

И.Н. ИОНОВ

Теория цивилизаций и неклассическое знание (Социокультурные предпосылки макроисторических интерпретаций)*

Выступая на "круглом столе" философов, посвященном обсуждению его книги "Теоретическое знание", В. Степин обратил внимание на проблему *приоритета социально-гуманитарных дисциплин* в освоении элементов новых научных парадигм. Он высказал мысль о том, что "с развивающимися человекообразными системами естествознание стало работать намного позже, чем социальные и гуманитарные науки. Поэтому элементы постнеклассики (то есть постнеклассического научного знания. – И.И.) должны были вначале проявиться именно в области социально-гуманитарного знания..." [Круглый... 2001, с. 29]. Эта мысль имеет принципиальное значение для анализа всего процесса развития исторической науки. Ведь и черты неклассической науки, то есть методы изучения саморазвивающихся систем при помощи альтернативных моделей тоже проявились в социально-гуманитарном знании задолго до рождения неклассической науки в естественно-научном знании (конец XIX – начало XX в.). Объективизм в историческом знании давно сосуществовал с чертами неклассической рациональности – более или менее ясной фиксацией субъектного влияния историка на восприятие времени и знание о прошлом; здесь рано – с начала XIX в. – появляются и приметы постнеклассического знания – попытки романтиков постулировать свои ценностные установки и осуждать некоторые виды социальных экспериментов (революции). В этом контексте особенно интересна роль теории цивилизаций, так как сам процесс перехода от классического к неклассическому знанию в истории осуществлялся параллельно становлению этой теории во второй половине XVIII–XX вв.

Немецкий историк Й. Хладениус еще в середине XVIII в. впервые описал факт наличия в историческом знании неклассической познавательной ситуации, обосновав право на существование множества концепций истории и возможность "философской истории". Он разработал понятие *точки зрения* историка, которая предполагает, что "лица, рассматривающие предмет с разных точек зрения, должны иметь и разные представления о предмете" [Chladenius, 1969, S. 185]. Таким образом, в соответствии с принципами неклассического знания не только объективная реальность, но и познавательная стратегия исследователя, а также зависящая от нее историческая перспектива, в которую помещаются сведения о прошлом, стали учитываться в процессе науч-

* Работа выполнена при финансовой поддержке ИНО-Центра (Информация. Наука. Образование) (договор № СИ-001-05/04).

ного анализа. Подобные мысли с XVI в. высказывали еще М. Монтень и Ф. Фенелон, но Хладениус показал, что историк при помощи своего разума конструирует умопостигаемые системы, "которые способны лучше отразить сложности истории, чем простое прибавление (конкретного) знания" [Chladenius, 1752, S. 99–100]. В итоге был создан образ исторического знания как "философской истории" – не компиляции сведений о прошлом, а симбиоза данных источника и позиции историка.

В зрелом виде элементы неклассического знания с присущими ему теоретическими принципами, понятийным аппаратом и отдельными методами исследования появляются в социально-гуманитарных науках в начале XX в., одновременно с естественными науками. Методы неклассического знания стали осваивать социологи, изучавшие разнообразие мировых культур. В частности, они начали использовать образ, подобный такой модели неклассической космографии, как "фридмон": точка, если смотреть снаружи; мир, если смотреть изнутри. «Идеальный тип М. Вебера, – говорил Ю. Давыдов, – выполняет в процессе познания функцию, аналогичную той, какую в "мысленном эксперименте" Гейзенберга... играл "идеальный микроскоп", "наблюдающий" за электроном, освещаемым фотоном» [Круглый... 2001, с. 25]. Однако надо отметить, что в отличие от естественных наук взаимоотношения ядра и периферии неклассической научной программы в исторической науке не являются достаточно осознанными и взаимодополняющими, то есть говорить о неклассической парадигме в историческом знании рано еще и сейчас.

В связи с этим встают интересные и не изучавшиеся ранее вопросы. Как развивались элементы неклассического знания в социально-гуманитарных науках в период XVIII–XX вв., то есть в промежутке между осознанием новой *проблемной ситуации* и широким внедрением, а также *теоретическим осмыслением неклассических методов*? Какую роль играла теория цивилизаций в развитии неклассического социально-гуманитарного знания и наоборот?

Приходится признать едва ли не изначальное присутствие в историческом знании зародышей всех трех парадигм (классической, неклассической и постнеклассической). Во всяком случае, элементы неклассического социального и исторического знания (у Хладениуса, а прежде – у Аристотеля) возникли ранее научного и дисциплинарного подходов, так как именно на этой основе формировалась "философская история" – предтеча истории как научной дисциплины. Это обстоятельство существенно влияет на применение линейно-стадиальной составляющей концепции Степина к изучению развития исторической науки. Правда, и сам он признает наличие подобных проблем и отмечает, что и в "современных социально-гуманитарных науках можно обнаружить соседствующие друг с другом образцы и классической, и неклассической, и постнеклассической науки. В этом спектре образцов приходится разбираться, производя подчас сложный типологический анализ" [Круглый... 2001, с. 30]. Тем самым им ставится вопрос о *формах и контексте* взаимодействия элементов классического, неклассического и постнеклассического знания в конкретных науках, подчеркивается модельный характер линейно-стадиального подхода к эволюции науки, необходимость конкретного анализа каждой познавательной ситуации, порождающей данную уникальную констелляцию элементов научных парадигм. Эти замечания заставляют взглянуть под новым углом на проблему роли эволюции научного знания в развитии теории цивилизаций [Ионов, 1997]. Они также дают возможность по-новому оценить наиболее интересные и масштабные историографические и теоретические построения, касающиеся развития идей историзма и цивилизационных представлений в период кризиса исторической науки второй половины XIX–XX вв. [Могильницкий, 2001, 2003; Ерасов, 2002]. Насколько сложными и многообразными по своим последствиям могут быть подобные взаимодействия элементов культуры, можно видеть на примере анализа взаимовлияний архаического, традиционного и современного пластов культуры [Земсков, 2003].

Аристотелевские основания классической и неклассической познавательных стратегий

В теории цивилизации можно выделить два больших направления, функционировавших в условиях преимущественно классической и формирующейся неклассической познавательных ситуаций и опиравшихся на разные познавательные принципы. Первое (классическое) представлено в основном английскими и французскими (а затем американскими) философами и учеными: Вольтером, А. Фергюсоном, М. Кондорсе, Ф. Гизо, О. Контом, Г. Спенсером, Г. Боклем, А. Тойнби, Ф. Бэгби, К. Квигли, Д. Уилкинсоном, которые создали линейно-стадиальную версию истории, развивая объективистские и прогрессистские подходы даже в условиях господства теории локальных цивилизаций. Второе (классическое) представлено в основном немецкими и русскими (затем французскими и восточными) исследователями, развивавшими релятивистские представления об индивидуальности, о специфике локальных культур и цивилизаций: И. Гердером, Ф. Шлегелем, И. Киреевским, Г. Рюккертом, Н. Данилевским, С. Вивеканандой, М. Вебером, О. Шпенглером, Ш. Эйзенштадтом, М. Блоком, Л. Февром, Ф. Броделем, Э. Саидом¹. Они же стали инициаторами "критики исторического разума" – пересмотра основ классического знания в области истории.

