

И.Н. ИОНОВ

Теория цивилизаций на рубеже XXI века

Последнее десятилетие XX века ознаменовалось существенными сдвигами в методологии изучения цивилизаций и изменениями условий развития теории цивилизаций. С 1756 года ученые были заняты тем, что обосновывали все новые взгляды на явление цивилизации. Более совершенные модели цивилизации появлялись едва ли не каждые 10 лет. Но их практическое значение оставалось неясным. Долгое время не умолкали споры о том, имеет ли смысл говорить о локальных цивилизациях или же всеобщая история как развитие мировой цивилизации - единый и неделимый закономерный процесс.

Беспрецедентное оживление в последнее время незападных центров культуры, претендующих на универсальное значение собственных традиций и ценностей (Китай, Индия, арабский мир и др.), в корне изменило ситуацию. Исследования локальных цивилизаций приобрели политическую актуальность. Из области теоретической социологии и истории они постепенно перемещаются в область прикладной политологии. Вместе с тем предмет исследования при ближайшем рассмотрении оказался настолько сложным, а теоретические проблемы, связанные с изучением специфики конкретных цивилизаций, - настолько глубокими, что "машина" создания новых цивилизационных схем стала заметно пробуксовывать. Для 90-х годов характерны возникновение новых, необычных междисциплинарных синтезов, скрытые процессы перегруппировки сил науки, но яркие имена, подобные именам О. Шпенглера или А. Тойнби, не появляются или не успевают стать модными, достаточно быстро закрепиться в общественном мнении.

В этом смысле характерен пример американского политолога С. Хантингтона, который сыграл ключевую роль в оживлении интереса к теории цивилизаций публикацией в 1993 году статьи "Столкновение цивилизаций?" [1]. Статья имела исключительный успех и большое теоретическое значение. В ней подчеркивалась роль культурной самоидентификации при определении границ локальных цивилизаций, анализировался факт превращения этих границ в место политических столкновений, а также феномен "расколотых цивилизаций", включающих территории с иной культурной идентификацией населения, как это обстоит в России. Но появление книги того же автора "Столкновение цивилизаций и перестройка мирового порядка" через три года не произвело того же впечатления и осталось в общем-то мало замеченным [2]. Новизна "открытия" феномена локальных цивилизаций пропала, а уровень предложенного подхода оказался все-таки недостаточно высоким для того, чтобы объяснить существующее положение во всей его сложности. Подчас создается впечатление, что ситуация в области цивилизационных реалий, переплетения процессов глобализации и регионализации в мире сейчас усложняется быстрее, чем изобретаются новые теоретические подходы для ее анализа.

И о н о в Игорь Николаевич - кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

Отчасти это связано с противоречивостью цивилизационного самосознания ученых. Характерно, что в последние десятилетия развернутые векторно-стадиальные модели развития мировой цивилизации появляются не на Западе, а в незападных странах, переживающих период экономического бума. Американский неозволюционизм 50-х годов был экспортирован в Южную Америку, где он нашел поддержку в Бразилии (Д. Рибейру), а затем в Японию, где в 80-90-е годы был опубликован целый ряд книг историка Ш. Ито [3-5]. Надо отметить, что в рамках этой традиции, связанной с именами Л. Уайта и Д. Стюарда, чистый евроцентризм и строго линейный подход к истории уже невозможны. Ито вслед за Тойнби признает существование 23 локальных цивилизаций. Но в центре его исследований - не столько их локальные особенности, сколько векторно-стадиальная модель, прилагаемая к мировой истории и включающая пять стадий глобальных трансформаций (антропную, аграрную, городскую революцию, революцию Осевого времени и научную революцию).

Данная схема как бы объединяет подходы В. Чайлда и К. Ясперса, но автора как историка интересуют зоны, где происходят трансформации и процесс распространения культурного влияния. Антропную революцию (5 млн лет до н.э.) Ито связывает с Северной Эфиопией, аграрную революцию (11-5 тыс. лет до н.э.) с центрами возникновения земледелия в Северной Сибири, Юго-Восточной Азии, Южном Китае, Мезоамерике и Западной Африке, городскую революцию (3500-1500 год до н.э.) с Шумером, Египтом, Индией и Китаем, революцию осевого времени, создавшую мировые религии и классическую философию (VIII-IV века до н.э.), с Израилем, Грецией, Китаем, Индией, Персией, научную революцию (XVII век) с Западной Европой. В настоящее время в развитых странах мира происходит еще одна глобальная трансформация — экологическая революция. В отличие от Ясперса опорные точки схемы Ито - городская и экологическая революции. Первая создала настоящую цивилизацию, последняя должна породить цивилизацию нового типа.

Глобальные трансформации дают импульс заимствованию культурного опыта из очагов преобразований. Этот опыт влияет на стиль культуры локальных цивилизаций. Результатом взаимодействия глобального и локального являются культурные бифуркации, изучение которых историк считает важнейшей задачей цивилизационного подхода и особенностью предложенной им научной парадигмы. В ней, по представлению Ито, сливаются векторно-стадиальные подходы к истории Г. Гегеля, Л. Ранке, К. Маркса и теории локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби [6]. Появление подобных схем связано со становлением новой культурной идентичности в странах, интегрирующихся в ядро мировой цивилизации или надеющихся на это. Особенность данной формы самосознания - отождествление себя не столько с национальной традицией, сколько с традицией преобразований, обеспечивших повышение статуса страны, с теми чертами национальной культуры, которые позволили осуществить необходимые заимствования и культурный синтез.

