

---

---

А. В. ГОРЮНОВ

## СУЩЕСТВУЮТ ЛИ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ЛОКАЛЬНЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ?

### 1. Постановка проблемы

В классической философии сохранение системы в ее наличном состоянии не считалось проблемой – проблему видели в развитии, изменении систем. В XIX в. представители диалектики (Гегель, Маркс) и социального эволюционизма (Конт, Спенсер) приложили немало усилий для обоснования идеи развития, в том числе применительно к социокультурной реальности. Во многом благодаря этим усилиям современная философия истории и историческая макросоциология воспринимают социокультурное изменение, развитие как нечто само собой разумеющееся, а основная трудность состоит уже в решении проблемы идентичности социокультурных общностей. Ю. М. Лотман начал свою работу «Культура и взрыв» с вопроса: «Каким образом система, оставаясь собой, может развиваться?»<sup>1</sup> Но сейчас актуальнее было бы спросить об обратном: как системы, развиваясь, оказываются способными оставаться собой?

Но уже сама постановка проблемы социокультурной идентичности требует выявления единицы философско-исторического и макросоциологического анализа. В настоящее время существуют два наиболее влиятельных подхода – локально-цивилизационный и мир-системный. В первом из них единицей анализа выступает «локальная цивилизация», которая характеризуется неповторимым культурным стилем, определяющим ее специфику. Второй подход во главу угла ставит «исторические системы», которые, согласно И. Валлерстайну, относительно автономны, самодостаточны, то есть их функционирование и развитие определяется «действием внутренних процессов»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лотман, Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 12.

<sup>2</sup> Валлерстайн, И. Исторические системы как сложные системы // Философские переписки. Вестник Харьковского государственного университета. – 1998. – № 409. – С. 198.

Соотношение этих двух подходов различным исследователям видится неодинаково. В последнее время мир-системы И. Валлерстайна (прежде всего ту их разновидность, которую американский исследователь называет мир-империями) все чаще стали сопоставлять с локальными цивилизациями в смысле А. Тойнби и других представителей цивилизационного подхода. Например, Д. Уилкинсон в статье с говорящим названием «Civilizations Are World Systems!»<sup>3</sup> утверждает, что цивилизации – это и есть мир-системы, и, следовательно, эти теории должны быть объединены, синтезированы.

Сторонники объединения двух подходов, видимо, не замечают, что они построены на двух принципиально различных стратегиях. Локальные цивилизации выделяются по критерию единообразия (единосущности, как сказали бы в богословии), по крайней мере, на уровне фундаментальных оснований, «культурного ядра». Исторические системы выделяются на основе их внутренней, как правило, экономической связности, допускающей культурное многообразие внутри системы.

Правда, можно предположить, что цивилизации-системы одновременно обладают и самодостаточностью (внутренней связностью, выделенностью из окружающего социального пространства), и культурной спецификой. Но это предположение выводит нас на проблему социокультурной идентичности таких цивилизационных систем, которые в данных подходах также решают неодинаково. Для сторонников цивилизационного подхода локальные цивилизации изначально самоидентичны и почти не меняют своего «стиля», «культурного ядра» на протяжении всего своего существования. Идентичность цивилизаций как бы автоматически восстанавливается после очередного кризиса или социальной трансформации. Однако для И. Валлерстайна социокультурная идентичность – это ментальная конструкция, лишенная прямой опоры в исторической реальности и конструируемая на уровне «общественного сознания».

В статье «Существует ли в действительности Индия?» И. Валлерстайн показывает, что Индия как суверенное государство сформировалась в рамках современной капиталистической мир-сис-

---

<sup>3</sup> Wilkinson, D. Civilizations are World Systems! // Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/Biblio/wilkinson2.html>. Дата доступа: 02.07.2010.

темы как ее часть, а «история» Индии была сконструирована политическими деятелями, учеными и широкими массами в настоящем и недавнем прошлом как способ легитимизации существующего положения вещей. «Индийская культура – пишет ученый, – есть то, что все мы коллективно утверждаем о ней»<sup>4</sup>. Но это, говорит далее автор, особенность не только Индии: «То, что я хочу сказать об Индии, не является специфической особенностью ее истории, а является общим свойством почти всех ныне существующих суверенных государств, членом ООН»<sup>5</sup>. Понятно, что эта позиция по факту отрицает реальность того, что сейчас принято называть локальными цивилизациями, или, точнее, считает их конструкциями коллективного разума.

