

Содержание

Предисловие	7
Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания	18
<i>Основные понятия и ключевые допущения</i>	18
<i>Цивилизационное видение автономии</i>	31
Цивилизационные паттерны и процессы цивилизации	36
<i>Основания и перспективы:</i> <i>формирование цивилизационной теории</i>	36
<i>Определение цивилизаций: предварительная модель</i>	41
<i>Столкновения, инновации и трансформации</i>	51
Понимание межцивилизационного взаимодействия	62
Культурный поворот и цивилизационный подход	84
<i>Сильная программа:</i> <i>культура как артикуляция мира</i>	85
<i>Текст как культурный паттерн</i> <i>и интерпретативная модель</i>	91
<i>Объяснение и понимание</i>	99
<i>Пересматривая слабую программу</i>	105
Революции, трансформации, цивилизации: пролегомены к переориентации парадигмы	110
<i>Категоризация революций:</i> <i>дихотомии и другие проблемы</i>	112
<i>Объяснения и интерпретации: спорные альтернативы</i>	123
<i>Цивилизационный подход</i>	140
Переплетенные коммунизмы: имперские революции в России и Китае	151
<i>Коммунизм и модернность: две имперские революции</i>	153
<i>Имперские революции как пути к модерну</i>	154
<i>Российские и китайские предпосылки</i>	156
<i>Советская стратегия и китайская связь</i>	161
<i>Китайские метаморфозы советской модели</i>	165
<i>Китай, Россия и Запад</i>	167

<i>От перманентной революции к восстановлению империи</i>	170
<i>Советская модель в маоистском Китае: завоевание, трансформация и кризис.</i>	177
Советская модель как форма глобализации	182
<i>Динамика и измерения глобализации</i>	183
<i>Формирование советской модели</i>	188
<i>Глобальный охват и общий кризис</i>	197
<i>Послесловие (2019)</i>	211
Коммунизм и модернность	214
<i>Интерпретации модерности</i>	216
<i>Достижения и ограничения</i>	221
<i>От Маркса до большевизма и далее</i>	224
<i>Интеграция и дифференциация.</i>	228
<i>Перманентный кризис.</i>	233
<i>Изменения изнутри</i>	235
<i>Коммунизм на мировой арене</i>	238
<i>Крушение и транзит: коммунистические траектории в ретроспективе</i>	242
<i>Послесловие (2019)</i>	248
Теоретические подходы к капитализму: классические основы и современные инновации	259
<i>Единство и разнообразие</i>	264
<i>Система и история</i>	273
<i>Дух капитализма: устойчивость и мутации</i>	277
<i>Комментарии о статьях</i>	281
Михаил Масловский. Послесловие	290
Указатель имен	300

Предисловие

Публикация русского издания очерков по цивилизационному анализу дает повод для размышлений о результатах и перспективах данного теоретического подхода. Его укорененность в классической социологии, убедительно продемонстрированная Бенджаминем Нельсоном, сегодня широко известна, а его возрождение в последние десятилетия XX века может быть понято наилучшим образом как часть более широкой переориентации социальной мысли в 1970-е и 1980-е годы. Этот период, все еще не получивший должного признания в трудах по интеллектуальной истории, отличался последовательной и разносторонней критикой традиционных способов концептуализации человеческих обществ. Критики, включая некоторых из наиболее влиятельных социологов указанного периода (Бурдьё, Гидденс, Манн, Турен), возражали против чрезмерно интегрированного понятия общества, основанного на моделях нормативного или системного единства, а иногда — как в работах Толкотта Парсонса — на сочетании того и другого. Другой широко распространенный аргумент состоял в том, что преобладавшая концепция опиралась на идеализированный образ нации-государства. Термин «методологический национализм» восходит к началу 1970-х годов, но он кажется неправильно используемым. Предлагавшаяся аналогия с методологическим индивидуализмом неубедительна; последний являлся результатом осознанного выбора, тогда как связь с нацией-государством относилась в большей мере к латентной идеологии и неотрефлексированным предпосылкам.

Выдвигавшиеся альтернативы унаследованному подходу могут быть охарактеризованы как попытки подчеркнуть и прояснить историчность человеческих обществ.

