

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Ю.Д. Гранин

«Цивилизационный подход». Становление и эволюция

Yuriy. D. Granin

“Civilizational approach”. Formation and evolution

В статье анализируется становление и эволюция «цивилизационного подхода» в отечественном и зарубежном дискурсе XX – начала XXI столетия. По мнению автора, наиболее значимые результаты в области теории цивилизаций, их сравнительного изучения были получены в XX в. в исследованиях А. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Броделя, П. Сорокина, К. Ясперса и Ш. Эйзенштадта (Ш. Айзенштадта). Если Сорокину удалось решить проблему различения «культурных суперсистем» и «цивилизаций», то труды Эйзенштадта ознаменовали собой прорыв в области трех направлений исследований: теории цивилизаций, теории революций и теории модернизации. Все три области исследований в наследии Эйзенштадта оказались связанными его более общим пониманием истории человечества как многообразия путей цивилизационного развития, в контексте которого революции и модернизации рассматриваются как имманентные характеристики этого процесса. Но эта концептуальная новация Эйзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца XX столетия. А Россия под пером некоторых отечественных теоретиков превратилась в «варварскую цивилизацию»: оплот «манихейства», «хилиастического сознания», «архаического коллективизма», «тоталитаризма» и «восточного деспотизма». Под прикрытием неких якобы наследуемых «культурных» кодов, этот теоретический оксюморон – «варварская цивилизация» – до сих пор кочует по страницам наших изданий.

Его эпистемологической предпосылкой является заимствованный у Ф. Броделя спорный постулат о неизменности «цивилизаций» в качестве неких долговременных «структур», основанных на «культурных традициях». Последние якобы «переваривают» неизбежные социокультурные заимствования и собственные новации, загоняя многие народы и страны в «тупики» исторической динамики, вынуждая их из века в век воспроизводить цикл «реформа – стагнация – контрреформа». Разумеется, история нашей страны дает немало примеров для такой интерпретации. Но возможна и другая теоретическая оптика, основанная не на структурном, а процессуальном и нелинейном понимании человеческой истории. В этом случае последняя интерпретируется как *многовекторное движение интегрирования*: от про-

стых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации». Автор формулирует собственное метадисциплинарное определение категории «цивилизация». Обосновывает тезис о необходимости формирования нового ценностно-смыслового ядра «российской цивилизации».

Ключевые слова: государство, идеология, модерн, модернизация, трансцендентность, царство, цивилизация.

The article analyzes the formation and evolution of the “civilizational approach” to the analysis of human history in the domestic and foreign discourse of the 20th – early 21st century. According to the author, the most significant results in the theory of civilizations and their comparative study were obtained in the 20th century in foreign studies and were associated with the names of A. Spengler, A. Toynbee, F. Braudel, P. Sorokin, K. Jaspers and S. Eisenstadt. If Sorokin was able to solve the problem of distinguishing between “cultural supersystems” and “civilizations”, then Eisenstadt’s work marked a breakthrough in three areas of research: the theory of civilizations, the theory of revolutions, and the theory of modernization. All three areas of research in Eisenstadt’s legacy have been linked by more general understanding of human history as a variety of ways of civilizational development, in the context of which revolutions and modernization are considered as immanent characteristics of this process. But this conceptual innovation of Eisenstadt for a number of reasons was underestimated in the civilizational discourse of the late 20th century. And Russia, under the pen of some domestic theorists, has become a “barbaric civilization”: a stronghold of “Manichaeism”, “chiliastic consciousness”, “archaic collectivism”, “totalitarianism” and “Eastern despotism”. Under the cover of some supposedly inherited “cultural codes”, this theoretical oxymoron of “barbaric civilization” still roams the pages of our publications.

Its epistemological premise is a controversial postulate borrowed from F. Braudel about the immutability of “civilizations” as some long-term “structures” based on “cultural traditions”. The latter allegedly “digest” the inevitable socio-cultural borrowings and their own innovations, driving many peoples and countries into “dead ends” of historical dynamics, forcing them to reproduce the cycle of “reform – stagnation – counter-reform” from century to century. Of course, the history of our country provides many examples for this interpretation. But other theoretical optics are also possible, based not on structural, but on a procedural and non-linear understanding of human history. In this case, the latter is interpreted as a *multi-vector movement of integration*: from simple communities to increasingly numerous and more complex (politically, culturally and ideologically) integrated associations of people, the largest of which can be defined as “civilizations”.

The author formulates his own meta-disciplinary definition of the category “civilization”. He substantiates the thesis about the need to develop a project for the civilizational evolution of Russia – the formation of a new value-semantic core of “Russian civilization”.

Keywords: state, ideology, modern, modernization, transcendence, kingdom, civilization.

Введение

Термин «цивилизация» довольно прочно укоренился в научной литературе. Его использование продуктивно, так как не ограничивает употребление понятия «цивилизация» рамками какой-то одной (антропологической, социологической или другой) концепции человеческой истории, а ориентирует на имманентный научному познанию дисциплинарно ориентированный теоретический плюрализм научного поиска, в пределах которого «цивилизация» выступает в качестве центральной категории анализа. Поэтому в пространстве дисциплин социогуманитарного цикла существует ряд направлений цивилизационных исследований, в которых термин «цивилизация» получает разные интерпретации. Как и число значений понятия «культура», их количество уже давно перевалило за сотню, а список авторов, внесших значительный вклад в различные направления цивилизационных исследований, составил несколько десятков блестящих имен. Обратимся к их идеям, выдерживая по мере возможности историческую хронологию.

