

DOI: 10.31857/S086904990014931-6

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ PROBLEMS OF METHODOLOGY

Оригинальная статья / Original Article

«Цивилизация» как локальный феномен: начальный этап теоретического осмысления

© С.Г. ИЛЬИНСКАЯ

Ильинская Светлана Геннадьевна, Институт философии Российской академии наук (Москва, Россия), svetlana_ilinska@mail.ru

В представленной статье автор рассматривает начальный этап теоретического осмысления понятия «цивилизация» в его локальном (или «контекстно-связанном») смысле. Такой подход сегодня защищает право незападных цивилизационных сообществ самостоятельно определять, как им строить свою жизнь. Если понимать цивилизацию как универсальный феномен, они обречены на догоняющее развитие в его различных интерпретациях, так как в данном случае все алгоритмы развития уже определены развитым Западом, и остальным макрорегионам только следует идти по пути «прогрессивного человечества». Если же рассматривать незападные регионы (и Россию в том числе) как самобытные цивилизационные образования, у них появляется возможность устанавливать свое идеальное общественное и государственное устройство и путь дальнейшего развития по собственным представлениям. Этап классического осмысления был обусловлен предчувствием грядущего кризиса (Н. Данилевский) и состоявшимся (О. Шпенглер) кризисом имперской формы существования больших геополитических пространств, попыткой сформулировать новые основания их идентичности, а также ограниченностью формационного подхода (А. Тойнби). В анализ включены взгляды П. Сорокина как основного критика первого этапа. Оценен эвристический потенциал использованных теоретиками фундаментальной волны методологических подходов к рассматриваемой категории.

Ключевые слова: культурно-исторический тип, локальная цивилизация, российская, европейская, западная, Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин

Цитирование: Ильинская С.Г. (2021) «Цивилизация» как локальный феномен: начальный этап теоретического осмысления // Общественные науки и современность. № 6. С. 119–134. DOI: 10.31857/S086904990014931-6

“Civilization” As a Local Phenomenon: The First Stage of Theoretical Study

© SVETLANA G. ILINSKAYA

Svetlana G. Ilinskaya, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), svetlana_ilinska@mail.ru

Abstract. The author examines the first stage of theoretical research of the concept of “local civilizations”. Nowadays this approach protects the right of non-Western communities to independently and authentically define their way of development. If non-Western macro-regions accept the understanding of civilization as a universal phenomenon, their development will be determined by Western experience.

In case those non-Western regions (and Russia as well) are seen as distinctive civilizational formations, their right to determine the ideal social/state structures and future development for themselves is recognized.

The stage of classical comprehension was overshadowed by the crisis of the imperial form of existence of large geopolitical spaces and was an attempt to formulate new foundations of their identities. The article reviews the ideas of N. Danilevsky, O. Spengler, A. Toynbee and P. Sorokin. The author also evaluates the heuristic potential of the methodological approaches by the scholars of the fundamental wave.

Keywords: cultural-historical type, local civilization, Russian, European, Western, N. Danilevsky, O. Spengler, A. Toynbee, P. Sorokin

Citation: Ilinskaya S. (2021) “Civilization” as a Local Phenomenon: the First Stage of Theoretical Study. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 6, pp. 119–134. DOI: 10.31857/S086904990014931-6 (In Russ.)

Любые исследования локальных цивилизаций, по сути, представляют собой полемику со «стадиальным» ее пониманием по линии «цивилизация-варварство-дикость», которое господствовало весь XIX в., но продолжает жить и сейчас. Оно обнаруживается не только в примитивной риторике постсоветских демократов, которые причисляют себя и свои «реформы» к «цивилизованному миру» (противопоставляемому «тоталитаризму» и «авторитаризму», содержательно синонимичным «варварству»), но и в любой теории модернизации, постиндустриального общества и тому подобных интеллектуальных построениях, которые были очень популярны еще совсем недавно.

Данная сугубо историко-философская тема обрела необычайную актуальность в связи с завершением «однополярного момента»¹. Китай, Индия, Россия, которые еще недавно пытались осмыслить свое существование в рамках модели государства-нации, все чаще стали заявлять о себе как о государствах-цивилизациях [Спиридонова, Соколова, Шевченко 2016]. В. Спиридонова и ее соавторы в данном утверждении солидаризируются с зарубежными исследователями, в числе которых американец Л. Пай, индиец Р. Кумар, китаец Ч. Венвэй и др.

Понятие цивилизации изобрели буржуазные мыслители в XVIII в. для того, чтобы легитимизировать претензии на господство как внутри своих обществ, бывших тогда еще «старым порядком», так и в глобальном масштабе. В таком отношении «цивилизация» как знамя экспансии приходит на место гораздо менее убедительной и эффективной «христианизации». Понятие «цивилизация» затем было переработано из стадиально-прогрессистского в локально-дискретное понятие в виде романтического сопротивления этой буржуазной экспансии. Неудивительно, что пионерами данного переосмысления были немцы, которые стремились к объединению своих земель, а также русские. «Славянская

¹ Krauthammer C. (1990) The Unipolar Moment // *Foreign Affairs. America and the World 1990*. Vol. 70. No. 1. P. 23–33 (<https://www.foreignaffairs.com/articles/1990-01-01/unipolar-moment>).

цивилизация» – понятие, которое во многом перекликается с «особым путем Германии» (Deutscher Sonderweg), порожденным периодом романтического воспевания немецкой культуры и противопоставления ее бездуховности общечеловеческой цивилизации.

Считается, что первую серьезную попытку представить критику стадильно-прогрессивной идеологии Просвещения предпринял И.Г. Гердер в «Идеях к философии истории человечества». Его работам присущ культурный плюрализм и релятивизм, восприятие народа как живого организма, обращение к истории древних и малоизученных обществ. Однако у И.Г. Гердера (и в раннем романтизме в целом) «локальность» и «особость» еще не противопоставляются универсальности и прогрессу. Универсальное выступает у него скорее как некий общий вызов, на который могут поступать разные (локальные) реакции. Однако в случае успеха у них появляется некое общее измерение, которое Гердер пытается передать понятием гуманности. Тем не менее, у автора скорее просматривается культурно-национальная, а не цивилизационная парадигма. Говоря словами Р. Нисбета, «Гердер объединил идею национализма с идеей прогресса столь нерасторжимым образом, что этим подготовил интеллектуальную сцену для немецких политических идеалистов XIX в.» [Нисбет 2007, 411]. Уже в XX в. Ш. Эйзенштадт своим понятием «множественные модернизации» продолжает линию Гердера и говорит о том же унифицирующем проекте, но с национальной спецификой.