Совмещение, одновременное использование этих двух стратегий, а также формулировка «компромиссного» варианта решения проблемы социокультурной идентичности возможны лишь на основе разведения понятий «локальная цивилизация» и «историческая система» по различным уровням, «измерениям» социокультурной реальности через признание различий в их онтологическом статусе. Но это, в свою очередь, требует известной модификации и того и другого подхода. Предлагаемая здесь позиция состоит в том, что локальная цивилизация (или то, что мы так называем) не является одной и той же, той же самой исторической системой. Напротив, так называемые цивилизации представляют собой множество, «ветвь» связанных определенной преемственностью исторических систем, обладающих «семейным сходством», а не полной и изначально данной культурной идентичностью. Следовательно, понятие «локальная цивилизация» отражает не столько конкретную социокультурную общность, сколько характеристику определенного множества исторических систем. Обоснованию этой точки зрения и будут посвящены нижеследующие рассуждения.

## **2. Теория культурного ядра**

Представление цивилизации как (одной и той же) исторической системы предполагает ее интерпретацию как чего-то целостного,

---

<sup>4</sup> Валлерстайн, И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. – 2006. – № 5(56). – С. 6.

<sup>5</sup> Там же. – С. 4.

самотождественного. Но такая интерпретация влечет за собой ряд небезобидных заблуждений. Прежде всего развитие цивилизации представляется как линейная смена «этапов», где каждый последующий этап достаточно жестко предопределен предыдущим. Как следствие, локальная цивилизация предстает изначально самотождественной социокультурной общностью, основания которой якобы не затрагивают даже возможные кризисы и следующие за ними социальные трансформации. В силу этого возникает видимость безальтернативности развития цивилизации: нам предлагается думать, что эта цивилизация может быть лишь только такой, какой она является, или не быть вообще. Наконец, в основе этого лежит, условно говоря, теория «культурного ядра» цивилизации.

Эта теория, в двух словах, состоит в том, что любая локальная цивилизация имеет некий набор норм, ценностей, стандартов и правил деятельности, которые якобы сохраняют свою полную или почти полную неизменность на протяжении всего периода ее существования. Это, согласно данной теории, и обеспечивает идентичность локальной цивилизации в ходе исторических изменений. Представление о некотором наборе базовых ценностей и установок, которые якобы не меняются в своей основе с течением времени, при переходе от одного «этапа» к другому «вымывает» из нашего взгляда на историю идею альтернативности, непредзаданности развития в пределах определенной «локальной цивилизации».

В концепции О. Шпенглера представления о культурном ядре нашли свое выражение в учении о душе или, иными словами, идее культуры. Все содержание данной (локальной) культуры, все ее внешние проявления являются, согласно Шпенглеру, всего лишь осуществлением *изначально заложенных в ней* внутренних возможностей. Носителем этих потенций выступает душа (идея) культуры: «Я различаю *идею* культуры, ее внутренние возможности, от ее чувственного проявления в картине истории. Это равносильно отношению души к телу, как ее *проявлению* в области ставшего и протяженного. История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначно концу»<sup>6</sup>. Получается, что, говоря современным языком, культурное ядро цивилизации возникает,

<sup>6</sup> Шпенглер, О. Закат Европы. – Минск – М., 2000. – С. 164.

хотя и в свернутом, имплицитном виде, уже в момент ее зарождения и не изменяется на всем протяжении ее существования, а лишь эксплицируется, развертывается. При таком подходе, конечно, проблема идентичности становится неактуальной, и мы можем считать локальную цивилизацию одной и той же, *той же самой* исторической системой.

В концепции А. Тойнби проблема идентичности локальных цивилизаций приобретает более сложный характер. Английский мыслитель, с одной стороны, признает культурную специфику локальных цивилизаций, но с другой – постулирует инновационный, некумулятивный характер их развития («роста»), связываемый со способностью давать успешные Ответы на вновь и вновь возникающие Вызовы истории.

Ответы, согласно А. Тойнби, носят подлинно новаторский, инновационный характер и подчинены ритму Ухода-и-Возврата. Формулировка Ответов требует от «творческого меньшинства» данной цивилизации не столько опоры на прежний культурный опыт, сколько, напротив, отказа от устоявшихся шаблонов и норм деятельности и мышления, духовной, а иногда и физической изоляции от общества. Эта изоляция позволяет по-новому взглянуть на стоящие перед обществом проблемы, «реализовать свои индивидуальные потенции», обрести новые силы и способности («стадия изоляции и творчества»). Лишь после этого происходит возвращение творческого меньшинства в обычную жизнь общества, когда оно придает своим новым идеям форму, приемлемую и понятную нетворческому большинству, стремится «обратить в свою веру» это большинство<sup>7</sup>.

