

«РОССИЙСКИЙ ПРОЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ» И АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД (Доклад на семинаре № 1 участников «РПЦР»)

Н.И.Лапин

Институт философии РАН, член-корреспондент РАН

В настоящем докладе рассматриваются теоретико-методологические проблемы цивилизационных исследований в контексте мегатемы Института философии РАН «Российский проект цивилизационного развития» («РПЦР») (руководитель мегатемы академик А.В.Смирнов). При этом автор доклада использует результаты своих предшествующих исследований. Результаты, относящиеся к проблемам цивилизации, были опубликованы в 2015 году в журнале «Вопросы философии» [Лапин 2015 (а)], которая с изменениями была воспроизведена в книге Института философии РАН «Россия на пути консолидации» [Лапин 2015 (б)]. Методологию антропосоциокультурного подхода автор предложил в рамках исследовательского проекта РФФИ «Антропосоциокультурный эволюционизм как принцип изучения сложности становления нового российского общества и его региональных сообществ»;¹ общая характеристика этой методологии была опубликована в журнале «Социологические исследования» при поддержке РФФИ [Лапин 2018].

Замысел «РПЦР»

Приступая к исследованию, необходимо достаточно четко понять его замысел (основную идею, гипотезу) и способы осуществления. Скажу сразу, что я разделяю основную идею-гипотезу проекта, но сохраняю особенности своего, антропосоциокультурного (АСК) подхода при рассмотрении конкретных аспектов ее реализации. И вообще, на мой взгляд, на первом этапе работы над темой будет полезно, помимо поддержки ее замысла, представленного в работах руководителя мегатемы, формулировать и корректно, но нелицеприятно обсуждать сомнения и некоторые альтернативные позиции.

Замысел этих исследований опирается на понимание фундаментального характера культурно-цивилизационных «несовпадений» разных стран (западных, России, Китая, Индии, исламского мира и др.) как глубинных оснований военно-политических, социально-экономических и иных конфликтов нашего времени. После распада СССР и «лагеря социалистических стран» как второго полюса системы международных отношений, в западных странах возник проект создания однополярного мира как моноцивилизационного, т.е. утверждения одной, западной цивилизации в качестве *общемировой* - как единственно возможной и общей для всего человечества. Есть и не западные претенденты на

¹ Исследовательский грант РФФИ № 18-011-00386А. Излагаемые в настоящей статье результаты выходят за рамки тематики гранта РФФИ как такового (он завершается в 2020 г.) и представляют собой применение антропосоциокультурного подхода к более широкому кругу методологических проблем цивилизационного развития всего человечества, демонстрируют возможности такого практического применения названного подхода, которое не фиксировалось как задачи гранта РФФИ.

моноцивилизационную однополярность (см. [Степанянц 2020]). С другой стороны, в ряде не западных стран декларируется проект многополярного мира как обеспечивающего справедливо сбалансированное мироустройство. «Основным противоречием текущего момента в этой связи становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира... и отсутствием проекта многоцивилизационного мира; даже, я бы сказал, отсутствием осознания его необходимости. Это – противоречие потому, что многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве многоцивилизационного» (Смирнов 2019а: 24).

Соответственно, основная *идея-гипотеза* исследований состоит в предположении о необходимости и возможности проекта сохранения и развертывания многообразия культур, воплощающихся в цивилизациях, как предпосылки становления многополярного мира и релевантного этому предположению проекта цивилизационного развития России.

Цивилизация - что это такое? Среди участников проекта, как и в целом в отечественной и мировой литературе, пока нет консенсуса по этому ключевому, но весьма сложному вопросу. Об этом я скажу ниже подробнее. Свою **гипотезу**, возникшую в качестве предварительного результата работы над этим докладом, я изложил в одном из последних его разделов (см. ниже: «*Подытожим*»). Она сопряжена с историческим *своеобразием культур*, образующих смысловую основу цивилизаций, и самоорганизующимися *процессами идентификации* множеств людей с ядром той или иной культуры как совокупностью *отношений* между этими людьми, на основе которых и возникают цивилизации как самые большие антропосоциокультурные сообщества людей.

В соответствии с общими контурами цивилизационного уровня идентичности, складываются первичные ее слои, связанные с принадлежностью людей к этносу, государству, обществу, социально-профессиональным группам, поселениям, местным сообществам, семье, неформальным группам. Они имеют свою иерархию, но в целом их совокупность можно считать *первичным* уровнем идентичности, а культурно-цивилизационный уровень – *основным*. Для успешного развития данной культуры и цивилизации требуется гармоничное согласование этих уровней идентичности.

Вместе с тем, формируется и третий, самый широкий уровень идентичности – *всемирный*, в содержании которого следует различать **общечеловеческое** и **всечеловеческое**. «Концепция всечеловеческого предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта» (Там же, с. 29). Таким образом, «речь идет о конфликте моноцивилизационной и многоцивилизационной модели мирового устройства. Этот конфликт иначе может быть назван конфликтом общечеловеческого и всечеловеческого цивилизационного проекта» (Там же, с. 23).

Выводы: для всего мира и для России.

1) «Если остались на карте мира культуры, которым дорога своя история, собственное лицо, собственное будущее,... им стоит ясно осознать закон трех уровней идентичности и обратиться к органичному для них и проявившему себя

в их историческом развитии» опыту культуры, а не «выкраивать собственную национальную историю, культуру, литературу, философию и даже науку из исторических пластов, принадлежащих разным культурам и разным цивилизациям».

2) «В истории России ясно заявляет о себе логика всечеловеческого. Только эта логика может быть логикой действительно человеческого мироустройства, не подавляющего никакие культуры, но, напротив, сберегающего их как драгоценное достояние всех. Логика всечеловеческого является собственной, «родной» и органичной для России логикой культуры» (Там же, с. 208-209).

