подчеркивалось наличие глубокого расхождения между, с одной стороны, идеальным порядком, как он предстает в преобладающем трансцендентном представлении, в божественных заповедях, в идеалах космической гармонии и т. п., а с другой — мирским порядком, возникшим в силу социальных и политических обстоятельств, прихотей человеческой природы, которая зачастую предстала как мотивируемая чисто утилитарными факторами или же соображениями власти и интересами государства. Как мы видели, *одной из важнейших характеристик всех этих цивилизаций было стремление к реализации трансцендентных представлений в мирских порядках*. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. / Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 23—24. (Курсив мой — Ю. Г.)

на «больших» и «малых» традициях¹ сложным обществам, на который разные социальные группы дают разные «ответы». Поэтому модернизация, подчеркивает Эйзенштадт, всегда связана с движениями протеста, принимавшими в ряде случаев характер революций. *Революция как фактор цивилизационного развития*² — эта концептуальная новация Эйзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца 20 столетия.

В значительной мере это было связано с изменением мирового порядка: появлением (после краха СССР и «мировой системы социализма») однополярного мира, оцененного и у нас, и на Западе как конец «эпохи революций» и повлекший за собой девальвацию самого термина «революция», наделив его негативными коннотациями³. На этом фоне значительное влияние приобрела сначала опубликованная в 1993 году в 1993 году в американском политологическом журнале «*Foreign Affairs*» («Международные отношения») статья Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций?», а затем (1996) ставшая бестселлером его книга «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка»⁴, оцененная специалистами как геополитический трактат. Действительно, книга не содержала каких-либо теоретических новаций в области сравнительного изучения цивилизаций, а представляла

¹ Термины «большая» и «малая» традиция были введены Р. Редфилдом и М. Сингером для структурирования культур сложных обществ и применяется многими учеными для анализа соотношения между различными уровнями культуры в цивилизации. Эти термины являются синонимами «высоких» и «низких» (народных) культур. Подробнее о них будет сказано далее.

² Эйзенштадт Шмуэль Н. Конструктивные особенности великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // Альманах THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Весна, 93. М.: Начала-Пресс, С. 174–189.

³ «Этот термин, — отмечает Ерасов, — почти исчез из научного дискурса, приобрел хулиганский смысловой оттенок: «заблуждение», «доктринальное видение», «политическая авантюра», «узурпация власти», «катастрофа», «прорыв варварства», «бессмысленный бунт» и т. д. Негативный имидж отработывался прежде всего на критике Великой французской, а затем и Великой Октябрьской социалистической («русской») революции. Демонизация прежде столь, казалось бы, перспективных для мировой истории процессов была доведена до отказа от категории «революция» при анализе реальной истории. А советский период, ставший прямым продуктом некогда «Великой» революции, превратился в «провал истории», предмет изыятия из «нормы» исторического процесса. Степень выразительности этого экспрессионизма в идеологической публицистике можно прямо соотнести с теоретической незрелостью авторов, озабоченных лишь совместимостью своего текста с текущей идейной инверсией». (Ерасов В.С. Категории «цивилизация» и «революция» в концепции Ш. Эйзенштадта на фоне «нового мышления» // *Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ*. С. 390.)

⁴ Хантингтон Самюэль. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, АСТ-Москва, 2006. — 571 с.

собой попытку транслировать модель холодной войны на проблематику истории цивилизаций. Поэтому Хантингтон выделяет в них не то, что сближает цивилизации, позволяя им взаимодействовать и вести диалог, а те компоненты, которые способствуют им воспроизводиться как замкнутые миры: языки и религии. В этой связи проблематика цивилизационной самоидентификации выходит у Хантингтона на первый план, правоцируя на вывод об их неизбежном столкновении с Западом. Иллюстрацией этого «перенесенного внутрь» столкновения автор находит внутри США: нежелание ее латиноамериканского населения становиться частью североамериканской нации.