Представители обоих направлений использовали для своих нужд как основу аристотелевские идеи. Но если классическое направление в исторических исследованиях опиралось на телеологическую доктрину "целевой причинности", то неклассическое – на организмическую метафору, восходящую к монадологии Г. Лейбница (в которой, правда, была и классическая составляющая) [Асмус, 1976, с. 189, 287–288, 273–274; Ионов, Хачатурян, 2002, с. 89]. Эти представления близки, но не тождественны. Зародыш идеи о двух разнородных, взаимодополнительных подходах к реальности существовал у Аристотеля в виде двух типов логики: аподиктического и диалектического, а также двух подходов к цели познания: как поиску истины и поиску правдоподобия (энтимемы), отраженных в двух частях его "Органона" – "Метафизике" и "Топике" [Лосев, 1975, с. 16].

В телеологической версии истории внимание исследователя сосредоточено на цели исторического движения, которая является разумной, а потому рационально познаваемой. Прогресс имеет необходимый характер и подобен падению предмета под влиянием силы тяжести. Историческое движение основано на логически прозрачных естественных законах, раскрываемых человеческим разумом, который родственен божественному, порождающему движение. Метафизическое (метаисторическое) ядро, будучи обязательной составляющей частью любой парадигмы (ее неизменяемым, нефальсифицируемым и вообще мало зависимым от несоответствия конкретному материалу "жестким ядром" [Лакатос, 2001]), не имеет здесь препятствий для разрастания. Это приводит к стиранию границ между "жестким ядром" и "периферией" научной программы, между философией истории как формой предпосылочного, априорного знания и историей как научной дисциплиной. Философские рассуждения в этих условиях начинают диктовать свою логику специалистам по конкретным периодам прошлого, подавлять деятельность историков в их профессиональной области, снижают ценность процесса сбора новых исторических данных.

Неклассическая версия истории в период зарождения перемещает внимание на культуру как целостность, своего рода организм, субстанцию (единичное самодовлеющее бытие), а также на ее форму (идею, прообраз) как основу существования (по принципу формальной причинности). Исторические организмы наделяются целостностью и индивидуальностью, а проникновение в чужую природу предполагает активность познания, многообразие подходов, смену точек зрения [Асмус, 1976, с. 273–

¹ О связи европоцентризма и классической рациональности, организмичности и неклассической рациональности см. также [Мамардашвили, 1994].

274; Аристотель, 1984, с. 379, 628]. Уже сам Аристотель позволял себе при характеристике варваров сталкивать две позиции. С одной стороны, он придерживался концепции монопсихизма, согласно которой разумная человеческая природа свойственна всем людям, а потому они потенциально равны. С другой стороны, он утверждал, что мужество и разум свойственны варварам в меньшей мере, чем грекам, а потому первые по своей природе предназначены быть рабами вторых. Таким образом, существование "рабов по природе" обнаруживается в зависимости от применяемой философom "оптики", что он и признает [Аристотель, 1984, с. 377, 385–386]. Объективная предпосылка этого – противоречивость самой сущности человека, в частности наличие в нем элементов разных "душ" (вегетативной, чувствующей, понимающей). Фактически здесь выражено методологическое сомнение в существовании объективной истины. Прямо по Протагору: познавательная модель становится мерой "вещи" (раба по природе), критерием ее существования или несуществования. Таким образом, зарождается эпистемологический барьер между логическим и историческим. Из-за него метафизическое (метаисторическое) ядро научной программы не может беспрепятственно развивать экспансию в область периферии научной программы, роль философии в историческом познании ограничивается, история получает собственное пространство для развития в качестве научной дисциплины. Дело со временем доходит до того, что метафизическое и аподиктическое по своей природе ядро научной программы, построенное, как и всякое подобное образование, на основе экстраполяции и метафор, начинают критиковать с позиций ее собственной периферии, то есть относительного, фальсифицируемого, конкретного знания [Зверева, 2003; Чечель, 2003]. В результате диалог центра и периферии научной программы в одном случае не формируется, а в другом – распадается.

Логическая прозрачность и непрозрачность заставляют делать упор на разных познавательных стратегиях. Прозрачное открывается разуму исследователя, и поэтому важнейшая процедура для историка – самоидентификация: осознание себя разумным существом позволяет установить критерий, формы проявления и тенденции роста разумности в истории. Представления о целевой причинности проецируются на личность исследователя. Происходит реинтерпретация принципа Р. Декарта "я мыслю, следовательно, я существую". Теперь он звучит так: "Я мыслю, следовательно, я воплощаю собой разум и стремление к благу и, тем самым, силы и цели истории". Человек превращается в инструмент исследования, но развертывание его субъективной идентификации маскируется под процесс объективного самопознания.

Идентификация собственного статуса (честного торговца и филантропа, воспитанного придворного, просвещенного интеллектуала, добросердечного колонизатора), а также своих социальных потребностей (уменьшение социальной агрессии, национальное и социальное равенство, ликвидация войн и общественного хаоса, распространение западной культуры и принципов правового государства) порождает конкретные модели цивилизации во всем их многообразии. Это – гражданское общество у Фергюсона, вежливое и доблестное поведение у Вольтера, прогресс науки и культуры у Кондорсе, прогресс общества и экономики у Конта и Спенсера, культурная и политическая дифференциация у Бокля, ответы на "вызовы" среды у Тойнби, распространение опыта "центральной цивилизации" у Уилкинсона, и т.д. [Ионов, Хачатурян, 2002]. Прогресс в истории характеризуется степенью приближения параметров изучаемой исторической реальности к параметрам социальной среды, привычной для исследователя. Отсюда важность стратегии фиксирования собственного образа и потребностей, которая в классической теории цивилизаций подчас теснит освоение нового, источниковое знание. Стабилизирующей формой историзма такого рода является историческая (реляционная) утопия, фиксирующая воплощение культурных ценностей и социальных потребностей автора, вынесенных в будущее [Ионов, 2003].