Ближние подходы сохраняются в США со времени утверждения страны в качестве авангарда западной цивилизации. В связи с этим для американских ученых остается актуальной тема дрейфа по территории Земли центра культурного развития. Американский историк Д. Уилкинсон, стремящийся к синтезу цивилизационного и миросистемного подходов (концепций А. Франка и Б. Джиллса), выделяет при этом в качестве предмета анализа "центральный цивилизацию" (в концепции Ито ее роль играет страна, в которой осуществляется глобальная трансформация). Цивилизация для Уилкинсона — прежде всего городское общество, политические и культурные отношения городов. Эти отношения могут быть и чисто экономическими, но тогда речь идет уже не о цивилизации, а об ойкумене. Не случайно поэтому наиболее интересные исследования автора связаны именно с историей города.

В категориях миросистемного подхода термины Уилкинсона могут быть описаны как "мироимперии" и "мироэкономики", хотя значение первого из понятий уже понятия "цивилизация". Сейчас, по мнению историка, в мире остались всего одна цивилизация и одна ойкумена. Но когда-то их было больше (всего 14). Изменение положения

цивилизации в мировом сообществе определяется тенденциями развития ее городов. Привлекая обширную статистику, Уилкинсон показывает, как кризис цивилизации связан с упадком городских центров, прежде всего столиц. Однако он может проявляться и в росте крупных городов нестоличного типа (за счет падения роли столицы). Об упадке цивилизации свидетельствует и угасание городов ее полупериферии - зоны зависимого развития. Упадок городов центральной цивилизации оказывается связан с утратой власти над полупериферией, децентрализацией всей системы, развертыванием внутрицивилизационных войн, а затем и войн в центре цивилизации, довершающих ее распад [7, 8].

Правда, надо отметить, что синтез миросистемного и цивилизационного подходов пока остается исключением. Особенно острой критике со стороны приверженцев теории цивилизаций подвергается концепция И. Валлерстейна с ее экономическим детерминизмом и линейностью. В 1994-1995 годы ряд авторов американского журнала "Сравнительное изучение цивилизаций", в частности М. Мелко, В. Рудометоф, Р. Робертсон, выступили против нее, подчеркивая, что она игнорирует влияние культуры, основана на представлении об однолинейной эволюции, анализирует взаимодействие обществ, не учитывая их внутреннюю специфику, что закрывает возможность для их сравнительного изучения. Из миросистемной перспективы западный человек не может увидеть себя со стороны, с позиций иной культуры.

Эта критика очень напоминает обвинения в адрес создателя миросистемного подхода Ф. Броделя, раздававшиеся в 70-е годы со стороны представителей "третьего поколения" авторов французского исторического журнала "Анналы". Однако ее американский вариант пока менее радикален. Историки допускают и даже приветствуют синтез миросистемной и цивилизационной теорий. Экономический подход предлагается при этом дополнить культурологическим и военно-политическим анализом особенностей местных культур, а также форм употребления насилия в борьбе за власть и поддержание социального неравенства [9,10].

Глобалистика становится привлекательным полем исследования для сторонников теории цивилизаций постольку, поскольку размежевывается с евроцентризмом и идеалом вестернизации. В. Рудометоф и Р. Робертсон отмечают, что процесс глобализации не только порождает однообразные структуры в экономике и политике разных стран мира, но и приводит к "глокализации" - адаптации элементов современной западной культуры к локальным условиям и местным традициям. (Этот же аспект глобальных процессов выделяет Ито.) Нормой становится не однородность, а гетерогенность региональных форм жизнедеятельности человека. На такой основе возможно не только сохранение, но и возрождение, развитие местных культурных традиций, локальных цивилизаций. Глобализация, по современным представлениям, требует от местных культур не безоговорочного подчинения, а селективного, выборочного восприятия и освоения нового опыта [6, с. 275]. В книге французского исследователя С. Латуша о процессе вестернизации мира вопрос поставлен еще более остро: «Остаться собой - это в любом случае необходимое условие для успеха "индустриальной мутации"» [11, с. 85]. "Прежде чем мечтать о действительной универсальности, - продолжает Латуш, - надо бы задать себе вопрос о варварстве нашей (западной. - *И.И.*) цивилизации и даже о ее нетерпимости в глазах других" [11, с. 138, 139]. В ожидании глобального консенсуса - единственной реальной основы универсальности - автор предлагает отказаться от варварства и признать ценности иных цивилизаций, начать диалог с ними.

Такой поворот темы открывает возможности для синтеза миросистемного подхода и теории цивилизаций. Одновременно он придает новое значение старой проблеме соотношения цивилизации и варварства, которая казалась изжитой еще в XIX веке. Все чаще ставится проблема западной цивилизации как источника варварства (что ярче всего проявилось в нацизме). Французский культуролог П. Кауфман в книге "Что такое быть цивилизованным?" [12] задается вопросом о способах сохранения основ цивилизации в современном мире.

