

МЕТОДОЛОГИЯ

*И.Н. ИОНОВ***Политические отношения,
интеллектуальные сети
и логико-лингвистические основания
цивилизационного знания***

Статья посвящена анализу роли цивилизационных представлений как формы секулярной легитимации национальных государств, сообществ великих держав, современного мирового сообщества; трансформациям порождающих их интеллектуальных сетей; их логических и лингвистических оснований.

Ключевые слова: цивилизация, интернационализм, интеллектуальная сеть, дискурс, долгое Новое время.

The article analyzes the role of civilizational ideas as forms of secular legitimation of nation states and state communities; the transformation of intellectual networks generating them, their constructive logical and linguistic grounds.

Keywords: civilization, internationalism, intellectual network, discourse, long modern history.

“Великое возвращение” макроистории в XXI в. заставляет задуматься над традиционными приемами ее исследования. Если цивилизационная тематика была изначально идеологически и метафизически нагруженной, а позднее распределенной между философскими, социологическими, историческими и историко-культурными (а в России еще и культурологическими) дисциплинами, то в XXI в. эта совокупность контекстов стала еще более сложной. Особенно это заметно историку, когда привычная *всеобщая* (*general, allgemeine*) история не только подверглась уничтожающей постколониальной критике, дискредитировавшей саму идею цивилизации, но и раздробилась на ряд направлений. Прежде всего это *интернациональная* (*international*) и *всемирная* (*world*) история. Они преимущественно заняты сравнительным изучением цивилизаций (как совокупности институтов общества и государства, разновидностей культур), а также их связями. В рамках *транснациональной* истории реализуется, в частности, изучение трансляции понятийного и смыслового аппарата цивилизационного сознания (трансфера понятий). История ментальных карт является частью культурной географии. *Глобальная* история на основе мир-системного и отчасти цивилизационного

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 10-01-00403а “Идеи и люди: интеллектуальная жизнь Европы в Новое время”).

подходов на нетелеологической и неиерархической основе изучает становление единого глобального мира, предпосылки глобализации. *Новая глобальная история* сосредоточилась на последнем, современном этапе глобализации со времени начала космических полетов, ТНК и информационной революции как особом казусе в мировой истории [Globalization... 2006].

В результате, если ранее, обращаясь к цивилизационной проблематике, мы сталкивались с завершенными и самодостаточными теориями и нарративами, то теперь – прежде всего с *репликами* в гораздо более широком диалоге, зачастую выведенном за границы привычных цивилизационных дискурсов (секулярного, субстанционалистского, прогрессистского, организмического). Эти реплики иногда ориентированы вовсе не на цивилизационное знание, а на использование его для решения разнообразных задач (чаще всего во внешней политике, религии, пропаганде, но также в правотворчестве и деятельности неправительственных организаций). Роль знания о цивилизации как ценности уменьшается. Такая ситуация акцентирует внимание на роли политических отношений, сложности и многоуровневости (“трехмерности”) интеллектуальных сетей, динамике непосредственности и опосредованности интерактивных интеллектуальных ритуалов, в процессе которых создаются цивилизационное знание, напряженности эмоциональных отношений в процессе диалога, парадоксальности путей циркуляции культурного капитала [Коллинз, 2002, с. 68–76, 79–81, 100]. Это заставляет двигаться от постпозитивистской критики метафизической составляющей цивилизационных представлений к анализу их ментальных и логических оснований и более активно использовать инструментарий лингвистического поворота, анализируя формы нарратива.

Чисто сциентистский подход к цивилизационному знанию как к научной *парадигме* в этих условиях становится невозможен. Порождающие его интеллектуальные сети имеют не только познавательные задачи. Наряду с философскими и научными, в дело вступают религиозные и идеологические сети, тоже находящиеся в диалоге, а значит, составляющие *единое социальное поле* с ними [Блохина, Сидоров, 2009, с. 48]. Эта ситуация взламывает линейную версию развития цивилизационных идей (универсальный–локальный, монизм–плюрализм [Ерасов, 2002, с. 83]) и превращает исследование каждой из версий цивилизационных представлений в сложный *казус*, лишь отчасти и неполно структурируемый, не до конца встраиваемый в какую-то более общую схему. Возникает необходимость анализа набора ментальных оснований, порождающих концепцию [Тюпа, 2005]. Вырастает роль создателя той или иной версии цивилизационного знания и его институционального и духовного окружения, их взаимодействия. История цивилизационных понятий и знаний уже не сводится к транснациональной истории, а вырастает в некую *глобальную историю* цивилизационных идей. Ее истоки можно искать, например, в “социологии философий” Р. Коллинза, а современное воплощение – в глобальной историографии Г. Иггерса и Э. Вана [Коллинз, 2002; Iggers, Wang, 2008].

Цивилизационные представления в XVII–начале XIX века

В современной познавательной ситуации гораздо ярче, чем раньше, выделяются черты цивилизационных представлений, роднящие их с уходящей в прошлое *всеобщей историей*. В центре этого культурного проекта, по замечанию П. Новика и создателя журнала “Всемирная история” Дж. Бентли, было “поклонение государству”. Профессиональная историческая наука возникла как интеллектуальный артефакт эры национальных государств. В XIX в. этот процесс развился в симбиоз государства и историков, сохраняющийся по сей день [Bentley, 2006, p. 19]. Именно история стала для национального государства Нового времени источником светской легитимации, которой ему не хватало в условиях секуляризации мировоззрения.