В качестве реализации основной идеи-гипотезы предлагается: разработать «всечеловеческий проект ... сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» (Там же, с. 204).

К пониманию сложности замысла «РПЦР»

Это замысел, сложный во многих отношениях: не только как комплексный, но и как *синергично сложностный*, поскольку нацелен на изучение цивилизации (российской и иных) как синергично сложностного объекта и на формирование столь же сложностного проекта его развития (по *каким основаниям* можно осуществить всечеловеческий процесс многоцивилизационно-многополярного мира?). Сложностность обнаруживается уже при осмыслении теоретико-методологических подходов к пониманию цивилизаций и их развития. Осмысление таких подходов отвечает классическим и современным требованиям к научным исследованиям. Вспомним заключение М.Хайдеггера: «Наука становится исследованием благодаря проекту и его обеспечению через строгость научного предприятия. Но проект и строгость впервые развертываются в то, что они есть, только благодаря методу» [Хайдеггер 1986: с. 96].

О методологии проекта. В данном докладе я использую общепринятое понимание метода как пути исследования, способа получения результата, соответствующего целям и задачам исследования, рациональный его план. При этом методология выступает как тип философски-рефлексивного способа изучения объекта, подхода к его пониманию, конкретизируемого в виде задач, в соответствии с некоторой теорией объекта.

Теоретико-методологическим обоснованием необходимости и возможности многоцивилизационного устройства мира, полагает А.В.Смирнов, «может выступать только положение о логике культуры и ее определяющей роли в формировании цивилизационного проекта, развиваемого данной культурой или группой культур, сопряженное с принципиальным тезисом о множественности, равноправии и взаимной несводимости этих логик» (Смирнов 2019а: 25). И заключает: «культура как способ смыслополагания проявляется в деятельности каждого индивидуального сознания... Это субъективный аспект культуры, но уже в нем виден неизбежный выход за пределы индивидуального. Культура имеет и объективный аспект: она застывает в материализованных формах общежития. Культуру, ставшую и застывшую «в материале», мы называем цивилизацией. Цивилизаций столько же, сколько типов коллективного когнитивного

бессознательного, или: способов смыслополагания, или: вариантов субъект-предикатного склеивания» (Там же, с. 207).

Обоснование способов смыслополагания как логики культуры имеет фундаментальное значение для понимания *ядра исторически своеобразной культуры*. Его конкретную характеристику А.В.Смирнов начинает в «Процессуальной логике» с постулирования веры в существование окружающего мира, в единственность и единство мира и нашего «Я». Он утверждает также, что эти постулаты не врождены, а даны нам культурными практиками, предполагающими универсализм разума и возможность единого описания единства мира и выступающими как «естественная установка» сознания (Смирнов 2019б: 5-10).

Далее он обосновывает существование двух типов смыслополагания: субстанциального (С-логика) и процессуального (П-логика). С-логика интерпретируется как «основанная на подведении под класс» и «не годится для описания мира как системы действий и взаимодействий», а годится для этого именно П-логика (Смирнов 2019б: 16-17). **Центральный пункт** их различия А.В.Смирнов усматривает в неадекватности *cogito* Декарта: «он не видел – совершенно ведь очевидное – значение «действовать» за значением «мыслить». Почему? «Дело вот в чем. «Действовать» - одна из девяти акцидентных категорий у Аристотеля, а значит, «действовать» предикатируется субстанции. Если «действовать», в т.ч. «мыслить, - это предикат субстанции, он не может быть тем, что неотъемлемо заложено в субъекте. Между тем Декарт разыскивает именно такое основоположение – то, что не может быть отъято от субъекта и что не приписывается ему как предикат». (Смирнов 2019б: 34-35).

При этом, видимо, предполагается, что у Декарта было такое же понимание субъекта, что и у Аристотеля. Так ли это? Близкий вопрос о содержании *cogito* возникает и при рассмотрении *сознания* в разделе, подытоживающем главу о теории. А.В.Смирнов заключает: «Сознание выступает у Гуссерля сразу и как объект исследования, и как инструмент... Сегодня эмпирические исследования замыкают круг... наука, будучи формой сознания, хочет отнестись к сознанию как инструмент, вскрыть сознание. Но вскрывает она его – им же самим, поскольку и сама является формой сознания, а потому и найдет в сознании только то, что сама же и заложит в него... Так несомненность *cogito* открылась нам как несомненность целостности... Целостность нашего сознания, о которой так хорошо сказал Гуссерль, приоткрывается нам прежде всего в этой игре существования и действия: одно *действует* как другое, одно *есть* другое. Мы не можем отделить одно от другого; это, собственно, даже и не «одно» и «другое». И для нашего «Я» быть – значит действовать, а действовать – значит быть». (Смирнов 2019б: 88-90).

Но не характеризуют ли эти утверждения действительное понимание Декартом содержания его *cogito*, которое включает иное понимание субъекта, нежели имевшееся у Аристотеля, а одновременно предполагает наличие иной, чем считалось до Декарта, **сущности человека**, об отсутствии которой А.В.Смирнов писал в предыдущей книге (Смирнов 2019а: 18-19)?

А.В.Смирнов выделил три **подхода** к изучению основного противоречия: универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой. Он отдал приоритет

разрабатываемому им логико-смысловому подходу. Обратимся к принципиальному положению этого подхода. «Культура, взятая как способ (т.е. один из вариантов реализации *способности* субъект-предикатного склеивания) смыслополагания, выстраивает для нас осмысленность окружающего мира, включая общество и язык» (Смирнов 2019а: 207).

- Достаточно ли для *такого осмысления* понимать культуру лишь как «один из вариантов реализации *способности* субъект-предикатного склеивания», а не как более широкий, более сложный и трудный способ *мышления*, т.е. выявления с помощью понятий (а не просто наименований очевидных вещей) глубинных связей между внешне не связанными объектами и конструирования адекватных способов своих действий?