У истоков неклассического знания историк проецирует на себя образ культурной традиции. Он сопоставляет культурные и социальные идеалы, характерные для его собственной и для изучаемой культуры. Но взаимодействие непрозрачных друг для

друга культурно-исторических объектов (субстанций) не может быть прямолинейным и кумулятивным. Оно нуждается не только в самоидентификации и активности субъекта познания, но также, по возможности, и в активности его оппонента, выражающейся хотя бы в виде проявления культурных *различий*. Это предполагает ведение диалога, то есть процесс циркулярного характера с подъемами и спадами. Это актуальная или виртуальная форма скрытого или открытого *конфликта* исследователя и его материала, в процессе которого знания о предмете исследования расширяются прежде всего за счет определения того, чем он *не является*. Неклассический подход приносит не только противоречивые и неизбежно устаревающие знания, но и умение вести диалог, создает коммуникационные межкультурные сети и общий язык. Поэтому неклассическая наука должна оцениваться прежде всего по широте того коммуникационного поля, которое она создает, то есть по общекультурным, а не только научным ее результатам.

Оба эти направления исследований истории в той или иной мере *порождают релятивизм*. Иначе и быть не может, поскольку человеческий разум в его конкретно-исторических формах используется как инструмент исторического познания. Многообразие ценностных контекстов его деятельности неизбежно продуцирует множественность полученных образов. Однако классическая наука претендует на истинность своих выводов, не признавая (и не осмысливая) этот факт. Ее релятивизм *остается скрытым* в разнообразии критериев (факторов) прогресса, в то время как линейно-стадиальная модель истории и явление прогресса, укорененные в классическом способе познания (самоидентификации), приобретают статус объективной истины. Картина мира оказывается тем самым формой *онтологизации познавательной модели* и шире – духовного мира историка. Такой статус заставляет считать ее объективной. Неклассическая наука проблематизирует и инструментализирует множественность подходов к прошлому и учится работать с релятивизированным образом исторической реальности, различая ее субъективные (индивидуальные и актуальные) и объективные (коллективные и ретроспективные) моменты.

Взаимодействие культур и его отражение в теории цивилизаций

Причиной на редкость раннего появления неклассических элементов в историческом знании была особенность познавательной ситуации: очевидная для многих историков *непрозрачность* прошлого и иных культур. Уже у "отца истории" Геродота сталкиваются две тенденции. Он пытается представить египетскую и греческую культуры как части общей культуры Ойкумены, в которой существует преемственность. И он же говорит, что на географической и временной периферии Ойкумены встречаются народы, чьи обычаи необъяснимы, такие как индийцы и египтяне [Геродот, 1972, с. 91–94, 171].

Ситуация недостаточной прозрачности других культур особенно хорошо осознавалась на периферии Западной Европы, в частности в Германии XVIII в., тесно, но не всегда успешно взаимодействовавшей с народами Восточной Европы, в частности с Прибалтикой, Речью Посполитой и Россией. Опыт неприятия ими полезных новаций оказал травмирующее воздействие на немцев, которые пытались осмыслить эту ситуацию посредством расширительного толкования монадологии Лейбница. Монады (одушевленные субстанции, воплощения витальности) являются самостоятельными духовными мирами. Они находятся друг к другу в отношениях предустановленной Богом гармонии (элемент классической рациональности), но имеют известную независимость (автаркию), "лишены окон" и понимают других не через физическое взаимодействие, а через самих себя. Как элементы мироздания монады "совечны" миру и друг другу, то есть в каком-то смысле равны между собой, хотя и отличаются степенью отчетливости своих представлений [Гайденко, 1987, с. 329–332, 337–342].

Тем самым появлялась модель для описания сложностей взаимодействия как разных культур, так и историка и описываемой им иной культуры. При помощи поня-

тий, построенных на базе использования метафоры "монады", а также представлений об их "праформах", специфике и центральных ценностях, культуры описывали такие основоположники теории локальных цивилизаций, как Гердер (уникальность "духа народа" и "духа времени"), Шлегель (уникальность божественного откровения), В. фон Гумбольдт (уникальность языка), Рюккерт (сопротивление вторжению на территории "культурных кругов"), Данилевский (закон непередаваемости цивилизации, то есть общественных ценностей и навыков социальной жизни), Шпенглер (уникальность первопринципов великих культур и непознаваемость их духовных прозрений) [Ионов, Хачатурян, 2002]. Они не только создали новую форму историзма, акцентирующую роль уникальности культур и исторических фактов вообще. Они выработали также особые научные методы исследования культурной специфики, нашли новые исторические источники, такие как народные песни и эпическая поэзия, религиозные доктрины и верования, экзотические языки, явление прозелитизма и степень защищенности границ культурных миров, образы одной культуры в другой, стереотипы восприятия мира в разных культурах. Их находки способствовали познанию культурного разнообразия мира и развитию межкультурного диалога.

Это породило в исторической науке рефлексию по поводу возможности сосуществования различных образов одной и той же реальности, активности субъекта познания в формировании такого рода образов. В теории истории второй половины XIX в. эта двойственность была осмыслена и зафиксирована И.Г. Дройзеном и В. Дильтеем в форме представлений об аналитике и герменевтике, объяснении и понимании, смыслоположении и смысловосприятии. В рамках этой модели впервые были созданы предпосылки для соединения двух видов знания: метафизического (вопроса) и вероятностного ("ответа"). Противостояние двух истин об истории заменялось циркулярным процессом их взаимодействия и взаимообогащения, в ходе которого накапливалось знание о прошлом. Эти стратегии легли в основу методологии истории как научной дисциплины и сохраняют свое значение до сих пор [Geschichte, 1990, S. 17–18].

Правда, у неклассической науки имелись и другие социокультурные предпосылки, деформировавшие ее развитие. Неклассические прозрения чаще случались в странах, на своем опыте познавших закрытость и спесивость центров цивилизации, их стремление к объективации образов соседей. Египтяне называли греков "вечными детьми", "юными умом"; европейцы создали образ Восточной Европы на базе библейских и античных представлений о скифах и стране Гога и Магога; англичане в первой половине XIX в. отказывались признавать за индусами право на авторство "Вед" и "Махабхараты"; французы еще во второй половине XIX в. причисляли немцев к отсталой монгольской расе и т.д. [Платон, 1971, с. 463; Вульф, 2003; Vimanbehari, 1934, p. 41–42; Комас, 1957]. Все это делало добровольное признание собственного pejоративно окрашенного образа унизительным и малопривлекательным. Формировалось стремление к построению позитивного образа, формированию независимой оценки пройденного пути. *Внешнему*, спекулятивному образу своей культуры старались противопоставить ее *внутренний*, более правильный образ. Особенно ярко это заметно в антизападных концепциях европейских и азиатских националистов. При этом далеко не все из них опирались на идеи индивидуальной ценности культур; многие заимствовали и элементы линейно-стадиальных концепций, позволявших проецировать на свою страну образ "венца истории". Возникла претензия на синтез линейно-стадиального и локального подходов в теории цивилизаций. Особенно это заметно у Гумбольдта, Данилевского, А. аль-Кавакиби, Лян Цичао, Н. Конана, Ю. Акчуры [Ионов, Хачатурян, 2002; Левин, 1993]. Стремление к позитивной самооценке диктовалось внутренней логикой господствующей классической парадигмы, в которой, как мы уже видели, самоидентификация занимала центральное место. Но в случае с периферией это обстоятельство играло *против* концепции объективности и безальтернативности полученного знания. Напротив, все ярче проявляющаяся множественность внешних идентификаций и самоидентификаций приводила к размножению альтернативных вариантов ис-

тинного знания, подчас признанных лишь в границах породившей их культуры или субкультуры.