В западном мире XVII–XVIII в. важнейшую роль в появлении цивилизационного идеала играло “истощение религиозного конфликта” в ходе Реформации и Контрре-

формации. Коллинз подчеркивает, что секуляризация формировалась по мере роста “неспособности государства принудительным образом удерживать религиозное единообразие” [Коллинз, 2002, с. 771]. Тем самым сакральная легитимация государства (имевшая значение только для представителей конкретной конфессии) постепенно утрачивала свое значение. Возникал духовный (а вслед за ним, как показала Французская революция, и политический) вакуум, который и должны были заполнить разнообразные, в том числе цивилизационные, идеи, легитимирующие государство.

Характерно, что представления о цивилизации наиболее сильно развились в странах, где победа протестантизма над католичеством или наоборот не была окончательной, – в Англии и Франции. Именно там возможность духовного самоопределения сыграла решающую роль в формировании гражданского общества и связанных с ним идеалов, таких как цивилизация. Ни в Испании, ни в Германии, где наличие мощных религиозных общин сильно тормозило развитие гражданского общества и давало прочную универсалистскую легитимацию государству, идеал цивилизации не сыграл подобной роли, хотя варианты цивилизационных представлений сформировались там или много раньше, или в более развитом виде (в форме идеала “духовного просвещения”).

При этом эмоциональный уровень противостояния был относительно невелик. Как развивался диалог сакральной и секулярной форм легитимации государства во Франции можно представить по развитию позиций католической церкви и ее историка – католического теолога Ж.Б. Боссюэ, епископа из Мо, с одной стороны, и Вольтера – с другой. Боссюэ – отличный пример того, как церковь пыталась своими силами легитимизировать национальное государство. В своем “Рассуждении о всеобщей истории” (1679) он развивал идеи провиденциализма и избранного народа, пытаясь применять их к французскому народу, который ассоциируется прежде всего с идеалами святости (культы национальных святых) и воинской доблести. Боссюэ был рационалистом, он трактовал абсолютизм как разумную форму правления. Человек грешен и именно поэтому необходимо государство как моральная сила, инструмент борьбы с грехом [Bossuet, 1848]. Вольтер, планируя написать книгу “Опыт о нравах и духе народов” (1756–1769), пытался продолжить воплощение проекта Боссюэ, критикуя его провиденциализм и усилив ценность культуры [Кроче, 1998, с. 150–151]. Это предполагало прямое заимствование интеллектуального капитала. Но постепенно критика религиозной картины истории приобрела для него самостоятельное значение.

На протяжении последующего века, от Вольтера до Г.Т. Бокля, Боссюэ стал объектом критики многих представителей цивилизационной мысли. При этом эмоциональное противостояние с ним, а порой и с Вольтером явно нарастало. Интересно, что называя книгу Боссюэ “печальным зрелищем”, свидетельствующим о том, что “правительство поработило самый дух нации”, отвергая роль священной истории и критикуя небрежное отношение к культурам большинства азиатских народов, Бокль находит сходство между трудами Вольтера и Боссюэ. Прежде всего это стремление видеть проявление высших сил человека в правителях, таких как Карл XII или Людовик XIV, а также отсутствие “сочувствия к несчастным подданным... труды которых поглощались содержанием королевских армий”. Бокль рассматривает эти недостатки Вольтера как “следы предрассудков”, втягиваясь тем самым в то эмоциональное противостояние, которое во многом определило функционирование и религиозной, и цивилизационной интеллектуальной сети эпохи национальных государств [Бокль, 2000, с. 390–394].

Истоком эмоционального обострения стала общая составляющая теологии и картезианской рационалистической философии – негативная или апофатическая теология и способ мышления от противного, противоречие, превратившееся в логоцентристскую “матрицу означивания” [Деррида, 2007, с. 88]. Важнейшим с этой точки зрения является не то, каков Бог есть, а то, каковым он быть не может; а в проповеди – не идея святости (как цели, недоступной для большинства прихожан), а идея *греха*. Аналогично этому образ цивилизации рисовался изначально как антитеза тому, чем она не

является, – варварству и предрассудкам. Еще испанцы в XVI в., а затем и французы в XVII в. характеризовали индейцев негативно, как не имеющих ни веры, ни короля, ни законов (*ni foy, ni loy, ni roy*). А образ цивилизованного человека вплоть до середины XVIII в. оставался весьма расплывчатым. Скорее, это был образ придворного, обладавшего умением правильно вести себя и жизненной умудренностью. На первый план выходило не только описание успехов прогресса цивилизации (даже если так называлась книга, например, у Ж.А. Кондорсе), но главным образом описание человеческих *предрассудков*, которые нарушают закономерное воздействие прогресса и, в сущности, являются другим, более мягким названием греховности человека [Кондорсе, 1934]. Доминирующий модус сознания был высоко *дивергентным*, унаследованным от теологии, остававшейся в то время “царицей наук”. История трактовалась прежде всего как *назидательная притча*, указующая на греховность (нерациональность, неразумность) человека и пути ее преодоления. Это было общее референтное поле теории цивилизации и теологии.

Поэтому программа секуляризации цивилизационных представлений, их освобождения от недостатков религии, таких как трансцендентализм, метафизика, мифологичность не могла быть полностью осуществлена. Ведь логика мышления и риторика мало изменились. Поставив перед собой подобную задачу, классик позитивизма О. Конт в середине XIX в. вернулся к необходимости мифологизации человечества как такового, к “внедрению фетишизма в позитивизм”. Религиозность оставалась в центре его интеллектуальной жизни и стала особенно очевидной к старости. При этом человечество для него – хотя и совокупность органов “Великого Существа”, которому позитивистам необходимо поклоняться как божеству, – предстает отнюдь не равным, а разделенным по стадиям цивилизации [Wernick, 2001, p. 187–193].