- Влияют ли логики смыслополагания на содержание полагаемых ими смыслов; например, на утверждение воли к власти или справедливости?

- Почему конкретное содержание цивилизаций не может быть основанием их типологии?

- На чем основано представление о цивилизации как о «застывшей культуре»?

- Как соотносятся цивилизации и сообщества людей, имеется ли взаимосвязь между их качествами? Например, между самодостаточностью цивилизации и самодостаточностью обществ по отношению к вызовам их среды.

- Большие сомнения и вопросы вызывает аргументация выбора всечеловеческого, а не общечеловеческого путем решительной критики «очень старой философской точки зрения, выраженной в европейской философии», согласно которой «имеется некая общечеловеческая сущность, то, что делает человека человеком и чего *не может не быть*», тогда как культура – это нечто дополнительное, что может быть и чего может не быть», равно как и дальнейшие оценки о «сокрушительной критике» представления о некой общечеловеческой сущности (Смирнов 2019а: 18-20). На мой взгляд, это трудно считать решением сложного вопроса о сущности человека, хотя такие концепции действительно существуют. К тому же эту сущность можно понимать не только как **общечеловеческую**, но и как **всечеловеческую**: речь идет о каждом человеке, т.е. о **всех людях**. Об уникальной, синергийной природе **человека** как такового и его месте в цивилизации я скажу дальше.

Я уже отметил *высокую новизну* логико-смыслового подхода и обоснованность его использования в исследованиях по мегатеме «РПЦР» (как образующего ядро исторически своеобразной культуры). Вместе с тем, в цивилизационных исследованиях существуют и иные подходы, лишь частично пересекающиеся с названными А.В.Смирновым. По сути, имеется плюрализм теоретико-методологических подходов к изучению цивилизаций.

Плюрализм теоретико-методологических подходов к изучению цивилизаций. Имеющиеся подходы можно группировать не по одному, а по нескольким основаниям. Поэтому я приведу основные, не претендуя на полноту перечня:

А. Универсалистские:

- общенаучный эволюционизм: концепция коэволюции общества и природы (Н.Н.Моисеев, В.С.Степин);
- формационный подход (К.Маркс, Ф.Энгельс);
- синергичный подход (С.П.Капица, С.П.Курдюмов, Г.Г.Малинецкий);
- системный подход, кризис техногенной цивилизации (Е.В.Лепский);
- типология цивилизационного развития как целого – традиционные и техногенная цивилизация (В.С.Степин);
- мировая цивилизация и варварство (Н.В.Мотрошилова);
- цивилизация как исторический процесс становления универсальной цивилизации (В.В.Межуев);
- цивилизация и модернизация (Чуаньци Хэ, КНР);
- цивилизация как обеспечение способности и права человека свясно «мыслить своим умом» (М.К.Мамардашвили)
- антропосоциокультурный (АСК) подход (Н.И.Лапин);

Б. Культуро-цивилизационные

- культуро-типологические (Н.Я.Данилевский, А.Шпенглер, А.С.Ахиезер, Б.С.Ерасов и др.);
- логико-смысловой подход (А.В.Смирнов).
- культуро-цивилизационный плюрализм (Ф.Бродель: более 100 определений; П.С.Гуревич, Э.М.Спирова);
- межкультурный подход (М.Т.Степанянц);

В. Общественно-цивилизационные

- общественно-цивилизационный неоисторизм (Б.Н.Кузык, Ю.В.Яковец);
- Константно-матричные и иные подходы (С.Кирдина, С.А.Никольский, В.Н.Шевченко и др.);

Г. Антрополого-идентификационные

- текуче-идентификационные (Н.М.Смирнова, И.С.Семененко);
- индивидуально-проектные (Ю.М.Резник).

Я смог назвать далеко не все подходы и лишь кратко остановлюсь на некоторых из них, надеюсь, что полнее они будут рассмотрены на следующих наших семинарах. Благоприятные возможности для целостного их понимания и развития возникают в связи с подготовкой в 2020-2021 гг. крупных мероприятий в области философии и ряда социально-гуманитарных наук:

- VIII Всероссийский философский конгресс (Москва);
- XVIII Всемирный конгресс по кибернетике и системам (Москва);
- VI Всероссийский социологический конгресс (Тюмень);
- Экономические форумы (Московский, Санкт-Петербургский и др.).

На наших семинарах желательно сопоставить названные и иные подходы, обсудить целесообразность их использования при разработке мегатемы «РПЦР».

Вместе с тем, очевиден плюрализм методологических подходов и возможность рассматривать многие из них как *взаимодополнительные*. Это свидетельствует о **многомерности** их объекта.

Многомерность цивилизаций как объектов изучения. В последние три десятилетия в России значительно обновился интерес историков, философов, культурологов, социологов к проблематике цивилизационного развития, отчасти в контексте не во всем обоснованной критики формационного подхода, а преимущественно – при решении острых проблем развития постсоветской России в условиях глобализации. Обсуждаются преимущественно две группы вопросов: соотношение цивилизации и культуры, цивилизации и общества, истории в целом.

В России эти вопросы стали изучаться еще в досоветское, затем и в советское время. Нельзя не вспомнить пионерную в мировой науке концепцию культурно-исторических типов Николая Яковлевича Данилевского (1822-1885) в его знаменитой работе «Россия и Европа» (1871 г.) [Данилевский 1971]. В первые советские 10 лет заявило свой проект российского цивилизационного развития классическое евразийство: князь Н.С.Трубецкой (1890-1938), П.Н.Савицкий (1895-1968), П.П.Сувчинский (1892-1985).²

Среди исследований позднесоветского времени напомним работы В.Ж.Келле и М.Я.Ковальзона, а также дискуссионные коллективные труды Института философии АН СССР под ред. Ю.К.Плетникова. Результативными стали исследования профессора М.П.Мчедлова, которые он инициировал еще в Институте марксизма-ленинизма ЦК КПСС, опубликовал в монографии «Социализм – становление нового типа цивилизации» (1980 г.), а в постсоветской России продолжил в Российском независимом институте социальных и национальных проблем как организатор и отв. ред. коллективных трудов «Российская цивилизация»: энциклопедического словаря и учебного пособия [Мчедлов 2001; 2003].