Таким образом, бинарные (диалогические) формы познания не всегда возникали в исторической науке органически, из природы процесса (развития диалога культур) или из необходимости изучения объекта при помощи двух разных приборов (методов), как это было в физике (корпускулярно-волновая природа света, замер спина/массы электрона). Они могли рождаться и в условиях волевого стремления к смене формы взаимодействия, замене монолога более развитой культуры диалогом с менее развитой. Единственным инструментом историка при этом оставалось его собственное сознание, а средством измерения – собственная же самоидентификация. Поэтому потребность в анализе сразу двух аспектов реальности (внешнего и внутреннего образов своей или другой культуры), в создании разных моделей при господстве классической рациональности могли опираться лишь на отсутствие целостности сознания и самоидентификации исследователя. Следствием этого был *раскол* (если говорить о культуре) или *расщепление* (если говорить о психике) сознания ученых периферии, чаще всего по линии: ученый, носитель универсальной, то есть западной традиции знания *versus* гражданин и патриот, носитель периферийной для Запада культуры. Это было следствием сложного переплетения в познавательной ситуации неклассических (несопоставимые оценки культуры), постнеклассических (человекоразмерный объект с включенным наблюдателем) и классических (форма осознания ситуации) элементов исторического знания.

Бинарные формы исторических моделей имели два источника – продуктивный и деформирующий. Первый был порожден стремлением к расширению диалога и реально способствовал как этому процессу, так и формированию системы неклассических методов, расширению источникового знания. Второй являлся специфической (дуальной) формой монолога расщепленного, шизоидного сознания. Будучи малопродуктивной в научном смысле, компенсаторной реакцией на отсутствие диалога, этот второй источник порождал не циркулярность и диалог, а разные формы осцилляции или инверсии.

Инверсия осуществлялась как между научными программами (западной, линейно-стадиальной и местной), так и (при более глубоком влиянии Запада) – между частями собственной научной программы, прежде всего ее ядром и периферией. Характерный пример первого варианта – попытки славянофилов, Данилевского, евразийцев инверсионно переосмыслить pejorative оценки России западными учеными (византищина и татарщина, духовный застой, деспотизм, холопство, пассивное долготерпение народа) как позитивные ценности [Данилевский, 1991, с. 257–259, 261, 459, 487]. Предельной формой подобных усилий были попытки А. Хомякова и Ф. Тютчева представить Россию как "более правильную" Европу [Цымбурский, 1995, с. 98]. Эта игра образами снижала научное значение их трудов, укрепляла монополию западников на научное историческое знание о России. Сходную, но более позитивную культурную и научную роль сыграла попытка Э. Саида и С. Амина построить образ "оксидентализма" в ответ на западную концепцию "ориентализма" [Said, 1978].

Инверсия между ядром и периферией исторического знания заметна уже в немецком историзме. Там сосуществовали два образа истории, противостояние которых хорошо осознавал Л. фон Ранке: классический – истории как гармонического целого в сознании Творца, и неклассический – как совокупности уникальных исторических фактов. В философии истории господствовал первый подход, наиболее яркий пример которого дал Гегель, в исторической науке – второй. Несмотря на попытки интерпретации их отношений в терминах герменевтики, цикл до начала XX в. постоянно срывался. Впоследствии стороны инверсии были обозначены К. Поппером при помощи терминов телеологического *историцизма* и релятивистского *историзма* [Ионов, Хачатурян, 2002, с. 271–272; Поппер, 1993].

В рамках теории модернизации подобного рода конфликты описываются в терминах отношений центра (Англия, Франция, США) и "противоцентра", то есть бли-

жайшей периферии модернизации (Германия, Россия), претендующей на придание своей альтернативной версии процесса статуса главного и использующей соответствующую идеологию в борьбе за политическое доминирование [Лапкин, Пантин, 2004]. В центре и "противоцентре" модернизации господствовали разные ценности, и в соответствии с ними складывались разные образы истории общества. На протяжении конца XVIII–XX вв. такого рода бинарность заметна в отношениях западного и центрально-европейского идеалов "цивилизации" и "культуры", отражавших столкновение либеральной и консервативной тенденций. Первый был связан с понятиями рационализма и гражданского общества, акцентировал социологический подход к исторической реальности. Второй восходил к понятиям религии, к традициям и акцентировал культурологический подход. Однако эти подходы далеко не всегда дополняли друг друга [Loewenstein, 1989]. В конце XIX в. во Франции и Австро-Венгрии существовали альтернативные взгляды по поводу оснований общественной солидарности. Австриец Ф. Теннис считал таким основанием общину, а француз Э. Дюркгейм – общественное разделение труда [Ионов, Хачатурян, 2002, с. 265–266]. Этот конфликт позволяет фиксировать тот разлом, на котором возникали бинарные схемы истории. Модернизация развивалась в обеих странах, но ее ценности стали господствующими только во Франции. В Австро-Венгрии казалось возможным разрешить связанные с ней противоречия, сохраняя духовные и социальные традиции прошлого. Таким образом, разная *оценка путей выхода из противоречий модернизации* создавала различные виды "оптики" для восприятия истории общества.

Бинарные (то есть существующие путем воспроизведения противоречия) понятия и научные модели были формой отражения этого конфликта. В них подвергались интeриоризации противоречия центра и "противоцентра" модернизации. Поэтому они имели главным образом не познавательные, а социокультурные предпосылки и существовали до тех пор, пока эти предпосылки сохранялись. Доминирование в мире центра модернизации определяло господство созданного им образа истории. Только по мере того, как модернизация региона завершилась, а ситуация противостояния с "противоцентром" теряла остроту (в Западной и Центральной Европе во второй половине XX в.), ценности диалога в условиях демографического кризиса и массовой иммиграции начинали играть главенствующую роль, а понятийный аппарат и научные достижения бывших "противоцентров" могли повысить свой статус, интегрироваться в мировую культуру.

Формы взаимодействия классического и неклассического знания

Противоречивые основания неклассических подходов к истории приводили к тому, что до начала XX в. их авторы никогда не пытались развивать их как систему. Для них оставались нормативными и зачастую с ходом модернизации все более значимыми созданные в Англии и Франции, а затем ставшие общераспространенными классические линейно-стадиальные и прогрессистские подходы к прошлому. Эти подходы указанные авторы пытались механически совмещать с собственными. Они демонстрировали ограниченность возможностей расколотого исторического сознания, не способного к расширенному и углубленному анализу собственной и чужой культурной реальности.