Идея цивилизации, как ранее идея Бога, помогала выстраивать *нравственные иерархии*. Присвоив себе право обладания инструментом измерения добра и зла, философы-просветители и их последователи-позитивисты не только получали возможность санкционировать легитимность того или иного национального государства, его религиозного, правового и экономического устройства (чем не без успеха занимались, например, В. Мирабо или А. Фергюсон), его права властвовать над заморскими “дикарями” (за что в XX в. их критиковал Э. Саид [Саид, 2006]). Они могли теперь самостоятельно осуществлять духовное, социальное (а в перспективе и политическое) господство. Не случайно уже Вольтер рассматривал себя как религиозного реформатора нового типа. Он трактовал деизм как “истинную религию человечества” и тем самым был предтечей официального деистского культа Республики 1790–1801 гг. [Коллинз, 2002, с. 786, 817]. Конт лишь продолжил эту линию¹.

Конечно, позитивное описание цивилизации также играло важную роль. Но оно *отталкивалось* от негативного, *было привязано к нему*. Важнейшую роль играла антитеза цивилизация–варварство. В середине XVIII в. Н.А. Буланже выделил в истории эпохи дикости, варварства, государственности и благопристойного поведения, просвещенной монархии и собственно цивилизации. В 1767 г. Фергюсон связал дикость с собирательством, варварство – с зарождением скотоводства и земледелия, городов, возникновением частной собственности, а цивилизацию – с развитием разделения труда и преодолением социальных противоречий при помощи права [Фергюсон, 2000].

При этом главная функция образа политической, правовой, экономической, религиозно-просветительской, секулярно-рационалистической интерпретации понятия цивилизации как антитезы варварству все же не познавательная, а идентификационная. Логически этот образ строится на отрицании и противопоставлении как *абсолютизации различия* (эта логическая техника ярко проявилась у Г.В.Ф. Гегеля [Гегель, 1971, с. 55]). Понятие “цивилизация” становится частью дихотомии “варварское–не-

¹Продолжение линии взаимодействия философии и теологии позволяет рассматривать советский марксизм-ленинизм как форму протестантской теологии [Жукоцкий... 2006].

варварское” и поэтому делается прозрачным, самоочевидным, вне зависимости от своего конкретного содержания. Оно выражает универсальный идеал данной культуры, воспринимаемый как *цель* исторического процесса. Поэтому оно может помочь оправданию экспансии этой культуры и национального государства, являющегося ее носителем. Тем самым история цивилизаций возрождала черты христианской философии истории – финализм и телеологизм. В контексте эпохи Просвещения цивилизация провозглашается символом *рациональности* (антиномия разум–предрассудки). Движение к цивилизации и рациональности (прогресс) рассматривается как главный исторический *закон*, проявление исторической *необходимости*. Феномены развития общества выстраивались в хронологическом порядке, в чем до сих пор видят проявление принципа историзма. Однако самоочевидность рационалистической теории цивилизации фактически опирается лишь на нетерпимость того или иного образа “варварства” для человека определенной культуры.

Так, для позитивного обоснования понятия “цивилизация” применялись метафизические приемы, выводящие его из области представлений об общественном благе, благоустроенном обществе, идеале гражданства. Они акцентировали роль эмоциональной и волевой мотиваций автора. Изначально цивилизация, как подчеркивал М. Блок, – *оценочное суждение*, принадлежащее не к области исторического знания, а к области моральной философии. Путь развития цивилизационных концепций, по его мнению, – это движение от представлений об идеале “цивилизации” к описанию и сравнению цивилизаций во множественном числе, являющихся конкретными реальностями [Блок, 1973, с. 100–101].

Цивилизационные представления в XIX–XX веках

Частичное замыкание секулярной интеллектуальной сети в XIX в. и превращение цивилизационных идей в более или менее самоценные связано с двумя главными обстоятельствами. Во-первых, это немецкая университетская революция XIX в. [Коллинз, 2002, с. 802–900], впервые поставившая философию выше теологии, и во-вторых, это создание в результате победы над Наполеоном прочной системы европейских держав. Родилось то, что на Западе называют *интернационализмом* (в противоположность *realpolitik* и шовинизму, *но не национализму*), то есть идеал равенства национальных государств, обосновывающий необходимость увеличения политических и экономических связей между ними [Internationalism]².

В результате только в 1819 г. появилась возможность использовать идею цивилизации применительно к разным (а не только к своему собственному) государствам [Bénéton, 1975, p. 41]. Появились попытки заимствования и реинтерпретации иностранных цивилизационных дискурсов (например, Д.С. Миллем у Ф. Гизо). Постепенно, по мере развития колониальной системы и роста имперских противоречий, идея цивилизации распространялась на те государства, которые использовались в борьбе европейских держав: Российскую, а затем и Османскую империи, Цинскую империю, Японию, Индию и др. Связность данной интеллектуальной сети поддерживало то, что во всех этих странах для негативной и позитивной характеристики цивилизации использовались примерно одни и те же понятия, колониальная система осознавалась как неотъемлемый признак Нового времени, признавалась прогрессивность колонизации менее развитых народов более развитыми (вплоть до идеи самоколонизации) (см. подробнее [Ионов, 2007, с. 268–297]). В результате эта интеллектуальная сеть постепенно теряла “третье измерение”, уплощалась. При этом внутренние отношения в ней не становились более простыми.

² В России смысл этого понятия сильно искажен представлениями о “пролетарском интернационализме”, не связанном с идеей государства, но противопоставленным национализму, а потому нам трудно понять, как сильно идеал интернационализма связан с глобализацией и почему именно интернациональная история (и особенно International Studies Association) стали центром исследований по глобальной истории.