Автор обращается к цивилизационной теории не случайно. С распада СССР идут дискуссии о том, в каких терминах следует осмыслять Россию. Спустя 30 лет очевидно, что модель государства-нации для нее слишком «тесна». Как следует из официальных документов, Россия мыслится то как многонациональный народ, то как многонародная нация («многонациональный союз равноправных народов» согласно поправкам к Конституции РФ). Отождествлять полиэтничную и мультиконфессиональную страну с нацией (хоть европейского, хоть американского образца, изначально бывшего «плавильным котлом») представляется непродуктивным подходом из-за отечественной специфики этнокультурного понимания данного термина. Попытки осмысления в данном ключе спровоцировали смещение дискуссии в иную плоскость (о российской цивилизации) и продвижение концепта «Русского Мира».

Зарождение цивилизационной теории

Первая теоретическая попытка сформулировать стройную теорию локальных цивилизаций была связана с предчувствием грядущего кризиса имперских образований (как политического воплощения цивилизации), попыткой нащупать новые основания для их сохранения. Н. Данилевский начинает свою книгу «Россия и Европа» (1869) с констатации крайне актуального тренда: он фиксирует наличие непримиримых мировоззренческих противоречий, неких «двойных стандартов» в оценке «цивилизованным человечеством» отдельных аналогичных событий международной политики. Когда агрессором становятся страны Западной Европы, даже самые несправедливые их притязания не вызывают негодования широкой европейской общественности. В то же время любые – в том числе вполне законные с точки зрения существующих на тот момент норм международного права – попытки России защитить свои интересы на международной арене вызывают яростное неприятие не только европейских дипломатических кругов, но и всей читающей европейской (и части «просвещенной» российской) публики.

Для доказательства данного постулата Данилевский подробно разбирает два случая: 1) нападение Пруссии и Австрии в 1864 г. на Данию с последующим изъятием Голштейна и Шлезвига, которое произошло при полном равнодушии всей просвещенной Европы, в 1852 г. гарантировавшей неприкосновенность Датской монархии; 2) требование России за 11 лет до данного события от Турции подтвердить обязательства не нарушать религи-

озных интересов ее подданных (балканских славян – российских единоверцев), повлекло за собой в 1854 г. вмешательство в конфликт Англии и Франции, которые не хотели усиления позиций России на Балканах, на стороне Турции против России. Затем, привлекая обширный историко-политический материал, мыслитель делает окончательный вывод о том, что «меряние разными мерами» и «вешание разными весами» – обычная практика, «когда дело идет о России и о других европейских государствах» [Данилевский 2018, 23].

С такого же вывода начинается и книга академика А.В. Смирнова. Спустя 150 лет ситуация повторяется зеркально. Исследователь задается вопросом, почему между Россией и Западом наступило отчуждение даже большее, нежели во время холодной войны – при полном, казалось бы, отсутствии для этого идеологических оснований [Смирнов 2019, 9].

Логика рассуждений Н. Данилевского при попытке ответить на вопрос «Почему Европа враждебна России?» не утратила своей актуальности. Отнюдь «не в антилиберальном вмешательстве России в чужие дела лежит начало и главная причина неприязненных чувств Европы», отмечает он, поскольку это «явление продолжается и по устранению этой причины» [Данилевский 2018, 54-55]. Во всей ее полноте до настоящего времени: «Вешатели, кинжалыщики и поджигатели становятся героями, коль скоро их гнусные поступки обращены против России. Защитники национальностей умолкают, коль скоро дело идет о защите русской народности, донельзя угнетаемой в западных губерниях» [Данилевский 2018, 55-56].

«Европа не признает нас своими» и видит «в Руси и славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [Данилевский 2018, 57]. Не допустить усиления России – «общее дело всего, что только чувствует себя Европой. Тут можно и турка взять в союзники и даже вручить ему знамя цивилизации», – обобщает он [Данилевский 2018, 58].

Далее Н. Я. Данилевский пытается ответить на вопрос: «Тождественна ли европейская цивилизация общечеловеческой?» – и приходит к выводу, что «прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях» [Данилевский 2018, 94]. В итоге мыслитель выделяет несколько культурно-исторических типов или самобытных цивилизаций, существовавших в истории человечества, располагая их в хронологическом порядке: «1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) романо-германский, или европейский». Мексиканский и перуанский же, заключает он, погибли насильственной смертью, не успев полноценно развиваться [Данилевский 2018, 95]. Причину успехов европейской цивилизации он видит в том, что ей посчастливилось появиться в результате развития нескольких преемственных цивилизаций, в отличие от уединенных китайской или индийской.

Задолго до О. Шпенглера Данилевский пришел к следующему выводу: «Как скоро же мы выйдем из границ культурного типа, будет ли то в древние или в новые времена, то общая история разных типов становится в обоих случаях одинаково невозможной без самых странных натяжек, состоящих в делении на периоды, при которых события одного типа совершенно произвольным образом разрываются сообразно с ходом происшествий в другом» [Данилевский 2018, 113].

Ни одна цивилизация, по мнению Данилевского, не может считаться наивысшей точкой развития человечества: так, в отношении идеи красоты до крайнего предела совершенства дошел греческий мир; европейская цивилизация, пойдя по пути аналитического изучения природы, создала положительную науку; высшие религиозные идеи прозревали только в семитических племенах; система гражданского права, выработанная римскою жизнью, до сих пор представляет собой недостижимый образец и т.д. [Данилевский

2018, 117-118]. В итоге Данилевский вводит понятие всечеловеческого взамен общечеловеческого приблизительно в том смысле, в каком сегодня данным термином оперирует А.В. Смирнов [Смирнов 2019, 116-150], и определяет славянство как культурно-исторический тип – «нарастающую цивилизацию», опираясь на выводы, уже сделанные к этому времени славянофилами А.С. Хомяковым, И.В. Киреевским, И.С. и К.С. Аксаковыми – но с собственными дополнениями.

Рассуждения о «печати национальности», которая накладывается на науку [Данилевский 2018, 149], могут показаться современному читателю сомнительными в отношении к естественным наукам, однако они вполне имеют место при обсуждении социогуманитарного знания. Данилевский обращает отдельное внимание на «науки общественные», законы в которых действуют «особым образом», и так как «начала для разных обществ различны, то и возможно только не теоретическое, а лишь сравнительное обществознание и части его: политика, политическая экономия и т.д.» [Данилевский 2018, 168]. «Все явления общественного мира», будучи явлениями национальными, с точки зрения Данилевского, можно изучать и рассматривать только в таком качестве, а также сравнивать между собой. Однако «никогда политическое или экономическое явление, замечаемое у одного народа и там уместное и благодетельное, не может считаться уже по одному этому уместным и благодетельным у другого», как не могут быть правила немецкой грамматики обязательными для русского языка [Данилевский 2018, 170].