Английский мыслитель не замечает или не хочет заметить, что признание творческого характера Ответов актуализирует проблему идентичности локальных цивилизаций. Если каждая новая фаза Вызова-и-Ответа связана с подлинным новаторством, внедрением в общественную жизнь новых стандартов и правил деятельности, то как мы можем утверждать, что перед нами та же самая социокультурная общность? Здесь возникает дилемма: либо идентичность

---

<sup>7</sup> См.: Тойнби, А. Дж. Постигание истории: сб. / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М., 2004. – С. 270–271, 276–277, 292–293 и сл.

локальной цивилизации сохраняется, но тогда получается, что Ответы не имеют подлинно творческого характера, не затрагивают культурных основ цивилизации; либо Ответы все же связаны с разрывом культурной традиции, но тогда идентичность данной цивилизации становится неочевидной: тогда мы должны будем признать, что локальная цивилизация в концепции А. Тойнби представляет собой не одну и ту же историческую систему, а некоторую *последовательность* исторических систем.

В современной философской литературе проблема социокультурной идентичности, и в том числе проблема идентичности локальных цивилизаций, также нашла свое отражение.

В частности, в работах А. И. Ракитова мы находим попытку модернизации, «осовременивания» теории «культурного ядра» цивилизации. Автор, правда, предпочитает для обозначения конкретного общества и его специфики использовать не термин «цивилизация», а термин «культура», но это не меняет сути дела. Цивилизацией он называет определенный тип общества, связанный с появлением государства и защищаемых им общепринятых стандартов, правил и эталонов поведения. Понятие «цивилизация», по его мнению, отражает общезначимые характеристики и нормы деятельности, всеобщее в развитии технологии в широком смысле. Культурой же автор называет локальное общество или, точнее, духовно-информационную специфику этого общества. «Культура, – пишет автор, – в отличие от цивилизации, хранит, выражает и передает именно специфическое, своеобразное, целостное, характерное именно для этого социума данного этноисторического целого»<sup>8</sup>.

По мнению исследователя, самоидентичность конкретного социума обеспечивается ядром культуры, которое концентрирует в себе систему ценностей, а также нормы, стандарты и эталоны деятельности, характерные для данного общества. Для реализации этой функции, рассуждает мыслитель, ядро должно обладать и действительно обладает высокой устойчивостью и минимальной изменчивостью. Благодаря этому «информация, аккумулируемая в ядре, через систему воспитания и образования, механизм социаль-

---

<sup>8</sup> Ракитов, А. И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 23.

ного импринтинга, транслируется от поколения к поколению, и именно этим гарантируется самоидентичность данного этнического или социального организма»<sup>9</sup>. Далее автор сообщает, что вокруг культурного ядра образуется так называемый защитный пояс, который выполняет функцию фильтрующего механизма. Защитный пояс пропускает директивную информацию, идущую из ядра культуры «во все структурные узлы социального организма», а также «отслеживает и поглощает» информационные импульсы, поступающие в социум от других культур.

Как мы видим, культурное ядро рассматривается А. И. Ракитовым как почти не изменяющаяся, сохраняющая самоидентичность информационная структура. Исследователь, правда, желая смягчить свою позицию, вскоре заявляет, что культурное ядро «не может оставаться неизменным в абсолютном смысле». Но речь, оказывается, идет лишь о том, что «ядро культуры как информационное образование изменяется и трансформируется несопоставимо медленнее, чем защитный пояс, и тем более чем реальная окружающая социально-технологическая среда обитания и жизнедеятельности данного социума»<sup>10</sup>. Механизмом трансформации культурного ядра автор называет общественное сознание и особенно самосознание. Общественное самосознание якобы оценивает адекватность культурного ядра социокультурной среде и служит средством его трансформации в случаях, когда ядро культуры не позволяет социуму эффективно адаптироваться к внешним условиям.

Казалось бы, перед нами концепция, которая органично сочетает в себе и идею относительной устойчивости культурного ядра, и идею его изменчивости. Однако в действительности мы видим модель, которая предполагает плавное, не предусматривающее скачков и разрывов, изменение фундаментальных культурных ценностей и норм. Даже «трансформация ядра культуры не должна нарушать ее специфики, самоидентичности и индивидуальности, выделяющей и сохраняющей ее в семье мировых культур»<sup>11</sup>. Поэтому данная модель хорошо описывает периоды устойчивого развития, но непригодна для описания кризисов, периодов радикаль-

---

<sup>9</sup> Ракитов, А. И. Указ. соч. – С. 23–24.