Расцвет цивилизационных представлений в Новое время осуществлялся в нестабильных условиях *переходного периода*, когда философия уже дала импульс для развития академических специальностей, но все еще могла удерживать их от полной дисциплинарной независимости, а империализм еще не расколол окончательно “концерт великих держав” на враждующие военные блоки. Поэтому формы, которые они приобретали, могут вводить в заблуждение, казаться объективными, научными и дисциплинарными (историческими, социологическими). Особенно потому, что идеал цивилизации, ставший в позитивизме высшим научным идеалом (позитивная наука по Контю – третья, высшая стадия развития цивилизации), делается к середине XIX в. *нормативным* для западной культуры. Макроисторический образ всеобщей истории как истории цивилизации и прогресса был постепенно признан единственно значимым в школьном обучении, профессиональном историописании и культуре на Западе.

Однако наука, о которой писал Конт, несколько отличалась от современной дисциплинарной науки. Ее независимость от метафизики, скорее, декларировалась. Отдельные явления прошлого *субстанционализировались*, представлялись как выражающие сущность истории. Понятия цивилизационной теории *реифицировались*, рассматривались как реальные явления прошлого, а лингвистические смысловые связи – как причинно-следственные. Язык исторического описания, его риторические приемы (если они полагались рациональными) по большей части игнорировались, как если бы литературная форма *не могла влиять* на характеристику причинно-следственных связей и “объективность” научного результата. Само деление исторического знания на всеобщую историю (историю Запада и его предшественников в Античности и Древнем мире), востоковедение и этнографию основывалось на метафизических предположениях и воплощало антиномию варварство–цивилизация в ее несколько релятивизированном виде.

Поэтому когда Х. Уайт критически описывает историческое знание Нового времени, приписывая “докогнитивную” роль конструированию языкового протокола (выделению тропов метафоры, метонимии, синекдохи, иронии, а также жанров романа, сатиры, комедии и трагедии) [Уайт, 2002, с. 22–57], он характеризует весьма передовое для XIX в. объективно-идеалистическое объяснение, сознательно полагавшее, что рациональная форма уже по определению должна отражать реальность. Четыре метафизические схемы С. Пеппера [Pepper, 1942], дискурсивное применение которых описывает Уайт, и ограничивали до 1940-х гг. представление о рациональном, а следовательно, объективном. Именно поэтому историки Нового времени выступают как философы [Уайт, 2002, с. 20, 33]. Но поэтому же знания, вопреки критике Уайта, вполне обоснованно могут описываться как научные и аддитивные, так как они созданы в единой интеллектуальной сети, сконструированной для обоснования новых для того времени представлений о научности³. В историографии они могут описываться как национальные научные школы, что предполагает обмен культурным капиталом и даже его суммирование [Fueter, 1911].

Более того, дивергентность нормативной ментальности философа или историка в условиях *интернационализма* уменьшается. В рамках популярной в середине XIX в. философии тождества Ф.В.Й. Шеллинга (“тонко чувствовавшего сетевые возможности” [Коллинз, 2002, с. 821]), противоположности сходятся. Рождение теории локальных цивилизаций, как и вариативность представлений об истине того времени, невозможно понять, игнорируя довольно высокий уровень *ментальной конвергентности* Шеллинга (близкого уровню диалогичности). Если у Гегеля дуальная связка (*apriori*) интерпретировалась прежде всего как борьба противоположностей, то у Шеллинга она скорее рассматривалась как потенциальное тождество (единство противоположностей) [Laughland, 2007]. В первом случае различия преувеличивались, во втором – в конечном счете размывались. Все сливалось в едином смысловом пространстве абсо-

³ Замечание Уайта о “протонаучности” исторического знания (а следовательно, и цивилизационных представлений [Уайт, 2002, с. 41]) является антиисторичным.

лютного идеализма, всеединства (*all-eine*). Множественность путей к истине, а значит, и множество культур рассматривались как необходимое проявление взаимодействия объективности и субъективности, философии необходимости и философии свободы. Они воплощались в идеях двойственности и полярности как *неразрывности полюсов*. При этом ни один из полюсов принципиально не может быть признан “низшим”. В теории культуры Шеллинг, критикуя представление о развитии цивилизации, обозначил соотношение этих полюсов в истории культуры как “различие сущностно или качественно различных принципов, которые наступают друг после друга и из которых каждый может достигнуть величайшего развития в свое время” [Шеллинг, 1989, с. 362–363]. Принципы исторически наследуют друг другу. Рост одной потенции вызывает убывание другой (см. подробнее [Ионов, Хачатурян, 2002, с. 178–181]).

Шеллинг и другие романтики акцентировали внимание на религии как духовной основе локальных цивилизаций. Но контекст этого внимания уже не тот, что в XVIII в. Он ближе “философской вере” К. Ясперса, который заимствовал у Шеллинга представление о времени создания религий как об “осевом времени”, эпохе самосоздания народов и цивилизаций [Ясперс, 1994]. В рамках такого отношения к вере было затруднительным создание догматически обоснованной единой иерархии религий и цивилизаций, хотя такие попытки непрестанно предпринимались. Они являлись обратной стороной стремления рассматривать те или иные религии и культуры как более высоких предшественников или потенциальных наследников собственной.