Автор подчеркивает роль стиля и символа как основы внутри- и междивизиационной коммуникации. Так, в архитектуре символом древнегреческой цивилизации был храм, средневековой европейской цивилизации - монастырь, ренессансной цивилизации - дворец. Этим символам соответствуют идеалы поведения, воплощенные в системе воспитания: смелость, верность, лояльность. Чтобы понять цивилизацию, надо найти выражение скрытого основания коммуникации. Напротив, варварство не предполагает стремления к расширению круга общения, развитую систему коммуникации. Его появление в современном мире связано с этническим фанатизмом, соединением этнического нарциссизма и деструктивной энергии суеверия. Варвару не нужна культурная идентификация - ее заменяет групповая ассимиляция. Соблюдение господствующих суеверий обеспечивает варвару свободу от общественного контроля. Так рождается парадоксальное сочетание тотализации типов поведения и открытого наслаждения насилием, которое превращает человека в зверя, хищника.

Цивилизация творит каноны, она догматична, она чувствует ответственность за собственные нормы и стиль, перед ней всегда стоит вопрос о самооправдании перед лицом высших идеалов. У варварства нет этих сдержек и опор, их заменяет миф - основа всевластия орды, выражение коллективного бессознательного, стремления к единению с главой орды. Самокритичность цивилизации варвару неизвестна.

Противоречия перехода от варварства к цивилизации занимают социологов, представляющих наиболее влиятельную из современных версий теории цивилизации, опирающуюся на работы немецкого социолога Н. Элиаса, умершего в 1990 году. В сборнике "Бесконечный процесс цивилизации" - первой книге, вышедшей после смерти основателя школы, как бы подытоживаются ее достижения (за 70-80-е годы проведено более 200 исследований) и одновременно намечаются новые перспективы [13]. Само название книги подчеркивает, что процесс цивилизации не имеет конца, что варварство полностью изжить невозможно.

В 90-е годы идеи Элиаса интерпретируются более свободно, в широком соотношении с подходами других известных ученых (прежде всего постмодернистов и американского социолога Д. Рисмена, а также Маркса). Немецкий социолог А. Богнер, ставший одним из крупнейших интерпретаторов Элиаса, в своей статье подчеркивает, что его концепция "процесса цивилизации" представляет собой вариант теории модернизации, которой, однако, чужд номотетический дух. Элиас не выводит законы развития, а исторически описывает социальные процессы, обращая особое внимание на их культурный контекст. В марксистском духе Богнер характеризует придворное общество - основной объект исследований Элиаса как особую формацию, занимающую промежуточное положение между феодализмом и капитализмом. Как и любая классовая формация, придворное общество не противодействует социальному конфликту, а институционализирует его, опирается на него в своем развитии. В нем переплетаются кооперация и конкуренция людей. Именно поэтому оно способно совершенствовать формы поведения человека.

Значительная часть работ посвящена интеграции идей Элиаса и Рисмена, поиску компромисса между их противостоящими моделями регуляции поведения современного человека: моделью самоконтроля и моделью поведения, руководимого извне (other-directed). А. де Сваан поясняет в этой связи, что постмодернистская культура создает "новое я" человека, заменяя принцип приказа, откуда бы он ни исходил, принципом соглашения. Вопрос о том, позволено ли нечто или не позволено, в современном обществе больше не стоит - все позволено в рамках гражданского соглашения. Вступает в силу то, что Ю. Хабермас назвал "этикой дискурса", - контроль за соблюдением интересов самосохранения, гигиены, карьеры, других людей и групп. Учет интересов, а не ценностей помогает быстрее формировать новые направления морали, например экологическую этику [13, с. 25-28].

А. Смудитс вводит классификацию кодов, регулирующих человеческое поведение. В традиционном обществе нормы и правила закрепляются в "кодах тела" - ритуале. В буржуазном обществе - в литературных кодах. Это требует развития созерцательного

мышления и рационального дискурса, линейно-иерархизированного представления о мире, поведения, основанного на идеалах и самоконтроле, как это показал Элиас. В постбуржуазном обществе коды передаются при помощи аудиовизуальных средств. Графо-символический тип кода заменяется иконическим (картинным). Это требует нового типа мировоззрения, акцентирующего разрозненно-горизонтальные связи в мире, и порождает новый тип социализации (по Рисмену). Книга как образец взаимосвязей в мире заменяется экраном, убеждение - вовлечением. Это уже не воспитание, основанное на монополии власти, а воспитание путем "соблазнения", "рекламирования" новых форм поведения. Субстанциональная рациональность поведения заменяется функциональной рациональностью [13, с. 120-125].

В связи с таким поворотом темы возникают интересные сюжеты о стратегиях "соблазнения", например о "цивилизации запаха", в статье Е. Барлозиус. Речь идет о манипулировании поведением человека при помощи подсознательного воздействия через обонятельные рецепторы [13, с. 243-256].

