

## **ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД – КОЛОСС НА ГЛИНЯНЫХ НОГАХ?**

**Жулий Ю.В.**

**Научный руководитель – д.ф.н., профессор Райбекас А. Я.**

***Сибирский федеральный университет, г. Красноярск***

Вызванный разными причинами отказ большинства социальных философов, культурологов, социологов и прочих «общественных» учёных от марксистской парадигмы очень быстро обернулся торжеством цивилизационного подхода как неявно господствующей методологии философии истории.

Тема цивилизации сама по себе не нова: интерес к ней периодически то спадал, то вдруг вспыхивал вновь, порождая массу публикаций. За последние несколько веков к этой теме обращались Н.А. Буланже, П.А. Гольбах, В. Мирабо, А. Фергюсон, Л. Морган, Г.Т. Бокль, Ф.П.Г. Гизо, Г. Рюккерт, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, а также представители школы «Анналов» (Л. Февр, Ф. Бродель и др.). Концепции Данилевского, Шпенглера и Тойнби, выражающие собой завершение классического периода в разработке темы цивилизации, были неоднозначно встречены научным сообществом (так, известна критика в их адрес со стороны П. Сорокина).

Несмотря на разнообразие определений и понимания содержания понятия «цивилизация», всех исследователей-сторонников цивилизационного подхода к истории объединяет отрицание единства человеческого общества (даже несмотря на заявления некоторых из них о так называемой общей цивилизации) и, соответственно, всеобщей человеческой истории. В лучшем случае они готовы рассматривать историю отдельных культурно-исторических типов обществ, построенных на смешении культурных систем с социальными системами вне связи их друг с другом.

В философии марксизма, которая в СССР выполняла функцию официальной идеологии, слово «цивилизация» долгое время использовалось прежде всего в разговорной речи, а не в языке науки. Только на рубеже 70-80-х гг. среди отечественных философов и историков (М.П. Мчедлов, С.А. Завадский, Л.И. Новикова и др.) возник интерес к цивилизационной тематике. У философов он проявился следующим образом: общественно-экономическую формацию стали называть цивилизацией; появились такие понятия, как «коммунистическая цивилизация» и «буржуазная цивилизация». Однако в содержательном плане «новое» название не отражало ничего принципиально нового.

Гораздо более основательно к вопросу подошли историки. Их давно не устраивали идеологизированные схемы исторического материализма, которые часто ставили историков в тупик при попытках объяснить с их помощью ход конкретной истории (а творческий поиск здесь для них практически исключался). Частично проблему решало обращение к цивилизационному подходу, который не противостоял исмату и открывал определённые перспективы с точки зрения методологии. В 1990 г. в Москве прошла международная конференция, посвящённая сравнительной истории цивилизаций, а с 1992 г. начал выходить периодический сборник «Цивилизации». К этому времени прежняя мотивация к изучению цивилизаций потеряла смысл, речь пошла о действительно назревшем в науке требовании тщательней исследовать теоретико-познавательный потенциал, заключённый в понятии «цивилизация». На данном этапе с историками плодотворно работали и некоторые философы (Б.С. Ерасов, И.Н. Ионов и др.).

Новый всплеск не просто научного, а широкого общественно-политического интереса к цивилизации был вызван опубликованной в 1993 г. статьёй американского социолога и политолога С. Хантингтона под названием «Столкновение цивилизаций?» (в

1996 г. выйдет и полноценная книга). В данной статье цивилизация понимается автором как «наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того, что отличает человека от биологических видов». Вслед за А. Тойнби американский учёный утверждает, что «человеческая история – это история цивилизаций». По Хантингтону, в современном мире происходит столкновение семи или восьми цивилизаций: китайской, японской, индуистской, исламской, восточно-христианской, западной, латиноамериканской и, возможно, африканской. Внутри цивилизации обычно есть стержневая страна, которая организует единую политику всей группы стран со схожими культурными нормами (как, например, США в современной западной цивилизации). Каждая цивилизация стремится расширить своё влияние или, по крайней мере, сохранить свою самобытность от давления со стороны других цивилизаций. С. Хантингтон отмечает, что вместо идеологического противостояния XX века в XXI столетии главную роль будут играть межкультурные конфликты. После событий 11 сентября 2001 г. американского учёного стали называть «провидцем», предсказавшим обострение исламского экстремизма.