Данилевский не был ретроградом или обскурантом. Конечно, как глубоко религиозный человек и естествоиспытатель одновременно, он использовал определенную специфику в исследовательских подходах. Однако его критика теории естественного отбора Ч. Дарвина носит крайне аргументированный характер [Поздняков 2016, 33-46]. Также значим вклад Н. Данилевского в разработку социокультурных аспектов научных исследований, а его указания на влияние английского типа мышления, который характеризуется доминированием либерализма и идеи конкурентной борьбы, на политэкономия А. Смита или теорию формирования государства Т. Гоббса и сегодня признаются обоснованными [Кожурин 2015].

Рассуждая о «различиях психического строя» культурно-исторических типов, Данилевский выделяет черту, общую «всем народам романо-германского типа» – «насильственность». Она появилась из-за чрезмерно развитого индивидуализма, в соответствии с которым «свой образ мыслей» и «свой интерес» ставятся столь высоко, что «всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему» [Данилевский 2018, 187]. Сравнивая период колониальных завоеваний Западной Европы с периодом расселения русского народа, мыслитель обращает внимание на то, что в российском случае в результате данного процесса «слабые, полудикие и совершенно дикие инородцы не только не были уничтожены, стерты с лица земли, но даже не были лишены своей свободы и собственности» [Данилевский 2018, 199].

Ключевое отличие «православной цивилизации»

С точки зрения автора, религиозный фактор играл важнейшую роль в отношении к коренному населению колонизируемых земель в период их освоения. Католики, протестанты и православные в своих контактах с аборигенами демонстрировали принципиально различные стратегии взаимодействия. При всех жестокостях португальских и испанских конкистадоров, они «пренебрегали дистанцией в социальных отношениях, допуская смешанные браки при условии добровольного принятия римского католицизма» [Тойнби 2021, 733]. Активно развернувшаяся после колонизации миссионерская деятельность католических священников привела к тому, что в Центральной и Южной Америке истребили существенно меньше коренного населения, нежели в Северной. В итоге

(в отличие от США и даже Канады) здесь сформировался весьма пестрый этно-расовый состав населения.

Ответ на вопрос о том, почему католическая традиция в принципе признавала за туземцами право на то, чтобы считаться людьми, и активно вела миссионерскую деятельность, а протестантская планомерно их уничтожала, заключается в том, как в эсхатологии каждой из традиций видится спасение (коллективно или индивидуально). Реформация привела к революционным сдвигам в сознании, к процессу «индивидуализации веры» [Глинчикова 2008], что в целом было весьма прогрессивно для развития капиталистических отношений, однако определенным образом сказалось на восприятии «другого». Так, например, в «коммунитаристской» теории Д. Юма справедливость не существует как «универсальное» абстрактное понятие, а определяется как «наша» традиция, которая не распространяется на «других» [Юм 1965, 232], из-за чего англосаксонские протестанты и относились к туземцам как к животным и отказывали аборигенам в коллективном праве на владение землями их расселения.

Русско-православная традиция (в отличие и от англо-шотландско-протестантской, и от католической) всегда признавала за туземцами право на «их» земли, поскольку имела иное мировосприятие. Для православия все люди – потенциальные братья во Христе не только при обращении (как в католицизме), а в принципе – потому что когда-нибудь они могут прозреть (принять православную веру) [Ильинская 2018]. Западноевропейская же культура воспринимает иных – даже из самых высокоразвитых цивилизаций планеты – как объекты приложения своих сил, которые не обладают собственной безусловной ценностью. Данная особенность присуща и «среднему» человеку Запада, и крупнейшим его мыслителям. С одной стороны, данное свойство помогло западноевропейской культуре сыграть грандиозную роль в истории человечества, с другой – отказ признавать всемирно-историческую ценность «другого» особенно ярко проявлялся и проявляется в отношении Византийской империи и ее наследницы – России. По мнению В. Кожинова, такое отношение объясняется тем, что «Византия была единственной прямой соперницей Запада», «развертывала свое самостоятельное, своеобразное культурное творчество», в котором не было ничего подобного средневековой инквизиции или гонениям на иудеев [Кожинов 2011, 49].

Что касается взглядов Н. Данилевского на «вероисповедные различия», для него католицизм и протестантство – ереси, которые неминуемо приведут к полной утрате религиозного чувства, а с ним и «подпилят под самый корень» основания нравственности. Католичество, по его мнению, первоначально подорвало первоосновы религиозной доктрины внедрением догмата о непогрешимости пап, а протестантство перенесло право толкования Откровения на каждого члена церкви, встав «в одну категорию со всяким философским учением» [Данилевский 2018, 211]. Не случайно О. Шпенглер позднее назвал М. Лютера «Брутом церкви» [Шпенглер 2008а, 217]. Данилевский видел общность убеждений протестантской и католической Европы в том, что вся она в конечном итоге «тщится заменить» христианство «рационализмом, более или менее радикальным» [Данилевский 2018, 228]. Как только моральную норму становится позволительно критически переосмыслить, она теряет свою общеобязательность, что известно этикам как парадокс (или гильотина) Юма.

То, что Н. Данилевский 150 лет назад называл «европейничанием», подчеркивая недопустимость попыток рассматривать российскую историю через призму европейского взгляда, сегодня А. Дугин обозначает термином «эпистемологический колониализм». Какие выводы получаются при использовании такой оптики, можно увидеть на примере интерпретации российской истории С.А. Никольского – в особенности той ее части, которая посвящена оценке влияния татаро-монгольского ига на дальнейшее развитие российских государственных институтов [Никольский 2021].

Если Н.Я. Данилевский анализировал и описывал эту же самую ситуацию в объективном и ценностно-нейтральном ключе [Данилевский 2018, 270-271], объясняя высокую степень лояльности к «своей» власти у русских тем, что все недовольство неизбежными поборами переключалось на ордынцев, то у С. А. Никольского при анализе «феномена покорности» присутствует оценочная компонента. Довольно объемную часть текста доклада он посвятил доказательствам того, что монгольское общество было более демократичным, справедливым, веротерпимым и совершенным в военном отношении. Никольский отнес к прогрессивным видам практики даже захват заложников, смертную казнь за раздоры между кланами и групповую ответственность. Монгольское иго он трактует как неиспользованную русскими возможность выйти на более высокий уровень цивилизованности через заимствование ряда его демократических практик. Подобные утверждения особенно интересны в связи с тем, что в том же тексте учет современного положительного опыта коммунистического Китая называют «дурным синтезом цивилизаций».

Доклад С.А. Никольского представляет собой пример крайне непоследовательного мышления западников – когда в «союзники» не зазорно взять древнего монгола и даже вручить ему знамя демократии. Все, что «русская власть» «переняла» от кочевников, ставят ей в вину, все, что «не переняла» – тоже. Если же мыслить последовательно в русле единого цивилизационного подхода, невозможно некоторые качества родоплеменного общества, которые в данной оптике находятся на более «низкой» ступени развития, интерпретировать как прогрессивные демократические элементы и не замечать различного рода «варварских» черт такого «демократизма». Вместе с тем «воспринятые» от монголов «методы», которые обеспечивали «эффективность» их системы управления, впоследствии неоднократно ставили Ивану Грозному в вину как западные историки, так и их российские единомышленники. Византийское наследство по мнению С.А. Никольского тоже «ушло» в Европу и для России остается только «ярким брендом», способом заявить о своих претензиях.