Так, Гердер в конце жизни, не отказываясь от своей блестящей критики линейно-стадиального подхода как субъективного, а также попыток содержательного описания других культур, дал яркие примеры воплощения идеи прогресса. Шлегель разочаровался в индийской культуре, изучению произведений которой посвятил много сил, и создал иерархическую концепцию "прогресса откровений", сочетавшую глобальный оптимизм и локальный пессимизм. Гумбольдт, отрицавший саму возможность рационального описания истории из-за ее принципиально иррационального характера или склонности к историческому пессимизму, создал перед смертью прогрессистскую линейно-стадиальную концепцию исторического процесса от культуры к высокой образованности (Bildung). Рюккерт, посвятив два тома своей книги описанию специфики параллельно развивающихся мировых культур, закончил гегельянской версией их

иерархического соподчинения и апологией Запада. Данилевский, решительно отказавшийся от гегелевского принципа иерархии "всемирно-исторических народов", фактически вернулся к нему, отстаивая первенство России среди других цивилизаций [Ионов, Хачатурян, 2002, с. 91–96, 185–186, 235–239, 327–330].

В условиях додисциплинарной и дисциплинарной классической науки неклассическая *познавательная ситуация* не приводила сама по себе к развитию неклассических методов исследования *как системы*, то есть неклассической парадигмы. Новые методы оставались периферийными как в мировом научном сообществе, так и (зачастую) во взглядах отдельных авторов. Наблюдается сложное взаимодействие, в процессе которого представления о множественности цивилизаций постепенно усваиваются на Западе (во Франции), в то время как на Германию накатываются волны редукционизма, при помощи которого классическое знание пыталось легитимизировать те или иные критерии прогресса (как факторы исторического развития).

Волны механистического, физического, географического, биологического, психологического редукционизма выглядят как результат стремления доминирующих культур и господствующей классической парадигмы подавить "противоцентр" и интегрировать диссистемные неклассические элементы. Идеалы естествознания выступали при этом как орудие культурной агрессии, разрушающее слабые ростки новой парадигмы. При этом принижались или даже уничтожались плоды духовных прорывов ученых-историков, которые станут доступны ученым-естественникам через десятки лет. На протяжении всего XIX и значительной части XX в. оставалось мощным и очевидным влияние редукционизма на концепции И. Гердера, Г. Рюккерта, Г. Бокля, Ф. Ратцеля, И. Мечникова, А. Тойнби (географический редукционизм), Г. Спенсера и Н. Данилевского (биологический редукционизм), К. Лампрехта, О. Шпенглера (психологический и отчасти биологический редукционизм) [Ионов, Хачатурян, 2002].

Надо отметить, что некоторые редукционистские стратегии, такие как географическая и биологическая, на определенном этапе развития теории цивилизаций создавали предпосылки для утверждения представлений о культурном многообразии мира и даже порой способствовали укреплению оснований неклассического подхода. Они утверждали идею многообразия и самобытности культур, подкрепляли метафорические по своей сути организмические представления авторитетом науки. Но от этого идеи культурного многообразия не становились более научными и самое главное – более продуктивными. Лейбнищевское виталистическое представление о монаде, давшее основание образу культурного мира, было проекцией представления о живом самостоятельном организме. Но оно лишь опосредованно связано с проблемами и методами биологии XIX–XX вв. Поэтому "организмические" и биологические метафоры, с помощью которых описывается взаимодействие цивилизаций у немца Рюккерта или развитие общества у англичанина Спенсера, так резко различаются. В них были воплощены разные представления об организме и эволюции. При восприятии историками методов географии и биологии с их детерминизмом и тягой к классификациям чаще всего терялось ядро неклассического знания: представления о познающем субъекте как активной стороне процесса познания и о возможности существования ряда равноправных образов одного и того же объекта.

Поэтому нельзя, как это зачастую делается, говорить о *взаимодополнительном* по принципу Н. Бора и В. Гейзенберга, то есть неклассическом, характере взаимодействия линейно-стадиальных и локальных моделей цивилизаций применительно к XIX и значительной части XX в.² Действительно, господство альтернативных, конкурирующих, но при этом стремящихся к взаимодействию подходов в центре модернизации (Англии и Франции) и в ее "противоцентре" (Германии, а затем и России), придавало историческим теориям, создаваемым на периферии, двойственный, противоречивый

² Или о подобном же отношении редукционистской теории социально-экономических формаций и теории локальных цивилизаций.

характер. Но это был не путь расширения знания, а лишь повод для *перетасовки моделей*. Как правило, их результатом было появление противоречивого, двойственного (бинарного) образа исторического объекта. У Гердера китайская культура оценивается высоко, но китайские сады – как нагромождение камней. У Рюккerta исламская культура уступает христианской только степенью развитости прозелитизма, но в конце концов решительно исключается из числа претендентов на доминирование в мире [Ионов, Хачатурян, 2002, с. 96, 238]. Ни одна из этих работ не признает научного статуса такой двойственной оценки, не включает принцип дополнительности (хотя бы в варианте Хладениуса) в свою методологическую базу. В них сочетаются господствующий, классический подход, который определяет, кроме всего прочего, статус утверждений, претендующих на объективность и научную истину, а также элементы неклассического подхода, которые *всегда* должны были в конечном счете ступшевываться, уступая логике целого.

"Критика исторического разума" и судьба теории цивилизаций

Но и после того, как принципы неклассического знания в начале XX в. начали обретать свойства системы, их интеграция в историческое знание не была последовательной. К новым подходам толкали кризис оптимизма "Belle époque", страх перед угрозой с Востока, ассоциировавшейся с Японией, а затем и Россией, накопление множества моделей истории, альтернативных классической. Социологический реализм, воспринимавший такие понятия науки, как "цивилизация" или "культура" в качестве обозначения неких вечных, объективно существующих форм общественной жизни, все более уступал место социологическому номинализму, для которого все эти познавательные модели обладали только относительной, вероятностной природой. Причинно-следственные отношения в их конкретной вероятностной форме как предмет науки, решительно отрывались от необходимых и ценностно-нагруженных (как у Гегеля). К осознанию роли философско-исторических понятий как *конструктов* пришел ряд исследователей: В. Дильтей, Г. Зиммель, А. Вартбург, М. Вебер и О. Шпенглер (во Франции – Э. Дюркгейм). Главной для них была проблема соотношения фактологического и эйдетического подхода к истории и памяти. Э. Трельч спрашивал в 1922 г.: "Каково соотношение порядка, выстроенного мыслящим умом по собственным законам, и истинной сущности и связи самих вещей?" [Трельч, 1994, с. 430].