Наделав много шума и вызвав к жизни самые разные оценки, работы Хантингтона и его ученика Ф. Фукуямы (одним из ответов на работу которого «Конец истории» стали труды Хантингтона), вместе с тем и спустя годы, до сих пор обсуждаются специалистами, стремящимися «переосмыслить» цивилизационную проблематику в свете «новых данных». К числу последних относятся «подъем исламского мира», Китая и массовые переселения инокультурных мигрантов в страны Евросоюза, Канаду и США. На этом фоне в пространстве цивилизационного дискурса активизируются попытки вернуться к «до-Хантингтону», одной из которых может считаться серия из трех объединенных общей «цивилизационной» тематикой книг, вышедших в США, Великобритании и Канаде в период с 2010 по 2012 годы под общей редакцией профессора Питера Катценштейна (США)¹. Посвящая этот триптих памяти С. Айзенштадта и С. Хантингтона, его авторы намеревались пойти дальше в углублении цивилизационной парадигмы, в том числе путем «преодоления западного либерального интернационализма и евроцентричной модели мира». Однако, как отмечает рецензент этих трех книг Б.Ф. Мартынов, этого не было сделано. Наоборот. За очевидной политкорректностью «просматривается замысел произвести на свет некую новую, подвостанную под «печальную» реальность несбывшегося «конца истории», слегка модернизированную версию той же самой модели» исторического развития, сохраняя «лидирующую роль за западной (протестантской, англосаксонской) системой в качестве некой надстроечной и вневре-

¹ Sinicization and the Rise of China. Civilizational Processes Between East and West. Ed. by P. Katzenstein. Routledge, 2012. 296 p. (Китаизация и возвышение Китая. Цивилизационные процессы между Востоком и Западом / Под ред. П. Катценштейна); Civilizations in World Politics. Plural and Pluralist Perspectives. Routledge, 2010. 236 p. (Цивилизации в мировой политике. Множественность и плюрализм путей возможного развития / Под ред. П. Катценштейна); Anglo-America and its Discontents. Civilizational Identities Between East and West. Routledge, 2012. 299 p. (Англо-Америка и ее противоречия. Цивилизационная идентичность между Востоком и Западом / Под ред. П. Катценштейна).

менной «цивилизации модерна»¹. С этим мнением следует согласиться, зафиксировав: наиболее интенсивные и плодотворные научные поиски в сфере цивилизационных исследований, завершившиеся созданием оригинальных авторских концепций цивилизаций, пришлись на прошлое столетие и с тех пор продолжают с использованием тех теоретических наработок, которые были созданы великими философами, историками и социологами 20 века.

По известным причинам, в России интерес к разработке цивилизационного подхода появился, главным образом, в конце 1980-х — начале 1990-х годов на волне критики «теории общественно-экономических формаций» и, в целом, марксизма. С одной стороны, эта критика расчистила место для плодотворного усвоения и апробации зарубежных концепций, в том числе в области изучения цивилизаций, а с другой она часто имела гипертрофированный характер, превращалась в своего рода «идейный разгром» опостылевшей догматики. И хотя значительных теоретических прорывов достичь не удалось, к 2010-м годам у нас появилось не мало работ², посвященных общим проблемам теории и истории цивилизаций, их сравнительному изучению. Как теперь ясно, в значительной степени это изучение осуществлялось под углом решения главной проблемы, никем не сформулированной, но ощущаемой всеми обществоведами задачи: надо было понять, почему находящаяся в течение семидесяти лет в авангарде мирового развития страна вдруг оказалась, как бы, на обочине истории? Ответ был найден в рамках «цивилизационного подхода» и звучал примерно так: «Потому, что такова «цивилизационная специфика» России», не позволявшая ей в течение столетий добиться искомой модернизации ни на путях «европеизации», ни на путях «социализма». Так цивилизационный подход стал теоретическим инструментом поиска выхода из кризиса и движения в будущее. А Россия под пером некоторых отечественных теоретиков превратилась в «варварскую цивилизацию»: оплот «манихейства», «хилиастического сознания», «архаического коллективизма», «тоталитаризма» и «восточного деспотизма». Под прикрытием неких якобы наследуемых «культурных» кодов», этот теоретический оксюморон «варварской цивилизации» до сих пор кочует по страницам наших изданий. К нему примыкают образчики отвлеченного теоретизи-

¹ Мартынов Б.Ф. «Цивилизация модерна» против цивилизаций С. Хантингтона // Перспективы. Электронный журнал. Режим доступа: http://www.perspektivy.info/book/civilizacija_moderna_protiv_civilizacij_s_khantingtona_2012-12-27.htm

² А.С. Ахизера, И.А. Гобозова, Г.Г. Дилигенского, Л.С. Дробижевой, Е.В. Ерасова, В.В. Ильина, М.В. Ильина, И.Н. Ионова, Н.И. Лапина, В.М. Межуева, Е.Б. Рашковского, Н.В. Мотрошиловой, В.С. Степина, В.И. Толстых, В.Г. Федотовой, В.Г. Хороса, М.А. Чешкова, В.Л. Цимбурского и многих других.