В уплощенной интеллектуальной сети середины XIX–середины XX в., треть из-мерение которой составляет идеологический компонент, тесно связанный с научным через систему образования [Bénéton, 1975], друг другу противостоят не столько отдельные цивилизационные концепции, ориентированные на цивилизационный “монизм” или “плюрализм”, сколько отдельные элементы этих концепций. Логика отрицания и логика тождества в ущерб общей логической стройности равным образом присутствуют еще у таких разных авторов середины XIX в., как Г.Т. Бокль, Г. Рюккерт и Н. Данилевский, образуя параллельные и пересекающиеся дискурсы, сложные ментальные переплетения и конфигурации. Антиидеалы варварства или недостаточной цивилизованности оказываются плавающими, они трактуются не догматически, а ситуативно.

У Бокля последовательное различение низших цивилизаций, основанных на потреблении растительной пищи, и высших цивилизаций, базирующихся на потреблении животной пищи, приводит к противопоставлению не только цивилизаций Индии и Египта, с одной стороны, и Англии – с другой, но и еще более резко противопоставлению Ирландии и Англии. При этом оно сочетается также с различием самобытных и несамобытных цивилизаций. А в этом контексте цивилизация Индии может в определенном смысле оказаться выше цивилизации Франции (как менее самобытной). И уж конечно, релятивизированный, учитывающий великие достижения чужих культур, универсализм середины XIX в. совершенно не сравним и идеологически несовместим с пропитанным теологией, национально и конфессионально узким универсализмом конца XVIII в. [Бокль, 2000, 233–234, 236, 251–252, 387–388].

В этом видна разница между стратегией *критики* XVIII в. и стратегией *релятивизации* XIX в. как формами взаимодействия внутри интеллектуальной сети, которые предполагают совершенно разную меру эмоционального противостояния, сопряженности высказываний, плотности общей области референции диалога, меру общности когнитивных базисов оппонентов, определяющих свободу их маневра в отношении чужих и собственных идей, задающих разную возможность формирования смыслов, скоординированных со смыслами оппонента [Блохина, Сидоров, 2009, с. 58–59]. Линейно-стадиальные и локалистски-циклические представления о цивилизациях создавались зачастую в одной и той же среде и равно могли рассматриваться как противостоящие и как взаимно дополняющие друг друга. Здесь многое зависело от логики и дискурса их оценки.

У Рюккерта шеллингианское возвышение индивидуальности культуры, самоценности и попеременного первенства культур, стремление к позитивной переоценке славянской культуры как возможного преемника западноевропейской сочетается с гегелевским принципом противопоставления свободы и природы, а значит, западной (осознающей свою свободу) и незападными (зависимыми от природы) культур. Ему свойственна частичная деисторизация культур, мало способных к прозелитизму или просто игнорирующих его как цель деятельности. Стремление осудить колониализм приводит его к защите полифелитизма – расистской идеи о наличии разных предшественников у человеческих рас. Эксплицитная многолинейность концепции истории первого и большей части второго тома сочетается с однолинейностью концепции заключения второго тома [Rückert, Bd. 1, 1858, S. 63, 94; Bd. 2, S. 595, 879–891, 917–919].

У Данилевского категорическое неприятие иерархических подходов, если речь идет об отношении Запада и России, сопровождается последовательным применением таких же подходов к странам, которые либо уже заслужили к тому времени право войти в круг великих держав, либо боролись за это право и превращались в альтернативные центры власти в мире: к Османской империи и Китаю. Линейно-стадиальная версия истории проявляется в его идеях особенно ярко, когда дело идет о России как о субъекте реализации наиболее сложной цивилизационной миссии. Он встраивает в линейную схему даже шеллингианскую идею непередаваемости цивилизации, когда предполагает утилизировать западную культуру для пользы российской как улучшение. Особую роль у него приобретают идеалы охранительности и мобилизации, которые возвращают цивилизационную проблематику из сферы *интернационализма* в сферу имперского сознания [Данилевский, 1991, с. 91–101, 317].

Диалоговое поле *интернационализма* оказалось способным к росту. На протяжении последующего века линейно-стадиальные элементы *дотраивались*, если господствующими оказывались локальные и циклические (у А. Гобино, О. Шпенглера, евразийцев, А.Дж. Тойнби), причем для этого часто использовались ценности, прямо не соотносимые с идеей цивилизации (расистские, имперские, религиозные), или же локальные и циклические элементы дотраивались, если господствовали линейно-стадиальные (у Г. Спенсера, Э. Дюркгейма, М. Вебера). С 1880–1920 гг. в разных странах это привело к размыванию ценностного содержания понятий “варварство” и “цивилизация”, к началу превращения их в инструменты характеристики культурных различий.

Однако Новое время было неразрывно связано с колониализмом, а потому нуждалось в его самоочевидном идеологическом обосновании. Поэтому догматизм картезианского рационализма не был преодолен, и романтический интерес к Востоку не мешал воплощать идею различения цивилизаций в универсалистские, объективистские, иерархические, конфликтогенные схемы. Они рисовали весь незападный мир как Иное, как противоположность норме, даже если речь шла о собственной идентичности колониального интеллигента. Традиционное самовосприятие описываемой цивилизации чаще всего интересовало исследователей лишь как образ, не укладываемый в картину, как культурный парадокс. Оно зачастую реинтерпретировалось даже местными авторами. Логико-семантическая основа цивилизационных исследований оставалась неизменной, так как альтернативы ей создано не было. В результате Новое время применительно к цивилизационному знанию не закончилось в 1914 г. и продлилось на межвоенный период, пока все больше стран “примеряли” на свою историю цивилизационные идеалы, не пытаясь анализировать их и тем самым ставить под сомнение верховенство Запада. Это время характерно субстанционалистским отношением к понятию “цивилизация”, выяснением структуры, численности и границ цивилизаций, особенностей прохождения ими этапов развития: зарождение, расцвет, надлом, упадок [The Boundaries... 1987].