Публикация последующих работ С. Хантингтона лишь упрочила авторитет цивилизационного подхода среди современных исследователей, и сегодня подавляющее количество социально-философских и культурологических работ, посвящённых вопросам философии истории (в том числе современной), строится вокруг развития так называемой цивилизационной парадигмы.

Однако не всё то золото, что блестит. В настоящее время наряду с повальным «заболеванием» цивилизационной парадигмой появляются попытки критически и обстоятельно осмыслить действительное содержание последней (А.В. Бузгалин и др.). Попробуем разобраться в том, даёт ли цивилизационный подход что-либо для целостного видения общественного-исторического развития.

*Во-первых*, обращает на себя внимание тот факт, что основным полем исследования, поиска и выделения особенных черт различных социумов в рамках цивилизационного подхода становятся сферы духовной жизни, причём не столько культуры или идеологии, сколько религии. Этот факт также свидетельствует о тяготении большинства из теоретиков данного подхода к социофилософскому идеализму вплоть до прямо теологического толкования социальных процессов истории. Это связано не только с идеализмом. Важно и то, что на социально-идейном уровне большинство сторонников цивилизационного подхода тяготеет к консерватизму. Отсюда их общее стремление к выделению инвариантов истории, факторов, стабилизирующих общество, а по сути дела, тормозящих прогресс. Здесь религия становится той сферой общественной жизни, где как нельзя удачнее находятся все желаемые сторонниками цивилизационного подхода характеристики социума. Она малоизменчива, стабильна и консервативна; она даёт легко наблюдаемый критерий для историко-пространственной типологизации обществ и, что самое главное, снимает не только противоречия, но даже различия внутри тех или иных обществ, тем самым унифицируя людей. В последние десятилетия в связи с «исчезновением» социалистического блока как видимой антитезы «цивилизованного» мира религиозные различия стали прекрасным основанием для постепенного формирования облика нового врага в лице исламских фундаменталистов.

Однако религия – это отнюдь не универсальная характеристика общества. Она наиболее значима в добуржуазных обществах, в которых наблюдаются реверсивные потоки исторического времени. Она затрагивает лишь сферу общественного сознания, да и то не полностью. И даже в этой сфере она играет в разных обществах совершенно разные роли: от определяющей (как в средневековой Европе) до малозначительной (как в Китае на протяжении большей части его истории), а современная система духовного производства в США представлена прежде всего массмедийными и масскультурными,

но не религиозными механизмами. Кроме того, религия оставляет в стороне важнейшие характеристики, показывающие специфику того или иного общества, особенно в его исторической динамике (представители цивилизационного подхода вообще по возможности стараются абстрагироваться от исторического развития). Вне поля исследования в этом случае оказываются все те области общественной жизни, которые указывают на проблемы прогресса: от технологий и экономических отношений до структуры и форм общественного бытия и деятельности человека.

*Во-вторых*, другим типичным признаком цивилизационного подхода является неакцентирование общественно-экономических различий социумов. Оно сопряжено с тем, что многие из авторов трактуют разные пласты общественной жизни как некие вечные инварианты любого человеческого сообщества. И наиболее актуальным здесь является подход к рынку как общецивилизационному феномену.

Между тем нужно возразить: рынок – это не более чем форма исторически определённой системы общественных экономических отношений, которая становится господствующей только в первой трети XX столетия. И это оправданно: для развития отношений товарного производства и обмена необходимы достаточно развитые предпосылки, главной из которых является высокий уровень развития человека. Таким образом, 90% своей истории экономика была преимущественно нерыночной. Рынок стал одной из особенных, порождённых долгим историческим развитием специфических социальных форм организации производства относительно недавно.

Кроме того, рынок – далеко не социально-нейтральный механизм. Он предполагает и формирует особый социальный тип личности и отчуждённых человеческих отношений, например, «экономического человека», основные личностные черты которого (превращение денег в мерило ценности человека) и способы человеческих взаимоотношений (конкуренция, товарный фетишизм) осуждала большая часть мировой культуры. Дело в данном случае не в том, что у рынка есть «какие-то недостатки», а в констатации факта: товарные отношения – это не общецивилизационный механизм.