Еще один новый поворот в интерпретации идей Элиаса связан с использованием концепции глобалистики. В 80-е годы эту проблему поставил Г. Хафтеркамп, указав, что Элиас явно недооценивал цивилизующего воздействия мирового общественного мнения, проявляющегося в отрицании рабства и геноцида, в заботе о правах человека и т.п. Р. Робертсон анализирует усвоение нормативных представлений о международных отношениях и дипломатии, утвердившихся в Англии начиная с XVIII века в ходе борьбы за дипломатическое признание новых государств и режимов в XX веке. Даже Россия 20-х годов и Китай времен Сун Ятсена стремились исполнять обязанности цивилизованной страны, чтобы получить полагающиеся ей права. Правда, наплыв новых членов в мировое сообщество стал размывать "цивилизационный стандарт" после Второй мировой войны. Элиас считал, что он поддерживается лишь страхом перед ядерной угрозой. Робертсон подчеркивает сложную динамику процесса усвоения международных норм в мире, указывая, что теорию "институционализированной социальности" (т.е. воплощения в нормах поведения правительств интересов мирового сообщества) роднит с теорией "институционализированного индивидуализма" Э. Дюркгейма и Т. Парсонса однолинейность, неумение посмотреть на основы деятельности людей иной культуры с позиций их собственных ценностей [14].

Векторно-стадиальный подход к истории цивилизаций пользуется в 90-е годы все меньшим успехом. Социологизированная версия теории цивилизаций, господствовавшая в науке со времен О. Конта, кажется, начинает сдавать свои позиции. Это заметил незадолго до смерти сам Элиас, обозначивший данное явление как вытеснение социологов из исторической науки [15]. Конкретно это проявляется в уменьшении активности самой сильной из веберовских школ в теории цивилизаций 70-80-х годов - школы С. Айзенштадта. Публикации этой школы, когда-то очень многочисленные, стали малозаметны. В связи с юбилеями классиков социологического подхода к теории цивилизаций, например П. Сорокина, как бы подводятся итоги их влияния на историческую науку [16-19].

Преодоление социологизма в исторической науке связано с лингвистическим поворотом в философии, деятельностью Л. Витгенштейна, У. Куайна и Т. Куна. М. Бевир отмечает, что они открыли зависимость семантических значений от контекста и подорвали тем самым основы логического позитивизма, деления знания на аналитическое и синтетическое, противостояния знания и веры. Оказалось, что синтетическое знание больше не способно опереться на факты, а аналитическое - невыводимо логически. Верификация знаний зависит от верований, которые признаются обществом правильными. Тем самым все знания, в том числе социальные, вытекают из контекста веры. Мировая история автоматически превращается в историю идей (как об этом ранее и в другой связи писал Р. Коллингвуд [20]). В ней уже не остается места для социологической закономерности, разве что сами закономерности должны обосновывать упадок роли социологического знания (как мы видели в концепции А. Смудитса). Для глобалистов очевидную проблему представляет гипотеза лингвистической относи-

тельности Э. Сепира и Б. Уорфа, по которой картины мира принципиально множественны, зависимы от комплекса идей, заложенного в национальном языке. Отсюда, например, беспокойство Р. Робертсона по поводу этноцентризма новых подходов к глобалистике [14, с. 35].

Однако процесс распада образа исторической реальности в условиях лингвистического поворота не останавливается на этническом уровне, уровне национального языка. Естественным пределом дробления предмета исторического познания при этом может быть только человек, атомизированный индивид, вступающий в диалог и частные отношения с другими индивидами. Ведь жизнь языка сложна и переменчива, он сам - переплетение множества дискурсов, связанных с частными отношениями людей. Но это уже уровень, инструментом анализа которого является не теория цивилизаций, а микроистория.

Рост роли микроистории в структуре исторической науки последних десятилетий вызван не только изменением методологической ситуации, но и закатом идеологической эры, становлением нового образа общества. Как отмечает французский историк Ж. Ревель, возвышение микроистории было следствием краха "четкого глобального социального проекта", который в условиях кризиса доверия индивида к обществу было предложено "поставить в скобки, забыть" [21]. В свое время другой французский историк, М. де Серто, объяснял это тем, что "цивилизация выдохлась". Д. Рисмен характеризовал как "болезнь, которой страдает современное западное общество", состояние, при котором мир воспринимается как зрелище, а не как поле действия [22]. Лишившись понятной большинству общей цели, общество автоматически распалось на индивидов. "Иное" - условие диалога, существования, самоидентификации, праздника жизни - стали видеть не в других общественных группах, с которыми общество может себя соотносить, а в других индивидах. Культурный диалог "спикировал" на межличностный уровень.

Распад представления о принадлежности к собственной цивилизации мешал увидеть и оценить реальность существования других цивилизаций. Классик постмодернизма Ж. Лиотар возвел это обстоятельство в принцип. Он провозгласил конец больших нарративов (историй обществ) и призвал сделать из каждой индивидуальной жизни самостоятельный нарратив [23, р. 190]. Идеалом социального взаимодействия стало перемешивание этносов и рас при условии приверженности людей демократическим законам. Глобализм "побратался" с индивидуализмом. Этот союз подкреплялся политическими лозунгами "гражданской нации" и "конституционного патриотизма" (в противовес этнической нации и государственному патриотизму). Образ взаимодействующих, но самостоятельных социокультурных общностей стал в этом контексте рассматриваться как ущербный. Нью-Йорк с этой точки зрения выглядит, например, как совокупность национальных гетто [23, с. 193].