Социальные формации с такой точки зрения были в большей степени подвержены изменениям, состояли из более слабо связанных компонентов и в большей мере формировались конфликтующими интерпретациями, властными отношениями и интересами, чем это допускало сильное понятие общества. Возродившийся интерес к цивилизационному анализу стал одним из ответов на эту новую интеллектуальную констелляцию. Его специфическим вкладом являлось внимание к масштабным и долговременным формациям, охватывающим множественные единицы, которые характеризовались паттернами интеграции и дифференциации, отличными от тех, что действовали в условиях меньших масштабов, и при этом были укоренены в исторических процессах и определялись ими. Классическая социология уже определила такие макроединицы как цивилизации, а Шмуэль Эйзенштадт и Бенджамин Нельсон приняли данный термин.

При этом несомненно то, что оказалось сложнее привлечь внимание к цивилизационному анализу, чем к некоторым другим инновациям, возникшим в том же контексте. В частности, идея общества как совокупности полей с различными структурами, акторами и стратегиями (ключевая тема в чрезвычайно влиятельных работах Пьера Бурдьё) явно более привлекательна для социальных ученых, чем идея цивилизации. Цивилизационный подход все еще остается довольно маргинальным в социологических и исторических дебатах, и представляется полезным поразмышлять о препятствиях для его развития. По моему мнению, существует три таких препятствия.

Прежде всего, сохраняются нерешенные концептуальные проблемы, которые являются внутренними для цивилизационного подхода и в некоторой степени обусловлены взаимной изоляцией его отдельных аспектов, выделенных различными авторами. Это становится очевидным уже в рецепции классических источников. Эмиль Дюркгейм и Марсель Мосс применили идею цивилизаций во множественном числе к «семействам обществ», тем самым предвосхищая более поздние ссылки на «семейное сходство»,

обычно используемые в тех случаях, когда четкие определения и разделения кажутся неуместными. Акцент был сделан на институтах и на группах обществ, которые их разделяли при более или менее значительных вариациях, а также на обмене между такими группами. Этот подход стал интегральной частью цивилизационного анализа. Макс Вебер не говорил о цивилизациях, но «культурные миры», которые он сопоставлял, в настоящее время в основном отождествляются с цивилизациями в том смысле, который прояснили Дюркгейм и Мосс. Такое слияние двух взаимно непризнанных традиций имело существенное значение для консолидации цивилизационного подхода, но оно по-прежнему оставляет открытыми вопросы о вариациях в стиле Дюркгейма и Мосса тех типов отношения к миру, которые выделил Вебер. Этот вопрос относится к нередко сложной задаче проведения границ между цивилизациями при условии признания их внутренней дифференциации. Дискуссии относительно Восточной Азии служат иллюстрацией данного случая: все еще является предметом споров, — которые непросто разрешить, — вопрос о том, образуют ли Китай и Япония отдельные цивилизации или варианты общей, которую можно было бы обозначить как восточноазиатскую. Различные ответы во многом зависят от оценок контрастов и сближений между культурными паттернами, например формами мысли и религиозными традициями. Другим примером выступает вопрос о христианстве и его цивилизационном воздействии. Различия между западнохристианской и византийской цивилизациями на протяжении Средневековья достаточно хорошо установлены. В меньшей степени обсуждаются столь же интересные локальные особые случаи — от средневековой Ирландии до Эфиопии.

Более критические вопросы возникают при сопоставлении теоретических подходов Шмуэля Эйзенштадта и Норберта Элиаса. Предложенная Эйзенштадтом концепция цивилизационного измерения человеческих обществ была значительным шагом вперед, и одной из ее сильных сторон является сочетание культурных паттернов,