рования в виде обнаружения некоего «цивилизационного генотипа», «интегральной мировой цивилизации», локальных цивилизаций «первого, второго, третьего, четвертого и пятого поколения»¹. В этих условиях, как метко писали еще 20 лет назад, «термин «цивилизация» стал воплощением «цветущей и жужжащей неразберихи», в атмосфере которой голос серьезных исследователей был едва слышен.

На этом фоне светлым пятном оказались работы М.В. Ильина и В.Л. Цимбурского, развернувших, в рамках разрабатываемого ими концепта «хронополитики», дискуссию об «лимитрофах», «цивилизационных архипелагах» и «острове Россия», а также книга замечательно философа — востоковеда Б.С. Ерасова «Цивилизации: универсалии и самобытность» (2002). В значительной степени эта работа была результатом творческого переосмысления итогов многолетних исследований крупнейших представителей философско-исторической и исторической мысли Запада, открывала дорогу в область *философии* истории, в контексте которой «цивилизационный подход» изначально получил право на жизнь. Но проблематика философии истории в то время интересовала не многих. Только в последние годы этот интерес стал восстанавливаться. На страницах журналов «Вопросы философии», «Философского журнала» и «Проблемы цивилизационного развития» продолжают оживленные дискуссии о смыслах истории России, ее цивилизационной принадлежности и ее перспектив в плане возможности предложить миру «всечеловеческий» проект эволюции, созданный на базе иных — западных- ценностей. В этом контексте и на основе логико-смыслового подхода к анализу мировой культурной динамики было предложено вновь обратиться к идеям классического евразийства, имея в виду многокультурность российского социума. Его специфика, отмечал А.В. Смирнов, требует осознания и затем проектной работы. «Собирание воедино разнородных, разнонаправленных, разнокультурных движений, существующих во всех регионах и субъектах республики — вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути, мегапроекта»². Но как, и в каких пределах возможно «проектирование истории», сколько «цивилизаций» (субцивилизаций) находится на территории современной России? И если они (в соответствии с гипотезой А.В. Смирнова о том, что «цивилизаций» столько же, сколько типов коллективного бессознательного, или способов

¹ В качестве одного из примеров см.: Кузык Б.Н., Яковец Ю.В. Цивилизации теория, история, диалог, будущее. Т. VI. Перспективы становления интегральной цивилизации. М.: Институт экономических стратегий, 2008. — 576 с.

² Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т.1. № 1. С. 15.

смыслополагания...»¹) «разнологичны», то как возможно (и возможно ли вообще) их собирание в многонациональную «российскую цивилизацию»? Да и на основе каких критериев различать «цивилизации» и «культуры», как, наконец, отнестись к концепции Ш. Айзенштадта, доказывавшего, что фактором цивилизационного развития и смены цивилизаций являются «революции»?

Не имея возможности подробно разбирать проблемы цивилизационного дискурса, остановлюсь лишь на главном. Как показала история отечественных и зарубежных исследований, изучение «цивилизаций» осуществлялось (и продолжается) в пределах двух подходов к анализу истории человечества: линейно-стадиальном и нелинейном (многовариантном). Эти подходы были и остаются трансдисциплинарными. Исторически первым был стадиально-линейный подход, реализованный в самых разных философско-исторических и макросоциологических парадигмах. В соответствии с ним история человечества разделяется на три стадии — эпохи «дикости», «варварства» и «цивилизации». Последняя из них, в свою очередь, интерпретируется в зависимости от предпосланных анализу базовых «онтологий» истории и аспектов (экономических, технико-технологических, религиозных, иных) исследования. В итоге под пером теоретиков эта стадия исторического развития предстает как *следующая одна за другой* по ступеням экономического, научно-технического, культурного или религиозного «развития» *череда* географически разных — «больших» (мировых) и «малых» (локальных) — «цивилизаций», число и типы которых варьируют в зависимости от избранных адептами линейно-стадиального подхода критериев выделения и интерпретации.