Особенностью описанных познавательной ситуации и общественного самосознания на Западе стало то, что они оказались устойчивыми и существуют на протяжении десятилетий. Они получили признание как неотъемлемые принадлежности постиндустриального общества. Радикальные попытки пересмотра лингвистической парадигмы (например путем анализа противоречий вербальной и образной мысли), хотя и направлены на прорыв автореференциальности постмодернистской теории дискурса, но, как представляется, малоэффективны в качестве инструмента развития диалога культур, ибо замкнуты на человека в его телесности. Западные мыслители, протестуя против "постисторической помойки", в которую превратилась современная культура, свободно манипулирующая ценностями, не в состоянии создать альтернативной культурной ориентации, ибо постмодернизм оказался незаменим в роли стабилизатора политической культуры многоликого и динамичного западного общества [24, 25]. В этой ситуации некоторые ученые видят единственный выход в синтезе цивилизационного и микроисторического подходов. Социологов привлекает анализ постмодернистской цивилизации изнутри.

Новый синтез идей потребовал историографического подкрепления, переосмысления

традиции теории цивилизаций. При этом теории анализируются не как формы общественного сознания, идеологии, а как формы решения личных проблем авторов. Встречаются, правда, и более традиционные работы, такие, как статья Х. Гилдерсона о рождении теории цивилизаций в XVIII веке, в частности о работах Ж. Бюффона, В. Мирабо и Г. Рейналя. Историк впервые дает систематический анализ работ Мирабо, создателя термина "цивилизация", в которых выявляются различные стороны смысла этого понятия [26]. Однако более характерна книга П. Кастелло "Историки-глобалисты и их цели: ответы XX века на вопросы модернизма", в которой происхождение идей Г. Уэллса, О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина, Л. Мамфорда, У. Мак-Нейла анализируется с неопрейдистских позиций, устанавливается связь этих идей со сложными условиями жизни и особенно детства названных мыслителей. Личные проблемы оказываются при этом стимуляторами попыток разрешить глобальные проблемы человечества, но одновременно и помехой для подлинно глубоких размышлений, поиска в стороне от легких путей, раскрывающего сложность реального мира [27].

Характерна также статья Г. Хьюза "Компонент истории повседневности в цивилизационном анализе" [28]. Обычно историографические статьи по теории цивилизаций рассматривают прежде всего эволюцию понятия и концепции цивилизации в филологическом и философском плане и уже затем ~ приложение цивилизационных идей к конкретным исследованиям. Хьюз же прослеживает, как сами конкретные исследования начиная с XVI века, публикация воспоминаний путешественников и первые исторические работы, касающиеся культур Китая, Египта, Индии, подъем интереса к частной жизни в Европе и окружающем ее мире стимулировали развитие новых направлений в теории и истории цивилизаций. Автор обращает внимание современных ученых на такие редко используемые источники по истории цивилизаций, как путеводители, иконография, словари и энциклопедии, социологические вопросники и обзоры, а также опыт изучения этих материалов Б. Малиновским, Т. Харрисоном, Д. Горером, К. Мартином [28].

Соединение истории цивилизаций и микроистории до последнего времени оставалось скорее благим пожеланием. Однако в последнее время сформировалось целое направление микроистории - универсальная микроистория, проект которой разработал американский историк Т. Зелдин. Из последних работ этого направления наиболее интересна книга Р. Празняк "Диалог цивилизаций: очерки мировой истории исходя из европейского и китайского опыта". Автор пытается проследить цивилизационные особенности на уровне биографий типологически сходных персонажей: философов Конфуция и Сократа, художников Моне и Ци Байши, политиков Бисмарка и Сун Ятсена и т.п. При этом универсальный характер имеет лишь общая схема исследования. Его подлинный предмет - индивидуальный жизненный опыт и переживания людей [29]. Подобным образом историк Д. Гуди в книге "Восток на Западе" прослеживает на микроуровне влияние азиатских культурных традиций на европейскую. Вслед за Э. Саидом он атакует евроцентризм, осуждая бинарное мышление европейцев, породившее деление мира на Запад и Восток. Гуди доказывает, что доминирование и уникальность Запада не структурны, а конъюнктурны, преимущества европейской цивилизации временны, а все полезные для Запада открытия сделаны на Востоке и лишь их своеобразное сочетание определило беспрецедентное развитие Европы начиная с XV века [30].

Интересны попытки сравнить историографические традиции различных цивилизаций, сопровождающиеся созданием методологической основы для такого анализа. Их значение гораздо шире, ибо речь идет о развитии методологии сравнительной истории цивилизаций [31-34]. Данной теме посвящена одна из последних работ немецкого историка Й. Рюзена, который стал в 90-е годы крупнейшей фигурой среди специалистов по теории истории и всеобщей истории [35].

Реальность, с которой работает Рюзен, - разнородность природы европейской и китайской историографий, обусловленная прежде всего разной ролью литературного и

художественного воображения и символики в исторических текстах, порожденных этими цивилизациями. Однако можно ли сказать, что устная или беллетризованная историография Китая, в которой вместо смыслов и западного Логоса мы сталкиваемся с восточной символикой Дао, - это свидетельство неисторичности мышления китайцев? Рюзен отвечает на этот вопрос отрицательно, описывая обе традиции в терминах "конститутивного элемента общей памяти" цивилизации. Различия между ними сводятся к формам выражения этого опыта.