Проблема авторства

Оставляя в стороне истоки употребления слова в европейской культуре, которое восходит к латинскому слову «civilis», относящемуся к качествам «гражданина» как «городского жителя», и сложные перипетии его проникновения в язык социальных наук XVIII–XIX столетий [12], зафиксируем очевидное: до сих нет ясности с тем, кого же следует считать основоположником цивилизационного подхода. Большинство отечественных специалистов пальму первенства отдает нашему соотечественнику Н.Я. Данилевскому, автору знаменитой книги «Россия и Европа» (1868). Однако еще при жизни мыслителя В.С. Соловьев не без оснований усомнился в новизне этой теоретической новации, сославшись на работу Генриха Рюккерта «Учебник мировой истории в органическом изложении» (1857). В этой работе немецкий историк интерпретировал историю человечества как сосуществование и последовательность «культурно-исторических организмов», которые он иногда называл «культурными типами», выделяя из современных ему пять высших «культурных типов»: германо-христианский (западноевропейский), восточно-христианский (славянский), арабский (исламский), индийский и китайский. Высказанное В.С. Соловьевым мнение о том, что взгляды Рюккерта легли в основу теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, некоторыми исследователями рассматривается как полемическое преувеличение, тогда как другие его поддерживают. Учитывая специфику социального знания, источником развития которого оказывается не только периодическая смена парадигм исследования, но и непреднамеренная фили-

ация идей, формируемых, в свою очередь, под влиянием многих политических, идеологических и иных экстранаучных факторов, однозначного ответа на этот вопрос мы так и не получим. Но обратим внимание на следующее обстоятельство.

Продемонстрировав грандиозный всплеск индустриального и научно-технического развития, уже вторая половина XIX столетия прошла под знаком осознания невыполнимости идеи общественно-исторического прогресса (Гегель, Маркс, О. Конт) и грандиозного проекта Просвещения. Так в области социальной научной мысли на смену «прогрессизму» пришел «эволюционизм», а в сфере философской рефлексии – «философия жизни», подвергнувшая эту самую (цивилизованную) жизнь беспощадной критике. Начало следующего века было ознаменовано предчувствием цивилизационной (европейской) катастрофы, выразившейся в интеллектуальном и художественном декадансе и авангарде, явивших собой две стороны одной «медали», на канте которой было начертано «Война. Революции. Будущее». И они случились, сформировав странную послевоенную интеллектуальную атмосферу Европы, пронизанную ветрами многих философских, социологических и политических учений.

Философская рефлексия Шпенглера

В этой атмосфере вышедшая в мае 1918 г. книга мало кому известного Освальда Шпенглера произвела сильное впечатление. Вслед за Данилевским автор отрицал распространенное деление истории на древнюю, средневековую и новую как «невероятно наивное и бессмысленное» занятие. Свое же исследование оценивал как «коперниковский переворот», поскольку исторический процесс он рассматривает не как причинно-следственную связь событий в векторе движения человечества к «высокой культуре» Европы, а как «драму, в которой участвует ряд мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего жизненного цикла». В этой исторической драме главными героями, доказывал Шпенглер, были восемь культур: египетская, вавилонская, индийская, китайская, классическая, или аполлоновская (греко-римская), арабская (или магическая), мексиканская (майанская) и западная (фаустовская), возникшая около 1000 г. н. э. и теперь приближившаяся к своему закату, войдя в стадию «цивилизации». Уподобив культуры «организмам» и наделив их «душами», реализующими себя в форме народов, языков, учений, искусств, государств и наук, Шпенглер обосновывает их неизбежное умирание (закат) вследствие развития науки и техники, наиболее полно воплотившихся в фаустовской «цивилизации». «Урбанизация, империализм, культ больших величин, синкретизм, жажда власти, классовая борьба,

направленность на внешнее действие, а не на углубленную работу» – так характеризовал Шпенглер цивилизационную стадию, в которой находится Европа [16].

Разумеется, такая оценка была не новой, но она не оставила равнодушным ни одного из современников: от сколько-нибудь образованных обывателей до писателей и университетской профессуры. Последних задела не столько предложенная Шпенглером интерпретация истории как исторической динамики «культур» и тем более не его диагноз европейской цивилизации, а метафорический стиль автора и нарушение им норм академической этики – отсутствие (за исключением Гете и Ницше) ссылок на своих «коллег». Анализируя негативную реакцию подавляющего большинства европейских писателей и интеллектуалов на труд Шпенглера, К.А. Свасьян отмечает, что параллельно с критикой и бранью («умная обезьяна Ницше», «грошовый гипсовый Наполеон» и др.) шли обвинения в плагиате. Свои претензии на «приоритет» заявили сначала берлинский философ истории Курт Брейзиг и крупнейший немецкий социолог Фердинанд Теннис, усмотревший в шпенглеровской дихотомии «культура – цивилизация» прямое воспроизведение своих мыслей из книги «Община и общество», увидевшей свет в 1887 г. Затем количество предполагаемых или явных «предшественников» стало таким, «что, казалось бы, в книге Шпенглера не должно было остаться ни одной девственной страницы; счет шел уже на десятки авторов, среди которых фигурировали Гердер, Гегель, Шеллинг, Буркхардт, Дильтей, Лампрехт, Фольграфф, В.Г. Риль, Эрнст фон Ласо, Бергсон, Клагес, Теодор Лессинг, Х.Ст. Чемберлен, Макс Вебер, Зомбарт и уже во “втором ряду”: Гиббон, Монтескье, “Спор древних и новых”, и дальше: Жан Боден, Макиавелли; аппетит разыгрался до араба Ибн-Хальдуна, набросавшего в XIV в. морфологию исламской культуры, и уже до самого Полибия. Бенедетто Кроче сумел выудить из всего Шпенглера только то, что он эпигон Вико; любители сюрпризов подставляли вместо Вико русских Данилевского и Константина Леонтьева, “шпенглеризм” которых бросалось в глаза; то, что немецкий перевод книги Данилевского вышел в 1920 г. и, значит, уже после “Заката Европы”, мало кого волновало, но то, что сам Данилевский был обязан своими “шпенглеризмами” немецкому историку Генриху Рюккерт, автору “Учебника мировой истории в органическом изложении” (1857), – это открывало уже беспрепятственный выход не только на Ибн-Хальдуна, но и – почему бы нет? – на халдейских магов. Таким вот способом кивались “коллеги” со спесивцем, сузившим круг своих предшественников только до Гете и Ницше» [6, с. 16–17].

