

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

*Я.Г. ШЕМЯКИН***Феномен модернизации:
цивилизационное измерение****Статья 1. Межцивилизационное взаимодействие:
предпосылка, условие и историческое содержание
процесса модернизации**

Феномен модернизации в статье рассмотрен в контексте цивилизационного подхода. Автор подчеркивает необходимость преодоления европоцентристской интерпретации модернизации, обосновывает понимание ее как процесса межцивилизационного взаимодействия. Показано, что чрезвычайное многообразие и интенсивность контактов самых различных культурных традиций выступали как исходная предпосылка наступления “модерн-эпохи” в Европе, так и условие развертывания процесса модернизации в “незападном” мире. Основной вывод: модернизация – это процесс создания нового социального качества. Его возникновение предполагает, что в ходе взаимодействия разнородных цивилизационных начал появляется нечто новое, отличное по ряду основополагающих параметров от первоначально вступивших в контакт участников взаимодействия.

Ключевые слова: модернизация, ценности модернизации, модерн-проект, межцивилизационное взаимодействие, цивилизационная идентичность, идентификационная стратегия, субэкумены, “пограничные” цивилизации.

Тема модернизации занимала и продолжает занимать одно из центральных мест в массовом сознании разных цивилизаций, в том числе и Запада, несмотря на все рассуждения о том, что “фаустовская” цивилизация миновала “эпоху модерна” и перешла якобы в некое качественно иное, “постмодернистское” состояние. Но хотя европоцентризм на протяжении всей второй половины XX–начала XXI в. подвергался массивной жесткой критике, в том числе и в западной научной среде, все еще сохраняется (особенно на уровне официального идеологического и политического дискурса истеблишмента “фаустовской” цивилизации, а в значительной мере – и на уровне массового сознания) отчетливая тенденция трактовать модернизацию как процесс усвоения всеми иными человеческими мирами планеты определенной совокупности ценностей, впервые сформулированных и воплощенных в жизнь на Западе. Процесс формирования общества современного типа подразделяется, в соответствии с такого рода интерпретацией, на два, далеко не равнозначных по своему значению этапа: первоначальное спонтанное возникновение основ данного общества в западноевропейском цивили-

Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН. Адрес: Б. Ордынка ул., д. 21/10, Москва, 115035. E-mail: shemiakin.yakov@yandex.ru.

зационном ареале, а затем – практически одностороннее воздействие Запада на весь остальной мир, выступающий в роли пассивной, “воспринимающей” стороны.

Всемирно-исторический процесс предстает в этом случае в виде движения всех народов по единой магистрали. Во главе этого движения, разумеется, Запад, далеко опережающий остальных, но при этом все проходят (одни раньше, другие позже, с железной, не допускающей никаких альтернатив, необходимостью) одни и те же стадии. Те же, кто оказались на обочине или “сошли с дистанции”, обречены вообще исчезнуть, либо потеряв собственную культурно-историческую индивидуальность, либо полностью вымерев, как, например, жители Тасмании. Именно так выглядит картина перехода от “традиционного” к “современному” обществу в классических теориях модернизации, самой значимой из которых была, по-видимому, “теория стадий экономического роста” У. Ростоу.

С предельной ясностью сформулировал суть этой позиции профессор международных отношений и социологии в Вашингтонском университете Д. Широ. Утверждая идею о наличии единого для всего человечества направления исторической эволюции, он писал: “Может быть, весь мир и не примет единую модель культуры, но многие ключевые моменты того, что составляет современный, либеральный, западный, демократический, индивидуалистический, капиталистический образ жизни, уже сейчас распространились очень широко, при этом процесс их расширения продолжается”. Это составляет подлинное значение процесса, который обычно называют “глобализацией”. Все иные культуры вынуждены так или иначе принимать нормативные установки западного модерна. “Общества и системы, которые не адаптируются, отстанут, их народы станут недовольными и склонными к бунтам, и такие общества потерпят крах” [Chiot 2001, p. 344, 348].

Западный путь модернизации сохраняет значение *нормативной модели*, которой так или иначе вынуждены следовать все остальные цивилизации, и для такого видного ученого, как Б. Нильсон, хотя у него “западоцентризм” проявляется не в столь жесткой и агрессивной форме, как у Широ [Nielsen 2001]. Представления о безальтернативности западной версии модерна продолжают отстаиваться некоторыми авторами и в последние годы [Clark 2007; Фергюсон 2014], причем иногда они приобретают форму прямого политического предписания. Так, по мнению Дж. Айкенберри и Д. Дьюдни, “внешняя политика либеральных государств должна и впредь основываться на широком допущении, согласно которому в конечном счете есть только один путь в современность, и что этот путь по своей сути является либеральным” [Dendney, Ikenberry 2009, p. 93]¹.

При всем очевидном “планетарном” лидерстве “фаустовской” цивилизации в последние три века всемирной истории подобный подход, по моему убеждению, блокирует понимание феномена модернизации во всей его реальной исторической сложности. Адекватно его оценить можно, лишь решительно преодолев европоцентристскую “оптику”, рассмотрев модернизацию не как исключительно западный по происхождению и по сути феномен, оказывающий одностороннее воздействие на всю основную “незападную” часть человечества, а как процесс, главное содержание которого составляло и составляет *межцивилизационное взаимодействие*.

Собственно, именно такое понимание положено в основу одного из наиболее влиятельных направлений современной научной мысли – концепции “множественности модернов”, сторонники которой утверждают кардинальную значимость цивилизационных традиций тех или иных человеческих общностей как важнейшего фактора модернизационного процесса².

¹ Развернутую критику “западоцентристской” версии теории модернизации см. [Dunne 2010, p. 535–543]. О современных разновидностях “научного” европоцентризма и полемике с ними см. [Bentley 2006, p. 19–47].

² Из наиболее интересных публикаций последних лет, принадлежащих перу представителей этого направления, см., например, [Wagner 2010, p. 53–60; Knöbl 2010, p. 83–97; Schwinn 2009, S. 454–476].

“Многообразие модернов”, то есть различных исторических форм общества современного типа, есть не что иное, как функция от *множественности цивилизационных традиций*, в ходе взаимодействия с которыми вырабатываются конкретные трактовки общих принципов модерна. Особо следует отметить то обстоятельство, что в современной научной литературе концепция “множественности модернов” рассматривается в более широком общенаучном контексте подхода, представители которого придают ключевое значение исследованию “траекторий предшествующего развития” (*path dependence*) [Mahoney 2000; Knöbl 2010].