Заметное влияние на систематизацию и развитие цивилизационных исследований в России на рубеже XX-XXI столетий оказали работы профессора Бориса Сергеевича Ерасова (1932-2001) - философа и востоковеда, главного научного сотрудника Института востоковедения РАН. Изучая общественную мысль развивающихся стран и разрабатывая проблемы социальной культурологии, он в 1994-1996 гг. выступил в качестве главного редактора научного альманаха «Цивилизации и культура» (выпуски 1-3), а в 2001 г. была опубликована подготовленная им антология «Сравнительное изучение цивилизаций», которая представляла собой систематизированный набор фрагментов и небольших статей с вводными текстами и комментариями составителя, которые давали целостное представление о принципах цивилизации как системы социокультурной регуляции. Акцентируя многофакторность феномена «цивилизация», множественность и неопределенность его значений, он выделил два основных направления исследований в западной мысли: одно ориентировано на выявление закономерностей развития индустриального *общества* и материального производства как его определяющего начала, а другое – на раскрытие

² Подробнее см. [Пашенко. 2000].

многообразия мира в его социальных и культурных измерениях. В подытоживающем, посмертно изданном труде «Цивилизации: универсалии и самобытность» Б.С.Ерасов, Опираясь на большое число отечественных и зарубежных источников, выявил общие принципы и составные части теории цивилизаций, определил структуру цивилизационных исследований. Среди полученных им выводов можно выделить несколько наиболее актуальных. Во-первых, профессор фиксировал многие аспекты цивилизаций как многомерных социокультурных образований. Во-вторых, он сделал акцент на различении первичных (локальных) и «осевых» (универсалистских) цивилизаций, на выявлении особенностей их строения и фаз их жизненного цикла. В-третьих, исследовал проблемы единства и многообразия в универсалистских цивилизациях Востока, их соотношения с цивилизациями Запада и России. В-четвертых, привлек внимание к проблеме противостояния государства и общества в контексте цивилизационного развития [Ерасов 2002].

Затем, в контексте критики марксистского формационного подхода, с учетом развития культурологии, в Российской науке выявилась дифференциация двух линий цивилизационного подхода. С одной стороны, проблемы соотношения **цивилизации и культуры** получили развитие в названных работах Б.С.Ерасова и в трудах известных философов - В.М.Межуева [Межуев 2011] и Н.В.Мотрошиловой [Мотрошилова 2010]. С другой стороны, по проблемам **цивилизации и общества** активную работу около 30 лет ведут член.-корр. РАН Б.Н.Кузык (директор Института экономических стратегий), профессор Ю.В.Яковец (президент Международного института Питирима Сорокина – Николая Кондратьева) и их единомышленники, которые позиционируют себя как российская цивилизационная школа. Их труд «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее» содержит характеристику цивилизаций как многомерных объектов – их онтологической структуры и стадий динамики [Кузык, Яковец 2006]. В фундаментальных работах представителей этой школы, - заключил в недавнем докладе профессор Ю.В.Яковец, - дано новое понятие категории цивилизации как единства локальных, мировых и глобальной цивилизации: раскрыты циклично-генетические закономерности динамики цивилизаций, их шестимерная структура генотипа цивилизации; определено содержание современного глобального кризиса как кризиса цивилизационного, обусловленного сменой сверхдолгосрочных цивилизационных циклов; исследованы сценарии будущего цивилизаций — становления интегральной гуманистически ноосферной мировой цивилизации пятого поколения при лидерстве Востока — третьего исторического суперцикла динамики глобальной цивилизации» [Яковец 2018: с. 5-6]. (См. подробнее *приложение 2*).

Такой подход можно назвать *общественно-цивилизационным историцизмом*. Он последовательно воплощает понимание цивилизации как *общества* в максимально широком смысле - столь широком, что для общества в более узком смысле не остается места. В этом его отличие от сведения цивилизации к *культуре* как таковой, не оставляющего в ней места для любого сообщества.

Тем не менее, сохраняет значение критика концепций и принципов цивилизационных теорий, которую обосновал и активно защищал Пителир Сорокин в известной работе «Социологические теории современности» (1966).³ При этом он сформулировал и «выводы на основе собственного анализа». Среди них приведу первый: «1. Большинство этих «цивилизаций» - это не столько «культурные системы», сколько крупные «социальные общности» (социальные системы), сложившиеся на основе центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм или интересов, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей»⁴. На мой взгляд, главным в этом выводе является выделение культуры как центрального ядра, на основе которого складываются крупные социальные сообщества – цивилизации. Актуальной остается фундаментальное обоснование и уверенное отстаивание П.Сорокиным «возможности возникновения нового интегрального строя на Западе и на Востоке».⁵

Нет сомнений, что требуется глубже, полнее и точнее осмыслить теоретико-методологические проблемы, существующие в области цивилизационных исследований. Назову проблемы, которые я считаю наиболее значимыми.

Актуальные проблемы понимания цивилизаций

Что такое цивилизация, цивилизованность? Это только качества гражданина как городского жителя (лат. *civilis*), его цивилизованность (фр. *civilite*) как носителя норм культуры (благопристойности, воспитанности, образованности), которого следует цивилизовать (фр. *civilizer*)? Или нечто большее, о чем уже Данте писал как о всеобъемлющей человеческой общности (*humana civilitas*)?⁶ Или то и другое? Или нечто третье?