Главная задача историка цивилизаций - преодоление их монадной замкнутости, изолированности конфигураций смыслов, в которые мы включены. Чтобы не допустить эссенциализации признаков отдельных культур, Рюзен ведет поиск альтернативных комбинаций культурных элементов, родственных в сравниваемых культурах. Так создается общее основание для сопоставления исторически особенного. К этим моментам в области историографии, по мнению Рюзена, относятся ощущение дистанции во времени, наличие исторического нарратива, идея смысла истории (выраженная в терминах "дао" или "прогресс"), ее воплощение в концепции исторического времени, выступающей как предпосылочное историческое знание данной культуры. На этой основе можно сравнивать европейские и китайские понятия традиции, преемственности, разрыва, развития, прогресса, революции, реставрации и т.п. Все эти понятия — не просто идеологемы, но и часть опыта народа, а значит, они не полностью фиктивны. Следующая ступень сравнения — анализ практик исторического нарратива как проявления "ментальных структур, называемых историей", и соответствующих им лингвистических форм [35, с. 13,14].

Далее историк предлагает методику синхронических и диахронных сравнительных исследований историографий. При этом в первом случае сопоставляются типы культурных практик, типы исторического смысла, условия функционирования исторического сознания, типы утопий, формы презентации и передачи материала, внутренние стратегии и операции воплощения исторического сознания в словах и текстах. Во втором случае для выделения универсального критерия, общего для всей мировой истории, который бы позволил уловить тенденции развития историографического процесса, Рюзен предлагает использовать критерий прав человека в тех формах, которые он приобретал в различных цивилизациях [36,37].

В проекте диахронических исследований Рюзен, как и прежде, показывает себя верным сторонником традиций Просвещения. В эволюции исторического сознания он выделяет три эпохи: доисторическую, приметами которой являются господство мифологии, идей космического и профанного времени, устной традиции; историческую, характеризуемую господством трансценденталистских или секуляризованных представлений о мировом порядке, письменной традиции, и постисторическую. Последняя, современная, отмечена кризисом исторического сознания, опыт прошлого оказывается представленным в произвольных констелляциях, не находящихся в сущностных связях с прошлым и будущим. Таким образом, человеческое существование детемпорализируется, разрушается идея непрерывности и преемственности времени и истории. Жизнь человека обесмысливается.

Свой подход Рюзен оправдывает тем, что движущей силой исторического мышления оказывается не приверженность идеалам демократии и "этика дискурса" сами по себе, а травмирующее воспоминание о столкновении с бесчеловечностью и насилием в истории (история нацистской Германии). Этот травмирующий опыт неизгладим из памяти, именно его присутствие не позволяет отбросить историческое сознание и уступить господству постистории. Этот опыт проблематизирует представления об обществе и цивилизации и тем самым позволяет сохранить их. Он позволяет также различать в истории Иное, сохраняя свои собственные ценности. "Тот, чья идентичность поставлена под вопрос, - пишет Рюзен, - должен осознать, что инаковость - это зеркало его уверенности в себе" [35, с. 20-22].

Но даже Рюзен - активный противник постмодернизма - вынужден постепенно смягчать свою позицию, признав существование постисторической эпохи как особого

культурного мира, с особенностями которого надо считаться и с которым надо взаимодействовать. Один из проектов историка предлагает примирение крайностей путем синтеза элементов постмодернистского и исторического мышления на основе движения от "воли к власти" в направлении к "воле к правде" (т.е. от идеала Ф. Ницше к идеалу И. Дройзена) [38].

Однако для значительной части историков 90-х годов постмодернистский дискурс стал привычным, и они работают в его пространстве, не замечая противоречий и препятствий. В этом культурном контексте цивилизация оказывается прежде всего понятием из области истории идей, а история цивилизаций - процессом переопределения понятий, прослеживаемым по словарям и запискам путешественников. Такой подход к истории европейской цивилизации не нов. В последнее время он нашел отражение в статье американского культуролога М. Малиа "Новая Европа вместо старой?", где история переопределения европейской идентичности доводится до последнего времени [39]. Но гораздо более новаторским и полезным для нас является применение этих подходов к изучению неевропейских цивилизаций и периферии Европы. Последняя тема раскрыта в интереснейшей книге американского историка Л. Волфа "Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения" [40].

В основу книги Волф положил анализ процесса формирования представлений о Востоке как о мире варварства, противостоящих средневековым легендам о "богатствах Востока" и идеальном государстве пресвитера Иоанна - оплоте мирового христианства, также расположенном на Востоке. Круг его источников исключительно широк. Это географические карты Восточной Европы, записки путешественников и послов, книги историков и беллетристов, отражавшие как объективные сведения, так и фантазии западноевропейцев о восточной периферии Европы.

Общей особенностью этих сочинений было то, что Россия и соседние с ней страны расценивались как свое-Иное Западной Европы, как дополнявшая ее полуварварская окраина. На это пространство проецировались как утопические ожидания, так и неудовлетворенные сексуальные фантазии. Россия рисовалась то как будущая преемница культурных достижений античности, то как страна садизма и содомии, где людям нравится, что их избивают. Противоречия этого образа примиряла фигура Петра I, представлявшегося культурным героем, начавшим цивилизовать народ, состоящий по сути дела из детей.