Романтика панславянского проекта

Вернемся к Н. Данилевскому и его книге «Россия и Европа». Он обращает внимание также и на опасность того, что в отсутствие собственного цивилизационного проекта для ряда российских меньшинств растет соблазн войти в иную цивилизацию, минуя российскую [Данилевский 2018, 291]. По его мнению, техническое заимствование вполне допустимо, чтобы в условиях агрессивности романо-германской цивилизации не стать ее жертвой, однако важно и сохранять культурную самобытность. В работе Данилевского есть величие политического проектирования, грандиозный размах мысли, от которого мы уже отвыкли – как и от попыток самостоятельно взглянуть на отечественную историю. Феномен самоцензуры никогда не позволит отечественным геополитикам и историософам мыслить в категориях настолько же смелого проектирования. Единственный, кто позволяет себе на сегодня такие масштабные проекты – пария научного мира А. Дугин. Нельзя сказать, что подобную методологию осуждают в принципе. Когда речь идет о западном цивилизационном проекте, любые размышления позволительны и уместны. Так, скажем, работы З. Бжезинского, в том числе «Великая шахматная доска», стали классикой современной геополитики.

В предчувствии неотвратимости близящегося падения империй, которое явственно проступает в рассуждениях о «национальных телах», о грядущей судьбе Австрии и Турции и предсказанного им *Drang nach Osten* со стороны объединенной Европы, Н. Данилевский сформулировал идею панславизма как альтернативу существующему порядку вещей, возможность сформировать вариант многополярного мира через создание всеславянского союза. Данная идея на других идеологических основаниях воплотилась в СССР после

Второй мировой войны в форме СЭВ и ОВД, что на долгие годы обеспечило устойчивость двухполюсного мира.

Одновременно «политическое могущество славян» для Данилевского – не самоцель, а лишь необходимое средство для того, чтобы «противопоставить достаточную преграду мировому владычеству» [Данилевский 2018, 431]. На момент написания труда оно принадлежало Европе, а сегодня – США. Н. Данилевский фактически сформулировал в своей работе метафору «конца истории» ранее Ф. Фукуямы: «всемирное господство одной системы государств, одного культурно-исторического типа – одинаково вредны и опасны для прогрессивного хода истории... Настоящая глубокая опасность заключается именно в осуществлении того порядка вещей, который составляет идеал наших западников: в воцарении не мнимой, а действительной, столь любезной им общечеловеческой цивилизации. Это было бы равнозначительно прекращению самой возможности всякого дальнейшего преуспеяния или прогресса в истории внесением нового мирозерцания, новых целей, новых стремлений, всегда коренящихся в особом психическом строе выступающих на деятельное поприще новых этнографических элементов» [Данилевский 2018, 443-444]. В то же время Данилевский вполне допускал короткий век всеславянского союза, поскольку его единственной целью было преодоление европейского экспансионизма [Данилевский 2018, 447].

Катастрофа Первой мировой войны добавила убедительности аргументам отца-основателя локально-цивилизационной теории и распространила их на англо-саксонский мир, где, впрочем, старо-обновленный стадиальный прогрессизм продолжал господствовать и в академической среде, и в общественном сознании, позднее породив различного рода «теории модернизации».

Стоит также остановиться на слабых местах панславянского проекта. Так, Т. Масарик, который видел Россию Европой другой эпохи (он относил ее к Европейскому Средневековью, игнорируя великую литературу и военные успехи), отрицал спасительную миссию России в отношении славянских народов по ряду причин – в том числе и из-за тех черт, которые так импонировали идеологам панславизма (особенности российского самодержавия и православия). По мнению Масарика, «понятие культурно-исторического типа цивилизации разъяснено Данилевским недостаточно хорошо» из-за смешения биологических и исторических постулатов. В результате к славянскому типу отнесли не только православных румын и греков, но и протестантско-католических венгров. Однако «не желая быть несправедливым к Данилевскому», чешский социолог был «должен признать, что в его эпоху и вся европейская наука мало что могла сказать на эту тему» [Масарик 2000, 284-285].

История продемонстрировала несостоятельность романтических мечтаний панславизма, которые были окончательно разрушены после роспуска СЭВ и ОВД, ибо славяне в лице поляков и чехов были самыми упорными противниками – а позднее разрушителями – данных институтов. Неславяне – в лице восточных немцев и венгров – их защищали. Справедливости ради нужно заметить, что Н. Данилевский всегда сомневался в том, что католические народы (особенно поляки) смогут органично войти в панславянский союз. На сегодняшний день славянские и неславянские опоры СЭВ оказались безнадежно поглощены НАТО и ЕС. Для стран Восточной Европы важнее славянской особенности оказалась принадлежность к европейской цивилизации, «прогрессивному человечеству», однако у России такого выбора нет. Как показывает практика, «западная» мировоззренческая самоидентификация восточных европейцев нередко носит иррациональный характер и формируется вопреки экономическим и другим прагматическим интересам, соображениям безопасности и т.д.

Новая «морфология истории»

Перейдем к О. Шпенглеру и его книге «Закат Европы» (Т. 1. – 1918, Т. 2. – 1922), в которой он с некоторыми отличиями продолжил, развил и углубил линию рассуждений, начатую Данилевским. Так, у Шпенглера сохраняется (и даже более ярко выражен) взгляд на культурные типы как на живые существа («индивидуумы высшего порядка») со своими стадиями развития (детство, юность, зрелость, угасание). Стадия цивилизации для него – завершающая в развитии культуры (ее «логическое следствие, завершение и исход»). В ней, по его мнению, и находится Запад. Шпенглер отверг периодизацию истории по схеме Древний мир – Средние века – Новое время, но он проделал впечатляющую работу по изучению и сопоставлению истории различных культурно-исторических типов с историей Запада, а также выделил в развитии индийской, античной, арабской и западной культур аналогичные («одновременные») «периоды духовной жизни», или сезоны по аналогии с живой природой (весна, лето, осень, зима). Данную периодизацию в дальнейшем неоднократно критиковали за недостаточную репрезентативность и из-за других частных деталей. Например, отмечали, что она разрывает христианство между арабской и западной культурой (а также между «пробуждающейся» русско-сибирской и теми культурами, которые остались за пределами таблиц). Критика, впрочем, не сумела умалить грандиозность замысла и гигантский объем проделанной работы.