Конец “долгого Нового времени”: постколониальная ситуация

В области цивилизационных представлений “долгое Новое время” затянулось до 1945–1949 гг., когда началась эпоха деколонизации и получили независимость Индия, Пакистан, Бирма, Цейлон и Индонезия. Это была революция не только в политических отношениях, решительно изменившая характер сообщества государств, но и в мировоззрении, так как о мире теперь нужно было мыслить не в терминах “Запад и остальной мир” (*West and the Rest*), а в терминах “Мир и Запад”, на что тогда же указал Тойнби. Встала задача, которую он определил как “рождение мудрости”, необходимость смены точки зрения: «Западный человек, который хочет разобраться в этой теме, должен хотя бы на несколько минут покинуть свою “кочку зрения” и посмотреть на столкновение между остальным миром и Западом глазами огромного большинства человечества» [Тойнби, 1996, с. 60, 156]. Это означало раскол в едином интеллектуальном поле цивилизационных исследований и смертельный приговор всем существовавшим на то время цивилизационным метанарративам. Наступала новая интеллектуальная эпоха.

Тойнби впервые попытался выстроить невероятную для Англии романтическую, неевропоцентристскую картину мира, больше похожую на идеи Шеллинга, поставив в центр мира XVI в. Индию. Но самое главное – он заявил о необходимости смены языка и логики мышления, на что позднее более ясно указал К. Поппер. Он понял, что о новом мире нельзя говорить на старом языке. Тойнби, правда, говорил о “тихом”, пока еще не слышном голосе, имея в виду голос веры, но все же ясно связывал это с эпохой постколониализма и глобального взаимодействия людей, в рамках которой европейская история вышла за свои собственные пределы, утратила право на первенство и интеллектуальное господство. Для него было очевидно, что “прошлое наших соседей”, рассказанное на их собственном языке, “готовится стать жизненно важной частью западного будущего” [Тойнби, 1996, с. 34, 53, 60–65].

Мера разрыва между западным цивилизационным дискурсом и постколониальным дискурсом оказалась громадной и непредставимой для современников деколонизации. В отличие от азиатских империй, заимствовавших западные формы цивилизационного сознания и планировавших осуществить на их основе технические и военные реформы, постколониальный мир отверг созданный Западом в XVI–XIX вв. цивилизационный проект как целое, отказался от идентификации с ним. Ф. Фанон, а затем Э. Саид прочно связали представление о цивилизации с цивилизаторской миссией Запада. Они раскрыли роль понятия “цивилизация” как ядра европоцентристской и колониальной риторики. Они отказали западным ученым в праве адекватно понимать природу иных культур [Саид, 2006]. Тем самым они подвергли атаке самую структуру исторического знания Нового времени, созданного на основе цивилизационного идеала (всеобщая история – востоковедение – этнография). Она была интерпретирована как форма пошаговой *деисторизации*, упрощения и *экзотизации* образа полуколониальных и колониальных народов. Европоцентризм стал рассматриваться не как недостаток, а как сущность всеобщей истории, форма методологического редукционизма, обесценивающего историческое знание [Post-colonial... 2000, p. 209].

Главной задачей постколониальной критики стала деконструкция старых цивилизационных схем и попытки конструирования новых языков, на которых могли бы объясняться бывший колониальный раб (субалтерн) и его бывший господин. По мере осознания ее сложности она расширялась до попыток смены культурного идеала (замены идеалов цивилизации и культурного синтеза на идеал культурного катализа как производного диалога культур: гибридности, синкретизиса, метисации). Возник и новый идеал знания – *аборигенное знание*, ориентированное на социальный мир и экологическую стабильность, противопоставленный антиидеалу, то есть европейскому знанию Нового времени как дихотомичному, агрессивному, логически ригидному и деструктивному [Post-colonial... 2000].

Однако задача создания нового языка для монолога субальтерна оказалась неразрешимой. Еще до того, как Х. Баба, Г. Спивак и другие занялись ею, Ж. Деррида показал, что она недостижима и почему к языку субальтерна (как и к языку его бывшего господина) применимы лишь операция инверсии, смещения, деконструкции [Деррида, 2007, с. 31, 79]. Постмодернистский проект деконструкции метанарративов Нового времени был применен им для анализа роли отдельных лингвистических инструментов, таких как метафора. Деррида показал, что метафоричность в философском тексте разрушает однозначность, размывает границы между дискурсами, что делает их противопоставление в диалоге условным [Derrida, 1974]. Это был эпохальный прорыв, означавший поворот от догматической картезианской логики, базирующейся в конечном счете на отношениях человека и Бога, – к диалектической логике Аристотеля (энтимеме), включающей элементы внелогического доказательства и основанной на взаимодействии человеческих убеждений и правдоподобности высказываний [Лосев, 1975, с. 257, 529].

В сущности, это был поворот от сциентистского объективистского монолога Нового времени к диалогу как источнику знания, сопровождавшийся внимательным анализом возможных негативных сторон использования риторики, в частности манипулирования сознанием оппонента. Важнейшую роль при этом приобретает различение тропов как форм правдоподобности, а также топосов как функциональных форм, в которых выступают понятия, соотношения в рассуждениях логоса и фронезиса.