У истоков данного направления стоял Ш. Эйзенштадт [Eisenstadt 2000; Eisenstadt 2001; Eisenstadt 2006]. На ключевое значение культурного разнообразия модернизирующихся обществ указывают не только Эйзенштадт и его последователи, но и иные исследователи, к примеру, создатель одной из наиболее известных и оригинальных цивилизационных концепций Й. Арнасон, английский социолог М. Музилис, шведский ученый Б. Витрок [Arnason 2003; Mouzelis 1999; Wittrok 2000]. Следует также отметить, что весьма многочисленный лагерь сторонников идеи “множественности модернов” не едины: в нем можно выделить два основных полюса, к которым тяготеет все многообразие точек зрения разделяющих эту позицию. Один из этих полюсов представлен самим Эйзенштадтом и его единомышленниками, которые основываются на тезисе о *сингулярной европейской причине модерна*. Суть его сводится к утверждению, что общество современного типа первоначально возникло все-таки в одном определенном цивилизационном ареале – Западной Европе, но обнаружило затем мощный потенциал расширения и вовлекло в модернизационный процесс другие культуры, ставшие, в свою очередь, его активными участниками.

К другому полюсу тяготеют те, кто отстаивают версию о существовании ряда самостоятельных, независимых друг от друга (и прежде всего от Европы) центров кристаллизации “современности”, кто склонны утверждать, что “модерна” как некоего единства (даже единства в многообразии) не существовало и не существует, а теория Эйзенштадта несет в себе родовые черты европоцентризма³. Хотя те, кто последовательно стремятся лишить Западную Европу исторической “монополии на современность”, в том числе в том, что касается ее генезиса, выдвигают весьма серьезные аргументы (ограниченный объем статьи не дает возможности остановиться на их критическом разборе), все же, на мой взгляд, их подход в значительной степени коррелирует со всей совокупностью известных фактов Эйзенштадта и его сторонников.

Коммуникации как предпосылка развития

В ракурсе анализируемой темы следует отдельно рассматривать “первичную” модернизацию в западном цивилизационном ареале и последующие “вторичную”, “третичную” модернизации в “незападном” мире. Если в случае с “последующими” модернизациями взаимодействие первоначально возникших на Западе ценностей и местных цивилизационных традиций – очевидный факт (вне зависимости от того, как трактуется сам характер контакта), то в случае с “первичной” модернизацией дело обстоит сложнее. Обычно подчеркивается, что на Западе феномен модернизации сформировался на собственной цивилизационной основе, органически вырос из нее. Однако данные утверждения, в принципе вполне правильные, было бы совершенно неправомерно толковать в том духе, что Запад, так сказать, “варился в собственном цивилизационном соку”.

Самое общее определение модернизации должно звучать, очевидно, следующим образом: это процесс создания общества современного типа. Разумеется, подобное определение нуждается в дальнейшей конкретизации, однако в данном случае важно

³ Уникальность западного опыта и даже его ключевую значимость в мировой истории в особенно резкой форме поставили под вопрос, как известно, постколониальные социальные исследования. Соответственно, для них типично отстаивание тезиса о “мультицентричности” истории модерна [Chakrabarty 2000; Randeria 1999; Alternative... 2001].

выделить именно это, исходное звено понятийной цепи, поскольку упомянутый процесс предстает в конкретной истории как сложнейшее взаимодействие многочисленных качественно разнородных составляющих. Именно в ходе и в результате подобного взаимодействия и родилось общество модерна в его первоначальном виде. Богатство и чрезвычайная интенсивность контактов совершенно различных традиций в Западной Европе в XV–XVIII вв. были ключевыми факторами генезиса модерн-эпохи. Особенно ясно это видно, если сравнить формирующуюся “фаустовскую” цивилизацию со многими иными культурно-историческими общностями, к примеру, – с доколумбовыми культурами Нового Света. Именно такое сравнение осуществил К. Леви-Строс и пришел к вполне определенным выводам.

По словам французского ученого, “никакая культура не одинока; она всегда существует в коалиции с другими культурами, и именно это позволяет ей накапливать свои достижения. Вероятность возникновения особенно долгих кумулятивных серий зависит, естественно, от широты, длительности и вариативности режима коалиции”. “Европа в начале Ренессанса была местом встречи и смешения самых различных влияний”. По сравнению с этой ситуацией, культурные контакты доколумбовой Америки были, как подчеркивает Леви-Строс, несравненно беднее. В результате в ее развитии оказались “пробелы” в силу того, что она накопила существенно меньше “образцов поведения”. “Организация, менее гибкая и слабо расчлененная, объясняет, по-видимому, крушение их (доколумбовых культур. – *Я.Ш.*) под ударами завоевательной. И решающая причина может быть найдена в том, что американская культурная коалиция была основана между партнерами, менее отличающимися друг от друга, чем в Старом Свете”. Леви-Строс приходит в связи с этим к выводу, что “способность к прогрессу” – это следствие “формы общения” культур. “В этом смысле можно сказать, что кумулятивная история (то есть история накопления достижений) – это форма истории, характерная для таких социальных суперорганизмов, которые составляют группы обществ, тогда как застойная история – признак неполноценного образа жизни изолированных обществ” [*Levi-Strauss* 1971, p. 281–284].

С основными выводами Леви-Строса согласился, подхватил и развил дальше его идеи видный отечественный мыслитель Г. Померанц [*Померанц* 1995, с. 208–209]. Попытка проанализировать концепцию французского ученого стала для Померанца одним из стимулов к созданию его собственной теории “субэкумен” – великих цивилизаций, каждая из которых стремилась стать всемирной. В ракурсе данной темы важно подчеркнуть, что, по мнению Померанца, обязательной предпосылкой возникновения подобных цивилизаций служила исходная “разность этнических потенциалов” первоначальных участников контакта, в ходе которого и возникла субэкумена. Причем таких участников, качественно отличающихся друг от друга, должно было быть не меньше двух, поскольку только в результате их взаимодействия мог быть накоплен “необходимый запас стереотипов”, о котором говорит Леви-Строс. Данный вывод распространяется Померанцем на все выделенные им субэкумены – западнохристианскую, восточноазиатскую, конфуцианско-буддийскую с центром в Китае, южноазиатскую индо-буддийскую с центром в Индии, исламскую [*Померанц* 1995].