Правда, модернизация зашла уже так далеко, что романтический отказ от идеи прогресса был крайне труден. Поэтому элементы неклассического подхода приходилось встраивать в рационалистические версии теории истории, частично пересматривая сами основания рационализма. Примером является концепция Вебера, который попытался осуществить синтез классического и неклассического знания, соединив в своем учении об "идеальных типах" стремление первого к универсальности и общезначимости и учет вторым уникальности ценностных норм культур и мировоззрения как рабочего инструмента каждого исследователя. Вебер аккумулировал познавательное и ценностное содержание социологических понятий, выработанных в XIX в., таких как прогресс, капитализм, цивилизация, но поставил под сомнение их онтологический статус, оставив за ними только статус эпистемологический (а значит, резко сократив воздействие утопии). Вебер прояснил роль мировоззрения и воображения исследователя в формировании "жесткого ядра" исторической схемы. Поэтому одним из моментов достижения подлинной общезначимости модели для него являлась критика его собственных идей [Вебер, 1990, с. 356, 374; История... 2002, с. 355–356].

Подход Вебера устремлен к возможно более полному ограничению воздействия разрушительных потенций утопизма классической социологии и скептицизма культурологии. Стратегией этого преодоления является разделение познающим субъектом "этики убеждения" и "этики ответственности". Результатом является теория *возможного знания* об исторической действительности [Гайденок, Давыдов, 1991, с. 210]. Правда, этот путь был пройден не до конца. Реликтами классического знания у Вебе-

ра остались попытки иерархически классифицировать типы деятельности (в частности, ценностно-ориентированный и целеориентированный), а также степень эффективности форм трудовой этики, что привело его к явной недооценке иудаистской и конфуцианской трудовой этики. Совершенно не случайно, что в период "веберовского ренессанса" 1970–1980-х гг. сложились две противостоящие друг другу школы наследников ученого, представителями которых были В. Шлюхтер и Ф. Тенбрук, создавшие альтернативные версии интерпретации его взглядов [Современные... 1995, с. 55–56].

Шпенглер, стремясь элиминировать линейно-стадиальный подход, сосредоточил внимание на трудностях диалога, неспособности взгляда историка преодолеть горизонт, задаваемый ценностями собственной культуры, и на способе символического конструирования иных культур как *образов*. Для характеристики образа он использовал понятие гештальт (Gestalt), но определял его (в отличие от гештальтпсихологии) не как идеал целостности образа, а напротив, как форму ускользания от завершенности образа, убивающей жизнь [Spengler, 1924, S. 130]. Тем самым Шпенглер выступал против "сильных", хорошо приспособленных для целей самоидентификации гештальтов классического знания, за "слабые", дробящиеся гештальты, характерные для неклассического знания. В результате получается разновидность *личностного* знания – физиогномическая картина мира как поэтическое (символическое) описание живого, находящегося в становлении процесса. Философ осознал ограниченный и формальный характер получаемого знания и то, что реконструкция образа культуры и восстановление преемственности событий прошлого – разные, во многом противоположные стратегии [Шпенглер, 1993, с. 173–177]. Но априорное представление о невозможности диалога культур разрушало и потребность в диалоге классических и неклассических элементов знания, связи с традицией науки как таковой. Концепцию Шпенглера подрывало противоречие между ценностным плюрализмом и идеологией империализма и расизма.

Тем не менее эти концепции впервые создали отрефлексированные основы для совмещения некоторых элементов линейно-стадиальных и локалистских тенденций в теории и истории цивилизаций, произведя решительную ревизию ее понятийного аппарата. В середине XX в. это позволило философу-экзистенциалисту К. Ясперсу, ясно понимавшему зависимость понятийного аппарата от экзистенциальных и культурных проблем человека, преодолеть бинарность идеалов традиции и модернизации, противоречия описаний "органической солидарности" (а фактически – и бинарность понятий "культура" и "цивилизация"). Он обозначил в истории сразу два типа "органической солидарности", связанных с процессом рационализации, выделил первое "осевое время" (VIII–III вв. до н.э.), – процесс создания великих религий и цивилизаций, а также период подготовки и осуществления модернизации, начавшийся в эпоху второго "осевого времени" (1500–1800 гг.) [Ясперс, 1994, с. 92–97]. Представление о традиционном обществе у него лишилось отрицательных коннотаций, заметных еще у Вебера. Стало возможно исследовать на основе единой методологии процессы традиционалистских и современных обществ, что в развернутом виде сделал Эйзенштадт [Сравнительное... 1998, с. 143–149, 328–337, 470–480].

Тем не менее теория локальных цивилизаций, во многом способствовавшая становлению неклассического направления исторического знания, немного приобрела от его успеха. От метафизической организмической версии научная, системно-структурная версия теории цивилизаций отличалась гораздо меньшей устойчивостью. В отличие от метафоры "организм" понятие "система" сразу (по принципу противоположности) рождает представление о диссистемности, которое было использовано для критики этой теории П. Сорокиным [Сорокин, 2000]. Результатом часто был реванш классического знания. Умопостигаемость цивилизации как поля исторического исследования восстанавливалась Тойнби на основе представлений о его независимости от особенности человеческого восприятия, чем снималась проблема цивилизационного сознания [Тойнби, 1991, с. 20–21].

Представление о структуре как сети диалогических отношений поднимает вопрос о структурных разломах, о соотношении эвристических возможностей макроструктурных и микроструктурных моделей. Этот вопрос был поставлен перед "вторым поколением" школы "Анналов", возглавлявшейся Ф. Броделем, представителями ее "третьего поколения" под руководством Э. Леруа Лядюри, Ф. Ле Гоффа и др. [Гуревич, 1993]. В результате произошел переход от структурализма к постструктурализму и от исторических обобщений, возродивших воспоминания о лучших временах классической историографии, к микроистории, истории общин. Это привело не к свойственному неклассической науке взаимодействию различных вариантов модельного знания, а к вытеснению одних моделей другими, замене метаисторического нарратива как организующего элемента исторического знания описанием конкретных ситуаций и единичных случаев (казусов), что выражает стремление историков обходиться, вопреки опыту всех остальных наук, без метафизического ядра научного знания. Все это выглядело как углубление кризиса исторической науки, в который она попала с разрушением классической (позитивистской) парадигмы на рубеже XIX и XX вв.

Проблемы неклассического знания в современной историографии и теории истории

В современной исторической науке неклассическая проблематика по-прежнему ставится в классический контекст, из-за чего неизбежны aberrации восприятия. Наибольшее недовольство вызывает распад смысловой связи между прошлым и будущим, служившей основой историзма. Ускоряющийся научный прогресс кажется несовместимым с кризисом идеи прогресса как такового. Естественным представляется ожидание разрушения этого противоречия, возрождения в той или иной форме классической картины истории.