В свою очередь, возникшая под влиянием идей синергетики и получившая к настоящему времени широкое распространение *нелинейная трактовка человеческой истории* исходит из многовекторного характера ее (истории) осуществления, обосновывает вариативность исторического процесса, воплощенного в изменяемом взаимодействии сложных антропосоциокультурных комплексов, называемыми современными исследователями либо «миросистемами» (И. Валлерсайдн, Г. Франк) либо «социофорами» (Ю. Семенов), либо «цивилизациями», либо как-то иначе — в зависимости от избранных авторами философских оснований, дисциплинарных и междисциплинарных парадигм исследования. В интеллектуальном пространстве такого, нелинейного, видения истории человечества «цивилизации», как правило, понимаются в качестве отно-

¹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 207.

сительно замкнутых систем жизнедеятельности социальных общностей (сообществ), реализующих свой собственный путь развития.

Важно подчеркнуть, что стадиально-линейная и нелинейная версии цивилизационного подхода, которые читатель без труда обнаружит в отечественных и зарубежных работах, в ряде случаев не только различаются по философским и иным основаниям научного поиска, но и имеют точки пересечения как в срезе некоторых общих для многих «школ» обществоведов философско-исторических предпочтений, так и методологий анализа. В частности, большинство отечественных специалистов предпочитают работать в парадигме, которую можно назвать «методологией состояний и структур». В пределах такой теоретической оптики «цивилизация» понимается, например, как «*исторически сложившееся состояние способа жизнеустройства большого сообщества людей и/или их совокупностей (этносов, обществ и, возможно, всего человечества), занимающих определенные географические пространства, которое обеспечивает относительно устойчивое существование рода *homo sapiens* и позволяет людям создавать условия для саморазвития их собственно человеческих качеств*»¹. Такое состояние способа жизнеустройства, продолжает Н.И. Лапин (автор это раздела статьи) включает «четыре цивилизационных компонента»: 1) «человека» как деятельное и противоречивое (т. е. биосоциокультурное. — Ю. Г.) существо и «достаточно большое множество людей, живущих в определенном географическом ареале»; их 2) «положение на земном пространстве, природно-климатические условия жизни и деятельности членов данного сообщества»; 3) «такой тип культуры», который обеспечивает не только биологическое выживание особям рода *homo sapiens*, и всего рода, «но и возможности развития их собственно человеческих качеств»; 4) «тип социума, или совокупности общественных отношений, возникающих между людьми в процессах их деятельности, который соответствует или не соответствует типу культуры, способствует или препятствует реализации ее потенциала, созданию условий для свободной жизнедеятельности людей, в которой реализуются и развиваются их собственно человеческие качества, потребности и способности, свободы и обязанности»².

Достоинство представленного в этих отрывках подхода, выраженного в методологии «структур и состояний», заключается не только в его комплексности, учитывающей, отмеченную ранее Ф. Броделем и П. Сорокиным, необходимость различения при изучении «цивилизаций» географических условий, социальных и культурных систем, в ко-

¹ Лапин Н.И., Беляева Л.А., Касавина Н.А. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора России // Россия на пути консолидации. Сборник статей. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 11–12. (Подчеркнуто мною — Ю.Г.)

² Там же. С. 12.

торых живут и действуют люди, но и в предпосланном ему указании на необходимость опоры на «конструктивное философское понимание» истории. То есть опоры на «метатеоретизирование» об обществе, которое Н.И. Лапин понимает как «третью — антропосоциокультурную — форму бытия (АСК-бытия) Универсума»¹. К сожалению, эта оригинальная социально-философская точка зрения до сих пор остается недооцененной. Имея ввиду эти соображения и результаты разобранных выше работ Ф. Броделя, П. Сорокина, Ш. Эйзенштадта, других исследователей, далее я буду опираться на нелинейную трактовку истории человечества и обозначенное выше понимание глобализации — мегатенденции к постепенному объединению групп *homo sapiens* в «человечество», реализуемой как многовекторное движение интегрирования: от простых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям (сообществам) людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации».