Вывод Леви-Строса о разнородности составляющих европейской цивилизации подтверждается современными цивилизационными исследованиями. К примеру, В. Шпон из Института социологии Геттингенского университета отмечает, что специфической чертой европейского модерна был структурный и культурный плюрализм человеческого мира Западной Европы, отличающийся многообразием ментальных оснований и устремлений [*Spohn* 2010]. Эту точку зрения подробно обосновывают Эйзенштадт и другие авторы [*Eisenstadt* 1987; *Rokkan* 1975]. В этом контексте вполне справедливым представляется вывод Шпона, что европейский модерн нельзя объяснить исключительно внутренней динамикой развития [*Spohn* 2010]. Существует весьма влиятельное течение современной цивилиологии, сторонники которого стремятся выявить, говоря словами Дж. Хобсона, “восточные истоки Запада” [*Hobson* 2004].

Одной из главных глобальных проекций процесса модернизации стало, как известно, формирование мирового капиталистического рынка. Долгое время считалось, что этот рынок окончательно реализовался после включения в единую мировую систему связей Западного полушария. Между тем многочисленные исследования последних десятилетий XX–начала XXI в. свидетельствуют о необходимости скорректировать данные представления. Результаты этих исследований, в частности, убеждают в особой, решающей роли включения Китая в формирующуюся планетарную структуру всемирного рынка [Pomeranz 2000; Мейер 2002]. Так, по мнению ученых из Тихоокеанского университета Д. Флинна и А. Хиральдеса [Flynn, Giraldez 2006], говорить о подлинном начале процесса глобализации (и, соответственно, о реальном завершении процесса формирования мирового рынка) можно лишь после того, как в единую общепланетарную систему связей был включен Азиатско-Тихоокеанский регион и прежде всего огромный китайский рынок. То есть, иными словами, процесс модернизации (в том числе и на самом Западе) непредставим вне глобального контекста взаимодействия крупнейших цивилизаций планеты, в первую очередь западной и китайской субэкumen.

В этой связи нельзя не упомянуть и о том, какую роль в генезисе западной цивилизации (и, соответственно, формировании предпосылок развертывания в западном цивилизационном ареале процесса “первичной” модернизации) сыграло взаимодействие еще с одной восточной субэкуменой – миром ислама. Как известно, первичное восприятие античного наследия находящейся в процессе становления цивилизацией христианского Запада происходило главным образом через посредство мусульманской цивилизации, точнее, той ее разновидности, которая утвердилась на несколько веков на Пиренейском полуострове (стране “Аль-Андалус”).

Многообразие истоков европейской цивилизации

Христианство, ставшее духовно-ценностной основой западной цивилизации, сложилось в результате крайне противоречивого взаимодействия двух совершенно разных цивилизационных традиций, которые Л. Шестов условно обозначил как “Афины” и “Иерусалим” [Шестов 1993] – эллинский рационализм и иудейский монотеизм, воплотившие два противоположных и в то же время теснейшим образом взаимосвязанных полюса “осевой” революции (по К. Ясперсу) в Восточном Средиземноморье: рационалистическое умозрение и веру в Божественный Абсолют, поставленную выше традиции. Хотя христианство несло в себе идею синтеза этих двух начал, они отчетливо различимы во всей последующей истории христианского Запада, между ними возникло и впоследствии продолжало существовать поле крайне высокого духовного напряжения, постоянно порождавшее “разряды” огромной силы. Именно эта ситуация во многом обусловила главные черты специфики “фаустовской” цивилизации, прежде всего – ее беспрецедентный динамизм [Шемякин 2001^a, с. 67].

В свою очередь, в истоках как “Афин”, так и “Иерусалима” обнаруживается контакт самых различных культурно-цивилизационных начал. Здесь можно вспомнить и древнее индоевропейское наследие, и еще более древнюю балканскую “неоэнеолитическую” цивилизацию [Топоров 2007], бывшую, судя по результатам многочисленных исследований М. Гимбутас, одним из главных центров первой, еще доиндоевропейской цивилизации Древней Европы VII–IV тыс. до н.э., принципиально отличавшейся по своим главным ценностным ориентациям от индоевропейской традиции. Цивилизации, следы влияния которой прослеживаются на всем протяжении европейской истории [Гимбутас 2006, с. 6–8, 438–444; Gimbutas 1974, p. 13, 17–19, 22–25, 87, 196–200, 238].

А. Зубов, в свою очередь, акцентирует внимание на другом древнейшем истоке современной Европы – цивилизации строителей мегалитов Северо-Западной Европы V–III тыс. до н.э., оставившей такие грандиозные памятники, как Стоунхендж, Нью-Грэндж, бретонские аллеи менгиров [Зубов 1997, с. 104, 106, 108–109]. Как отмечает

историк, «западноевропейская цивилизация пространственно наложилась на мегалитическую культуру. Острова и побережья Западного Средиземноморья, и тем более страны Атлантической Европы от Южной Скандинавии и Ирландии до Португалии, сохранили десятки тысяч мегалитических памятников V–II тысячелетия до Р.Х. Арийское с северо-востока и минойское с юго-востока влияния и завоевания (в том числе финикийская и эллинская колонизации I тысячелетия до Р.Х.) легли в Западной Европе на почву особой, весьма своеобразной мегалитической цивилизации. И это скорее всего повлияло на “темперамент” западноевропейской цивилизации как римского, так и христианского периодов». Именно с наследием мегалитической цивилизации Zubov связывает формирование важнейшей внутренней духовной ориентации людей Запада, без которой была невозможна “первичная” модернизация: стремление воплотить свои представления о мире в зримых материальных формах – объектах и результатах своей деятельности. “Житель мегалитической Бретани и Ютландии ради небесного осваивал земное пространство, грандиозными материальными формами стараясь обеспечить свое бессмертие” [Зубов 1997, с. 104, 108–109].

Отмечу, что материалы и выводы как Гимбутас, так и других авторов (Зубов лишь один из них), акцентирующих значимость мегалитической цивилизации Западной Европы V–III тыс. до н.э. (см., например, [Хокинс, Уайт 1984; Хокинс 1977; Daniel 1985]), заставляют по меньшей мере проблематизировать тезис о “восточных истоках” Запада, что ни в коей мере не опровергает, однако, утверждения о существенной роли восточных влияний в генезисе как “Афин”, эллинского центра “осевой” революции, так и “фаустовской” цивилизации.

Воздействие древних культур Ближнего Востока, прежде всего Египта, в полной мере испытала уже непосредственная предшественница классической Эллады, крито-микенская цивилизация III–II тыс. до н.э., ставшая, по оценке Зубова, “колыбелью всех современных цивилизаций Запада”. Причем цивилизация эта сложилась в ходе взаимодействия качественно различных традиций, “минойский Крит являет собой цивилизационный узел Египта, Месопотамии и мегалитической Северо-Западной Европы” [Зубов 1997, с. 104].