Есть и более основательные вопросы, подготавливающие ответы на первый вопрос. Какое место занимает в цивилизации **человек**, а сама цивилизация – в структуре и эволюции **человечества**? Это вопросы не о деталях цивилизации как объекта конкретного научного исследования, а о миссии цивилизаций в истории человечества, о составе ее универсальных компонент (универсалий) как макроструктурной единицы человечества - его самодифференциации, самоинтеграции и саморазвития.

И, далее, **по каким основаниям** можно выявить рубежные этапы изменения цивилизаций и их взаимодействий? В особенности, повторю: по каким основаниям может осуществляться **многоцивилизационно-многополярный мир как всечеловеческий процесс**?

Наконец: **какой методологический подход** позволяет с единых позиций рассматривать эти разные и взаимопроницающие проблемы как сложностный

³ См. русск. пер.: Сорокин П. Социологические теории современности». М., ИНИОН, 1992. – 194 с.

⁴ Цит. по: Ерасов Б.С. (сост.). Сравнительное изучение цивилизаций. М., Аспект-Пресс, 2001. С. 49-50.

⁵ Пителир Сорокин. Главные тенденции нашего времени. М., Наука, 1997. С. 98 и др. Как известно, этот прогноз опирается на монументальное исследование «Социальная и культурная динамика», выполненное под руководством П.Сорокина в 1937-1941 годах, опубликованное в четырех томах, а в 1957 г., с учетом опыта Второй мировой войны, сокращенно – в одном томе (см. русск. пер.: Пителир Сорокин. Социальная и культурная динамика. СПб, изд-во русского Христианского Института, 2000. – 1056 с.)

⁶ См.: Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002. С. 12-13.

комплекс? Точнее, каким требованиям должен отвечать этот подход? Может ли собственно цивилизационный подход, замкнутый на цивилизациях как таковых, соответствовать таким требованиям?

Эту последнюю группу вопросов целесообразно рассматривать *первой* в поисках ответов на предыдущие, но с учетом возможности ответа на все такие вопросы как фундаментальные. Желательно, чтобы требуемый подход был продуктивным при поиске ответов на **все** названные вопросы, поскольку они образуют взаимопроницающий комплекс.

Учитывая совокупность этих требований, я предлагаю использовать антропосоциокультурный (АСК) подход к изучению человека и его сообществ, ядро которого составляет принцип АСК-эволюционизма. В настоящем докладе я постараюсь показать, что АСК-подход можно рассматривать и как методологию цивилизационных исследований, как философскую и одновременно научную рефлексию оснований этих исследований. При этом я понимаю настоящий вариант такой методологии как незавершенный, открытый для дальнейшей его разработки.

Антропосоциокультурный подход к изучению человека и его сообществ

В общем виде принцип антропосоциокультурного (АСК) эволюционизма и основанный на нем АСК-подход представляют собой метатеоретическую конструкцию, разрабатываемую для понимания *синергической сложности* антропосоциокультурной формы бытия универсума – самой молодой по сравнению двумя другими его формами (неорганической и органической). Сложносоставной термин «антропосоциокультурная форма бытия», насколько мне известно, впервые обосновал, используя концепцию деятельности человека, российский философ и историк теории культуры М.С.Каган.

Этот его вклад недооценен в литературе и заслуживает того, чтобы воспроизвести его резюме в авторском изложении. «Человеческая деятельность в ее развитом виде», - писал М.С.Каган, - означала «процесс превращения животного в человека... Речь идет не о формировании еще одного биологического вида, а о *рождении качественно новой формы бытия*, в которой биологическое начало оказывается *снятием* – в гегелевском, диалектическом, смысле этого понятия – *на несколько порядков более сложным системным качеством – антропо-социо-культурным*.

Подчеркну, - продолжал исследователь, - что это трехчленное понятие является целостной характеристикой новой формы бытия,.. Сознательное бытие первобытных людей формировалось *именно в этой их целостности* и во взаимном опосредовании всех ее трех подсистем. Более того, приобретенная впоследствии, на высоком уровне развития, именуемом *цивилизацией*, относительная самостоятельность каждой из них... на этапе антропо-социо-культурогенеза еще не возникла, и формировались они *синкретично*, то есть в практически *неразличимом единстве, в фактическом тождестве*. Этот синкретизм, как мы вскоре увидим, сохранится в сложившейся культуре первобытного общества» [Каган 2003: 59].

Этой характеристике антропо-социо-культурно-генеза в целом соответствует мое понимание принципа антропосоциокультурного эволюционизма. Однако я не разделяю характеристику «неразличимого единства», или «фактического тождества» как некоего «синкретизма»; эта характеристика имплицитно принимает еще *не возникшую* относительную самостоятельность универсалий человека и его сообществ как изначально, предзаданно существовавших реалий. Это столь же не логично, как и представлять эмбрион живого существа в виде синкретизма компонент зрелого организма. Логичным же будет понимание их как эмбрионального взаимопроникновения в еще не расчлененной целостности.

Вместе с тем, М.С.Каган обоснованно рассматривает АСК-бытие как качественно новую, третью *форму бытия универсума*, которая возникла много позднее двух первых его форм (неорганической и органической). Расширяя такое понимание, я считаю возможным рассматривать принцип динамики АСК-бытия на основе принципа универсального эволюционизма. Заслуга обоснования этого принципа во многом принадлежит российским ученым и философам: В.И.Вернадскому, Н.Н.Моисееву, В.С.Степину.