Однако этим дело не ограничилось. Проблема множества историй взрывала историзм Нового времени, не имевший пространственного измерения, если не считать выделение сферы деисторизации (что делало сам историзм оборотной стороной, функцией колониального дискурса). Полиисторичность, разрушая субстанционализм, телеологизм и объективизм, ставила проблему не только деконструкции, но и характеристики языка исторического описания. Проблема описания цивилизации упиралась во множественность стратегий порождения цивилизационной самоидентификации и коммуникации, взаимодействие исторических вариантов их конструирования, разнообразие языков исторических источников, что делало цивилизацию (если такое понятие вообще сохранялось) историческим казусом. Поэтому историческое знание ответило на постколониальную ситуацию целым рядом “поворотов”: лингвистическим, антропологическим, культурным и др. Все это приводило к постоянному усложнению интеллектуальных сетей, наращиванию числа точек интерактивных ритуалов и объема культурного капитала, связанных с постмодернизмом, который изначально строился в диалоге с постколониализмом [Young, 1990].

В центр исторической рефлексии с 1960-х гг., наряду с причинно-следственными связями в прошлом, вышла проблема нарратива и способов его конструирования. Ведь они были разными у европейцев и колониальных народов. Поэтому субстанционализм как следствие воздействия метафизики и объективизм как следствие игнорирования роли нарратива были подвергнуты резкой критике. Традицию Т. Куна в анализе метафизических основ знания продолжил П. Вен, а формой релятивизации объективизма стала аналитическая философия истории Х. Уайта, занимающая промежуточное положение между историей идей и литературоведением [Вен, 2003; Уайт, 2002]. Они породили в 1990-х гг. целую волну исследований, которые анализировали различные способы создания образов собственной и иных цивилизаций, так называемых “ментальных карт”. Это была критика всей системы западного знания, но прежде всего географии, этнографии, эволюционных представлений. Созданию образа России на Западе посвящена, например, работа Л. Вульфа о создании карты цивилизованного, полувцилизированного и “варварского” мира в XVIII в. [Вульф, 2003]. Подобные работы были посвящены истории образов Африки, Азии, Латинской Америки, отдельных стран (Японии, Индии, Ирана).

Цельный объективный образ цивилизации Нового времени в результате распался на совокупность ее описаний. Для создания такого рода комплексной характеристики используется стратегия “насыщенного описания” американского социолога и антро-

полога К. Гирца, созданная именно для интерпретации межкультурного взаимодействия в колониальной Французской Сахаре [Гирц, 2006]. При этом предполагается изучение культуры как контекста, в котором могут быть адекватно описаны символы, используемые сторонами в процессе диалога. Речь идет не только об описании и понимании другой культуры, но и об интерпретации междивизиационного диалога как целого, во всех его странностях и поворотах, обусловленных взаимным непониманием сторон, формах переосмысления сказанного, а также путях реставрации недостающей информации.

Постколониальная и постмодернистская критика цивилизационных представлений выявила свою ограниченность к середине 1990-х гг. Постепенно в историографии стали реабилитировать романтическое востоковедение XIX–XX вв., различать представления о *цивилизации* (познавательное-ориентированное цивилизационное сознание) и колониалистскую идеологию и политику *цивилизаторства* (агрессивное цивилизационное сознание) [Osterhammel, 2001, S. 83]. Но их критическое наследие сохранилось. Историческая наука в современных условиях, по мнению Бентли, “способна выглядеть как нечто большее, чем дискурс или идеология только в той мере, в какой она способна разорвать традиционное для всеобщей истории очарование государством, связь с нацией и Новым временем” [Bentley. 2006, p. 20]. Принципиально невозможны позиция *когнитивного доминирования*, заведомого неравноправия исследующего и исследуемых, составление нормативных “списков цивилизаций”, произвольное выделение их “сущностных” качеств, универсальность, иерархичность и конфликтность познавательных моделей. Микроисторический и деконструкционистский элементы в цивилизационных и глобалистских исследованиях – правило, а не исключение. Структурализм дополняется исследованием движущих сил или факторов (*agency*). Заметно движение от феноменологии к дескриптивному анализу репрезентаций (ограничиваемое анализом исторического опыта как непосредственного переживания, прежде всего переживания травмы, такой как колониальная) [Анкерсмит, 2007].

Логика *тождества и различия* превратилась в логику *отождествления и различения* (при непрременном условии равенства в различении), где выделяется конструкторнистская стратегия ее создателя. Наиболее ранним вариантом этой стратегии была работа Н. Элиаса о “цивилизационном процессе” как форме самоприручения людей в Европе, которая сделала представление о цивилизации техническим и приобрела особый авторитет в 1968–1969 гг. [Элиас, 2000]. Особенностью теории Элиаса было отсутствие модернистских иллюзий, связанных с принижением агрессивности цивилизованного человека. Напротив, он писал о том, что цивилизация создает новые условия для политического доминирования и насилия (цит. по [Globalization... 2006, p. 52]). Подобным же образом идеи цивилизации и модернизации, а также веберовская традиция анализа религиозно-философских корней экономических изменений были переосмыслены Ш.Н. Айзенштадтом в работах о возможности множества интерпретаций, а следовательно, и реализацией идеала модерна, в которой использован прежде всего опыт Китая [Reflections... 2002; Global... 1995].

Для обоих этих авторов характерна стратегия постепенного размывания, проблематизации оснований собственной познавательной позиции как европоцентрической, к чему призывал Тойнби. Надо отметить, что такая стратегия была привлекательна не только для жителей недавних колоний или сформированных из них диаспор, но и носителей вполне экзотических вариантов колониального сознания – евреев (по отношению к Римской империи) и американцев (по отношению к Британской империи).

В конечном счете, и Элиас, и Айзенштадт движутся к *диалогической версии* цивилизационного знания, сциентистский вариант проекта которой предлагает Ю. Остерхаммель. Он подчеркивает необходимость реципрокности в отношениях и оценках носителей различных цивилизационных идентификаций и разделяет структурное, тотальное и частичное сравнение цивилизаций (считая, что частичное предпочтительно, так как оно “менее произвольно”). Он также оценивает структурное сравнение и описательную историю связей, асимметричное и симметричное, конвергентное и дивер-

гентное сравнение (симметричное и конвергентное сравнение позволяет преодолевать “неосознанное стремление к дихотомизации”, особенно присущее первому этапу развития цивилизационных идей) [Osterhammel, 2001, S. 60–61].