Наиболее развитого вида система отношений товарного производства и обмена достигла в условиях Западной Европы и США, но затем очень быстро подчинила себе экс-колонии и «периферию» (с законсервированными добуржуазными общественными отношениями), превратив японцев и китайцев, латиноамериканцев и россиян, активно включённых в капиталистическую систему общественных отношений, в людей, ставящих деньги превыше любых религиозных и иных «цивилизационных» ценностей. Капиталистический способ производства очень быстро поглощает добуржуазные формы общественной жизни: бурный и усиленный глобализацией «вторичный» (исторически запаздывающий) генезис буржуазных отношений на «периферии» вступает в жёсткие противоречия с господствующей системой давно сформированных и капиталистических отношений в странах «центра».

Внешне эти противоречия действительно выглядят как конфликт «цивилизаций», как столкновение «цивилизаций» и т.д. За всем этим, однако, скрывается иное и достаточно банальное содержание: противоречия субъектов и объектов гегемонии глобального капитала, где первые монополизировали высокие технологии, институты экономического и политического господства и масскультурные каналы манипулирования, обрекая вторых (от беднейших стран до Ирака, Ирана и т.д.) на поиск альтернатив в единственно не монополизированных глобальным капиталом формах общественной жизни (в реакционно-добуржуазных формах религии и традиций). Поскольку господство первых имеет видимость доминирования западной цивилизации, а обособление вторых – борьбы за сохранение «традиционных ценностей» восточной, постольку названные противоречия и получают окраску столкновения цивилизаций, за что и поспешили ухватиться современные апологеты цивилизационной парадигмы.

*В-третьих*, как уже частично отмечалось выше, цивилизационный подход делает акцент на многообразии цивилизаций. И ничего плохого в этом вроде бы нет, если бы не одно «но»: из проблемного поля исследований исключается ключевой вопрос философии истории, а именно вопрос о выделении некоторых закономерностей в общественном развитии человечества. Связанная с ним методология оказывается изолированной от большинства сторонников цивилизационного подхода. Главным для многих авторов становится не столько обоснование некоторых критериев выделения цивилизаций и их систематизация, сколько позитивное описание каждой из них. В результате в рамках цивилизационной парадигмы неявно признаётся право каждого из авторов на свой субъективный взгляд: каждый из них вправе решать, какие цивилизации выделить, сколько их было и каковы критерии для их выделения. Поэтому для цивилизационного подхода не слишком характерна разработка методологических вопросов, он мало обеспокоен выработкой общей модели философии истории (в современных постмодернистских версиях этого подхода данные вопросы вообще отрицаются).

В результате сознательного или бессознательного использования методологии позитивизма получается широкий набор разрозненных общественно-исторических исследований тех или иных обществ. При этом исчезают основания не только для выделения закономерностей общественно-исторического развития для системного взгляда на историю, но и для зарисовки некоторой «красной нити» истории, прогресса, его критериев. Для цивилизационного подхода, таким образом, типичен уход от проблем прогресса (прогресс здесь – искусственно созданный и эмпирически не верифицируемый «раздутый нарратив», от которого можно и нужно отказаться), отстранение исследователя от общественной практики. Цивилизационный подход оказывается в стороне от проблематики поиска путей социального освобождения, от анализа объективно обусловленных путей снятия отношения социального отчуждения.

По большому счёту, цивилизационный подход – это, выражаясь языком постмодернизма, большой симулякр, который в качестве методологии социальной философии и философии истории не отражает объективные общественно-исторические процессы и не привносит в науку и философию ничего по-настоящему ценного, кроме обширного сравнительно-описательного материала касательно тех или иных обществ, культур, народностей и т.п. В этом его важнейшая и неоспоримая заслуга. Но не разводим ли мы антимонии, именуя его гордым словом «парадигма» и возводя в ранг господствующей методологии?

Гораздо более убедительной в решении обозначенных проблем оказывается марксистская философия истории, которая отнюдь не сводится, как многие ошибочно считают, только к формационному подходу. Избавленная от догматизма марксистская теория, как бы странно это ни прозвучало, лучше, чем собственно цивилизационный подход, объясняет причины возникновения, распространения и упадка так называемых «цивилизаций». Она намного лучше отражает логику общественно-исторического развития и процессы, её составляющие. Она, вопреки расхожему мнению, лишена жёсткого экономического детерминизма, кроме того, она совершенно небезразлична к проблеме человека. Короче говоря, она – архимедов рычаг в руках адекватного исследователя.