<sup>10</sup> Там же. – С. 24.

<sup>11</sup> Там же. – С. 25.

ного изменения общества. Она по факту воспроизводит выработанную классической философией истории идею, согласно которой за всеми социальными изменениями якобы лежит неизменная субстанция, которая и придает этим изменениям упорядоченность, законосообразность, гарантирует обществу преемственность при любых трансформациях.

В целом теория культурного ядра и основанная на ней идея *изначальной* онтологически обусловленной идентичности локальных цивилизаций не вписываются в современные модели социальных изменений, сформулированные, в частности, в рамках социальной синергетики, современной версии социального эволюционизма и, в некоторой степени, современной футурологии. Все эти направления признают непредзаданность, *вариативность* развития, а также связывают эволюцию социальных систем с *качественными* трансформациями. Однако при качественных трансформациях уже согласно определению должно меняться и основание или, если угодно, ядро системы.

Сказанное вынуждает признать, что наши представления о локальных цивилизациях должны претерпеть изменения в некоторых пунктах.

Во-первых, мы должны отказаться от идеи культурного ядра цивилизаций и, следовательно, принять, что их идентичность не является *изначальной данностью*, а обеспечивается некоторой *работой* по восстановлению идентичности – работой, происходящей вновь и вновь после каждого значительного кризиса.

Поэтому, во-вторых, каждая локальная цивилизация представлена «кустом» исторических систем, а значит, мы вправе говорить об альтернативности ее развития. При этом исторические системы, представляющие некоторую локальную цивилизацию, не являются видами одного рода в смысле аристотелевской логики, а связаны отношениями и семейного сходства в смысле Витгенштейна.

Отсюда, в-третьих, локальная цивилизация – это не субстанция, а атрибут. Этот термин обозначает не конкретную социокультурную общность, а *характеристику* группы родственных исторических систем, причем лишь *одну из множества* таких характеристик.



Сказанное, конечно, не означает, что «локальные цивилизации» – это фикция, чистая идея нашего разума в кантовском смысле. Но все же речь должна идти о том, что реальные черты исторических систем, которые выражаются нами посредством понятия «цивилизация», имеют не такой онтологический статус, какой мы обычно им приписываем.

### **3. Механизмы культивирования цивилизационной идентичности**

Итак, локальная цивилизация в действительности представлена множеством исторических систем, хотя и связанных генетически и – шире – отношениями родства, но все же отличных друг от друга. Трансформация одной социальной системы в другую сопровождается не просто поверхностными изменениями, а «сотрясанием основ» предшествующей системы и последующим формированием, если угодно, «культурного ядра» новой системы.

Отсюда для того, чтобы социокультурная общность, образовавшая новую историческую систему, идентифицировала себя с одной или несколькими предшествующими системами, в рамках этой системы необходима *реставрация* цивилизационной идентичности. Очевидно и другое: чтобы локальная цивилизация могла существовать достаточно долго, необходимо, чтобы такая реставрация осуществлялась вновь и вновь после каждого нового кризиса. Следовательно, перед нами встает задача описания механизма восстановления (поддержания) цивилизационной идентичности. Варианты решения этой задачи можно обнаружить в работах В. Хёсле и Ю. М. Лотмана.

В работах В. Хёсле мы находим учение о кризисах как индивидуальной, так и коллективной идентичности. Автор считает, что социокультурные общности имеют описательный и нормативный образы самих себя, как, впрочем, и других социокультурных единиц. Наиболее сложные из них – культуры – имеют еще и «порождающий принцип» («монадическую энтелехию»), который якобы подчиняет их развитие некой индивидуальной логике, гарантирующей непрерывность культуры во всех ее неожиданных трансформациях<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> См.: Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 117.

Кризис идентичности вообще состоит в отрицании Я собственной самости (описательного самообраза). На социокультурном уровне это выражается в уменьшении «идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали»<sup>13</sup>. Позитивный выход из кризиса связывается мыслителем с поиском новых «положительных всеобщих норм», а значит, и нового нормативного самообраза. Это позволяет дистанцироваться от традиционных ценностей и собственного прошлого. Вместе с тем восстановление идентичности не может основываться на полном и безоговорочном отрицании прошлого. Напротив, прошлое должно быть каким-либо способом вписано, встроено в новую идентичность: «Не менее важно понять порождающий принцип собственного развития. Если я признаю скрытую закономерность своего прошлого, то я могу примириться с ним, даже если и отвергаю его исходя из принятых новых норм»<sup>14</sup>.