И, добавлю, в порыве негодования за метафоричность языка мыслителя не отметили главного – оригинальности философского характера сочинения Шпенглера, его методологии познания истории, отрицавшей распро-

странное в среде специалистов упорядочивание событий в причинно-следственные ряды с тем, чтобы проследить их внешнюю, как считает Шпенглер, «рассудочно-доходчивую тенденцию». «Подобная – “прагматическая” – трактовка истории, – писал он, – была бы не чем иным, как неким дубликатом замаскированного естествознания, из чего не делают тайны и приверженцы материалистического понимания истории, тогда как их противники недостаточно отдают себе отчет в одинаковости обоюдосторонней процедуры. Дело не в том, что представляют собою конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они означают и обозначают своим явлением» [16, с. 132]. Этим замечанием Шпенглер недвусмысленно выводит себя за пределы современной ему исторической науки и социологии в пространство философии истории, которая занимается не поиском «фактов» и «законов», а *поиском скрытых в культуре (ах) смыслов истории человечества.*

Движение мысли в этом направлении было поддержано, пожалуй, лишь А. Швейцером, подчеркнувшим роль этического начала и этического прогресса в становлении цивилизаций как культурных феноменов [21]. Возможно, поэтому уже спустя двадцать лет «Закат Европы» оказался почти забытым, а цивилизационное направление исследований продолжилось в пределах *исторической школы «Анналов» и культурно-исторической макросоциологии*, между крупнейшими представителями которых развернулись серьезные дискуссии. Ее эпицентром стало многотомное «Постижение истории» Арнольда Тойнби (1934–1961), которое не только произвело сильное впечатление на читателей, но и спровоцировало волну критики из стана профессиональных историков.

«От Шпенглера к Тойнби»

Особенно резко критика прозвучала из уст одного из основателей «школы Анналов» Люсьена Февра в статье «От Шпенглера к Тойнби», в которой знаменитый французский историк, отдавая должное эрудиции Тойнби и его таланту публициста, тем не менее пришел к выводу, что, изучив более 1000 страниц первых трех томов «Постижения истории» (1936), он не нашел в них ничего, что не было бы известно специалистам уже к началу XX столетия [13]. Прежде всего его смущали 1) упреки Тойнби историкам в произвольности выбора исторических источников; 2) отсутствие четких критериев, по которым сам Тойнби выделил 21 цивилизацию (позже к ним прибавилось еще две), из которых 16 уже мертвы, а также 3) используемые в качестве основного средства исследования методы сравнения и аналогии, имеющие ограниченные пространственно-временные масштабы применимости. Нельзя, отмечал Февр, сравнивать «цивилизации», расположенные

на разных континентах и отстоящие друг от друга на несколько тысяч лет – выводы-обобщения получаются, мягко говоря, произвольными.

Кроме того, все теоретические новации Тойнби из области объяснения зарождения, расцвета, угасания или гибели цивилизаций (*концепция «вызовов» и «ответов», «творческого меньшинства» (элиты) и «инертного большинства» (массы), «внутреннего» и «внешнего» пролетариата*), относятся, по мнению Февра, к области философии истории. «Подытожим в двух словах. То, что в “A Study of History” достойно похвалы, не представляет для нас ничего особенно нового. А то, что в нем есть нового, не представляет особенной ценности... Нам не преподнесли никакого нового ключа. Никакой отмычки, с помощью которой мы могли бы открыть двадцать одну дверь, ведущую в двадцать одну цивилизацию» [13, с. 95].

Как позже выяснилось, это было слишком поспешное и слишком сильное утверждение знаменитого историка. Сам Февр никакой «отмычки» не предложил: его определение цивилизации (*«Цивилизация – это равнодействующая сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени в данной стране на сознание людей»*) оказалось слишком общим, применимым для самых разных исторических образований, в том числе «народов» и «наций». Однако последующее развитие социальных наук не только не оттеснило на обочину науки цивилизационный подход и иные универсалистские объяснения исторического процесса (теорию общественно-экономических формаций, структурно-функциональный подход), но и, сохранив в его составе идеи Данилевского, Шпенглера и Тойнби, наполнило его новым содержанием. Пожалуй, лучшим примером этой тенденции оказались труды ученика Февра великого Фернана Броделя, оставившего замечательные труды по истории и теории цивилизаций.

Темпоральность истории и «неизменность» цивилизаций

Тогда, в 1940–1950 гг., в социогуманитарном знании активно обсуждалась проблема приоритетов: каждая дисциплина пыталась отстоять свое право быть доминирующей среди общественных наук. По существу, это была борьба между социологией, антропологией и историей за право стать интегрирующим центром в составе более общей дисциплины – единой «науки о человеке». Так, в отличие от Э. Дюркгейма, ранее пытавшегося социологизировать самые разные отрасли гуманитарного знания, К. Леви-Стросс видел в антропологии основу для объединения всех социальных наук. Формально заявляя о паритете и взаимодополняемости истории и антропологии, он отводил истории работу лишь с «сознательными проявлениями общественной жизни» и эмпирический план исследования. А антропо-

логии предоставлял право изучать ее «подсознательные основы», универсальные, вневременные структуры человеческого мышления, встречающиеся в обычаях, мифах и языке различных народов.

Парируя идеям Леви-Стросса, «Бродель отмечал, что вневременных структур не существует, ведь общество изменчиво и подвижно, «каждое общество – ребенок своего времени» [14, с. 137]. Исходя из этого, Бродель обращается к категории исторического времени и вводит концепт темпоральности исторического процесса, использование которого, по его замыслу, должно историзировать «науки о человеке», придавая социальной реальности характер длительности и протяженности. Для него «диалектика времени – это ядро социальной реальности, живое, внутреннее, постоянно возобновляемое противоречие между настоящим моментом и медленным течением времени» [4, с. 117]. Характер этой диалектики определяется взаимодействием трех уровней исторического времени, взаимовлияние которых структурирует окружающую агентов истории «среду» (пространство), требуя от историка-исследователя иметь их в виду и постоянно работать на разных «этажах» исторической динамики. Тем самым историческая наука понимается мастером как «тотальное предприятие», требующее от специалистов работать со структурами разной длительности.