Современный образ цивилизаций, находящихся в диалоге, радикально отличается от образов, созданных ранее отстраненным, “объективным” наблюдателем извне. В диалоге роль субъекта закреплена за *обеими* сторонами. Роль самоидентификации при этом в значительной степени уменьшается, так как ее никто не подвергает сомнению. Возникает поле взаимодействия оппозиций, в рамках которого каждая культура говорит за себя, а их образы *взаимно проблематизируются*. Всеобщая история, написанная с одной фиксированной точки зрения, заменяется множеством “глобальных” историй, написанных со всевозможных точек зрения. Поэтому макроисторические модели всеобщей истории, которые доминировали ранее, будь то линейно-стадиальные и циклические, а также региональные модели истории локальных цивилизаций соседствуют с моделями локальной истории и микроистории [Global... 2006].

* * *

Специфика современной ситуации состоит в России в том, что из-за длительной изоляции от мировой науки “долгое Новое время” в цивилизационных исследованиях задержалось у нас не только на все время существования СССР, но не окончилось и поныне. Это произошло из-за того, что с точки зрения марксизма, а равно и неоконсерватизма или современного этатизма, постколониальная критика не кажется значимой. Продолжается цивилизационное системотворчество в духе XVIII–первой половины XX в. Однако попытки отбрасывать линейно-стадиальные подходы к истории цивилизаций во имя локально-циклических, характерные для А. Дугина, или попытки выведения “смыслогенетических” (логоцентристских) концепций истории цивилизаций, типичные для А. Пелипенко, не просто несостоятельны. Они анахроничны, так как выпадают из современного, постколониального и глобального контекста.

Конечно, нельзя сказать, чтобы в западной литературе не совершались подобные ошибки. Достаточно вспомнить С. Хантингтона или весьма противоречивые работы других авторов, затрагивающие цивилизационную проблематику [Globalization... 2006, p. 247–291]. Но проблема состоит в том, что цивилизационные исследования в нашей стране все еще построены как целое на национально-государственных, картезианских, метафизических основаниях. Интеллектуальные сети, в которых они производятся, являются репликами давно утраченных реликтов. Они оторваны от современного научного контекста, как и наша “культурология” в целом. Это заставляет растрачивать эмоциональные и интеллектуальные силы, не дает возможность осмыслить актуальные проблемы национальной и цивилизационной самоидентификации, уводит внимание в область псевдопроблем, делает накапливаемый нами культурный капитал “деревянным”, неконвертируемым. А критика в адрес наших цивилизационных штудий со стороны западных ученых, таких как, например, Ю. Шеррер, практически не получает ответа [Scherer, 2003] (см. также [Ионов, 2010]).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1973.
Блохина М.П., Сидоров Е.В. Семантика диалога и когнитивный базис коммуникации в диалоге // Диалог цивилизаций. Междисциплинарный подход. М., 2009.
Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. М., 2000. Т. 1.
Вен П. Как пишут историю: опыт эпистемологии. М., 2003.
Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. М., 1971. Т. 2.
Гириц К. В поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. М.–СПб., 2006.

- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991.
- Деррида Ж.* Позиции. М., 2007.
- Ерасов Б.С.* Цивилизации. Универсалии и самобытность М., 2002.
- Жукоцкий В.Д.* Лютер и Ленин: две культурологические модели Реформации // Общественные науки и современность. 2006. № 1.
- Ионов И.Н.* Постколониальная критика и трансформация цивилизационных представлений // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2010. Вып. 30.
- Ионов И.Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М., 2007.
- Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002.
- Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.
- Кондорсе Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.–Л., 1934.
- Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
- Сауд Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006.
- Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.–СПб., 1996.
- Тюпа В.И.* Ментальные основания культурных кризисов // Дискурс. 2005. № 12–13.
- Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.
- Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. М., 2000.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. В 2 т. М.–СПб., 2001.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Bénéton P.* Histoire des mots: culture et civilisation. Paris, 1975.
- Bentley J.H.* Globalizing History and Historizing Globalization // Globalization and Global History. London–New York, 2006.
- Bossuet J.B.* Discours sur l'Histoire universelle. Paris, 1848.
- The Boundaries of Civilizations in Space and Time.* Langham–New York, 1987.
- Derrida J.* White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // New Literary History. 1974. Vol. 6. No. 1.
- Fueter E.* Geschichte der neueren Historiographie. München–Berlin, 1911.
- Global History: Interactions between Universal and Local.* Basingstoke, 2006.
- Global Modernities.* Langham, 1995.
- Globalization and Global History.* London–New York, 2006.
- Iggers G., Wang Q. E.* A Global History of Modern Historiography. Harlow, 2008.
- Internationalism* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Internationalism>).
- Laughland J.* Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics. Aldershot, 2007.
- Osterhammel J.* Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsge-
schichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- Pepper S.* World Hypotheses. A Study in Evidence. Berkeley, 1942.
- Post-colonial Studies: the Key Concepts.* London–New York, 2000.
- Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations.* Leiden, 2002.
- Rückert H.* Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. 2 Bd. Leipzig, 1857.
- Scherrer J.* Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2003.
- Wernick A.* Auguste Comte and the Religion of Humanity: the Post-theistic Program in French Social Theory. Cambridge, 2001.
- Young R.J.C.* White Mythologies: Writing History and the West. London–New York, 1990.