В региональном аспекте это историческое движение можно интерпретировать как нелинейный процесс «*цивилизациализации*» человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты. Использование этого, возможно и не очень привычного, словоупотребления основывается на подчеркивании процессуальности антропосоциокультурной формы бытия (АСК-бытия) Универсума, позволяя выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности. Хотя многие исследователи, как уже отмечалось, предпочитают работать в методологии «структур и состояний», которая, разумеется, тоже должна быть учтена в процессе определения термина «цивилизация» как аналитической категории или же в качестве дискурсивно выраженного исторического явления, содержание которого «богаче» любой аналитики².

Таким образом в аналитическом метанаучном плане и самом общем виде «*цивилизация*» может быть определена как *междисциплинарная кате-*

¹ Подробнее см.: *Лапин Н.И.* Антропосоциокультурный эволюционизм — метатеоретический принцип изучения сообществ людей // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 3–14.

² В последнем случае внимание концентрируется не только на предметном содержании «цивилизованного» состояния жизни, но и на его явленности человеку и группам в актах сознания: например, процедурах идентификации Себя/Нас в качестве оппозиции Иным/Чужим, всегда интерпретируемых в качестве «варваров» или «нелюдей». Подробнее о концепте инаковости в двух плоскостях (воображаемой и реальной) см.: *Авторханова Д.М.* Роль Чужого в формировании границ идентичности в средние века // Журнал фронтирных исследований. 2019. № 1. С. 71–82.

гория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей. Это определение требует конкретизации в плане раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов цивилизации.

Как отмечали многие исследователи, в качестве больших и достаточно сложных социальных общностей «цивилизации» не следует отождествлять с «культурами», но можно, подчеркивая их культурную разнolikость, полагать, вслед за П. Сорокиным, наличие «центрального ядра» цивилизации, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм совместного проживания. Поскольку в большинстве случаев территория распространения цивилизации включает в себя не один, а несколько различных в культурном плане народов (этносов), постольку необходимым условием устойчивого существования цивилизации является *метаидеология* — разделяемые большинством представления и универсалии («картины мира» — природного, социального), соответствующие им и господствующим практикам смыслы, ценности и нормы жизни. В их перечне важную роль занимают так называемые геополитические (во много сакральные) «*панъидеи*», — дискурсивно оформленные и ценностно значимые представления о центральном (вселенском) положении «своей» цивилизации (римской, китайской, и др.) на *воображаемой карте ментальной географии*.

Последняя создается с помощью «*исторического воображения*», формируемого элитами в пространстве «большой традиции» и основанного на фундаментальном идентификационном отличии «себя» от «других», помещаемых на географическую и культурную «периферию», а потому почти всегда интерпретируемых в качестве «дикарей» или «варваров». Культурный «центр», первоначально выделенный в древних цивилизациях на основе мифологических преданий, позже и по мере снятия напряжения между «трансцендентным и мирскими порядками» в актах философской и религиозной рефлексии (Ш. Эйзенштадт) в цивилизациях Осевого времени приобретает все более отчетливые очертания в процессе формирования линейно выстроенной «*идеи истории*», имевшей сначала «священный», а затем и «светский» характер. Под ее влиянием уже в Новое время и на новых — научных — основаниях утверждается различие и превосходство «цивилизированных» народов и государств. Культурный «центр» и «варварская периферия» — только в пределах этой оппозиции

в 18–19 столетиях термин «цивилизация» обретает научный смысл в качестве инструмента, маскирующего ориенталистское превосходство экономических, политических и иных форм жизнедеятельности и развития стран Запада над формами жизни народов Востока и Юга планеты. Позже об этом я еще выскажусь.