Выделив три темпоральных уровня «тотальной истории» (малоподвижную «геоисторию», «историю вековых трендов» (конъюнктурное время) и «событийную историю»), Бродель обращается к «*времени большой длительности*» («*la longue durée*»). С этим видом времени ученый связывал понятие «структуры», под которой понимал «организацию, порядок, систему достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами... Это ансамбль, архитектура социальных явлений, но прежде всего она – историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени» [4, с. 124]. Используя категорию «*la longue durée*», Бродель исследует такие исторические структуры как «материальная культура», «повседневная жизнь», «ментальность», «вековые тренды» геоэкономики и, главное, – «цивилизации».

Последние он определял как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, полагая, что жизнь цивилизаций является самой долгой из всех исторических структур. Настолько долгой, что, апеллируя к долговременным ментальным структурам, лежащим, по его мнению, в основе ценностных оснований цивилизаций (религиозным верованиям, отношениям к смерти, работе, удовольствиям и семейной жизни), он утверждал, что даже социально-экономические и политические перевороты и катаклизмы, смена правящих классов не меняют принципиально характер продолжающегося развития «страны-цивилизации», погруженной в «большую длительность». В этом контексте он считал, например, что ни французская, ни русская рево-

люции не сумели переломить ни судьбу французской, ни судьбу русской цивилизации – цивилизационные традиции «переваривают» социальные перевороты.

Помимо концепта темпоральности исторического процесса для Броделя очень важной была мысль о том, что «постижение истории» будет плодотворным лишь диалектически и многоаспектно. В этой связи он в «Грамматике цивилизаций» (1963) писал, что цивилизация может быть успешно определена как «собирательное» понятие и лишь «в соотношении с другими науками о человеке». То есть интерпретировал это понятие как междисциплинарную категорию. В этом контексте (теоретическом контексте антропологии, психологии, политической экономии и др.) цивилизации, по его мнению, должны быть поняты и исследованы как «географические и культурные пространства», как «общественные формации», как «экономические уклады» и как «различные коллективные мышления» [5]. Но в этом случае вопрос о том, что все-таки следует включить в содержание понятия «цивилизация», чтобы отделять цивилизации как «исторические структуры» одну от другой, остается открытым. И каждый автор, в зависимости от своих научных предпочтений, может наполнить эту дефиницию самым разным историческим содержанием, размеры которого воистину безграничны. И это, на мой взгляд, главный недостаток исторических исследований цивилизаций, которые, несмотря на вполне понятный скепсис в отношении «социологов», тем не менее вынуждены заимствовать понимания цивилизаций из работ философов, культурно-исторической микро- и макросоциологии, более четко ограничивающих предметную область своих исследований.

Критика П. Сорокина и проблема различения «культур» и «цивилизаций»

Косвенно на это обстоятельство обратил внимание Питирим Сорокин, в 1966 г. давший классический критический анализ культурно-исторической школы цивилизационных исследований и одновременно предложивший собственный подход к изучению цивилизаций. К тому времени усилиями А. Тойнби, П. Сорокина и А. Кребера уже было создано Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, первое заседание которого в 1961 г. прошло в Зальцбурге под председательством А. Тойнби и П. Сорокина. Но консенсус между исследователями так и не был достигнут. И это, по-видимому, подвигло Сорокина выступить с обзорной статьей, подводившей итоги многолетнего изучения цивилизаций [22]. Отметив, что за последние несколько десятилетий появилось впечатляющее количество основательных макросоциологических теорий (Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Кребера, Ф. Нортропа и др.), рассматривающих функционирование

крупных культурных и социальных систем, Сорокин отмечал, что эти образования «представляют собой реальные причинно-смысловые целостности, отличные от культурных скоплений, малых культурных систем, а также от государства, нации, политических, религиозных, расовых, этнических и других социальных систем и групп». И без более или менее адекватного знания этих социокультурных сущностей «мы не сможем должным образом понять характер, причины и механизмы формирования структур и изменений в человеческом обществе, а также контролировать и направлять исторические процессы в желательном направлении» [22, с. 177]. Поэтому, считает Сорокин, необходим макросоциологический подход к изучению «цивилизаций или так называемых культурных суперсистем».

Но можно ли отождествлять цивилизации и культурные суперсистемы? Известно, что категорию «культурные суперсистемы» Сорокин, используя логико-смысловой подход к анализу культурной динамики, ввел в научный оборот значительно раньше: в 1937–1941 гг. в контексте созданной им теории культурных суперсистем, опубликованной в четырехтомном блестящем образце философии и социологии культуры, названном автором «Социальная и культурная динамика», который сам автор считал философско-историческим сочинением [8]. Согласно этому труду, история человечества являет собой череду трех (идеациональной, чувственной (сенсорной, сенсуалистической) и идеалистической) культурных суперсистем, интегрирование которых, по мнению Сорокина, осуществлялось на основе некоей базовой ценности («прасимволе», как сказал бы Шпенглер). И поскольку они представляют собой «причинно-смысловое единство», их, разумеется, можно интерпретировать и как «цивилизации». Хотя в этом случае понятие теряет значительную часть своей аналитической ценности, поскольку его содержание распространяется на огромные культурные ареалы (Индию, Китай и т. д.). Более продуктивно, по-моему, рассматривать «культурные суперсистемы» в качестве типов культурного развития, характерных для многих регионов планеты. Но важно иметь в виду другие принципиально значимые замечания великого социолога.

Отмечая, что в концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Конечны (которого называли «польским Тойнби») и других, «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или «интегрированными системами», Сорокин указал на «ошибочность положения» об «органическом и одновариантном жизненном пути цивилизаций», об их «творческой специфике», а главное, – на содержащееся в концепциях коллег «смещение культурных систем с социальными системами (группами)». Но *«социальная общность (система) и культурная система, – писал он, – относятся к разным типам, которые не совпадают друг с другом и не идентичны по содержанию.* Как с точки

зрения логики, так и самой науки неверно называть “цивилизациями” совершенно несходные социальные общности с различающимися совокупными культурами. *Ошибка состоит в отождествлении различных феноменов*» [8, с. 52]. Следовательно, Сорокин считает, что понятие цивилизации продуктивно применять к «социальным общностям», не путая их с «культурными системами», время существования которых может длиться до нескольких тысячелетий и даже достигать подлинного бессмертия, вместе с тем претерпевающая множество флуктуаций вследствие действия случайных процессов.