Предпосылкой такого продвижения стала разработка картины мира. Особое значение исследования такой картины в контексте становления человека как субъекта бытия было раскрыто М.Хайдеггером. Его позицию можно резюмировать в таких его тезисах: «основной процесс Нового времени есть покорение мира как картины»; «превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subjectum*»; «истолковывая человека как *subjectum*, Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений» [Хайдеггер 1986: с. 106, 104, 109].⁷

Проблема становления человека субъектом картины мира, частью которого он является, имеет непосредственное отношение к пониманию **своеобразия** цивилизации как АСК-сообщества, ее места в человеческом мире. Недостаточно только философско-феноменологического понимания картины мира, поскольку требуется именно *научная* его картина. В этой связи напомним о дискуссии по данной проблематике, которая состоялась в СССР в 70-80-х годах XX столетия: в ней участвовали П.С.Дышлевой, В.В.Казютинский, Э.Ю.Соловьев и др. Обобщающее понимание «научной картины мира», ее истории и места в системе научного знания представлено академиком В.С.Степиным [Степин 2000 (а)]. В особенности важно то, что эта картина стала основанием принципа универсального эволюционизма.

«В последней трети XX века,- подытожил В.С.Степин, - возникли реальные возможности объединения представлений о трех основных сферах бытия – неживой природе, органическом мире и социальной жизни – в целостную научную картину на основе базисных принципов, имеющих общенаучный статус... Универсальный (глобальный) эволюционизм характеризуется часто как принцип, обеспечивающий экстраполяцию эволюционных идей... на все сферы

⁷ Это был доклад М.Хайдеггера в 1938 г. во Фрейбурге, завершавший дискуссию о новоевропейской картине мира. [Хайдеггер 1986: с. 438, прим. 91].

действительности и рассмотрение неживой, живой и социальной материи как единого универсального эволюционного процесса» [Степин 2000 (б): с. 641, 643-644].

Сам по себе этот принцип как наиболее общий недостаточен для цивилизационных исследований. Конкретизируя его применительно к пониманию и изучению истории человека и его сообществ, я учитываю *опасности соблазнов* любого универсального принципа и необходимость избегать их, сознавая принципиальные эпистемологические *ограничения*, на которые вновь, уже в нашем столетии, аргументированно обратил внимание Э.Ю.Соловьев: ограничения-запреты *претензий* историцизма и историософии на полное (тотальное) знание прошлого и будущего истории человека и его сообществ, в то время как ее сущность составляет *открытость*, которую обосновали И.Кант, К.Ясперс, К.Поппер⁸ [Соловьев 2005]. При таких ограничениях может стать целесообразной взаимодополнительность историцизма и историософии, стимулирующая нетривиальные представления о *характере исторического процесса* как целого.

Такую взаимодополнительность как раз и предполагает АСК-принцип/подход, поскольку он опирается на социогуманитарные и конкретно-научные предпосылки понимания человека и его сообществ. Они заложены в трудах М.Вебера и П.Сорокина. Последнему принадлежит глубокое прозрение, выраженное в синтезирующем тезисе: «Личность, общество и культура как неразрывная триада» [Сорокин 1992: с. 218-219].⁹ Вновь акцентирую тот факт, что я интерпретирую этот тезис как синергичный принцип *взаимопроницания* сущностных универсалий человеческих сообществ как АСК-образований.¹⁰

Начать следует с **истории** человека и его сообществ, с их универсалий. Назову три исходные, эмпирически очевидные универсалии истории: **природа** планеты Земля, геофизические свойства различных ареалов ее суши, океанов и морей, ее биосфера и ближний космос; **человек** (гр. anthropos, лат. homo sapiens, или homo homo sapiens); **сообщества** людей. Центральная универсалия – человек.

Что же такое человек, какие универсалии характеризуют его и сообщества людей?

Мои опыты изучения этих вопросов и поисков ответов на них убеждают в продуктивности взаимодополнения философско-исторического и конкретно-

⁸ Добавлю, в определенной мере также в работах П.Сорокина. См.: Сорокин П. «Почему» социокультурных ритмов и колебаний. Принцип ограничения // [Сорокин 2000: с. 751-768].

⁹ В «Социальной и культурной динамике» П.Сорокин пояснял: «Различие между категориями «культурное» и «социальное» весьма условно и относительно: любая культура создана определенной социальной группой, объективацией которой она является; а любая социальная группа имеет свою определенную культуру» [Сорокин 2000: с. 503].

¹⁰ Обсуждая проблему соотношения природного и культурного в человеке, российские исследователи культуры обоснованно возражают против установки на их разделение и подчеркивают: «более продуктивным было бы не искать границы разведения, а попытаться определить формы и характер в з а м о п р о н и з ы в а н и я природного и иноприродного начал в человеческом бытии» [Пелипенко 1998: с. 10-11]. Однако замечу, что этому фундаментальному принципу противоречит авторская конструкция первоначальной нерасчлененной целостности как некоего «синкретизиса» [там же, с. 20].

научных подходов. Применительно к цивилизационным исследованиям среди философских подходов весьма проницательной остается, как многие считают и я с ними согласен, концепция осевого времени Карла Ясперса (1883-1969). При характеристике исторических фактов я в настоящем докладе опираюсь на материалы академической «Всемирной истории» (в шести томах),¹¹ а также на так называемые популярные, на самом деле нарративно-обобщающие публикации ряда зарубежных специалистов по истории цивилизаций и на некоторые другие источники. Используя их, я привожу и свои предположения, возникшие на основе АСК-подхода.

Начну с концепции К.Ясперса. В предисловии к его книге «Смысл и назначение истории» П.П.Гайденко справедливо обратила внимание на то, что предметом исканий экзистенциально мыслящего философа «в конце концов оказались *человек и история* как изначальные измерения человеческого бытия; не случайно понятие *ситуация* оказывается ключевым у Ясперса при анализе человеческой экзистенции» - ситуация как конкретная смысловая действительность, включающая оба момента: физический и психический. Соответственно, заключает российский философ, «чтобы понять историю, необходимо дать себе отчет в том, что же такое человек; в свою очередь, человеческое существование раскрывается через время, через историчность. Имеем ли мы тут дело с порочным кругом? Если проблема формулируется отвлеченно, то да, но в действительности тут налицо глубокая органическая связь двух понятий, и нужен конкретный анализ, чтобы раскрыть характер этой связи» [Гайденко 1991: с. 9-10].