Концепция В. Хёсле в ряде пунктов выгодно отличается от теории культурного ядра. Здесь кризисы идентичности описываются мыслителем как качественные скачки в развитии культур, а не как плавные и поступательные изменения. Если бы не было кризисов идентичности, утверждает автор, то не было бы и прогресса индивидов и институтов. Кроме того, «общественное сознание» в учении В. Хёсле является не столько механизмом обновления системы ценностей, как это было в учении А. И. Ракитова, сколько механизмом восстановления идентичности, примирения с прошлым.

Вместе с тем некоторые положения этой концепции являются неясными или небесспорными. Прежде всего из контекста остается неясным положение о «порождающем принципе»: переопределяется ли этот принцип вновь и вновь в ходе каждого нового кризиса идентичности или же он остается неизменным и скрепляет существование культур на всем протяжении их развития? Лишь первый ответ позволяет говорить о подлинном развитии, сопровождающемся качественными скачками, прерыванием непрерывности.

Более определенной в этом пункте является позиция Ю. М. Лотмана. Для него культура – это семиосфера или, иначе говоря, се-

---

<sup>13</sup> Хёсле, В. Указ. соч. – С. 121.

<sup>14</sup> Там же. – С. 122.

миотическое пространство, а термин «система» («знаковая система») Ю. М. Лотман употребляет применительно к неким семиотическим образованиям («языкам»), которые функционируют и развиваются *внутри* этого пространства. Мыслитель выделяет два вида изменений: постепенные и «взрывные». Разрушение идентичности исторической системы, по Лотману, происходит в момент «взрыва» (бифуркации) и является *событием*, то есть имеет онтологический статус. Здесь происходит нарушение непрерывности развития системы, «отключаются» жесткие причинно-следственные механизмы, поведение системы становится непредсказуемым и происходит выбор одного из нескольких возможных путей развития. «Настоящее, – пишет исследователь, – это вспышка еще не развернувшегося смыслового пространства. Оно содержит в себе потенциально все возможности будущих путей развития. Важно подчеркнуть, что выбор одного из них не определяется ни законами причинности, ни вероятностью: в момент взрыва эти механизмы полностью отключаются. Выбор будущего реализуется как случайность»<sup>15</sup>. В этот процесс вмешивается также свободная воля, сознательный выбор человека: «История – это процесс, протекающий “с вмешательством мыслящего существа”. Это означает, что в точках бифуркации вступает в действие не только механизм случайности, но и механизм *сознательного выбора*, который становится важнейшим *объективным* элементом исторического процесса»<sup>16</sup>.

Лишь после этого на уровне «общественного сознания» (самоописания системы) происходит восстановление идентичности за счет представления нескольких сменяющих друг друга исторических систем как «стадий» в развитии якобы одной и той же исторической системы (цивилизации) и рассмотрения цепи случайных, хотя и не абсолютно произвольных, событий как якобы закономерных и даже предзаданных. Этот феномен автор описывает следующим образом: «Дальнейшее развитие как бы возвращает нас, уже в сознании, к исходной точке взрыва. Произошедшее получает новое бытие, отражаясь в представлениях наблюдателя. При этом происходит коренная трансформация события: то, что произошло, как мы видели, случайно, предстает как единственно возможное. Не-

<sup>15</sup> Лотман, Ю. М. Указ. соч. – С. 22–23.

<sup>16</sup> Там же. – С. 350.

предсказуемость заменяется в сознании наблюдателя закономерностью. <...> Именно такой процесс происходит, когда сложное переплетение причинно обусловленных и случайных событий, которое называется “историей”, делается предметом описания сначала современниками, а потом историками»<sup>17</sup>.

Таким образом, учение Ю. М. Лотмана в целом производит более благоприятное впечатление. Вместе с тем в концепции отечественного мыслителя, как и в учении В. Хёсле, механизмы преодоления кризиса идентичности описываются только на уровне (индивидуального или коллективного) сознания. Возникает странное ощущение, что, по мнению авторов, социокультурная идентичность является чисто ментальным, когнитивным феноменом и не имеет онтологической, событийной основы.

*Критическое переосмысление* концепций Ю. М. Лотмана и В. Хёсле позволяет сделать следующие выводы.