Это и ряд других положений П. Сорокина были поддержаны и оспорены в последующей полемике, в центре которой вновь оказались ключевые проблемы цивилизационного дискурса: являются ли цивилизации целостными структурами или нет? Присущи ли им признаки системного единства? И допустимо ли жестко разделять культурные и социальные системы, рассматривая их как целиком независимые друг от друга и меняющиеся только по своим собственным законам? В процессе этого обсуждения совокупный цивилизационный дискурс обогатился новыми идеями. Но одновременно, по мере утверждения представления о системном характере цивилизационных образований, теснейшей взаимосвязи их духовных и материальных компонентов, акцент обсуждения постепенно сместился в сторону сравнительного изучения цивилизаций, вершиной которого к середине 1980-х гг. стали работы американско-израильского ученого Шмуэля Эйзенштадта.

«Цивилизации» и «модернизации» Эйзенштадта

Оценивая значение его творчества, специалисты единодушно отмечают вклад ученого в копилку исследований в области трех направлений: теории цивилизаций, теории революций и теории модернизации. Важно подчеркнуть, что *все три области исследований* в наследии Эйзенштадта оказались связанными, на мой взгляд, его более общим пониманием истории человечества как *многообразия путей цивилизационного развития*, в контексте которого революции и модернизации рассматриваются как имманентные характеристики этого процесса. Поскольку наследие Эйзенштадта основательно изучено, остановимся лишь на некоторых ключевых идеях его динамики цивилизаций, которую он изложил в работах «Социологический подход к сравнительному изучению цивилизаций» (1982) и «Осевое время цивилизаций» (1986), а затем продолжил в других работах. Важно иметь в виду, что Эйзенштадт не создал какой-то особой «теории» цивилизаций, но его работы стали важным вкладом в компаративистское направление цивилизационных исследований, которое он осуществил в ходе анализа цивилизаций «Осевого времени» и «цивилизации Нового времени».

Одним из источников его концепции стала знаменитая работа К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» (1949), в которой немецкий философ изложил свою «схему» всемирной истории, начало которой он датировал «осевым поворотом» или «осевым временем» – периодом «прорыва в историю», начавшимся в сфере человеческого духа, отмеченного утверждением трансцендентного начала (Бог, Высший закон), выходящего за рамки посюстороннего мира и определенным образом влияющего на его судьбы. В этой связи следует обратить внимание на методологию построения Ясперсом своей *историософии* исторического процесса, основанием которой является предпосланная ей идея «единства исторической целостности». «Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории – независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, – мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. *Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей*» [20, с. 31].

Оттолкнувшись от этих идей, Эйзенштадт переосмысливает «осевое время», интерпретируя его «как серию революций» в сфере идей и их институциональных оснований. Эта серия революций, охватившая цивилизации Древнего Израиля и Древней Греции, раннехристианский регион, зороастрийский Иран, раннеимперский Китай, индуистскую и буддийскую цивилизации, позднее и «мир ислама», способствовала, по его мнению, возникновению представлений об исходном поле напряженности между трансцендентным и мирским порядками, которые затем оформились как учения и привели к созданию общественных институтов.

Разумеется, в предшествовавших осевому времени языческих обществах существовали представления о внемирском порядке. Но этот порядок выглядел как продолжение мирского и большей частью связывался с циклическими и мифологическими представлениями о времени, в которых различия между прошлым, настоящим и будущим получали лишь слабое выражение. В цивилизациях «осевого времени», напротив, возникало представление «о четком отделении внемирского порядка от мирского, что сопровождалось и оформлением возвышенного трансцендентного нравственного или метафизического порядка, находящегося за пределами любой наличной посюсторонней или потусторонней реальности». Земной уровень бытия воспринимался как неполноценный, а зачастую как неправильный. Поэтому важнейшей целью поведения становится «спасение», достигаемое путем целенаправленных длительных усилий для снятия противоречия между трансцендентным и мирским порядками. Именно этот дуализм и связанное с ним духовно-интеллектуальное напряжение составили основу нового онтологического мировоззрения, выразившегося в появлении в «осевых» цивилизациях разных «духовных систем», основанных на осу-

ществлении принципов более высокого морального и метафизического порядка, которые, в свою очередь, повлекли за собой радикальные перестройки «идеологической», «политической» и «социальной» сфер жизни.

В области идей это выразилось в формировании особых сфер знаний (философии, религии, метафизики, «естествознания» и т. д.), которые способствовали выработке новых представлений об основных принципах организации общественной жизни, – прежде всего структуры общества в целом и его центральных институтов, а также и политической борьбы за членство в этих институтах, и занятие главенствующих постов в новых иерархиях: «потенциально всеобъемлющих общностях с особыми критериями членства и авторитета». Эти новые общности обладали сложной иерархически выстроенной структурой составляющих их культурных, политических и этнических компонентов, формирование которой сопровождалось острыми идеологическими и политическими конфликтами. Их результатом, отмечал Эйзенштадт, стало утверждение исключительности и закрытого характера новообразующихся коллективов, утверждение различий между внутренним и внешним социокультурным пространством.

Вот что об этом пишет сам автор, обсуждая феномен «идеологизации жизни», присущий, по его мнению, большинству обществ «Осевого времени»: «Как правило, он характерен для совершенно специфического типа цивилизаций, называемых “Осевыми” (Eisenstadt, 1986). Этим понятием мы обозначаем цивилизации, сложившиеся в период с 500-х гг. до н. э. до первых веков н. э., в рамках которых возникло и институционализировалось новое онтологическое мировоззрение, сформулировавшее концепцию фундаментального напряжения между трансцендентальным и мирским порядком. Такое миропонимание утвердилось во многих регионах мира, а именно: в древнем Израиле, несколько позднее в иудейских и христианских обществах, в древней Греции, частично – Персии (зороастризм), Китае периода древних империй, в индуистской и буддистской цивилизациях и, за пределами собственно Осевой эпохи, – в зоне влияния ислама.