Вряд ли возможно выделить аналогичные периоды «духовной жизни», искусства и политики у того, что имеет принципиально различные логики и смыслы существования. Несмотря на сохраняющийся западоцентризм в мышлении (проявившийся в подгоне истории развития незападных культур под западный эталон), Шпенглер вплотную подошел к данной мысли. Реконструируя типы мировоззрения, он обращал внимание на «внеисторичность» индийской культуры в противовес «историчности» египетской, мифологичность и статичность мышления древнего грека в противовес функциональности и динамичности «фаустовской культуры» современного ему западного европейца [Шпенглер 2008а, 11-19]. Таким образом, множественность логик культуры, о которой сегодня говорит А. В. Смирнов, еще столетие назад осознал Шпенглер: «Для настоящего мыслителя нет абсолютно верных или неверных точек зрения... Явления других культур говорят на другом языке. Для других людей есть другие истины. Для мыслителя они должны иметь значение все или ни одна» [Шпенглер 2008а, 33]. У каждого типа есть свой «праобраз, который отличает одну культуру от другой» [Шпенглер 2008б, 33]. Шпенглер доходит в данном вопросе до крайности: если Н. Данилевский не отрицал того, что самобытные культурно-исторические типы могут найти взаимопонимание и не осуждал технические заимствования, то Шпенглер считал локальную культуру автономным самодостаточным замкнутым миром.

Устоявшуюся периодизацию мировой истории Шпенглер считал «птоломеевой системой истории». В качестве «Коперника» обществознания он предложил новую систему, «...согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская культура и культура майя... имеют одинаковое значение в общей картине истории» [Шпенглер 2008а, 23]. Вместо «монотонной картины» линейной истории он увидел «феномен множества мощных культур», каждая из которых «налагает на свой материал – человечество – свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть» [Шпенглер 2008а, 28].

Ключевыми предвестниками последней он считает возникновение «мирового города» («каменного колосса», «столицы мира», во власти которого оказываются люди) и населяющего его «нового кочевника», который есть человек «абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству» [Шпенглер 2008а, 44-45].

На алармистских настроениях О. Шпенглера хотелось бы заострить внимание тех аналитиков, которые, рассуждая о недостаточной технологической оснащенности и комфортной обустроенности России, полагают данные факторы достаточным доказательством ее цивилизационной отсталости. Развитие материально-технической стороны цивилизации по Шпенглеру сопровождается унификацией и упадком духовной культуры, которая неразрывно связана с традицией и традиционным образом жизни. Он может выглядеть несовременным и даже отсталым, однако непосредственно связан с образом выживания в определенных географических и климатических условиях. Сегодня данные соображения становятся актуальнее по мере того, как один за другим регионы мира в одночасье лишаются материально-технических достижений и прочих атрибутов «цивилизованного образа жизни» (даже возможности получать элементарную медицинскую помощь) из-за локальных военных конфликтов и техногенных катастроф. Когда в результате бомбежек, землетрясений, взрывов или цунами нарушены все системы коммуникаций и жизнеобеспечения (электрические сети, водо- и газопроводы и другие достижения технического прогресса), важным условием для выживания становятся колодцы, выгребные ямы, печи и т.п. средства удовлетворения насущных человеческих потребностей. В случае отсутствия электроэнергии, обрушения информационных платформ или отключения сети Интернет ключевым фактором для сохранения общества станет объем знаний, которым фактически обладают люди, и навыков, которые они имеют. Шпенглер считал, что именно гедонизм и техническая оснащенность последних стадий развития культурно-исторических типов (цивилизаций) обрекают их на исчезновение.

Современная урбанистическая среда – самый уязвимый способ человеческого общежития. Разработано немало гипотетических катастрофических сценариев, в которых весь налет цивилизованности исчезает у абсолютного большинства населения больших городов даже в случае относительно долговременного отключения электричества. Люди, которые живут выше пятого этажа, немедленно лишаются возможности выйти из дома, на улицах начинают хозяйничать банды, действующие по принципу «умри ты сегодня, а я – завтра», дикость и варварство растут по экспоненте в самые короткие временные отрезки. Индивид, который расстался с традиционной культурой и религией, уже утратил устойчивые представления о грехе, понятиях добра и зла. Его убеждения обусловлены свободой выбора и текущими прагматическими соображениями². Техническая недооснащенность и «цивилизационное убожество» России заключается в том, что часть населения не утратила традиционные навыки выживания. Данная особенность – конкурентное преимущество нашего государства³.

Вернемся к Шпенглеру. Он сформировал список локальных культур, не в полной мере аналогичный перечню Данилевского, хотя и во многом пересекающийся. Его список также не во всем совпадает с теми локальными цивилизациями, которые принято выделять сейчас. Так, например, Шпенглер отказывает в отдельном культурно-историческом типе Японии и относит ее к Китайскому типу, а в современное ему время – к западноевропейской цивилизации [Шпенглер 2008б, 62], предвосхитив таким образом позднейшие тенденции действительного включения Японии в Западный мир. «Цивилизация, охватившая ныне всю поверхность Земли, является» для него «всего лишь необходимой стадией исключительно западноевропейской культуры, отличающейся от всех остальных только широтой распространения» [Шпенглер 2008б, 45].

² Подробный анализ подобного случая см., например, в коллективной монографии «Общественная мораль» [Сычев 2009].

³ Данный факт не означает, что можно самоуспокоиться, не развивать самообеспечение и импортозамещение в важнейших, особенно стратегических, отраслях, не думать о продовольственной безопасности, не развивать автономные телекоммуникационные системы, в том числе автономный Рунет, и т.д.

Историческая обусловленность цивилизационных различий

Британский историк А. Тойнби в своей работе «Постижение истории» (1934–1961) продолжил линию теоретического осмысления феномена «цивилизация». Шпенглер ставил перед собой грандиозную задачу создания «новой философии» на основе идеи «мира как истории», «которая охватит все образы и движения мира в их глубочайшем и последнем значении и в совершенно ином порядке построит из них не общую картину всего познанного, но картину жизни, не ставшего, но становления» [Шпенглер 2008а, 6]. Однако Тойнби, с одной стороны, осознавал относительность и ограниченность человеческого мышления (постижение истории для него – это попытка осознания «божественного Закона и высшего предназначения»), с другой – все же пытался сформулировать универсальные законы развития локальных культурных типов, которые он стал называть цивилизациями, чтобы отличить их от «примитивных обществ» (обладающих сравнительно короткой жизнью, ограниченных территориально и малочисленных) [Тойнби 2021, 118]. Цивилизации по Тойнби – это «умопостигаемые поля исторического исследования», «общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы» [Тойнби 2021, 53], «число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико» [Тойнби 2021, 118]. Относительно замкнутые общества в своем развитии проходят стадии «генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох» [Тойнби 2021, 117]. Их жизнеспособность определяется возможностью последовательного освоения жизненной среды, развитием духовного начала, а также обретением адекватных ответов на те вызовы, которые возникают вовне или внутри общества.