1) Кризисы исторических систем имеют онтологическое, «событийное» основание, корнящееся в самой общественной жизни, в общественном бытии, и связаны с трансформацией, качественным изменением существующих и образованием новых исторических систем. Объективные общественные процессы, приводящие к таким кризисам, правда, могут быть «отражены» на уровне общественного сознания, но такое «отражение» является не «причиной» социальных кризисов, а лишь фазой, моментом их развертывания.

2) Осознание кризиса зачастую приводит к определенному отрицанию своего прошлого, по крайней мере ближайшего. Но это не является универсальной фазой социальных кризисов. В традиционном обществе такой фазы, как правило, не было. Это, конечно, не означает, что традиционные общества не знали глубоких кризисов и радикальных изменений. Однако даже фактически новые явления или использование фактически новых норм и правил в таком обществе «маскируются» под традицию. В силу этого даже действительная новизна в общественной жизни могла не осознаваться и, следовательно, социальные кризисы могли не восприниматься в качестве кризисов идентичности.

3) Результатом кризиса в общем случае является становление новой исторической системы с другими, отличными от прежних

---

<sup>17</sup> Лотман, Ю. М. Указ. соч. – С. 23–24.

нормами, стандартами и правилами деятельности. Это значит, что новая историческая система по факту основывается на специфических культурных основаниях, пусть даже и родственных культурным основаниям систем-предков, но все же не тождественных им. Выражение «по факту» показывает, что представители новой исторической системы пользуются новыми нормами и стандартами деятельности даже тогда, когда сами не осознают их новизну.

4) Восстановление идентичности происходит постфактум, на уровне общественного сознания. Но оно состоит не только в изменении представлений об истории (изменение описательного самообраза), но и в своеобразной реставрации культурных ценностей прежней исторической системы (изменение нормативного самообраза). Поэтому «общественное сознание» является не инструментом постепенной и плавной трансформации культурного ядра цивилизации, как думал А. И. Ракитов, а инструментом реставрации культурных ценностей, восстановления идентичности в условиях действительного, объективного «разрыва в истории».

5) Однако «реставрация» культурных ценностей не является полной. Скорее, каждый раз имеет место их *новая интерпретация*, переосмысление, а значит, и некоторое изменение. Представление о якобы полном возвращении к «изначальным» ценностям является не более чем иллюзией, даже если представители некоторой социокультурной общности декларируют обратное. Вместе с тем указанная реставрация является моментом становления культурных оснований новой исторической системы и, видимо, в силу этого мы можем говорить о родстве, «семейном сходстве» культурных оснований исторических систем, представляющих «одну и ту же локальную цивилизацию».

#### **4. Цивилизационная идентичность как социокультурная характеристика**

Как всякую социокультурную характеристику, цивилизационную идентичность характеризуют атрибутивность, относительность и историческая ограниченность.

*Атрибутивность* цивилизационной идентичности означает, что перед нами не субстанция, а свойство, а именно – свойство исторических систем в некотором социокультурном пространстве.

Исторической системой является конкретное общество, которое можно уподобить особи в живой природе. Пока конкретная историческая система остается собой, она не эволюционирует, не развивается. Изменения в такой системе имеют характер либо несущественных флуктуаций, либо более или менее упорядоченных колебаний вокруг зоны «нормального состояния». Но когда историческая система прошла качественную реорганизацию или, если угодно, «точку бифуркации» и тем самым превратилась в систему *другого вида*, она уже перестала быть собой. Перед нами уже другая, не та же самая система, которая была до указанной трансформации.

Исторические системы возникают, функционируют и исчезают в многомерном социокультурном пространстве. Само это пространство представляет собой сложную и динамическую сеть различных связей – культурных, экономических, политических и т. д. Многомерность пространства социальной эволюции означает, что каждое конкретное общество обладает множеством значимых характеристик – языковых, религиозных, цивилизационных, экономических, политических и т. д. Другое дело, что применительно к конкретной исторической системе один или несколько таких признаков могут играть доминирующую роль по сравнению с другими. При этом характеристики пространства социальной эволюции, конституирующие исторические системы, сами подвержены изменениям. Говоря по-другому, со временем может меняться «мерность» социокультурного пространства: одни «измерения» появляются, другие исчезают, меняется их «значимость».

**Относительность** цивилизационной идентичности заключается в том, что это лишь *одна из возможных характеристик* исторических систем в данном социокультурном пространстве, причем не обязательно самая главная характеристика. Уместнее говорить о том, что любая историческая система представляет собой пересечения множества характеристик, идентичностей, и зачастую религиозная или, скажем, государственная идентичность могут быть «важнее» для некоторой социокультурной общности, нежели осознание своей цивилизационной принадлежности.