... Упомянутые идеи формулировались и развивались относительно новыми социальными группами, преимущественно интеллектуальными элитами, определявшими модели культурного порядка. В них входили иудейские пророки и священнослужители, греческие философы, «образованные» в Китае, индийские брахманы, буддийские сангхья, улемы в исламских странах. В своей деятельности они руководствовались идеей сотворения мира в соответствии с трансцендентальным образом или волей. *Результатом успешной институционализации трансцендентального мировоззрения стала трансформация внутренней структуры обществ и взаимосвязей между ними*» (Курсив мой. – Ю.Г.) [1, с. 201].

Таким образом, аргументирует Эйзенштадт, новое мировоззрение, провозвестниками и распространителями которого были интеллектуальные элиты, стало фактором трансформации внутренней структуры многих обществ и взаимосвязей между ними. Но было ли оно цивилизационно образующим фактором? Судя по этой цитате, нет. Можно ли называть географические ареалы распространения иудаизма, христианства, индуизма, буддизма и т. д. «цивилизациями»? А если да, то, учитывая наличие в христианстве, буддизме, синтоизме, исламе и т. д. множества идейных течений, можно ли считать эти «цивилизации» *едиными* идейными комплексами, на что, кстати, обращал внимание П. Сорокин? Эти вопросы Эйзенштадт «выносит за скобки». Но связывает социальную и культурную эволюцию человечества периода Осевого времени с появлением *способности к «рефлексии»*, подчеркивая значительный территориальный ареал и межгосударственный характер распространения «осевых цивилизаций». Позже, введя понятие «второй осевой революции» (1500–1800), он присовокупил к ним «цивилизацию Нового времени», знаменующую собой радикальный (секулярный) поворот в мировоззрении европейцев, уже иначе, но не менее напряженно продолжавших *поиски снятия противоречий* между понятийно выраженными трансцендентными и мирскими порядками, обычно завершающимися модернизациями и сопутствующими им революциями XVII–XX столетий.

Так, на волне идеи многовекторного развития истории, воплощенного в разнообразии множества «цивилизаций», в концепции Эйзенштадта осуществился переход к новой теории модернизации и новой теории революций. Препрежнему трактовкам модернизации как прямого переноса (трансфера) моделей европейского развития «периферийными обществами» Эйзенштадт противопоставил многофакторную концепцию конвергенции институциональных и духовных структур этих обществ с «современностью», предполагающую сохранение их цивилизационной специфики. В значительной степени эта концепция стала результатом эмпирического обобщения ряда исторических попыток модернизации стран «второго эшелона» развития, в том числе и России. Фактически это означало концептуальное обоснование многовариантности исторического движения по пути к современности. Предложение и проведение модернизации – своего рода «вызов» основанным на «больших» и «малых» традициях (народных и элитарных «культурах») сложным обществам, на который разные социальные группы дают разные «ответы». Поэтому модернизация, подчеркивает Эйзенштадт, всегда связана с движениями протеста, принимавшими в ряде случаев характер революций. *Революция как фактор цивилизационного развития – эта концептуальная новация Эйзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца XX столетия. Особенно – в новой России.*

Россия: в поисках цивилизационной идентичности

По известным причинам у нас интерес к разработке цивилизационного подхода появился главным образом в конце 1980-х – начале 1990-х гг. на волне критики «теории общественно-экономических формаций» и в целом марксизма. С одной стороны, эта критика расчистила место для апробации зарубежных концепций, в том числе в области изучения цивилизаций, а с другой, она часто имела гипертрофированный характер, превращалась в своего рода «идейный разгром» опостылевшей догматики. И хотя теоретических прорывов достичь не удалось, к 2010-м гг. у нас появилось немало работ, посвященных общим проблемам теории и истории цивилизаций, их сравнительному изучению. Как теперь ясно, в значительной степени это изучение осуществлялось под углом решения главной проблемы, никем не сформулированной, но ощущаемой всеми обществоведами: надо было понять, почему находящаяся в течение семидесяти лет в авангарде мирового развития страна вдруг оказалась как бы на обочине истории? Ответ был найден в рамках «цивилизационного подхода» и звучал примерно так: «Потому, что такова “цивилизационная специфика” России, не позволявшая ей в течение столетий добиться искомой модернизации ни на путях “европеизации”, ни на путях “социализма”. Так цивилизационный подход стал теоретическим инструментом поиска выхода из кризиса и движения в будущее. А Россия под пером некоторых отечественных теоретиков превратилась в “варварскую цивилизацию”: оплот “манихейства”, “хилиастического сознания”, “архаического коллективизма”, “тоталитаризма” и “восточного деспотизма” [18, 19]. Этот теоретический оксюморон – «варварская цивилизация» – до сих пор кочует по страницам наших изданий [10]. К нему примыкают образчики отвлеченного теоретизирования в виде обнаружения некоего «цивилизационного генотипа», «интегральной мировой цивилизации», локальных цивилизаций «первого, второго, третьего, четвертого и пятого поколения».

На этом фоне «цветущей и жужжащей неразберихи», как метко писали еще в конце 1990-х, светлым пятном оказались работы М.В. Ильина и В.Л. Цимбурского, развернувших, в рамках разрабатываемого ими концепта «хронополитики», дискуссию о «лимитрофах», «цивилизационных архипелагах» и «острове Россия», а также книга замечательного философа – востоковеда Б.С. Ерасова «Цивилизации: универсалии и самобытность» (2002). В значительной степени эта работа была результатом творческого переосмысления итогов многолетних исследований крупнейших представителей философско-исторической и исторической мысли Запада, открывала дорогу в область *философии* истории. Но у нас она была оценена всего лишь как попытка преодоления «стадиально-линейного» (формационного) принципа анализа исторического процесса в рамках «цивилизационного подхода», который, будто бы, используется, главным образом учеными

стран «второго эшелона» развития для идеологического оправдания собственной «отсталости». Поэтому, писали тогда, «применение к изучению России цивилизационного подхода вырождается в выдвигание умозрительных положений, не имеющих научного статуса» [2, с. 87].