А пока следует иметь в виду, что цивилизация имеет и «экономическое измерение», связанное с исторически сложившимися на ее территориях экономическими укладами и господствующим способом производства материальных благ, выбор и использование которых было обусловлено «большой» (высокой) и «малой» (народной) культурной традицией. Кроме того, цивилизация — это не только «оплотневшая» в центральном ядре, кристаллизовавшаяся в экономических и иных практиках *метакультура* и корреспондирующая с ней *метаидеология*, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, но и некое *социокультурное целое, образованное соединением «культурного ядра» со многими социальными институтами и институтами и закрепленное ими*. Самым важным из таких, политических, институтов является «государство», которое, будучи одновременно и отделенным от основной части «общества» (населения) системой власти, в свою очередь оказывается *политической формой* организации и распространения входящих в цивилизацию локальных социумов и, как правило, всей «цивилизации»¹. В последнем случае наиболее успешной государственной формой и фактором распространения цивилизации на большие расстояния во многих регионах исторически оказывались «универсальные государства» — «царства» и «империи». Хотя, понятно, что цивилизации в качестве *социокультурных типов развития* очень часто перешагивали и перешагивают многие государственные и географические границы, в ряде случаев являясь для народов иной цивилизационной принадлежности неким «образцом развития».

Это объяснимо в контексте развиваемой автором социально-философской теории глобализации, основывающейся на понимании антропологии как нелинейного движения самоорганизации от локальных историй человеческих сообществ к «всемирной» (всеобщей) истории человечества. В ее теоретическом пространстве источником долговременной исторической динамики оказывается пространственная и сопутствующая ей политическая, экономическая и культурная экспансия выходящих на авансцену региональной истории социумов, а содержанием — исчезновение, поглощение и/или трансформация сталкивающихся

¹ Наличие развитого «государства» — то, что позволяет отличать «цивилизации» от «культур», которые могут существовать и развиваться в обществах, находящихся и на догосударственной стадии политогенеза.

антропосоциальных целостностей в территориально и численно более обширные интегративные образования, изменение географического масштаба и инфраструктуры взаимодействий между ними и формирование всякий раз иначе организованного, но постоянно расширяющегося, внешнего (международного) и внутреннего (государственного) социального пространства совместной жизни народов на основе той или иной цивилизационной модели развития¹. Итогом таких попыток оказывалось временное доминирование и распространение в пределах нескольких географических регионов одной из локальных цивилизаций, политической формой существования которых в большинстве случаев была «империя», оказывавшаяся на каждой из стадий глобализации человечества мощнейшим политическим средством «переплавки» и ускорения процесса интеграции лингвистически, религиозно и культурно разных элит и населения имперских территорий.

Но этот процесс социокультурного и политического интегрирования никогда и нигде не был завершен. Состав населения империй в религиозном, этническом, социальном и иных отношениях всегда был неоднородным, а сами «империи-цивилизации», различаясь между собой формами правления, в большинстве случаев включали в свой состав множество политически оформленных в государственные (и протогосударственные) образования «обществ», находившихся под протекторатом или прямым управлением центральной власти. Полиэтничность и мультикультурность империй, политический сепаратизм элит подвластных ей территорий таили в себе историческую неизбежность их распада на более однородные этнокультурные государства. Даже многовековая политика Рима по преобразованию базовых этнокультурных идентичностей народов империи в общую для всех «римскую» идентичность посредством предоставления римского гражданства «инородцам» увенчалась лишь относительным успехом в отношении части элит 36 римских «провинций»: политическая идентичность должна быть подкреплена культурной идентификацией всего населения, а его «романизация» так и не стала массовой. Великая империя и великая цивилизация начали распадаться и распались на части не только под напором «варваров», но и главным образом под влиянием христианства, стимулировавшим появление новых горизонтов исторического воображения, новых культурных смыслов, ценностей и норм совместной жизни, новое напряжение между «трансцендентным и мирскими порядками», завершившиеся

¹ В данном случае под «цивилизационной моделью» понимаются формы и институты политического, экономического, социального и культурно-духовного развития, самостоятельно выработанные народами (группой народов), заимствованные ими или навязанные им в процессе колонизаций и завоеваний.

после эпохи «темных веков» появлением в Европе веков «средних» *новой цивилизации*: «христианского мира» (10–12 вв.) — *первой формы западно-европейской цивилизации*, экономическое, политическое и культурное «измерения» которой после возрождения греко-римского культурного наследия уже в Новое время трансформировались в «modernity», с характерными для последней новым экономическим строем (капитализмом), новыми социальными общностями и политическими институтами: «нациями» и «национальными государствами», со временем обретшие новые — социальные — функции.