Иными словами, фундаментальными являются два понятия, или универсалии: **человек** и его **история**, которая конкретно есть история индивидов и их **сообществ**, одним из которых является цивилизация. Напомню ранее высказанное положение: чтобы раскрыть *конкретный* характер связи человека и его истории, необходимо уяснить состав и соотношение **универсалий**, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации.

«Что такое человек?», - задает К.Ясперс вопрос и отвечает: «*Первое становление человека* – глубочайшая тайна», исчерпывающий ответ на поставленный вопрос «мы дать не можем», но получить более «ясное представление о сущности человеческого бытия» можем с помощью *результатов становления* - в доистории и истории - **биологических** и **исторических** свойств человека. В «двойственной по своему характеру доистории» оба эти вида свойств возникали не отдельно друг от друга и не один вслед за другим, а «на самом деле неразрывно связаны» [Ясперс 1991: 62-63].

Более того, уже в *доистории* возникли такие «исторические свойства» человека, которые свидетельствуют об **одновременном** становлении его **культуры и социальности** (использование огня и орудий, появление речи, мифов как идей, выраженных в образах – природных или символических, образование

¹¹ См.: Всемирная история: в 6 томах. Главный редактор – академик А.О.Чубарьян. М., Тома 1-3. 2011-2013. Подытоживающий труд создается авторитетным коллективом историков Института всеобщей истории РАН, с участием ученых других российских научных учреждений и университетов. Вместе с тем, в нем не решен ряд вопросов, значимых для понимания цивилизаций.

государства, общественного устройства). Таким образом, реально не две, а три группы свойств человека (биологические и надбиологические - культурные и социальные) становились одновременно как единое, но еще не расчлененное целое. Это соответствует охарактеризованной выше позиции П.Сорокина о «неразрывной триаде» биологических, культурных и социальных характеристик человека. Согласно АСК-подходу, они **взаимопроницают** друг друга, подобно ипостасям святой троицы, образуя синергично сложное существо (био-, социо-, культурное = БСК), имя которому - человек.¹²

Но теоретически они могут рассматриваться самостоятельно. Социальную природу человека воспринимали в античности прежде всего как политическую, в Новое время ее стали интерпретировать широко, как общественную; К.Маркс был убежден, что именно совокупность общественных отношений составляет сущность человека. Лишь к концу жизни Маркса возникла теория культуры, которая затем сделала ясным, что общество включает не только *социальность* (отношения между людьми), а и *культуру* как совокупность надбиологических программ и результатов их деятельности. А обе эти компоненты (универсалии) общества суть результаты деятельности и взаимодействий людей, которым присуще синергично сложное качество - взаимопроницающее единство трех ипостасей.

Таким образом, исходную универсалию сообществ людей составляет **человек** в его триединном качестве, которое и образует его сущность. Но как произошло *первое становление человека*? Для Ясперса это была «глубочайшая тайна». Она и сейчас во многом остается тайной, которую стремятся постичь историки, философы, все обществоведы и мыслящие люди. Толчком к началу становления человека, его антропогенезу, согласно представлениям современных российских историков, стала **экологическая катастрофа**, которая произошла 5-6 млн. лет назад. Антропогенез продолжался миллионы лет: предположительно, на основе «техничко-гуманитарного баланса» [Назаретян 2004], и 40-50 тыс. лет назад завершился расселением человечества по всему Старому свету (подробнее см. **приложение 3**). Это можно считать завершением *преистории человека*, его *биокультурно-социогенеза* как самостановления БСК-существа. Как биологическое существо человек вполне сформировался и до сих пор практически не изменился. Но формирование его культуры и сообществ (*культуросоциогенез*) приобрело к тому времени лишь начальные формы. Соответственно, можно предположить, что культурная и социальная ипостаси человека тогда уже возникли, но еще не вполне сформировались.

Основное содержание **преистории** как раз и составило развитие **культуры** людей каменного века и повышение сложности их **социальной организации** в эпохи нижнего и среднего палеолита¹³. Насколько можно судить по конкретным научным данным и философским концепциям, наиболее важными факторами

¹² В российской социологии факт такого триединства изложил В.Н.Шубкин [см. Шубкин 1996: 7-10]. Малоизученный вопрос об *энергии* как особой характеристике человека пока оставим открытым и вернемся к нему позднее.

¹³ При характеристике основных форм социальной организации людей тех эпох в шеститомной «Всемирной истории» продолжает использоваться термин «коллектив». С позиций АСК-подхода, более адекватным был бы термин *сообщество*.

культурных и социальных процессов стали: развитие сознания и коммуникаций с помощью речи; прямохождение; переход к созданию инструментов для производства орудий добычи пищи и к охоте как основе жизнеобеспечения; освоение способов использования огня; приспособление биологического организма Homo к усвоению животной пищи; а также появление навыков существования в закрытых жилищах (доместикация); утверждение социальной дифференциации на управляющих и управляемых, начальных форм господства и подчинения.

В конце этого доисторического процесса, немногим более 4-х тыс. до н.э., стали формироваться значительные «скопления» людей (П.Сорокин) и их энергии – **цивилизации**: началось становление *более сложных форм культуросоциогенеза* как собственно **истории**, «подтверждаемой письменными источниками» (Ясперс). Согласно АСК-подходу, это означало становление начальных форм **универсалий сообществ** людей, т.е. их фундаментальной дифференциации.

Итак: **какие универсалии характерны для сообществ людей?**

В отличие от универсалий человека, исходной универсалией сообществ людей является сам **человек** как синергично триединое БСК-существо. Он возник на этапе антропогенеза, его содержание уже охарактеризовано выше. Вместе с тем, человек, с первых его шагов от гоминид к homo sapiens, действовал не в одиночку, а *совместно* с себе подобными особями, **взаимодействовал** с ними в том или ином их **сообществе** (англ. community, нем. Gemeinschaft (Gemeinwesen), фр. communauté)¹⁴. Это еще одна универсалия истории – именно **универсалия**, поскольку она объемлет все объединения, которые создает человек и на которые дифференцируется человечество: от семьи до цивилизации.