Это наблюдение, как уже отмечалось, было не лишено оснований. Хотя скептическое отношение обществоведов к цивилизационному подходу и возможностям использования понятия «цивилизация» в качестве аналитической категории уже тогда нельзя было признать продуктивным. Во многом этот скепсис был обусловлен потерей интереса самими философами к проблематике философии истории, в контексте которой «цивилизационный подход» изначально получил право на жизнь. Только в последние годы этот интерес стал восстанавливаться. На страницах журналов «Вопросы философии», «Философского журнала» и «Проблемы цивилизационного развития» продолжают оживленные дискуссии о смыслах истории России, ее цивилизационной принадлежности и ее перспектив в плане возможности предложить миру «всечеловеческий» проект эволюции, созданный на базе иных – западных – ценностей. В этом контексте и на основе логико-смыслового подхода к анализу мировой культурной динамики было предложено вновь обратиться к идеям классического евразийства, имея в виду многокультурность российского социума. Его специфика, отмечал А.В. Смирнов, требует осознания и затем проектной работы. *«Собирание воедино разнологичных, разнонаправленных, разнокультурных движений, существующих во всех регионах и субъектах республики – вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути, мегапроекта»* [3, с. 15]. Но как, и в каких пределах возможно «проектирование истории», сколько «цивилизаций» (субцивилизаций) находится на территории современной России? И если они (в соответствии с гипотезой А.В. Смирнова о том, что «цивилизаций столько же, сколько типов коллективного бессознательного, или способов смыслополагания...» [7, с. 207]) «разнологичны», то как возможно (и возможно ли вообще) их собирание в многонародную «российскую цивилизацию»? Да и на основе каких критериев различать «цивилизации» и «культуры», как, наконец, отнестись к концепции Ш. Эйзенштадта, доказывавшего, что фактором цивилизационного развития и смены цивилизаций являются «революции»?

Не имея возможности подробно разбирать эти проблемы, остановлюсь лишь на одной значимой примете отечественного цивилизационного дискурса. Большинство российских специалистов предпочитают работать в парадигме, которую можно назвать «методологией структур и состояний», в пределах которой «цивилизации» рассматриваются *в качестве неких ставших* (а в действительности «остановленных» нами в процедурах категоризации), *а не становящихся исторических явлений*. Этим, в частности, можно объяснить кочующую из статьи в статью квалификацию современной

России как «страны-цивилизации», начала и особенности которой предлагается искать и анализировать в горизонте обнаружения неких социально наследуемых и неизменных цивилизационных (культурных) «кодов», отсылка к которым стала своего рода «общим местом» в работах многих авторов [См. 17, 18, 19]. Эпистемологической предпосылкой такой позиции является восходящий к Ф. Броделю спорный постулат о «неизменности» цивилизаций в качестве неких долговременных «структур», основанных на «культурных традициях». Последние якобы «переваривают» неизбежные социокультурные заимствования и собственные новации, загоня многие народы и страны в «тупики» исторической динамики, вынуждая их из века в век воспроизводить цикл «реформа – стагнация – контрреформа» (А. Янов).

Разумеется, история нашей страны дает немало примеров для такой интерпретации. Но важно иметь в виду главное: *такой подход ориентирован на поиск настоящего и будущего России в прошлом*, лишая ее перспектив цивилизационной динамики. Хотя возможна и уже давно выработана другая теоретическая оптика: позиция современного социально-философского конструктивизма, согласно которой известная нам история – многовекторный процесс обуславливающих друг друга тенденций дифференциации и интеграции образующих человечество антропосоциальных целостностей, его (человечества) структурного усложнения и одновременно становления его целостности и единства. Роль Сознания в этом процессе оказывается определяющей. Будучи представленным исторически изменяемым многообразием научных и вненаучных (мифологических, моральных, религиозных, философских) форм, оно осмысливает наличный «социальный мир» не только с позиций «сущего», но и с позиций «должного» состояния, формируя тем самым «горизонты» его развития.

Имея в виду эти соображения и результаты разобранных выше работ Ф. Броделя, П. Сорокина, Ш. Эйзенштадта, других исследователей, далее я буду опираться на социально-конструктивистскую трактовку истории человечества и развиваемое мною социально-философское понимание глобализации – мегатенденции к постепенному объединению групп *homo sapiens* в «человечество» («всечеловеческую целостность»), реализуемую как *многовекторное движение интегрирования*: от простых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям (сообществам) людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации». В региональном аспекте это историческое движение интегрирования можно интерпретировать как нелинейный процесс «*оцивилизовывание*» («цивилизации») человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты. Использование этого, возможно, и не очень привычного, словоупо-

требления основывается на подчеркивании процессуальности антропосоци-окультурной формы бытия Универсума (Н. Лапин), позволяя выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности. Хотя и структурные компоненты цивилизаций тоже должны быть учтены в процессе определения термина «цивилизация» как аналитической категории.

Таким образом, в аналитическом метанаучном плане «цивилизация» может быть определена как *междисциплинарная категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей*. Это определение, разумеется, требует конкретизации в плане раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов цивилизации. Такая конкретизация была осуществлена мною в статье «Цивилизация и цивилизационная эволюция России».

В этой работе, анализируя становление и развитие Великого княжества Московского, российской империи и СССР, я прихожу к выводу, что исторически эти политические формы имели несколько цивилизационных воплощений: «православную цивилизацию» Московского царства XVI–XVII вв., «цивилизационную псевдоморфозу» империи Романовых в XVIII и середине XIX в., «гибридную цивилизацию современного типа» России кануна первой мировой войны и «советскую цивилизацию», представлявшую альтернативный Западу тип современного развития.

Современная Россия, безусловно, наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы метаидеологии, геополитической панидеи, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она представляет собой цивилизационный гибрид, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и западной современности. Поэтому необходим проект цивилизационного развития России – формирования ее нового ценностно-смыслового ядра. В настоящее время оно ориентировано в прошлое – там в великих победах наша страна ищет (и находит!) оправдание своего нынешнего положения, своей «суверенной демократии» и другой «цивилизационной специфики». А нужен идеологически выраженный прорыв в Будущее – футуризм, способный мобилизовать население на реализацию утопии: построение нового государства и нового общества – общества свободы, ответственности, солидарности, справедливости и реального гуманизма. Такого общества нет нигде. Но это не значит, что к нему не стоит стремиться.