В числе факторов, взаимодействие которых привело к формированию западной субэкумены, ее институциональной структуры, наряду с “Афинами” следует особо упомянуть, конечно, “Рим”. Прежде всего, на мой взгляд, нужно подчеркнуть значение римского права как одного из трех основоположений (наряду с эллинским рационализмом и иудейским монотеизмом), на которых основывалась идея внутреннего суверенитета личности – краеугольный камень христианского Запада [Эволюция... 1984, с. 406–407; Шемякин 2001^b, с. 8–9].

В данном контексте стоит, очевидно, упомянуть и этрусков, оказавших существенное влияние на римскую культурно-историческую общность на этапе ее становления [Немировский, Харсекин 1969; Харсекин 1976, с. 674–678; Любкер 2005, с. 1276; Грималь 2008, с. 17, 497]. Не касаясь в данном случае различных точек зрения относительно определения цивилизационного статуса Древнего Рима⁴, отмечу лишь, что, несмотря на несомненную близость, римская традиция по целому ряду важнейших параметров отличается от греческой, а взаимодействие между эллинами и римлянами вполне подходит под категорию контакта, характеризующегося “разностью этнических потенциалов”.

Что же касается духовно-мировоззренческого комплекса “Иерусалима”, то в нем, помимо собственно иудейских корней, обнаруживается очень сильное влияние еще одной восточной традиции – иранской, также бывшей одним из очагов “осевой” революции I тыс. до н.э. Многими исследователями подчеркивается в этой связи ключевая

⁴ Часть исследователей (самый известный из них – А. Тойнби) считают Рим одним из двух главных (наряду с Элладой) выражений единой средиземноморской античной (эллинской в своих самых глубоких основах) цивилизационной традиции, другие (как Е. Штаерман) отстаивают тезис о самостоятельной, качественно отличной от греческой, римской цивилизации [Тойнби 1991, с. 37–38, 47, 78–79, 91–92; Штаерман 1992].

роль зороастризма, который Тойнби характеризовал как “религию – сестру иудаизма” (цит. по [Рашковский 1976, с. 39]). Одну из самых ярких характеристик исторической роли зороастризма дал еще в середине 1970-х гг. Е. Рашковский. По его словам, “зороастризм, оставшийся религией большинства иранского народа вплоть до сокрушения его арабами (VII в. н.э.), оказал до сих пор недостаточно изученное и оцененное влияние на культурную историю человечества. Под его влиянием сложились философские аспекты иудаизма и христианства... его отголоски слышатся в учениях неоплатоников (идея твари как эманации чистого бытия), гностиков, манихеев, каббалистов, не говоря уже о шиитской духовной культуре самого Ирана, а также о своеобразных дуалистических реликтах в мировоззрении езидов; он оживал в ослепительных вспышках дуалистических ересей в лоне восточного и западного христианства (павликиане, богумилы, альбигойцы); опосредованно проникнув в немецкий мистицизм XIII–XVII вв., он, как полагает ряд исследователей, оказал некоторое влияние на диалектическое миропонимание Гегеля” [Рашковский 1976, с. 42–43].

В контексте рассматриваемой темы особенно значим тот факт, что в духовно-мировоззренческом поле зороастризма возникли манихейство и производные от него, упомянутые Рашковским дуалистические ереси, оставившие заметный след в истории Европы, в том числе и Западной – богумилы (богумилы), катары (в том числе альбигойцы). С этими ересями было тесно связано духовное движение гностицизма, представлявшее собой результат соединения и попытку синтеза самых различных традиций восточного и античного происхождения [Соловьев 1993, с. 415–418; Афанасин 2002; Трофимова 1979; Любкер 2005, с. 435]. Глубокое влияние гностической традиции прослеживается в духовно-религиозных движениях – предтечах европейской Реформации (катары, впоследствии гуситы) [Поздняков 2009, с. 330; Лантева 1990].

По мнению многих исследователей, в последующей истории Западной Европы, в эпоху Реформации и – в особенности – буржуазных революций, роль элементов гностического происхождения в духовном строе формирующейся “фаустовской” цивилизации резко усиливается, причем это напрямую связано с началом процесса модернизации. Так, по мнению Эйзенштадта, еретические течения, чьи учения содержали значительный гностический компонент, пребывавшие до этого на периферии человеческого мира средневековой Европы, в эпоху буржуазных революций и Просвещения выдвинулись в центр социокультурной системы [Eisenstadt 2001]. “Буржуазные революции, таким образом, реализовали потенциал интерпретаций, выработанный осевыми цивилизациями, но до того пребывавший на периферии средневековой культуры. В результате его реализации темы протеста и борьбы стали базисными компонентами социального и политического символизма модерна. Это означало наступление Второй осевой эпохи” [Сокулер 2003, с. 202].

Ко всему сказанному по поводу многообразия контактов самых различных начал, ставших предпосылкой и основой процесса модернизации, следует добавить еще одно соображение: мир средневековой Европы, непосредственно предшествовавший эпохе модерна, возник, как известно, в результате сложного драматического взаимодействия германо-скандинавской и кельтской языческо-мифологических традиций сначала между собой, а затем с христианством. Хотя, казалось бы, итогом этого взаимодействия стало однозначное доминирование христианства, следы названных традиций отнюдь не исчезли. Как выяснилось в особенности в XX в., внутренняя потребность людей Запада в обращении к собственным духовным истокам оказалась очень велика. Одно из ярких свидетельств тут – огромная популярность, которой пользуются в современном мире произведения Дж. Толкиена, созданные на базе осмысления и серьезной переработки образов и сюжетов германо-скандинавской мифологии. Толкиен и основанное им литературное направление фэнтези, – несомненно, один из значимых факторов массового сознания, в первую очередь в Западной Европе и Северной Америке. Охарактеризованная внутренняя потребность прямо связана с поисками выхода из духовного кризиса, вызванного коллизиями модерн-эпохи. И весьма симптоматично, что поиски эти в большинстве случаев ведутся по линии возрождения того потенциала

многообразия взаимодействующих духовно-мировоззренческих начал, которое изначально обусловило исторический динамизм западной цивилизации, особенно ярким проявлением которой стал феномен “первичной” модернизации.

Идентичность и “Другой” западного мира

Рассматривая проблематику модернизации, принципиально важно, на мой взгляд, методологически различать сам процесс и его результат. Модернизация – это *процесс* созидания нового социального качества, но еще не само это качество как нечто законченное. Именно такое понимание и позволяет рассмотреть ее через призму темы взаимодействия различных цивилизационных традиций. “Общество модерна” – это *результат* процесса модернизации, реализации того или иного “модерн-проекта”.