В современной литературе, хотя и отмечается, что национальные государства в Европе возникают раньше собственно государств «социальных», появление и эволюция этих исторических форм государства модерна рассматриваются независимо друг от друга. Кроме того, исследователи до сих пор спорят о сущности, способах формирования и эволюции «наций», «национализма» и «национальных государств». Во-первых, в качестве понятия и фиксируемого им исторического феномена «нация» должна быть как-то соотнесена с более древним социальным образованием — «этносом», а во-вторых, и это главное, дефиниции «нация» и «национализм», процессы формирования и эволюции наций и национализма нельзя анализировать независимо друг от друга. «Нация» — цель любого национализма, а «национализм» — фактор формирования и развития наций. Кроме того, дискутируется проблема единства и различий «этносов» и «наций», «наций» и «государства». Как, например, квалифицировать группы, обладающие всеми признаками нации (общностью языка, территории проживания, культуры и т. д.) и считающие себя нациями (шотландцами, фламандцами, каталонцами и др.), но до сих пор не имеющие государственности? В качестве «этносов»? Как быть с тем, что некоторые нации (например, немцы) естественным образом сформировались еще до обретения собственной государственности, тогда как в образовании других ключевую роль играли именно государства, которые долгие годы пытались сформировать общую (национальную) идентичность своего многоэтничного населения? Что же, в конце концов, первично — «нация» или «национальное государство»?

Более или менее удовлетворительно разобраться с комплексом этих вопросов науке пока не удалось. А значит, прежде чем перейти к обсуждению проблемы сущности и путей формирования национальных государств и вырастающих из них государств социальных, сначала появившихся в Европе, а затем и в других регионах планеты, необходимо эксплицировать основные теоретические представления о «нации» и «национализме», и, сравнив их между собой, предложить собственное понимание каждой из дефиниций.

1.3. Эволюция понятий «нация» и «национализм»

«В одной деревеньке близ Парижа крестьяне остановили молодого, хорошо одетого человека и требовали, чтобы он кричал с ними: “Vive la nation!” — “Да здравствует нация!”. Молодой человек исполнил их волю, махал шляпою и кричал: “Vive la nation!”. “Хорошо! Хорошо! — сказали они. — Мы довольны. Ты добрый француз; ступай куда хочешь. Нет, постой: изъясни нам прежде, что такое... нация?»».

Н.М. Карамзин. «Письма русского путешественника»

С тех пор ситуация не очень изменилась. Широко используемые в социальной философии, социологии, политологии, этнологии, культурной антропологии, этнопсихологии и ряде других научных дисциплин категории «нация» и «национализм» до сих пор не имеют общепринятого содержания. Это обусловлено не только спецификой предметной области и категориального аппарата наук, но и в значительной мере связано с культурно-исторической эволюцией научного употребления этих терминов, содержание которых менялось от эпохи к эпохе.

Оставляя в стороне эволюцию употребления термина нация в европейских языках до XVII века¹, следует иметь в виду, что уже к концу XVIII столетия в лоне европейской философии и формирующихся социальных наук в общих чертах сформировались по меньшей мере четыре теоретических подхода, в пределах которых в XVII–XVIII веках исследовались проблемы формирования и развития «народов» (наций): *натуралистический* (Ж. Боден, Ш. Монтескье) *антропологический* (в его культурной и естественнонаучной версиях — Дж. Вико, И. Кант), *социоэкономический* (А.Р. Тюрго, А. Фергюссон, А. Барнав, Ж. Кондорсе) и *политический*, выдающимся представителем и одним из основоположников которого был Г.В. Гегель². Остановимся подробнее на основных моментах гегелевской политической философии.

Последняя, естественно, базируется на его философии истории, согласно которой вектор исторического развития человечества задан эволюций «мирового духа», реализующего себя в различных формах «народного духа». «В-себе-и-для-себя-сущий-дух, — писал Г. Гегель, — не простой результат природы, но поистине свой собственный результат: он сам

¹ Подробнее см.: *Гранин Ю.Д.* Нации, национализм и федерализм. Опыт философско-методологического исследования. М., 2002. С. 11–14.; *Гранин Ю.Д.* Нации и национализм. Теория и история. М., 2016. С. 12–40.

² Подробнее см.: Там же. С. 15–23.