Это происходит даже тогда, когда в центре внимания исследователя оказывается осмысление парадигмальных изменений в исторической науке. Так, Б. Могильницкий в своей глубокой и очень полезной книге "История исторической мысли" фактически ведет речь о кризисе классического исторического знания в конце XIX–XX вв., в период мировых войн и революций. Он выделяет такие черты классической "парадигмы истории", как объективизм, логическую прозрачность, европоцентризм, редукционизм, затем, несколько далее, со слов Тойнби, – утопизм ее оснований, а также их априоризм, ярко проявившийся в марксизме [Могильницкий, 2001, с. 8–14, 76; 2003, с. 86]. Историк анализирует целый ряд связанных с кризисом идей, которые могут рассматриваться как неклассические. Огромную ценность представляет указание им на мало отрефлексированную роль Ф. Ницше, атаковавшего идеал объективного знания и анализировавшего проявления субъектности историка, а также неизбежность или даже необходимость (для историка или для общества) стратегии исторического забвения. Характеризуя концепцию Вебера, Могильницкий прямо выходит на проблематику неклассической науки, в частности анализирует сходство теории идеальных типов Вебера и принципа дополнительности: "Если принимать этот принцип расширительно, он как нельзя лучше демонстрирует эвристическое значение веберовской категории идеального типа. Субъективизируя историческое познание, она вместе с тем обосновывала возможность использования разных методологий для создания обобщающего образа определенного культурно-исторического явления". Резко критикуя антирационализм Шпенглера, историк обращает внимание на превращение философом образа Европы из универсального образца в "измеряемый несколькими столетиями частный феномен истории"³, что способствовало изменению европейской само-

³ Эта позиция имела принципиальное значение так же, как позиция Ж. Бодена, отодвинувшего в XVI в. эпоху Страшного суда на тысячелетия вперед. Тем самым тот сделал возможной европоцентристскую версию истории. Существенно сузив временной горизонт будущего, Шпенглер заставил европейцев вернуться к ситуации, когда Европа рассматривалась лишь как один из центров мировой культуры.

идентификации и тем самым – предпосылок изучения неевропейских культур, становлению современной культурологии [Могильницкий, 2001, с. 74, 138].

Однако наступление исторического релятивизма однозначно связывается ученым с *негативными* историческими явлениями, а не с позитивным процессом расширения культурного диалога. Черты классического знания проецируются им на профессиональное историческое знание в целом. Поэтому он недооценивает глубину укорененности и познавательной эффективности релятивизма, однозначно идентифицируя классическую историю с греко-римско-христианской традицией и не замечая в релятивизме черт, роднящих его с греческими софистами и скептической ориентацией в философии Аристотеля. В работах Данилевского и евразийцев он не замечает карикатурности ряда утверждений и образов, имеющих функциональную, но внеучную цель – изменить структуру русско-европейского взаимодействия. Не подверглись анализу замечания об утопическом характере оснований историзма XIX в. и о "культурном общении" как ценности неокантианцев [Могильницкий, 2001, с. 57, 82]. В концепции Вебера историк выделяет то, что позволяет сблизить ее с классическим знанием и марксизмом, субъективизм которых был ограничен стратегией модельного знания. Соответственно, и Тойнби оценивается им существенно выше, чем Шпенглер.

Характеризуя работы Н. Бердяева, Могильницкий вышел на важнейшую проблему взаимодействия альтернативных (оптимистического и пессимистического, западного и славянофильского) образов истории, сущности бинарного мышления, противоречия которого обостряются в неклассической познавательной ситуации и на проблему его преодоления в процессе внутреннего диалога. Он правильно указал на тесную связь этих проблем с работами Ю. Лотмана, с семиотикой и структуризмом конца XX в. [Могильницкий, 2001, с. 101]. Форму возрождения "связи времен", исторического оптимизма и генерализирующего подхода к истории исследователь видит прежде всего (насколько можно судить по первым двум томам книги) в работах Броделя и творческом переосмыслении марксизма в трудах Э. Томпсона 1960–1970-х гг. Отмечу, что в структуризме мы сталкиваемся с формой неклассического, диалогического подхода к истории, ориентированного, правда, не на процедуру диалога, а на описание *сети стабильных взаимодействий*, образованной в результате его повторения. Если К. Леви-Строс изучал прежде всего матримониальные взаимодействия, то Бродель – экономические (адаптация к географической среде и обмен). Могильницкий справедливо критикует историка за недостаточное внимание к самой процедуре диалога, ставшей центральной для "третьего поколения" школы "Анналов" [Могильницкий, 2003, с. 108].

* * *

Не менее сложную и противоречивую картину восприятия элементов неклассического знания можно видеть у ведущего специалиста по теории цивилизаций Б. Ерасова. Ученый был принципиальным сторонником диалога цивилизаций, и потому обращение к методам неклассического знания для него органично. В рамках поля диалога, задаваемого сходными ценностями классических цивилизаций, он выделил специфику каждой из них и использовал эту конструкцию для создания многостороннего описания сложной культурной реальности. В каждой цивилизации он умел видеть не только "локальность", но и "универсальность", этнические и политические конфликты и конфликты цивилизаций. Он использовал разную "оптику" для анализа экономических, политологических, социологических и культурологических (собственно цивилизационных) проблем, что позволяло ему избегать некоторых некорректных обобщений. Вообще ученому была свойственна осторожность при применении цивилизационного подхода, неприятие попыток сделать его единственным, поставив на место марксистской теории формаций. Но вместе с тем по идеологическим соображениям Ерасов был склонен разрушать синтез, произведенный Ясперсом, в его изложении теория модернизации оказалась поглощена теорией локальных цивилизаций. Противоречия

бинарных представлений, которыми изобилует теория цивилизаций, как правило, разрешались им по канонам классической науки, то есть в пользу одного из них. При этом отсекался социокультурный и коммуникационный контекст, все, что не имело прямого отношения к научному содержанию теории локальных цивилизаций.

Ерасов не видел роли цивилизационного сознания в становлении понятийного аппарата теории цивилизаций, а потому игнорировал многие важные подходы к истории этой теории. В частности, вне сферы его внимания оказалось понятие "варвар", составляющее подоплеку цивилизационной самоидентификации. Он недооценивал роль идеала универсальности как истока цивилизационного сознания, а позднее – идеалов гражданского общества и модернизации в формировании и развитии цивилизационных представлений не только на Западе, но и во всем мире. Оставлялись в стороне некоторые из линейно-стадиальных теорий цивилизаций XVIII–XIX вв., такие как концепции А. Фергюсона, А. Сен-Симона, Ш. Фурье, интересные для анализа утопических предпосылок теории цивилизаций и сравнений с марксизмом. Характеристика различий в принципах разных вариантов теории цивилизаций не связана с описанием их преломления на Западе и на Востоке. Вообще восточные теории, особенно связанные с теорией модернизации, такие как концепции Кан Ювея, С. Вивекананды, С. Ахмад-хана и др., оказались слабо осмысленными. Апеллируя к наследию "творческого марксизма", Ерасов не различал в нем неклассической составляющей и смешивал его с экономическим анализом как таковым. В результате диалог ученого и изучаемых цивилизаций оказывался асимметричным, открытым, скорее, в антимодернизационном направлении и перегруженным предпосылочным, нормативным знанием [Ерасов, 2002, с. 44–46, 62–67, 97].