Возникновение нового социального качества предполагает, разумеется, что в процессе взаимодействия разнородных цивилизационных начал появляется нечто, отличное по ряду основополагающих параметров от первоначально вступивших в контакт участников взаимодействия. Поэтому необходимая составляющая этого процесса – самоидентификация той или иной культурно-исторической общности. Соответственно, одно из центральных мест в проблематике модернизации должна занимать проблема идентичности.

Данной проблеме посвящены, как известно, горы литературы⁵. Тем не менее единой, общепринятой концепции идентичности не существует, есть самые разные мнения по ряду вопросов, особенно – относительно иерархии различных типов идентичности. В фокусе моего внимания – *цивилизационная идентичность*. Максимально кратко изложу свою трактовку данного понятия.

Коллективная идентичность – не что иное, как наличие собственного культурно-исторического “лица” у той или иной человеческой общности, в том числе – цивилизации. Основные черты этого “лица” у общности цивилизационного типа и масштаба обусловлены спецификой подхода к решению ключевых, коренных проблем – противоречий человеческого существования (между мирским и сакральным измерениями жизни, между человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры) [Шемякин 2001^а]. Поэтому цивилизационный уровень идентичности, по моему убеждению, наиболее глубок. Структура процесса самоидентификации цивилизационной общности выглядит, по-видимому, следующим образом. В ходе данного процесса происходит отождествление:

- с базовыми принципами, в которых воплощен избранный той или иной цивилизацией подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческой экзистенции;
- с символами, олицетворяющими эти принципы;
- с соответствующими этим принципам ценностными ориентациями поведения;
- со складывающимися на базе этих ориентаций жизненными практиками во всех сферах человеческой деятельности;
- с социальными институтами, призванными воплотить и закрепить в действительности данные ценностные ориентации и практики.

Формирование собственной идентичности для представителей той или иной человеческой общности означает обретение смысла существования, что отвечает фундаментальной психофизиологической потребности в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей действительности. Стремление так или иначе удовлетворить эту потребность – определяющая бессознательная мотивация поведения “человека разумного” [Бессознательное... 1985, с. 321–323]. Ее удовлетворение с необходимостью предполагает создание (на базе избрания того или иного способа решения фундаментальных проблем-противоречий человеческого существования) системы экзистенциальной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так

⁵ Из публикаций последних лет см., в особенности [Человек... 2010].

и в мире собственной души. Без подобной системы ориентации люди не могут жить так же, как без пищи и воды [Шемякин 2001^а, с.36]. В этом контексте представляется очевидным, что процесс самоидентификации – необходимая предпосылка любой социально значимой человеческой деятельности. “Коллективная идентичность – вид производительной силы”, – писал известный норвежский исследователь И. Нойманн. “Она предоставляет возможность деятельности и структурирует социальное поле, предлагая осуществлять те, а не иные действия” [Нойманн 2004, с. 15].

Самоидентификация предполагает самоопределение по отношению к тем традициям, взаимодействие которых составило содержание процесса становления той или иной цивилизации (в том числе, разумеется, и “цивилизации модерна”). В процессе подобного самоопределения неизбежно происходит не только конвергенция, но и дивергенция смыслов [Следзевский 2010, с. 138–139, 171], в результате чего необходимой составляющей данного процесса становится формирование образа “Другого” (“Иного”), на базе сопоставления с которым и из противопоставления ему рождается собственная идентичность.

Классический пример здесь – самоидентификация Запада через противопоставление его “Иным” – Востоку и Восточной Европе (в первую очередь России) как феномен, исследованный и описанный в ставших уже классикой западной и мировой науки произведениях Э. Саида, Л. Вульфа, И. Нойманна. Так, по словам Саида, “Восток – это не только сосед Европы, но еще и место расположения ее самых больших, самых богатых и самых старых колоний, это исток европейских языков и цивилизаций, ее культурный соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого... Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт” [Саид 2006, с. 8]. Вульф, в свою очередь, констатирует: “Подобно тому как Запад описывал себя через противопоставление с Востоком, так и Западная Европа описывала себя через контраст с Восточной Европой, которая в то же время служила мостом между Европой и Востоком” [Вульф 2003, с. 39]. Нойманну принадлежит, на мой взгляд, самое глубокое исследование дискурсов, при помощи которых в процессе идентификации формировалась “Европа” путем дифференциации от “Других”, таких как “Турок” и “Россия” [Нойманн 2004, с. 9].

Впрочем, можно с полной уверенностью констатировать, что и самоидентификация неевропейских цивилизаций происходила и происходит (по меньшей мере, начиная с эпохи Великих географических открытий и, соответственно, начала разворачивания “первичной” модернизации в Западной Европе) через сопоставление с Западом и противопоставление ему. У представителей постколониального дискурса яростное утверждение права на самобытность “незападных” культурно-исторических общностей парадоксальным, по моему мнению, образом сочеталось с отстаиванием восходящей к Саиду идеи о том, что “Восток... это почти всецело европейское изобретение” [Саид 2006, с. 7] и, соответственно, цивилизации Востока – результат “искусственного конструирования” европейскими интеллектуалами, начиная с эпохи Просвещения, осуществляемого в рамках особого дискурса – “ориентализма”, трактуемого однозначно как “дискурс господства”⁶.

В последние годы усиленное утверждение собственной цивилизационной идентичности через сопоставление с Западом и противопоставление ему особенно характерно для представителей китайской “субэкумены” [Hong 2010, p. 5–20; Кузык, Титаренко 2006, с. 399–400, 403; Обзорный... 2011]. Нельзя не упомянуть в этой связи и о том, что в настоящее время аналогичная тенденция весьма характерна и для России. Однако этот вопрос заслуживает специального рассмотрения, что не позволяет ограниченный объем статьи.

Здесь необходимо подчеркнуть один важный момент. Образ “Другого” – необходимая составляющая процесса самоидентификации, и поэтому он неизбежно включается в “смысловое поле” [Дука 2009] общности, осуществляющей самоидентификацию.

⁶ Анализ и критика этих и подобных им представлений см. [Шемякин 2014, с. 32–36].

Именно на это обращал внимание Саид, когда подчеркивал, «что европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному “Я”» [Саид 2006, с.11]. По-моему, наиболее четко выразил ту же идею Нойманн: «Поскольку европейская идентичность неразрывно связана с существованием “Другого”, этот “Другой” будет оставаться составной частью Европы, что, в свою очередь, будет неизбежно влиять на европейские представления об этом “Другом”» [Нойман 2004, с. 73].