Впрочем, могут быть социокультурные пространства, где в *определенный промежуток времени* цивилизационная принадлеж-

ность и в самом деле приобретает решающую, основополагающую роль. Более того, значимость этой, как и любой другой, характеристики может изменяться волнообразно. Поэтому цивилизационная идентичность, однажды потеряв бывшее значение, может через какое-то время вновь стать «основополагающей». Но всякий раз такой вывод должен делаться эмпирически, апостериорно, к тому же на основе *интерпретации* фактического материала.

В частности, С. Хантингтон утверждает, что цивилизации долгое время были и остаются в настоящем основными субъектами истории: «Большая часть человеческой истории – это история цивилизаций»<sup>18</sup>. Правда, в XX в. на короткое время цивилизационная идентичность отошла на второй план, была «задавлена» идеологией, но после окончания холодной войны, утверждает исследователь, все возвращается на свои места: «Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев»<sup>19</sup>. Из этого исследователь выводит небесспорное заключение, что в ближайшем будущем основным источником конфликтов будет не экономика или идеология, а цивилизационные различия, и, как следствие, столкновение цивилизаций станет «доминирующим фактором мировой политики».

Рассуждения С. Хантингтона основываются на допущении, что цивилизация является самой широкой культурной общностью, с которой соотносит себя человек, самым широким уровнем культурной идентичности. Более того, ученый рассматривает цивилизационную принадлежность как наиболее консервативную и почти не подверженную изменениям характеристику, которую человек якобы получает от рождения и не способен изменить. При классовых конфликтах, говорит автор, человек может выбирать, на чьей он стороне, а при цивилизационных – якобы не может, так как цивилизационная принадлежность – это то, что «дано и не подлежит изменениям».

Подобные представления не выдерживают критики. Любые социокультурные характеристики не являются изначально данными –

---

<sup>18</sup> Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 34.

<sup>19</sup> Там же. – С. 34.

они исторически формируются и исторически же могут быть преодолены. По мнению ряда исследователей, современная эпоха как раз и является временем важных социокультурных изменений. В частности, по словам А. П. Назаретяна, в XIX–XX вв. развитие мобильности привело к тому, что большинство европейцев уже принадлежали к пересекающимся макрогруппам и получили возможность произвольно выстраивать идентификационные предпочтения. Если эта тенденция продолжится, рассуждает исследователь, то уже в XXI в. мы должны ожидать отмирания макрокультурных групп (классов, конфессий, наций и национальных государств). Им на смену, считает ученый, придут сообщества на основе сетевых структур<sup>20</sup>. Если считать, что цивилизация продолжает оставаться для современного человека важным фактором социокультурной идентичности, то сказанное можно в полной мере отнести и к цивилизационной принадлежности современного человека.

**Историческая ограниченность** цивилизационной идентичности означает, что данная характеристика присутствует *не во всяком* социокультурном пространстве. В частности, ее не было у первобытных («примитивных») обществ. В наших терминах это значит, что социокультурные пространства, в которых развивались общества охотников и собирателей, не обладали такой характеристикой. Логично предположить, что в будущем будут существовать социокультурные пространства, в которых исторические системы не будут обладать указанной характеристикой.

Диалектика социокультурного пространства и исторических систем реализуется через их взаимное влияние. Даже изменение «мерности» пространства социальной эволюции происходит через изменение характеристик исторических систем. Появление новой характеристики социокультурного пространства означает, что в этом пространстве впервые возникла система, обладающая данной характеристикой. Так, появление цивилизационного измерения социокультурного пространства означает, что в этом пространстве возникла одна или несколько исторических систем с данными характеристиками. В последующем, однако, эта новая характеристика транслируется по коммуникативным сетям в рамках данного

---

<sup>20</sup> Назаретян, А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории (Синергетика – психология – прогнозирование). – 2-е изд. – М., 2004. – С. 238–239.



социокультурного пространства, становится предзаданной историческим системам, и, следовательно, вновь возникающие в этом пространстве конкретные общества должны сознательно или неосознанно самоопределяться по отношению к данному критерию. Если в социокультурном пространстве уже существует цивилизационное измерение, то новые исторические системы независимо от их «желания» должны будут определиться со своей цивилизационной принадлежностью либо идентифицируя себя с одной из уже существующих «цивилизаций», либо сформировав новое «цивилизационное самосознание», осознав свою самобытность и уникальность.