Контекстом "изобретения" Восточной Европы и России было изменение географических представлений о границах Европы. Еще в XV веке эти границы проходили по Волге и Каспийскому морю (хотя подчас указывалось, что и Москва находится в Азии). Но в XVIII веке граница прочно утвердилась на Урале. Это, правда, не мешало европейцам при каждом конфликте с русскими игнорировать их европейский статус, как это впервые сделал Фридрих II во время Семилетней войны. Приняв Россию в свои ряды, европейцы присвоили право принимать решения по ее поводу. Философы эпохи Просвещения "открывали" Восточную Европу за письменным столом, приписывая ей те качества, которые вытекали из теоретических схем. Часто это не нравилось обитателям Восточной Европы (в частности, Екатерине II). Порой домыслы превращали "открытие" в фарс.

Логика "изобретения" диктовала многие черты приписываемого России прошлого. Часть из них вошла в национальную историческую традицию XVIII-XIX веков. Это миф об отсутствии в России допетровских времен высокой культуры, возведение истории восточных славян к скифским истокам, приписывание восточноевропейским языкам большой древности (ибо их народы-носители более отсталые, чем греки и римляне). Это также образ славян как народа-жертвы, мирных тружеников, страдающих от постоянной агрессии немцев. Позднее эти мифы вошли в идейный арсенал западников и славянофилов. Наличие общего источника идей не смягчало, а усиливало противоречия между ними, ибо сам образ России в сознании европейцев "двоился".

Волф подчеркивает, что в описаниях Восточной Европы по необходимости соеди-

нялись факты и фикция. Для характеристики новой реальности требовалась новая система понятий, задающих логику исследованию. Эта система понятий поддается процедуре деконструкции, выявляющей ее внутренние противоречия. Основа этих противоречий - попытка назвать Европой то, что Европой в действительности (еще) не является. Однако раз появившись, система представлений о Восточной Европе начала влиять на самосознание населявших ее народов, отчасти определяла их культурную реакцию на воздействие западноевропейской культуры. Этот образ опосредовал и развитие собственного самосознания западноевропейцев, их представления о цивилизации.

Работа Волфа, на мой взгляд, является центральным событием в развитии истории цивилизаций 90-х годов. Она впервые на широком, конкретном, подлинно историческом материале поставила вопрос о взаимодействии конструирования и познания реалий иной (и особенно периферийной) цивилизации, о влиянии процесса "изобретения цивилизации" на самоидентификацию людей в обоих контактирующих обществах. Проблема иной цивилизации как зеркала, необходимого для самопознания, многократно ставившаяся на философском уровне, здесь впервые поставлена и блестяще решена исторически.

Менее интересны работы, переосмысливающие понятие цивилизации в постструктуралистском духе и продолжающие линию исследований М. Фуко и Н. Элиаса. Это книги о "цивилизации преступности" и "цивилизации неграмотности". Правда, их значение неодинаково. Роль первой сводится к борьбе против модернизационных теорий преступности К. Маркса, Ф. Тенниса, М. Вебера, Э. Дюркгейма, М. Фуко при попытке опереться на теорию цивилизации Н. Элиаса [41]. Вторая, значительно более глубокая и последовательная, имеет целью оправдать упадок массового образования на Западе идеями "постсовременности" и "постцивилизации". По мнению ее автора М. Надина, на смену *homo semioticus* (человеку, структурировавшему свой опыт посредством системы знаков) приходит человек, пользующийся преимущественно естественным языком, не имеющим строгой внутренней логики, и находящийся под влиянием визуальных средств связи, созданных в основном для развлечения. В этих условиях передовым странам, прежде всего США, свойственна деградация языка общения, господство среднего, частично грамотного человека, нарастание количества субкультур на фоне кризиса большой культуры. Крах СССР автор интерпретирует как поражение отсталой цивилизации, ориентированной на выдающихся личностей и классическую культуру, реликтовой "читающей нации". Будущее науки Надин видит в ее подчинении суеверию — религии, лишенной своих рационалистических элементов, порожденных влиянием светской литературы [42]. Хорошую интерпретацию этой постмодернистской антиутопии, слабо прикрытой объективизмом, дают виднейшие специалисты библиотечного дела в дискуссии, посвященной состоянию библиотек в разных странах мира. Признавая справедливость критических оценок общества времен компьютерной революции, Д. Биллингтон, директор Библиотеки Конгресса США, подчеркивает, что суть дела в поиске путей "восприятия новых технологий при сохранении старых ценностей" [43].

Тупики "постмодернистской революции" заставляют неевропейские культуры мобилизовать свой духовный потенциал для разработки альтернативных проектов мирового развития. Часто такие сочинения выглядят наивно. Их авторы не учитывают сложность западного общества и стоящих перед ним проблем. Тем не менее без учета этой тенденции обзор литературы по цивилизационной проблематике будет неполон. Наиболее яркой представляется книга индийского философа С. Малика "Современная цивилизация. Кризис фрагментации", в которой изложен уникальный материал, освещающий опыт наблюдения западных реалий из культурного пространства индуизма с его отрицанием "мышления при помощи вещей" и персонификацией универсального духа - Брахмана, воплощающего одновременно пустоту и полноту [44]. Появление таких работ, несмотря на их спорный характер, - важный шаг в мировом полилоге, на основе которого развиваются цивилизационное самосознание и теория цивилизаций.