С этой точки зрения взаимосвязь “Я” (в данном случае – цивилизация, обретшая идентичность) – “Другой” – не что иное, как трансформировавшаяся форма междисциплинарного взаимодействия в рамках уже сформировавшейся целостности, включающей в себя, однако, огромное разнообразие самых различных элементов, в том числе иноцивилизационного происхождения. Иными словами, в известном смысле “Другой” – это часть обретшей идентичность цивилизационной общности, причем часть, отнюдь не маловажная: “...скажи мне, кто твой Другой, и я скажу тебе, кто Ты” [Бекарев 2010, с. 496].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Афанасин Е.В. (2002) Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во Олега Абышко.

Бекарев А.М. (2010) Мультикультурные корни российской идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. IV. М.: Ассоциация “Междисциплинарное общество социальной теории”.

Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. В 4 т. Т. 4. Тбилиси: Мецниереба.

Вульф Л. (2003) Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение.

Гимбутас М. (2006) Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН.

Грималь П. (2008) Цивилизация Древнего Рима. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ Москва.

Дука О.Г. (2009) Теория смыслового поля. Омск: Изд-во ОмГПУ.

Зубов А.Б. (1997) О природе русской цивилизации // Рубежи. № 8–9. С. 101–114.

Кузык Б.Н., Титаренко М.Л. (2006) Китай–Россия 2050: стратегия соразвития. М.: Институт экономических стратегий.

Лаптева Л.П. (1990) Гуситское движение в Чехии в XV в. М.: Изд-во МГУ.

Любкер Ф. (2005). Иллюстрированный словарь античности. М.: ЭКСМО.

Мейер М.С. (2002) Долгий “серебряный” век Востока // Восток–Запад–Россия. М.: Прогресс-Традиция. С. 145–160.

Немировский А.И., Харсекин А.И. (1969) Этруски. Введение в этрускологию. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та.

Нойманн И. (2004) Использование “Другого”: образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство.

Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) (2011). М.: Весь мир.

Померанц Г.С. (1995) Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транс. М.: Юрист. С. 205–227.

Рашковский Е.Б. (1976) Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. М.: Наука.

Саид Э.В. (2006). Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мирь.

Следзевский И.В. (2010). Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. М.: ИАФ РАН. С. 136–174.

Сокулер З.А. (2003) Столкновение или диалог цивилизаций? Современные цивилизационные исследования. Реферативный обзор // Россия и современный мир. № 3 (40). С. 158–220.

Тойнби А.Дж. (1991) Постигание истории. М.: Прогресс.

Топоров В.Н. (2007) Балканский макротекст и древнебалканская неолитическая цивилизация (общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. М.: Индрик. С. 10–25.

Трофимова М.К. (1979) Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука.

Фергюсон Н. (2014) *Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира*. М.: АСТ: CORPUS.

Хокинс Дж., Уайт Дж. (1984) *Разгадка тайны Стоунхенджа*. М.: Мир.

Человек в поисках идентичности (2010) // *Вопросы социальной теории*. Научный альманах. Т. IV. М.: Ассоциация “Междисциплинарное общество социальной теории”.

Шемякин Я.Г. (2001^a). *Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории*. М.: Наука.

Шемякин Я.Г. (2001^b) *История мировых цивилизаций. XX в.* М.: АПК и ПРО.

Шемякин Я.Г. (2014) *К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации*. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука. С. 27–57.

Шестов Л. (1993) *Афины и Иерусалим: опыт религиозной философии // Соч. В 2 т. Т. 1.* М.: Наука. С. 313–664.

Штаерман Е.М. (1992). *Проблема римской цивилизации // Цивилизации*. Вып. 1. М.: Наука. С. 88–119.

Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного (1984) М.: Наука.

Alternative Modernities (2001) Durham (NC): Duke Univ. Press.

Arnason J.P. (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden–Boston: Brill.

Bentley J.H. (2006) *Globalizing History and Historicizing Globalization*. *Globalization and Global History*. London–New York: Routledge, pp. 18–31.

Chakrabarty D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Chirot D. (2001) *A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change*. *International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 341–360.

Clark G. (2007) *A Farewell to Alms. A Brief Economic History of the World*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Daniel G.E. (1985) *The Megalith Builders of Western Europe*. London: Hutchinson.

Dendney D., Ikenberry G.J. (2009) *The Myth of the Autocratic Revival: Why Liberal Democracy Will Prevail*. *Foreign Affairs*, vol. 88, no 1, pp. 93–117.

Dunne T. (2010) *The Liberal Order and the Modern Project*. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 38, no. 3, pp. 535–543.

Eisenstadt S.N. (2001) *The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 320–340.

Eisenstadt S.N. (1987) *European Civilization in Comparative Perspective: a Study in the Relations between Culture and Social Structure*. Oslo: Norwegian Univ. Press.

Eisenstadt S.N. (2006) *Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung // Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und Strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 37–62.

Eisenstadt S.N. (2000) *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.

Flynn D.O., Giraldez A. (2006) *Globalization began in 1571 // Globalization and Global History*. London–New York: Routledge, pp. 232–247.

Gimbutas M. (1974) *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000–3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*. Berkeley–Los Angeles: Univ. of California Press.

Hobson J.M. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Hong Zh. (2010) *The World Implications of the “Chinese Road” in the Context of Globalization // Social Sciences in China*, no. 2, pp. 5–20.

Knöbl W. (2010) *Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks // European Journal of Social Theory*, vol. 13, no. 1, pp. 83–97.

Levi-Strauss C. (1971) *Dynamique culturelle et valeurs. Approches de la science du developpement socio-economique*. Paris. UNESCO.

Mahoney J. (2000). *Path Dependence in Historical Sociology*. *Theory & Society*, vol. 29, no. 4, pp. 507–518.

Mouzelis N. (1999) *Modernity: a Non-European Conceptualization // British Journal of Sociology*, vol. 50, no. 1, pp. 153.

Nielsen D.A. (2001) *Rationalization, Transformations of Consciousness and Intercivilizational Encounters: Reflections on Benjamin Nelson’s Sociology of Civilizations // International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 406–420.

Pomeranz G. (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Randeria S. (1999) *Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozial Theorie // Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschafts wissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, S. 41–50.