В теории такого сложного вопроса, как цивилизационная компаративистика, им хорошо разработана критическая часть, обоснование неприятия европоцентризма, жупела "восточной деспотии", дихотомии Запад–Восток. Но при этом игнорировалось то, что легитимными в данной области являются по меньшей мере два образа реальности ("снаружи" и "изнутри"), а научный образ мира все же в основном связан с деятельностью западных ученых. Ерасов требовал сравнения локальных цивилизаций по единым основаниям, полагая таковыми ценности первого "осевого времени". Образ модернизации и второго "осевого времени" при этом периферизировался. Ученый резко возражал против того, чтобы связывать модернизацию в Европе с исконными особенностями ее культуры, античным наследством (неразвитость имперского начала) и "застойным" средневековьем. Заметно стремление уравнивать колониальные империи Запада и континентальные империи Востока, а также распространить представления о достигательных ориентациях деятельности на страны Азии. Современная модернизация, в частности в России, рассматривается им как "постцивилизационный" процесс, строительство "антицивилизации" и уход в "антиисторию". Фактически ученый тем самым воспроизводит крайности славянофилов в их споре с западниками, разрушает синтез традиционных и современных ценностей, созданный Ясперсом. На этом пути он методологически смыкается с критикуемым им И. Яковенко, для которого столь же "антиисторичной" выглядит домодернизационная реальность и "манихейская революция" первого осевого времени [Ерасов, 2002, с. 37, 270–276, 462–487; Пелипенко, Яковенко, 1998, с. 286].

Вместе с тем для Ерасова характерны продуктивные попытки использовать для анализа сложных предметов, таких как история науки в странах Востока, неклассические методы, сопоставление различных моделей и результатов диалога между учеными разных стран Запада и Востока. Это позволяло ему соединить западные и западнические теории восточной (прежде всего индийской и арабской) науки, точки зрения сторонников симбиоза и конфликта западных и восточных форм знания, а также научные, исторические изыскания в области истории азиатской (прежде всего, китайской) науки [Ерасов, 2002, с. 210–218].

Хотелось бы подчеркнуть условность применения чисто сциентистских стратегий к таким темам, как теория цивилизаций. Ее задача не решена, а потому процесс не менее важен, чем результат. В этой проблематике можно выделить три слоя: идентификационный, предпосылки диалога; коммуникационный, процесс взаимодействия; институционализированный, равно относящийся либо к формам социального бытия, если речь идет о практике, либо к формам научного познания, если речь идет о теории. Разобраться в понятийном оформлении, содержании и возможностях теории цивилизаций, абстрагируясь от первых двух уровней, на которых и создается ее неклассическая специфика, – совершенно невысказуемо.

В качестве иллюстрации – еще два слова о бинарных понятиях, таких как культура/цивилизация. Придать строгий научный смысл каждому из них – значит существенно обесмыслить оба. Ведь попутно совершается акт удаления, насильственного обрывания их исторических корней, делающий невозможным расширение продуктивного диалога, для которого они созданы. Вместо бинарных понятий, циркулярно соединенных на историческом, смысловом, символическом, образном и других уровнях, мы получаем осциллирующие (инверсионные) бинарные понятия, соединенные лишь функционально; при этом эвристические возможности системы как целого падают. Иногда подобные вещи делают философы, на словах исповедующие идеал культурного диалога, а на деле замыкающие этот диалог в рамках собственного сознания (интуиции) (см. [Библер, 1993, с. 12–14]). А ведь именно они, казалось бы, призваны расширять представления научного сообщества о многообразии форм рациональности и диалога. Однако причина такого поведения – тема другой статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1984.
- Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
- Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Библер В.С. Цивилизация и культура. Философские размышления в канун XXI века. М., 1993.
- Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987.
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
- Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.
- Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа “Анналов”. М., 1993.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
- Ерасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002.
- Зверева Г.И. Цивилизационная специфика России: дискурсивный анализ новой “историософии” // *Общественные науки и современность*. 2003. № 4.
- Земсков В.Б. Дисбаланс в системе взаимодействия пластов культуры как фактор культурной динамики // *Общественные науки и современность*. 2003. № 2.
- Ионов И.Н. Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // *Общественные науки и современность*. 2003. № 6.
- Ионов И.Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // *Общественные науки и современность*. 1997. № 6.
- Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX в. СПб., 2002.
- История теоретической социологии в 4-х томах. Т. 2. М., 2002.
- Комас Х. Расовые мифы // *Расовая проблема и общество*. М., 1957.
- “Круглый стол” журналов “Вопросы философии” и “Науковедение”, посвященный обсуждению книги В.С. Степина “Теоретическое знание” // *Вопросы философии*. 2001. № 1.

- Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001.
- Левин З.И.* Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. М., 1993.
- Лосев А.Ф.* Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // *Секст Эмпирик.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1975.
- Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994.
- Мозильницкий Б.Г.* История исторической мысли XX века. Курс лекций. Томск, 2001 (Вып. 1), 2003 (Вып. 2).
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998.
- Платон.* Тимей // *Платон.* Сочинения в 3 т. Т. 3(1). М., 1971.
- Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993.
- Современные теории цивилизаций (Реферативный сборник). М., 1995.
- Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.
- Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998.
- Тойнби А.Дж.* Постижение истории. Сборник. М., 1991.
- Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994.
- Цымбурский В.* Тютчев как геополитик // *Общественные науки и современность.* 1995. № 6.
- Чечель И.* Мифы и “реальность” истории: об одной тенденции в новейшей историографии // *Исторические исследования в России-II. Семь лет спустя.* М., 2003.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1993.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Bimalbehari M.* History of Political Thought. From Rammohun to Dayananda (1821–1884). Vol. 1. Bengal. Calcutta, 1934.
- Chladenius J.M.* Allgemeine Geschichtswissenschaft. Leipzig, 1752.
- Chladenius J.M.* Einleitung zur Richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Düsseldorf, 1969.
- Geschichte.* Das Fischer Lexicon. Frankfurt-am-Mein, 1990.
- Loewenstein B.* Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Geschichte und Zivilisation. Essen, 1989.
- Said E.* Orientalism. London, 1978.
- Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1. Gestalt und Wirklichkeit. München, 1924.