Гранин Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Yury D. Granin – Sc.D. in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

maily-granin@mail.ru

Список литературы

1. *Айзенштадт Шмуэль Н.* Конструктивные особенности великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // Альманах THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Весна, 93. М.: Начала-Пресс, 1993. С. 174–189.
2. *Алаев Л.Б.* Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и России // Историческая социология и психология истории. 2008. № 2. С. 87–112.
3. Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. С. 5–16.
4. *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 114–132.
5. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций / Пер. с фр. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 547 с.
6. *Свасьян К.А.* Оствальд Шпенглер его реквием по Западу // Оствальд Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вст. статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 16–17.
7. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
8. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
9. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник. Пер. с англ. / Сост. А.П. Огурцов; Вст. ст. В.И. Уколовой; Закл. ст. Е.Б. Рашковского. М.: Прогресс. 1991. 736 с.
10. *Тюгашев Е.А., Попков Ю.В.* Теоретико-методологическое проблемное поле российского проекта цивилизационного развития // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2. № 1. С. 35–48.
11. *Февр Люсьен.* Бои за историю / Пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1991. 631 с.
12. *Февр Люсьен.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281.
13. *Февр Люсьен.* От Шпенглера к Тойнби // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 72–96.
14. *Хакимов Г.А.* «Время большой длительности» Ф. Броделя как методологический принцип социально-гуманитарного познания // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 135–146.
15. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ-Москва, 2006. 571 с.
16. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вст. статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 132.

17. *Щипков А.В.* Понятие «код» в рамках современного цивилизационного подхода // Вопросы философии. 2018. № 7. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2006&Itemid=52 (Дата обращения: 06.07.2020).
18. *Яковенко И.* Цивилизация и варварство в истории России // Общественные науки сегодня. 1995. № 4, 5. URL: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2> (Дата обращения: 12.06.2020).
19. *Яковенко И., Музыкантский А.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2010. 320 с.
20. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
21. *Schweitzer A.* Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. München, 1926.
22. *Sorokin P.* Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177–204.

References

1. Aizenshtadt Shmuel' N. Konstruktivnye osobennosti velikih revolyucij: kul'tura, social'naya struktura, istoriya i chelovecheskaya deyatelnost' // Al'manah THESIS. Teoriya i istoriya ekonomicheskikh i social'nyh institutov i sistem. Vesna, 93. M.: Nachala-Press, S.174–189.
2. Alaev L.B. Smutnaya teoriya i spornaya praktika: o novejsihh civilizacionnyh podhodah k Vostoku i Rossii // Istoricheskaya sociologiya i psihologiya istorii. 2008. № 2. S. 87–112.
3. Beseda direktora Instituta filosofii RAN akademika RAN A.V. Smirnova s glavnym redaktorom zhurnala V.N. Shevchenko // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2019. T. 1. № 1. S. 5–16.
4. Brodel' F. Istoriya i obshchestvennye nauki. Istoricheskaya dlitel'nost' // Filosofiya i metodologiya istorii / Obshch. red. I.S. Kona. M., 1977. S.114–132.
5. Brodel' F. Grammatika civilizacij. Per. s fr. B.A. Sitnikova. M.: Ves' mir, 2008. 547 s.
6. Svas'yan K.A. Ostval'd Shpengler ego rekviev po Zapadu // Ostval'd Shpengler. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. Geshtal't i dejstvitel'nost'. Per. s nem., vst. stat'ya i primechaniya K.A. Svas'yana. T. 1. M.: Mysl', 1993. S. 16–17.
7. Smirnov A.V. Vsechelovechesкое vs obshchechelovechesкое. ООО «Sadra»: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
8. Sorokin Pitirim Aleksandrovich. Social'naya i kul'turnaya dinamika. Per. s angl., vst. stat'ya i kommentarii V.V. Sapova. M.: Astrel', 2006. 1176 s.
9. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. Sbornik. Per. s angl. / Sost. A.P. Ogurcov; vst. st. V.I. Ukolovoj; Zakl. st. E.B. Rashkovskogo. M.: Progress, 1991. 736 s.
10. Tyugashev E.A., Popkov Yu.V. Teoretiko-metodologicheskoe problemnoe pole rossijskogo proekta civilizacionnogo razvitiya // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2020. T. 2. № 1. S. 35–48.
11. Fevr Lyus'en. Boi za istoriyu. Per. A.A. Bobovicha, M.A. Bobovicha i Yu.N. Stefanova. M.: Nauka, 1991. 631 s.
12. Fevr Lyus'en. Civilizaciya: evolyuciya slova i gruppy idej // Fevr Lyus'en. Boi za istoriyu. M., 1991. S. 239–281.
13. Fevr Lyus'en. Ot Shpenglera k Tojnbi // Boi za istoriyu. M.: Nauka, 1991. S. 72–96.
14. Hakimov G.A. «Vremya bol'shoj dlitel'nosti» F. Brodelya kak metodologicheskij princip social'no-gumanitarnogo poznaniya // Voprosy filosofii. 2009. № 8. S. 135–146.
15. Hantington Samyuel'. Stolknovenie civilizacij. M.: AST: AST-Moskva, 2006. 571 s.
16. Shpengler Ostval'd. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. Geshtal't i dejstvitel'nost'. Per. s nem., vst. stat'ya i primechaniya K.A. Svas'yana. T. 1. M.: Mysl', 1993. S. 132.

17. Shchipkov A.V. Ponyatie «kod» v ramkah sovremennogo civilizacionnogo podhoda // Voprosy filosofii. 2018. № 7. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2006&Itemid=52
18. Yakovenko Igor'. Civilizaciya i varvarstvo v istorii Rossii // Obshchestvennye nauki segodnya. 1995. № 4, 5. <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2>
19. Yakovenko Igor', Muzykantskij Aleksandr. Manihejstvo i gnosticizm: kul'turnye kody russkoj civilizacii. M.: Russkij put', 2010. 320 s.
20. Yaspers Karl. Smysl i naznachenie istorii / Per. s nem. M.: Politizdat, 1991. 527 s.
21. Schweitzer A. Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. München, 1926.
22. Sorokin P. Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177–204.