Rokkan S. (1975) *Dimensions of State Formation and Nation-building: a Possible Paradigm for Research on Variations in Europe // The Formation of National States in Europe*. Princeton: Princeton Univ. Press, pp. 562–600.

Schwinn T. (2009) *Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen: Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht*. Zeitschrift für Soziologie. Jg. 38. H. 6, p. 454–476.

Spohn W. (2010) *Europäische multiple Modernität als interzivilisatorische Konstellation: Zur Transformation Europas durch europäische Integration und Erweiterung in einer sich globalisierende Welt // Berliner Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 20. H. 1. S. 5–22.

Wagner P. (2010) *Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology // Thesis Eleven*, vol. 100, no. 1, pp. 53–60.

Wittrok B. (2000) *Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition*. Daedalus, vol. 129, no. 1, pp. 54–56.

The Phenomenon of Modernization: a Civilizational Dimension

The article 1. Interaction Between Civilizations: Presupposition, Condition and Historical Content of the Process of Modernization

*J. SHEMYAKIN**

***Shemyakin Jacob** – doctor of sciences (History), head researcher at the Institute of Latin America (ILARAN). Address: 21/10, B. Ordynka, Moscow, 115035, Russian Federation. E-mail: shemiakin.yakov@yandex.ru.

Abstract

The article examines the phenomenon of modernization in the context of civilizational approach. The author emphasizes the need to overcome the Eurocentric interpretation of modernization and insists on its understanding as a process of intercivilizational interaction. It is shown that variety and intensity of contacts between the different cultural traditions acts as the premise of the Europe “modern-era” beginning as well as the condition of the modernization process in the “non-Western” world. The main conclusion: the modernization – is the process of creating a new social quality. Its appearance assumes that in the course of the diverse civilization features interaction there appears something new, something different for a number of basic parameters of the original participants of interaction.

Keywords: modernization, values of modernization, modern-design, interaction between civilizations, civilizational identity, identification strategy, subcultures, “borderline” civilizations.

REFERENCES

Afanasin E.V. (2002) *Antichnyj gnosticizm. Fragmenty i svidetel'stva* [Ancient Gnosticism. Fragments and Testimonies]. St. Petersburg: Oleg Abyshko.

Alternative Modernities (2001) Durham (NC): Duke Univ. Press.

Arnason J.P. (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden–Boston: Brill.

- Bekarev A.M. (2010) *Mul'tikul'urnnye kprni rossijskoj identichnosti* [Multicultural Roots of Russian Identity]. *Voprosy social'noj teorii: Nauchnyj al'manah* [Questions of Social Theory: Scientific Almanac], vol. IV. Moscow: Associaciya "Mezhdisciplinarnoe obshchestvo social'noj teorii".
- Bentley J.H. (2006) *Globalizing History and Historicizing Globalization. Globalization and Global History*. London–New York: Routledge, pp. 18–31.
- Bessoznatel'noe: Priroda. Funkcii. Metody issledovaniya*. [The Unconscious: Nature. Function. Research methods]. V 4 t. T. 4 (1985). Tbilisi: Mecniereba.
- Chakrabarty D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Chelovek v poiskah identichnosti* (2010) [The man in Search of your Identity (2010)]. *Voprosy social'noj teorii. Nauchnyj al'manah* [Voprosy social'noj teorii: Nauchnyj al'manah], vol. IV. Moscow: Associaciya "Mezhdisciplinarnoe obshchestvo social'noj teorii".
- Childe G.B. (1952) *U istokov evropejskoj civilizacii* [Dawn of European Civilization]. Moscow: Izdat-vo Inostrannoj literatury.
- Chirot D. (2001) A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change. *International Sociology*, vol.16, no. 3, pp. 341–360.
- Clark G. (2007) *A Farewell to Alms. A Brief Economic History of the World*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Daniel G.E. (1985) *The Megalith Builders of Western Europe*. London: Hutchinson.
- Dendney D., Ikenberry G.J. (2009) The Myth of the Autocratic Revival: Why Liberal Democracy Will Prevail. *Foreign Affairs*, vol. 88, no. 1, pp. 93.
- Duka O.G. (2009) *Teoriya smyslovogo polya* [The Theory of Semantic Field]. Omsk. Izd-vo OmGPU.
- Dunne T. (2010) The Liberal Order and the Modern Project. *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 38, no. 3, pp. 535–543.
- Eisenstadt S.N. (2001) The Civilizational Dimension of Modernity. *International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 320–340.
- Eisenstadt S.N. (1987) *European Civilization in Comparative Perspective: a Study in the Relations between Culture and Social Structure*. Oslo: Norwegian Univ. Press.
- Eisenstadt S.N. (2006) Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung. *Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und Strukturvergleichende Analysen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 37–62.
- Eisenstadt S.N. (2000) *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: elbrück.
- Ferguson N. (2014) *Civilizaciya: Chem Zapad otlichaetsya ot ostal'nogo mira* [Civilization: the West and the Rest]. Moscow: AST: CORPUS.
- Flynn D.O., Giraldez A. (2006) Globalization began in 1571. *Globalization and Global History*. London–New York: Routledge, pp. 232–247.
- Gimbutas M. (1974) *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000–3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*. Berkeley–Los Angeles: Univ. of California Press.
- Gimbutas M. (2006) *Civilizaciya Velikoj Bogini: Mir Drevnej Evropy* [Civilization of the Great Goddess: the World of Ancient Europe]. Moscow: ROSSPEN.
- Goldstone J.A. (1998) Initial Conditions, General Laws, Path Dependence and Explanation in Historical Sociology. *American Journal of Sociology*, vol. 104, no. 3, pp. 829–845.
- Grimal P. (2008) *Civilizaciya Drevnego Rima* [Civilization of Ancient Rome]. Ekaterinburg: U-Faktoriya; Moscow: AST Moskva.
- Hawkins G.S. (1977) *Krome Stounhendzha* [Beyond Stonehenge]. Moscow: Mir.
- Hawkins G.S., White J.B. (1984) *Razgadka tajny Stounhendzha*. [Stonehenge Decoded]. Moscow: Mir.
- Hobson J.M. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hong Zh. (2010) The World Implications of the "Chinese Road" in the Context of Globalization. *Social Sciences in China*, no. 2, pp. 5–20.
- Evoljuciya vostochnyh obshhestv: Sintz tradicionnogo i sovremennogo* (1984) [Evolution of Eastern Societies: Synthesis of Traditional and Contemporary]. Moscow: Nauka.
- Knöbl W. (2010) Path Dependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks. *European Journal of Social Theory*, vol. 13, no. 1, pp. 83–97.
- Kuzyk B.N., Titarenko M.L. (2006) *Kitaj–Rossiya 2050: strategiya sorazvitiya* [China–Russia 2050: Strategy of Co-development]. Moscow: Institut ehkonomicheskikh strategij.
- Lapteva L.P. (1990) *Gusitskoe dvizhenie v Chekhii v XV v.* [Hussite movement in the Czech Republic in the XV century]. Moscow. Izd-vo MGU.