артикулирующих мир, с институциональными аренами. Но другой стороной этого достижения был односторонний фокус на определенной эпохе, выделенной в качестве исторического момента, когда цивилизационное измерение было явно артикулировано и разработано. Это было осевое время, характеризовавшееся далекоидущими и ускоренными культурными трансформациями, которые происходили в основных евразийских цивилизационных центрах — от Греции до Китая — в середине первого тысячелетия до нашей эры. В ходе дискуссий по этому вопросу возникли три основные проблемы. Сама идея единственного исключительного исторического эпизода, выводящего на первый план цивилизационное измерение, представляется несостоятельной. Более правдоподобным является предположение о нескольких периодах трансформации, характеризующихся изменениями, которые подчеркивают цивилизационное измерение, но не всегда одинаковым образом. В исторической науке с 1970-х годов поздняя Античность была признана периодом, особенно подверженным трансформациям, и ширится поддержка той точки зрения, согласно которой данные хронологические рамки применимы к более широкому евразийскому контексту, включая Китай. Сходные, хотя и менее завершенные предположения были сделаны относительно первых веков второго тысячелетия н.э., известных в Европе как Высокое Средневековье. Наконец, выдвинутая Эйзенштадтом концепция модерности как цивилизации нового типа заслуживает дальнейшего развития и является значительно более многообещающей, чем его отдельные упоминания прорыва к модерности как новому осевому времени.

Вторая проблема состоит в том, что попытка определить общий паттерн изменений в осевую эпоху ставила во главу угла культурное различие между повседневной и высшей реальностью с более или менее выраженными последствиями по улучшению первой из них. Коротко говоря, эта гипотеза не получила подтверждения в ходе сравнительных исследований. Полученные до сих пор результаты предполагают более разнообразную картину,

но исследования разных традиций развиты столь неравномерно, что подведение их под какой-то общий знаменатель было бы преждевременным. Наконец, предварительный ответ Эйзенштадта на возникшие трудности порождает новые проблемы. Дехронологизированное понятие осевого момента, предположительно применимое к христианству и исламу, как и к более ранним случаям, и сведенное к понятию культурно кодифицированного трансцендентного принципа, является слишком абстрактным, чтобы оно могло быть полезным для сравнительного анализа. Все эти шаги — отождествление исторической эпохи с теоретической парадигмой, привнесение неизменного паттерна поверх культурных границ и перемещение на более высокий уровень абстракции — делают более сложным соединение цивилизационного измерения с историческим процессом.

Процессуальная концепция цивилизации была разработана Норбертом Элиасом. Это более очевидно в оригинальном немецком заглавии его основного труда («Über den Prozeß der Zivilisation»), чем в английском переводе («The Civilizing Process»), и еще более затемнено общепринятым обозначением подхода Элиаса как фигуративной социологии. Понятие фигурации является центральным в работах Элиаса, но в данном случае важно то, что мы имеем дело с вариантом цивилизационного анализа. Хотя Элиас не ссылался на цивилизационное измерение человеческих обществ, можно предположить, что он видел в таком свете взаимосвязь между формированием государства и более широким регулированием социального действия. Несмотря на то что он использовал понятие цивилизации в единственном числе, его анализ проложил путь для более плюралистического подхода, который следует развивать в ходе сравнительных исследований и который является особенно уместным, когда проблематика формирования государства связана с культурными предпосылками и рамками, всегда вовлеченными в этот процесс, что показали дискуссии вокруг работ Элиаса. Если акцент Элиаса на властных структурах и нуждается в корректирующем выделении роли культуры, достижения процессуального подхода не вызывают

сомнений, но их следует должным образом использовать в контексте проблем, поднятых Эйзенштадтом. Ключевые вопросы относятся к сложному переплетению культурных паттернов в исторических процессах. Как преємственность в развитии цивилизаций, так и переход от одной цивилизации к другой следует прояснить в этой перспективе.

Концептуальные проблемы или, другими словами, незавершенные задачи обоснования и демаркации цивилизационного подхода являются, таким образом, первым препятствием, на которое следует обратить внимание. Второе препятствие связано с существующим и давно укорененным академическим разделением труда и с трудностями развития междисциплинарных проектов. Дальнейший прогресс цивилизационных исследований потребовал бы более тесного сотрудничества историков и социологов, достичь которого, по-видимому, непросто. Историческая социология получила сегодня более широкое признание в качестве легитимного исследовательского поля, чем четверть века тому назад, но признанной является более ограниченная версия, во многом сведенная к применению социологических понятий и методов в расширенной сфере исторических исследований и тем самым преодолевающая «отступление в настоящее», которое Элиас считал кардинальной ошибкой социологии XX века. Надежды на всеобъемлющую переориентацию социологии в историческом духе не были осуществлены. Для такого переосмысления и тем более для включения цивилизационного анализа потребовалась бы значительная доза философских размышлений. Прояснение множественных социокультурных формаций, возникающих в истории и воздействующих на ее ход, должно опираться на то, что Корнелиус Касториadis назвал «онтологией социально-исторического», хотя не обязательно в полном соответствии с его собственным подходом. Но это, конечно, не является популярной темой современной философии. Предвосхищения феноменологии истории Ханса Блюменберга были обнадеживающим началом, но его намерения еще должны быть транслированы в конкретный анализ.