Подводя итог этому беглому обзору работ иностранных исследователей 90-х годов по теории и истории цивилизаций, надо отметить, что основная часть отечественных разработчиков этой тематики следует традициям предшествующих десятилетий и слабо участвует в современных международных дискуссиях. Отдельные исключения лишь подтверждают правило и заслуживают самостоятельного разговора. Основным позитивным итогом работ отечественных историков и философов можно считать освоение теоретических моделей 60-80-х годов (Д. Рибейру, С. Айзенштадта, Н. Элиаса и др.), а также начало продуктивного диалога между сторонниками этих направлений. Это не так мало, учитывая сравнительно недавнее появление в России значительных по составу и широте исследований, научных школ, занимающихся теорией и историей цивилизаций.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.
2. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, 1996.
3. Имо Ш. Рождение цивилизаций. Токио, 1988 (на японском языке).
4. Сравнительное изучение цивилизаций. Токио, 1990 (на японском языке).
5. Ренессанс XII века. Арабское влияние на Запад. Токио, 1993 (на японском языке).
6. Ho S. A Framework for Comparative Study of Civilizations // Comparative Civilizations Review. Spring, 1997.
7. Wilkinson D. Cities, Civilizations and Oikumenos // Comparative Civilizations Review. Fall 1992, Spring 1993.
8. Wilkinson D. Decline Phases in Civilizations, Regions and Oikumaenes // Comparative Civilizations Review. Fall 1995. P. 33, 34, 69-77.
9. Melko M. World Systems Theory: Faustian Delusion? // Comparative Civilizations Review. Spring 1994.
10. Roudometof V., Robertson R. Globalization, World-System Theory and the Comparative Study of Civilizations // Civilizations and World System. Studying World-Historical Change. Walnut Creek, 1995.
11. Latouche S. L'occidentalisation du monde. Paris, 1989. P. 85.
12. Kaufmann P. Qu'est-ce qu'un civilise? Paris, 1995.
13. Der unendliche Prozess der Zivilisation. Zur Kulturologie der Moderne nach Norbert Elias. Frankfurt-am-Main, 1991.
14. Robertson R. Globalization, Social Theory and Global Culture. London-New York-New Delhi, 1992. P. 116-127.
15. Elias N. The Retreat of Sociologists into the Present // Theory, Culture and Society. 1987. Vol. 4. № 2, 3.
16. Sorokin and Civilization. A Centennial Assessment. New Brunswick, 1996.
17. Уроки Макса Вебера. М., 1995.
18. Кравченко А.И. Социология Макса Вебера. М., 1997.
19. Патрушев А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. М., 1992.
20. Bevir M. Mind and Method in the History of Ideas // History and Theory. 1997. Vol. 36. № 2. P. 177-180, 227.
21. Ревель Ж. Микроанализ и конструирование социального // Современные методы преподавания новейшей истории. М., 1996. С. 239, 240.
22. Certeau de M. La culture au pluriel. Paris, 1993. P. 24, 35.
23. Ou va la modernite. Toulouse, 1994.
24. Kopysov N. L'univers clos des signes. Vers une histoire du paradigme linguistique // La Russie et ailleurs. Feux croises sur l'histoire. Paris, 1995.
25. Независимая газета. 1996. 25 апреля.
26. Gilderson H.L. From the State of Nature to the Empire of Reason: Civilisation in Buffon, Mirabeau and Raynal // Comparative Civilizations Review. Winter 1997.
27. Castello P. World Historians and Their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism. Kalb, 1993.

28. *Hewes G.W.* The Dayly Life Component in Civilizational Analysis // *Comporative Civilizations Review*. Fall 1995.
29. *Prazniak R.* Dialogue across Civilizations: Sketches in World History from the Chinese and European Experiences (Essay in World History). Boulder, 1996.
30. *Goody J.* The East in the West. New York, 1996.
31. *Kolver B.* Ritual und historischer Raum: Zum indischen Geschichtsverständnis. Munchen, 1993.
32. *Ashtana P.* The Indian View on History. Agra, 1992.
33. *Extreme Orient - Extreme Occident, IX: La reference a l'histoire.* Paris, 1996.
34. Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbeck, 1997.
35. *Rusen J.* Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography // *History and Theory*. 1996. Vol. 35. №4.
36. Human Rights and Cultural Diversity: Europe-Arabic-Islamic World-Africa-China. Frankfurt, 1993.
37. *Rusen J.* Vom Umgang mit den Anderen: zum Standpunkt der Menschenrechte heute // *Internationale Schulbuchforschung*. 1993. № 15.
38. *Rusen J.* Historiographische Orientierung: liber die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden. Koln, 1994.
39. *Malta M.* The New Europe for the Old // *Daedalus*. 1997. Vol. 126. № 3.
40. *Wolff L.* Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization in the Mind of the Enlightenment. Stanford, 1994.
41. The Civilization of Crime. Violence in Town and Country Since the Middle Ages. Urbana-Chicago, 1996.
42. *Nadin M.* The Civilization of Illeteracy. Dresden, 1997.
43. *Daedalus*, 1996. Vol. 125. № 2. P. 51.
44. *Malik S.C.* Modern Civilization. A Crisis of Fragmentation. New Delhi, 1989.