Появление цивилизационной характеристики исторических систем современная наука обычно относит приблизительно к IV тысячелетию до н. э., а местом возникновения, как правило, называет Ближний и Средний Восток. Дальнейшее зависит от нашего взгляда на историю. Мы можем, например, принять идею изначального единства человеческой истории и считать, что наше социокультурное пространство является тем же самым, что и социокультурное пространство IV тысячелетия до н. э., включавшее в себя Переднюю Азию. При таком взгляде наличие в современном мире локальных цивилизаций не выводит нас за пределы одного и того же социокультурного пространства.

Но существуют и альтернативные концепции. Согласно И. Валлерстайну, современная мир-система начала формироваться лишь в XV–XVI вв., а по версии Д. Уилкинсона общепланетарная цивилизация наших дней генетически восходит к Центральной цивилизации, которая возникла хотя и на Ближнем Востоке, но лишь около 1500 г. до н. э. Принимая ту или другую концепцию истории, мы будем вынуждены признать, что цивилизационная характеристика исторических систем сложилась *до* начала формирования *нашего, современного* социокультурного пространства, и, следовательно, она существовала более чем в одной социосфере.

## **5. Выводы**

Подведем итоги. Понятие «локальная цивилизация», как мы выяснили, не обозначает тождественную, автоматически сохраняющую свою идентичность историческую систему, но и не явля-

ется чисто ментальной, фиктивной конструкцией общественного сознания. Онтологической основой наших представлений о локальных цивилизациях служит существование некоторых множеств (если угодно, семейств) родственных друг другу исторических систем.

Объективность объединения таких исторических систем в некоторую группу обусловлена уже их *генетической связью*, происхождением друг от друга. При таком происхождении новая историческая система наследует некоторые черты материальной культуры, а также связанные с ними стереотипы деятельности, которые не требуют осознания и свободного принятия со стороны формирующейся общности. Это позволяет выделить данные исторические системы в особую группу по критерию связи. Здесь историческую систему можно сравнить с индивидом, который наследует от родителей и более «далеких» предков некоторые черты внешнего облика и другие физические характеристики, а также генетически обусловленные наклонности.

Как мы уже говорили, родственные исторические системы находятся в отношениях семейного сходства, что также отчасти обусловлено генетически. Вместе с тем генетическая связь исторических систем не гарантирует даже «семейного», тем более полного культурного сходства, не позволяет надеяться на автоматическое воспроизводство цивилизационной идентичности. Поэтому здесь в дело вступает «общественное сознание», которое частично действительно реставрирует культурные ценности систем-предков, а частично профанирует такую реставрацию, прикрывая пустыми декларациями фактическое следование новым нормам и правилам. Впрочем, в ряде случаев некоторые новации все же осознаются как новации и в этом качестве приобретают легитимность.

Таким образом, цивилизационную характеристику исторических систем не следует считать чисто когнитивным (относящимся к коллективному сознанию) или тем более фиктивным феноменом, поскольку она имеет определенные онтологические, «объективные» основания. Вместе с тем цивилизационная принадлежность не является и чисто «объективной» характеристикой, поскольку генетическая связь и уже сложившееся «семейное сходство» исторических систем, даже взятые вместе, не гарантируют ее воспроизводства – необходим еще *акт выбора*.

Когнитивная составляющая в этом процессе действительно играет важную роль, обеспечивая семейное сходство данной исторической системы со своими системами-предками посредством описанных выше механизмов и одновременно осуществляя тот или иной выбор. Она может быть представлена или чисто ментальными процессами, воспроизводящими цивилизационную принадлежность квазиавтоматически, то есть неосознанно или полусознанно, или/и рефлексивной деятельностью общественного сознания, предполагающей осознанное восстановление цивилизационной идентичности.

Предложенная здесь модель наглядно демонстрирует альтернативность, или, как сказали бы в логике, неединственность путей эволюции определенной локальной цивилизации. Она проявляется уже в том, что в период становления каждой новой исторической системы принадлежность к данной «цивилизации» может быть отвергнута представителями этой системы – отвергнута в результате осознанного выбора, рефлексивно или по факту, квазиавтоматически. Как говорит К. Ясперс, «нет в веках такой духовной ценности, которой бы мы надежно владели»<sup>21</sup>. Поэтому даже простейший случай, когда локальная цивилизация, допустим, представлена линейной цепочкой из последовательно сменяющих друг друга исторических систем, предполагает неопределенность социальной эволюции. Такая неопределенность лишь усиливается, когда некоторая «локальная цивилизация» на определенном временном отрезке представлена не одной, а сразу несколькими историческими системами.

---

<sup>21</sup> Ясперс, К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – С. 244.