Тем не менее некоторые из потенциально наиболее плодотворных тем для цивилизационного анализа исследовались с позиций других междисциплинарных подходов. В особенности стремительно растущий интерес к глобальной и/или всемирной истории открыл новые перспективы и потребовал более междисциплинарных нарративов и интерпретаций. Нам нет необходимости обсуждать здесь вопрос о сходствах и различиях двух терминов, используемых для таких проектов; глобальные связи и мировые горизонты в любом случае взаимосвязаны, и оба фокуса присутствуют в наиболее значительных работах¹. Терминология историков, пишущих в таком ключе, отличается от той, что используют сторонники цивилизационного анализа, но темы их работ часто представляют для последних исключительный интерес. Понятие междисциплинарного взаимодействия является частью цивилизационной теории, но требует большего акцентирования и более внимательного изучения соответствующих явлений. Глобальные историки могут многое сказать на эту тему, будь то взаимодействие евро-атлантических держав с Восточной Азией (возможно, самое значительное междисциплинарное взаимодействие в истории), история британского правления и колониальной модерности в Индии или разнообразное имперское и постимперское европейское присутствие на Американском континенте. Более того, существуют примеры междисциплинарного взаимодействия во времени, как и в пространстве. Культурные процессы, известные как ренессансы, по-видимому, характеризуются значительным пересмотром наследия прошлого, что сопровождается пространственным взаимодействием. Как хорошо известно, изучение истории Европы привело к увеличению числа ренессансов (особенно хорошо исследован ренессанс XII века) и в настоящее время известно достаточно много о ренессансах в других частях мира,

1. Bayly C. *The Birth of the Modern World, 1780–1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004; Osterhammel J. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck, 2011.

чтобы мог быть использован сравнительный цивилизационный подход.

Другая возникающая тема тесно связана с вопросом о взаимодействиях. Работы по глобальной истории подчеркнули значение исторических регионов (этот способ разделения кажется более приемлемым для историков, чем цивилизационный подход), и некоторые из них могли бы быть описаны как перекрестки цивилизаций. Они образуют арены длительных взаимодействий, конфликтов, частичного слияния и наведения мостов между различными цивилизационными течениями. Факт существования таких регионов имеет последствия для нашего понимания цивилизаций; он служит аргументом против представления о замкнутых культурных мирах с жесткими и непреодолимыми границами. Центральная Азия и Юго-Восточная Азия выступают примерами таких регионов. Можно заметить также, что Россию лучше понимать в таких терминах, чем в качестве замкнутой православной цивилизации.

Наконец, развитие исторического знания о европейском переходе от Средневековья к ранней модерности и в некоторой степени о сопоставимом или альтернативном развитии в других частях Евразии обеспечило существенно расширившуюся эмпирическую базу для переосмысления цивилизационных разрывов и мутаций. Разрушение традиционных паттернов, кристаллизация новых и взаимодействие между этими двумя процессами носят комплексный характер и не разворачиваются линейно или структурно координированным образом. В данной связи следует упомянуть работы Ханса Блюменберга о «пороге эпох», как он это называл, между средневековой и ранней современной мыслью и о возникновении идей о человеческой автономии. Как он показал, понятие секуляризации, широко используемое в двух несовместимых значениях (радикального разрыва с религиозными традициями либо сохранения религиозных смыслов в замаскированном виде), является фундаментально неадекватным; оно затемняет многочисленные и изменчивые переплетения старого и нового. В итоге расцвет глобальной истории привел к результатам,

которые требуют более тщательного изучения и дальнейшего обсуждения с цивилизационной точки зрения, но взаимное отчуждение историков и социологов все еще затрудняет диалог между ними.