Поскольку Тойнби работал над темой на протяжении почти 30 лет, шкала критериев выделения цивилизаций, равно как и их список, постепенно менялись. Большое значение в работе придавалось религиозному фактору. В рамках данной особенности возникали определенные сложности с «африканской цивилизацией», которую нельзя вычленишь и структурировать по религиозному признаку, или с китайской из-за того, что конфуцианство – никоим образом не религия (если под религией иметь в виду монотеизм). Что касается православного христианского общества и западной цивилизации, то по Тойнби они имеют общую отеческую эллинскую цивилизацию, преемственность от которой он устанавливает через вселенскую церковь. Из «одной куколки» (христианства) в данном случае «образовалось два самостоятельных организма: римско-католическая церковь и православная церковь» [Тойнби 2021, 59].

Благодаря большому масштабу проделанной работы Тойнби удалось придать понятию цивилизации категориальный статус. В данной особенности, видимо, и заключается самая большая его заслуга перед цивилизационной теорией, поскольку в гуманитарных науках иногда именно основательность созданных текстов придает весомость направлению исследований. Система цивилизаций Тойнби обширна и сложна, в процессе написания работы она несколько раз трансформировалась и разрослась почти вдвое (с 21 до 37). Затем он отнес ряд цивилизаций в дочерние или вторичные классы, а в конечном итоге выделил десять цивилизаций, которые сохранились к XX в. Восемь из них, считал Тойнби, могут быть поглощены западной цивилизацией.

Опровергая догму «единства цивилизации» и отождествления ее с западным обществом, историк определяет причины данного заблуждения: «современная западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру», а за ней «последовала и политическая унификация, ...зашедшая почти столь же далеко». Однако «подобный взгляд на современный мир», по его мнению, никак не получится распространить «на культуру, которая не только глубже первых двух слоев, но и фундаментальнее»

[Тойнби 2021, 119]. С целью развенчать ложную концепцию «единства истории» на базе западного общества, Тойнби подвергает сомнению ее основной тезис – «представление о прямолинейности развития» [Тойнби 2021, 123]. В то же время его не устраивает и детерминизм Шпенглера, который отводил цивилизациям определенный жизненный цикл – около 1000 лет. Для Тойнби «общество не является видом или родом», более того, «оно не является организмом» [Тойнби 2021, 385].

Несмотря на то, что Тойнби много критиковали за произвольность выделения цивилизаций, подгонку исторических фактов под нужды своей концепции, приписывание различным обществам единой логики развития и т.д., его труд имел гигантскую популярность. Данное обстоятельство во многом объясняется тем, что теория Тойнби была серьезной альтернативой формационному подходу, выводы которого прямо предрекали грядущую гибель капиталистического мира. Ф. Фукуяма переработал формационную теорию, сделав завершающим этапом универсальной для каждого общества линии развития (от первобытной общинности через рабовладельческий, феодальный и буржуазный строй) не коммунизм, а либеральную демократию, гораздо позднее – в 1989–1992 гг. Ранее из-за остроты идеологического противостояния двух систем появлялся спрос на альтернативные концепты, в том числе со стороны поборников «Третьего пути», лидеров «Движения неприсоединения» и, в особенности, «наследников» великих цивилизаций прошлого. Особенно стоит подчеркнуть, что все три «титана» фундаментальной волны (каждый на основании своих собственных критериев) выделяли Россию как отдельное цивилизационное образование.

Итоги первой (фундаментальной) волны

Черту под первой волной дискуссии подвел П. Сорокин в работе «Современные философии истории и социальные философии» (1963). Он считал, что у работы в данном направлении нет серьезных перспектив из-за того, что невозможно выделить объективные критерии цивилизации и достоверно определить их количество. Больше всего не устраивало Сорокина в цивилизационной теории присвоение цивилизационного статуса самым различным социальным образованиям (языково-этническим, религиозно-государственно-языковым, территориально-государственным и др. общностям) и скоплениям социальных феноменов (конгломератам), которые не обладают системными признаками и не имеют органического единства.

Тем не менее, как отмечает Н. Зюев со ссылками на самого П. Сорокина, в воззрениях социолога и взглядах теоретиков понятия «цивилизация» на самом деле было немало общего. Прежде всего, все они в принципе признали существование в истории человечества ограниченного количества неких крупных культурно-исторических единиц, которые: основаны на причинно-функциональной и логико-смысловой связях; не идентичны государству, нации или любой иной социальной группе; играют роль главных субъектов общественных процессов; базируются «на некой “главной предпосылке”, или “философском предположении”, или “первичном символе”, или “конечной ценности”» [Зюев 2004, 149].

По мнению автора, в действительности Сорокин не столько оспаривал цивилизационную теорию целиком, сколько подвергал сомнению некоторые ее частные детали. Так, он считал самостоятельными цивилизациями далеко не все культурно-исторические типы, описанные другими авторами. Социолог сомневался, что возможно выделить периодические идентичные долговременные циклы в истории цивилизаций, хоть и не подвергал сомнению наличие долговременных флуктуаций [Сорокин 1992, 313]. Он критиковал применение биологических аналогий по отношению к культурным типам [Сорокин 1992, 432] и толкование Шпенглером кризиса западного общества как приближение конца его существования [Сорокин 1992, 428-429]. Тем не менее, он сам же прибегал к био-

логическим сравнениям, утверждая, что «мнимая смертная агония» Запада является «острой болью рождения новой формы культуры, родовыми муками, сопутствующими высвобождению новых созидательных сил» [Сорокин 1992, 433]. Социолог даже причислял самого себя к теоретикам понятия «цивилизация», упоминая в лекциях, что «ряд ученых – А. Тойнби, О. Шпенглер, ..., П.А. Сорокин и другие – попытались дать систематическую интегрированную теорию жизненных циклов или повторяющихся фаз в жизни большинства инклюзивных культурных суперсистем» [Сорокин 1992, 187].

Нельзя не признать тот факт, что в период первой (фундаментальной) волны интуитивное «нащупывание» в цивилизационной теории, когда локальные цивилизации больше описывали, чем определяли, временами перемежалось с теоретическим осмыслением – у разных авторов в разных пропорциях. Тем не менее, если конкретная цивилизация как грандиозное явление исторического и культурного характера плохо поддается исчерпывающему определению (поскольку различные цивилизационные образования имеют настолько различные логики смыслополагания, что для них сложно выработать единые критерии описания и оценки) или не всегда вписывается в системные критерии П. Сорокина, это не означает, что сам феномен «локальной цивилизации» не существует. Такая ситуация лишь свидетельствует об ограниченности логики человеческого мышления, бедности рационального научного аппарата и других препятствиях на пути научного осмысления.