Levi-Strauss C. (1971) *Dinamique culturelle et valeurs. Approches de la science du developpement socio-economique*. Paris. UNESCO.

Lübker F. (2005) *Illyustrirrovannyj slovar' antichnosti* [Illustrated Dictionary of Antiquity]. Moscow: Izd-vo EHKSMO.

Mahoney J. (2000). Path Dependence in Historical Sociology. *Theory & Society*, vol. 29, no. 4, pp. 507–518.

Meyer M.S. (2002) Dolgij “serebryanyj” vek Vostoka [Long “Silver” Age of the East]. *Vostok–Zapad–Rossiya*. Moscow: Progress-Tradizija, pp. 145–160.

Mongait A.L. (1973–1974) *Arheologiya Zapadnoj Evropy* [Archaeology of Western Europe]. Moscow: Nauka.

Mouzelis N. (1999) Modernity: a Non-European Conceptualization. *British Journal of Sociology*, vol. 50, no. 1, pp. 153.

Nemirovsky A.I., Harsekin A.I. (1969) *Ehtruski. Vvedenie v ehtruskologiyu* [The Etruscans, Introduction to Etruscology]. Voronezh: Izd-vo Voronezhskogo universiteta.

Neumann I. (2004) *Ispol'zovanie “Drugogo”*: *obrazy Vostoka v formirovanii evropejskih identichnostej* [Uses of the “Other”: the East in the European Identity Formation]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.

Nielsen D.A. (2001). Rationalization, Transformations of Consciousness and Intercivilizational Encounters: Reflections on Benjamin Nelson's Sociology of Civilizations. *International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 406–420.

Obzornyj doklad o modernizacii v mire i Kitae (2011) [A Survey Report on the Modernization of the World and China]. Moscow: Ves' mir.

Pomeranz G.S. (1995) Teoriya subehkumen i problema svoeobraziya stykovyh kul'tur [The Theory of Subecumenes and the Problem of Peculiarity of Joint Cultures]. *Vyhod iz transa*, Moscow: Jurist, pp. 205–227.

Pomeranz G. (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Randeria S. (1999) Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukunfftigen Sozialtheorie. *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschafts wissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, S. 41–50.

Rashkovsky E.B. (1976) *Vostokovednaya problematika v kul'turno-istoricheskoy koncepcii Toynbee A.J.* [Oriental Problems in Cultural-historical Theory of Toynbee A.J.] Moscow: Nauka.

Rokkan S. (1975) Dimensions of State Formation and Nation-Building: a Possible Paradigm for Research on Variations in Europe. *The Formation of National States in Europe*. Princeton: Princeton Univ. Press, pp. 562–600.

Said E.W. (2006) *Orientalizm. Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism. Western Conceptions of the Orient]. St.-Petersburg: Russkij mir.

Schwinn T. (2009) Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen: Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht. *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 38. H. 6, S. 454–476.

Shemyakin J.G. (2001^a) *Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodejstvie civilizacij v kontekste vseмирnoj istorii* [Europe and Latin America: Interaction of Civilizations in the Context of World History]. Moscow: Nauka.

Shemyakin J.G. (2001^b) *Istoriya mirovyh civilizacij*. XX v. [The History of World Civilizations. XX Century]. Moscow: APKYPRO.

Shemyakin J.G. (2014) K voprosu o metodologii civilizacionnyh issledovanij [On the Question of Methodology of Civilizational Studies]. *Civilizacii. T. 9. Civilizaciya kak ideya i issledovatel'skaya praktika*. Moscow: Nauka, pp. 27–57.

Shestov L. (1993) *Afiny i Ierusalim: Opyt religioznoj filosofii* [Athens and Jerusalem: the Experience of Religious Philosophy]. Shestov *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes]. T. 1. Moscow: Nauka, pp. 313–664.

Shtaerman E.M. (1992) *Problema rimskoj civilizacii* [The Problem of Roman Civilization]. *Civilizacii*, vyp. 1. Moscow: Nauka, pp. 88–119.

Sledzevsky I.V. (2010) Dialog civilizacii kak smyslovoe pole mirovoj politiki [Dialogue of Civilizations as a Semantic Field of World Policy]. *Dialog v policentrichnom mire: filosofsko-kul'turnye, istoricheskie, politicheskie i kommunikativnye problem*. Moscow: IAF RAN, pp. 136–174.

Sokuler Z.A. (2003) Stolknovenie ili dialog civilizacij? Sovremennye civilizacionnye issledovaniya. Referativnyj obzor [The Clash or Dialogue of Civilizations? Modern Civilizational Studies. Patent Review]. *Rossiya i sovremennij mir*, no. 3 (40), pp. 158–220.

Spohn W. (2010) Europäische multiple Modernität als interzivilisatorische Konstellation: Zur Transformation Europas durch europäische Integration und Erweiterung in einer sich globalisierende Welt. *Berliner Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 20. H. 1. S. 5–22.

Toporov V.N. (2007) Balkanskij makrotekst i drevnebalkanskaya neo-ehneoliticheskaya civilizaciya (obshhij vzglyad) [The Balkanian Macrotect and Ancient Balkanian Neo-Chalcolithic Civilization (General View)]. *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira*. Moscow: “Indrik”, pp. 10–25.

Toynbee A.J. (1991) *Postizhenie istorii* [A Study of History]. Moscow: Progress.

Trofimova M.K. (1979) *Istoriko-filosofskie voprosy gnosticizma* [Historical and Philosophical Questions of Gnosticism]. Moscow: Nauka.

Wagner P. (2010) Multiple Trajectories of Modernity: Why Social Theory Needs Historical Sociology. *Thesis Eleven*, vol. 100, no. 1, pp. 53–60.

Wittrok B. (2000) Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Daedalus*, vol. 129, no. 1, pp. 54–56.

Wolff L. (2003) *Izobretaya Vostochnuyu Evropu: Karta civilizacii v soznanii ehponi Prosveshcheniya* [Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Zubov A.B. (1997) O prirode russkoj civilizacii [On the Nature of Russian Civilization]. *Rubezhi*, no. 8–9, pp. 101–114.

© Я. Шемякин, 2015