Остается сказать несколько слов о третьем препятствии, которое имеет иную природу, являясь внешним для интеллектуального и академического контекста и укорененным в предрассудках, усиленных политической конъюнктурой. Понятие цивилизации отвергается как идеологическая конструкция, находящаяся на службе западного господства, а иногда даже клеймится как «расистское». Постколониальная демагогия и заикленность на критике «европоцентризма» служат поддержке такого взгляда. В самом буквальном смысле это просто нелепость; идеологическое использование теоретических понятий не является причиной для отказа от них. Что стало бы с понятиями нации и класса, если бы мы следовали рекомендациям тех, кто хочет изгнать «цивилизацию» из словаря гуманитарных наук? Что касается авторов, внесших наибольший вклад в разработку теорий цивилизации, никто из них не использовал данное понятие для обоснования западного превосходства или оправдания западного доминирования. Арнольд Тойнби, Бенджамин Нельсон, Шмуэль Эйзенштадт и Маршалл Ходжсон в равной степени не могут быть обвинены в этом. Даже более проблематичный случай Освальда Шпенглера требует взвешенного суждения: его следует помнить как интеллектуала, стоявшего у истоков критики европоцентризма.

Тем не менее нам не стоит упускать из виду слабости, которые способствовали распространению упомянутого предрассудка. Тезис Сэмюэля Хантингтона о «столкновении цивилизаций» служит тому хорошим примером. Многие критики Хантингтона перестарались и приписали ему значительно худшие идеи и намерения, чем те, которые он действительно отстаивал. Но фундаментальный недостаток его аргументации легко распознать. С одной стороны, он собрал воедино значительное число работ по цивилизационной тематике без какого-либо обсуждения противоречащих

друг другу моделей или исправления неадекватных взглядов и претендовал на то, что вся традиция таких исследований поддерживает его собственную интерпретацию, суммированную в описании цивилизаций как наиболее широких общностей. Это было колоссальным заблуждением, ведущим к преувеличенным представлениям о коллективной идентичности как неизменной и центральной особенности цивилизаций (сравнительные исследования показывают, что фактически это аспект, который подвержен значительным изменениям) и о ее непосредственном переводе в политические альянсы и стратегии. С другой стороны, западная цивилизация была наделена привилегированной миссией как создатель и защитник прав человека. Такая комбинация, очевидно, была готова для идеологического использования. Но Хантингтон не внес концептуального или содержательного вклада в изучение цивилизаций. Если его работы на эту тему и полезны для сторонников цивилизационного анализа, то в основном потому, что они служат напоминанием о необходимости дальнейшего прояснения открытости, историчности и изменчивой внутренней структуры цивилизаций. По-прежнему остается немало сделать для преодоления устоявшегося понятия цивилизаций как замкнутых миров.

Описание современных России и Китая как государств-цивилизаций¹ знаменует новую стадию в ассоциировании идеологии и цивилизации. Хотя акцент на российских и китайских ссылках на цивилизационную идентичность, рассматриваемую как центральный компонент их легитимирующих дискурсов, не исключает более адекватного использования понятия цивилизации, такой анализ явно смещает фокус в направлении критики идеологии, а не разработки теории. Я не могу здесь подробно рассматривать данную проблему, но следует заметить, что ссылки на «государства-цивилизации» едва ли совместимы с выраженным идеологическим эклектизмом обоих упомянутых режимов.

1. *Coker C. The Rise of the Civilizational State. Cambridge: Polity Press, 2019.*

В заключение я хотел бы выразить выразить удовлетворение в связи с публикацией данного сборника статей на русском языке. Стремление понять события, происходившие в России, но влиявшие на весь мир, было одной из основных причин моего интереса к цивилизационному подходу. Хотелось бы также высказать признательность моим друзьям и коллегам в Санкт-Петербурге Михаилу Масловскому, Юлии Прозоровой, Владимиру Козловскому и Руслану Браславскому за их интерес к моей работе.

Перевод с английского Михаила Масловского