Что касается методологических посылок, в работах теоретиков «первой волны» заметно преобладают эссенциализм, а также исторический и географический детерминизм. Их исследования преимущественно были посвящены цивилизациям прошлого, которые действительно базировались на принципиально разных логиках смысла. В результате взгляды теоретиков становились легко уязвимы с позиций универсального системного или социально-конструктивистского подхода, которые сформировались на более позднем социологическом материале. Такая критика не означает, что в рассуждениях теоретиков первой волны была принципиальная ошибка, и не умаляет роли проделанной ими работы. Влияние же географического фактора или исторических вызовов (которым теоретики первой волны придавали большое значение) на формирование ценностного каркаса той или иной цивилизации и сегодня нельзя сбрасывать со счетов⁴.

Также можно заметить, что методология исследований развивается по мере трансформации социальной реальности, что совершенно естественно. Цивилизация рассматривается как инклюзивная социальная и культурная суперсистема с определенными масштабами и логикой развития. Ее единство обеспечивают механизмы и принципы иного порядка, нежели единство прочих социальных общностей (этническая или др. социальная группа, нация-государство и т.д.). Системная или социально-конструктивистская оптика в том виде, в котором ее обычно применяют для других объектов исследования, просто непригодна для изучения данного феномена, который претерпел в XX в. драматический перелом и перерождение. Тем не менее, и системная методология, и социальный конструктивизм будут вполне применимы для изучения принципов функционирования цивилизационного феномена при определенной корректировке – в том числе и в настоящее время. На этом автору придется остановиться в другой работе. В целом же методы первого этапа цивилизационных исследований можно квалифицировать как вызово-ответный рационализм, органический редуционизм и социально-культурный релятивизм

⁴ В середине февраля 2021 г. в штате Техас, США установилась на неделю температура воздуха, обычная для зимы в средней полосе России и выпал снежный покров привычного для россиян уровня, что вызвало чрезвычайную ситуацию и коллапс в энергетике штата. Российская же экономика и в целом жизнедеятельность общества не замирают каждую зиму, а продолжают функционировать, в том числе и в Заполярье. На фоне подобных обстоятельств становится очевидной идеологическая односторонность и недоучет географического и климатического фактора во многих рассуждениях об открытом рынке, конкурентной экономике и т.п.

(от умеренного у Данилевского до абсолютного у Шпенглера). Количество выделенных цивилизаций (если отбросить множественные исторические сыновне-родственные отсылки у Тойнби, замершие цивилизации или цивилизации-спутники) колеблется в пределах десятка (у Шпенглера – восемь).

Согласно вызово-ответному рационализму, в современном российском проекте цивилизационного развития проблему политического истолкования прошлого необходимо решать с помощью определенной максимы. Любые события отечественной истории неразумно подвергать перманентному критическому переосмыслению: если «так было» – значит, так «было необходимо» в силу сложившейся исторической ситуации. Возможно, в произошедшем был некий высокий смысл, пока недоступный нашему пониманию. Нужно просто принять, что на тот или иной вызов исторически был дан тот или иной ответ. Подобная установка переключает исследователя с бесконечных переоценок прошлого в угоду сиюминутной политической конъюнктуре, обличения сделанного на «исторических развилках» неверного выбора – или изымает из них солидную долю драматизма. Ее устремленность в будущее вместо терзания «старых ран» могла бы послужить реальным консолидирующим фактором развития российской цивилизации.

Критикам органического редукционизма⁵ можно возразить, что методологический номинализм взгляда на человечество как на совокупность атомизированных индивидов, критика реификации и гипостазирования цивилизаций (и др. «коллективных политических тел», скажем, наций) – такое же искажение реальной действительности, как и видение в них некоего подобия целостных организмов. Органицистские метафоры Данилевского, Шпенглера и Тойнби, которые часто критикуют, были обусловлены тем, что эти авторы распространяли методы естественных наук на гуманитарные. Вместе с тем вся современная социальная наука и прежде всего ее позитивистское направление во многом аналогично распространяет (часто некорректно) методы естественных и точных наук на гуманитарное знание. Критики субстанционального видения цивилизаций забывают о том, что без наличия «изначальных» или «грубых» фактов, без признания некоторой предзаданной (относительно наличной ситуации) сущности (осознавая при этом ее социальную природу) нет возможности с чем-то соотноситься, отождествлять себя. Следовательно, процессы самоидентификации становятся в принципе невозможными.

Что касается социально-культурного плюрализма, то данная теоретическая установка единственная из всех позволяет формулировать самостоятельный вектор дальнейшего развития локальных цивилизационных проектов так, чтобы рано или поздно можно было утверждать, что пророчество Тойнби сбылось и «незападные общества пошли путем выборочного усвоения элементов западной культуры» после тщательного отбора «положительных ценностей западной цивилизации» для того, чтобы постепенно «стать хозяином своей судьбы» [Тойнби 2021, 723].

«Локальная цивилизация» существует как идея и понятие, но она не менее реальна, чем фактически окружающие нас предметы. Может быть, она даже более реальна, поскольку организует и подчиняет своей логике поведение как политических элит, так и простых людей – вопреки множеству фактических феноменов. Однажды возникнув, данная идея полностью изменила привычную картину мира.

⁵ См., например, статью Летнякова Д. Э. «Цивилизации как «воображаемые сообщества». К конструктивистской критике цивилизационной теории», в которой автор приводит возражения против мультипарадигмального полицивилизационного исследовательского направления, исходя из основных положений социально-конструктивистского методологического подхода [Летняков 2021].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Глинчикова А. Г. (2008) Раскол или срыв «русской Реформации»? М.: Культурная революция. 384 с.
- Данилевский Н. Я. (2018) Россия и Европа. М.: Алгоритм. 560 с.
- Зюзов Н. Ф. (2004) Интегрализм Питирима Сорокина и теория цивилизаций: возможности синтеза // *Философия и общество*. № 3 (36). (<https://cyberleninka.ru/article/n/integralizm-pitirima-sorokina-i-teoriya-tsivilizatsiy-vozmozhnosti-sinteza>).
- Ильинская С. Г. (2018) «Море Россия» (российская идентичность и идея толерантности) // *Вестник РУДН*. Т. 20. № 4. С. 496–505. DOI: 10.22363/2313-1438-2018-20-4-496-505.
- Кожин В. В. (2011) От Византии до Орды: история Руси и русского слова. М.: Эксмо, Алгоритм. 560 с.
- Кожурин А. Я. (2015) Концепция науки Н. Я. Данилевского // *Известия Санкт-Петербургского государственного аграрного университета*. №8. С. 14–18 (<https://cyberleninka.ru/article/n/kontseptsiya-nauki-n-ya-danilevskogo>).
- Летняков Д. Э. (2021) Цивилизации как «воображаемые сообщества». К конструктивистской критике цивилизационной теории // *Личность. Культура. Общество*. Т. 23. Вып. 3 (№ 111). С. 57–69.
- Масарик Т. Г. (2000) Россия и Европа. Т. 1. СПб.: РХГИ. 448 с.
- Никольский С. А. (2021) О проблеме цивилизации и цивилизационном развитии России. Исторический анализ. Доклад на заседании семинара «Российский проект цивилизационно-го развития» в ИФ РАН (https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2021/28_01_nikolskiy.pdf).
- Нисбет Р. (2007) Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН. 556 с.
- Поздняков А. А. (2016) Теоретико-биологические представления Н. Я. Данилевского // *Lethaea rossica*. Т. 12. С. 33–46.
- Смирнов А. В. (2019) Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК. 216 с.
- Сорокин П. А. (1992) Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат. 543 с.
- Спиридонова В. И., Соколова Р. И., Шевченко В. Н. (2016) Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ. М.: ИФ РАН. 122 с.
- Сычев А. А. (2009) Этика экстремальных ситуаций: Новый Орлеан после урагана «Катрина» // *Общественная мораль: философские, морально-этические и прикладные проблемы*. Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Альфа-М. С. 424–442.
- Тойнби А. Дж. (2021) Постижение истории. М.: Академический проект. 800 с.
- Шпенглер О. (2019) Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность. Минск: Попурри. 656 с.
- Шпенглер О. (2019) Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. Минск: Попурри. 704 с.
- Юм Д. (1965) Исследование о принципах морали // Юм Д. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль. 928 с.
- Krauthammer Ch. (1990) The Unipolar Moment // *Foreign Affairs. America and the World 1990*. Vol. 70. No. 1. P. 23–33 (<https://www.foreignaffairs.com/articles/1990-01-01/unipolar-moment>).

REFERENCES

- Danilevsky N. (2018) *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow: Algoritm. 560 p.
- Glinchikova A. (2008) *Raskol ili sryv «russkoj Reformacii»?* [The Split or Breakdown of the “Russian Reformation”?] Moscow: Kul'turnaya revolyuciya. 384 p.
- Hume D. (1965) *Issledovanie o principah morali* [Research on the Principles of Morals]. In: *Hume D. Sochineniya v 2-h tomah*. vol. 2. Moscow: Mysl', 1965. 928 p.
- Ilynskaya S. (2018) «More Rossiya» (rossijskaya identichnost' i ideya tolerantnosti) [The Sea of the Russian Culture (The Russian Identity and the Concept of Tolerance)]. *Vestnik of People's Friendship University of Russia. Series: Political Sciences*. no. 20(4), pp. 496–505. DOI: 10.22363/2313-1438-2018-20-4-496-505.
- Kozhinov V. (2011) *Ot Vizantii do Ordy: istoriya Rusi i russkogo slova* [From Byzantium to the Horde: The History of Russian and the Russian Word]. Moscow: Eksmo; Algoritm. 560 p.

Kozhurin A. (2015) Konceptiya nauki N. Danilevskogo [The Concept of the Science by N. Danilevsky]. *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta*. no. S, pp. 14–18 (<https://cyberleninka.ru/article/n/kontsepsiya-nauki-n-ya-danilevskogo>).

Krauthammer Ch. (1990) The Unipolar Moment. *Foreign Affairs. America and the World* 1990. vol. 70, no. 1, pp. 23–33 (<https://www.foreignaffairs.com/articles/1990-01-01/unipolar-moment>).

Letnyakov D. E. (2021) Tsvilizatsii kak «voobrazhayemye soobshchestva». K konstruktivistskoy kritike tsvilizatsionnoy teorii [Civilizations as “Imaginary Communities”. Towards a Constructivist Critique of Civilizational Theory]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. vol. 23, no. 3 (111), pp. 57–69.

Masarik T. (2000) *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. St-Petersburg; RHGI. 448 p.

Nikolsky S. (2021) *O probleme civilizacii i civilizacionnom razvitii Rossii* [About the Problem of Civilization and Russia's Civilizational Development]. Report at the “Russian Project for Civilizational Development” seminar. January, 28. (https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2021/28_01_nikolskiy.pdf).

Nisbet R. (2007) *Progress: istoriya idei*. [Progress: A History of an Idea]. Moscow: IRISEN. 556 p.

Pozdnyakov A. (2016) Teoretiko-biologicheskie predstavleniya N. Danilevskogo [Biological theory of N. Danilevsky]. *Lethaea rossica*. vol. 12, pp. 33–46.

Smirnov A. (2019) *Vsechelovecheskoe vs. Obshchechelovecheskoe* [All-human vs. Universal]. Moscow: ООО «Sadra», Izdatel'skiy dom YASK. 216 p.

Sorokin P. (1992) *Chelovek. Civilizaciya. Obshchestvo* [Human. Civilization. Society]. Moscow: Politizdat. 543 p.

Spengler O. (2019) *Zakat Evropy*: Ocherki morfologii mirovoj istorii. [The Decline of the West]. vol. 1. Obraz i dejstvitel'nost'. Minsk: Popurri. 656 p.

Spengler O. (2019) *Zakat Evropy*: Ocherki morfologii mirovoj istorii. [The Decline of the West]. vol. 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy. Minsk: Popurri. 704 p.

Spiridonova V. I., Sokolova R. I., Shevchenko V. N. (2016) *Rossiya kak gosudarstvo-tsvilizatsiya: filosofsko-politicheskiy analiz* [Russia as a State-Civilization: a Philosophical and Political Analysis]. Moscow: IF RAN. 122 p.

Sychov A. A. (2009) Etika ekstremal'nykh situatsiy: Novyy Orlean posle uragana «Katrina» [Ethics of extreme situations: New Orleans after hurricane Katrina]. In: *Obshchestvennaya moral': filosofskie, moral'no-eticheskiye i prikladnyye problemy*. Ed. R. G. Apresyan. Moscow: Alpha-M. pp. 424–442.

Toynbee A. (2021) *Postizhenie istorii* [A Study of History]. Moscow: Akademicheskij proekt. 800 p.

Zyuzev N. (2004) Integralizm Pitirima Sorokina i teoriya tsvilizatsiy: vozmozhnosti sinteza [Integralism of Pitirim Sorokin and the Theory of Civilizations: the Possibilities of Synthesis]. *Philosophy and society*. no. 3 (36), pp.143–155 (<https://cyberleninka.ru/article/n/integralizm-pitirima-sorokina-i-teoriya-tsvilizatsiy-vozmozhnosti-sinteza>).

Информация об авторе

Ильинская Светлана Геннадьевна, кандидат политических наук, доцент, старший научный сотрудник Сектора философских проблем политики Института философии Российской академии наук. Адрес: Гончарная ул., д. 12, стр. 1, Москва, 109240. E-mail: svetlana_ilinska@mail.ru

About the author

Svetlana G. Ilinskaya, Candidate of Sciences (Political Sciences), Fellow Researcher, Department of Philosophy Problems of Politics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 127005, Moscow, Goncharnaya Street, 12-1. E-mail: svetlana_ilinska@mail.ru

Статья поступила в редакцию / Received: 07.05.2021

Статья поступила после рецензирования и доработки / Revised: 17.11.2021

Статья принята к публикации / Accepted: 24.11.2021