Очевидно, сообщество людей образуют: **человек** и его деятельность; его **культура** как совокупность способностей, ценностей и норм, способов и результатов деятельности; его **социальность**, или отношения с другими людьми (социально-экономические, социально-групповые (профессиональные и др.), организационно-политические (государство), идеологические и иные); **природно-климатические условия** жизнедеятельности людей; **энергетический ресурс** данного сообщества¹⁵. Эти универсалии характеризуют и цивилизацию. Но реализуются они весьма своеобразно на каждом историческом их этапе.

Ранние цивилизации, их своеобразие

Цивилизация – далеко не первое в истории сообщество людей, но весьма своеобразное, почти как сам человек. **Проблема своеобразия цивилизаций** является одной из центральных для замысла «РПЦР», который, как выше отмечено, нацелен на разработку проекта «сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа».

¹⁴ В этих словах скрадывается смысловое различие между русскими словами *общность* и *сообщество*, но наиболее точным обозначением всех видов объединений людей можно считать именно **сообщество**.

¹⁵ Действуя, индивид использует свою БСК-**энергию**, в том числе энергию природных ресурсов и способов ее получения, созданных самим человеком; а сообщество людей создает и использует совокупные ресурсы своей АСК-**энергии**. **Энергия** выступает как особая, синергично синтезирующая характеристика человека и его сообществ, но она имеет иной характер, нежели три исходные ипостаси человека. Элементное ее содержание и единицы измерения мало изучены. Впрочем, на уяснение и использование «энергий» человека претендует исихазм, но АСК-подход не имеет отношения к теории и практике Восточно-христианской аскезы.

Очевидная особенность цивилизации состоит в том, что это самое большое АСК-сообщество. Но нас будут интересовать содержательные особенности цивилизаций, т.е. прежде всего ответы на вопрос: «Почему и как возникли цивилизации, в чем состоит их миссия по отношению к человеку?»

Известно, что в *доисторические* времена мелкие сообщества людей (род, племя) испытывали множество опасностей, исходивших от дикой природы, и находились в хаотических отношениях между собой, нередко кровавых, заканчивавшихся уничтожением соседей.¹⁶ Более надежными для выживания оказались большие сообщества. Возникли два их вида: кочевые и оседлые. Кочевые сообщества существовали, обычно перемещаясь на новые территории вместе со стадами одомашненных животных и используя их энергию для передвижения; легкие укрытия-жилища также перевозили с собой, т.е. они существовали, как и их предки, практически не выделяя себя из природы. Напротив, сообщества оседлых людей, которые занимались земледелием, а также и скотоводством, чтобы обезопасить себя от диких животных и нападений кочевников или иных воинов-грабителей, сооружали постоянные жилища и создавали надежные ограждения. Тем самым они сознательно выделяли себя из природы и дикарско-варварского хаоса, обеспечивая свое выживание. Такое выделение стало началом цивилизаций.¹⁷

Приведу популярно-обобщающую картинку того, как это могло быть *в Месопотамии, в шумерской деревне*: «Когда началось потепление и шапки льда начали таять, - пишет в «Истории Древнего мира» Сьюзен Уайс Бауэр, американская популяризатор результатов научных исследований истории, - ... океан перехлестнул Катар и современную территорию Бахрейна... Берег Персидского залива подполз к нынешним южным границам Кувейта. Равнина, которая лежала севернее него, была затоплена. ... Каждый год потоки выходили из берегов и смывали поля, оставляя на них ил...»

Люди, которые жили на южной равнине, ближе всех к заливу, сражались за выживание на меняющейся и непредсказуемой местности... Здесь не было ни камня, ни леса, из которых можно изготовить инструменты и жилища, ни обширных пастбищ – только тростник, который рос вдоль потоков, но зато было много грязи. Грязь, слепленная и высушенная, перемешивалась с тростником и

¹⁶ «В известном смысле, современный человек как биологический вид является продуктом войны – той смертельной борьбы за уникальную экологическую нишу, которую вели между собой различные роды, виды и племена гоминид на протяжении двух миллионов лет» [Назаретян 2007: 85, 88].

¹⁷ Различия кочевых и оседлых сообществ удивительно реалистично описал выдающийся арабский историк Ибн Халдун (1332-1406). Он создал науку, обосновывающую «обустройство мира» как процесс, который протекает на двух уровнях: первый - *жизнь на открытых пространствах*, наиболее характерная для бедуинов-кочевников, которые привыкли существовать на грани физического выживания, обеспечиваемого чувством спаянности на основе всеобщности и равенства в труде и военном деле; второй уровень - *жизнь на огороженных пространствах*: она не ограничивается необходимым продуктом и включает дополнительные запросы, удовлетворение которых сужает сферу отношений спаянности между людьми и заменяет их отношениями принуждения, а для их обеспечения возникает государство [Смирнов 2013].

Памятуя о *российском* проекте цивилизационного развития, добавлю, что охарактеризованные выше процессы кочевых и оседлых сообществ происходили вначале на климатически благоприятных территориях плодородного полумесяца Среднего Востока и далее на восток южнее гималайских хребтов. *Северные территории Евразии* были тогда климатически малопригодны для жизни людей, а значительная их часть, в том числе часть Европы и большая часть Сибири (значит, большая часть России, которая тогда еще не существовала) была покрыта ледниками и почти не заселена.

обожженная, становилась основанием их домов, кирпичами, которые образовывали стены их городов, их горшками и блюдами. Это были люди земли» [Бауэр 2016: с. 16-18].

«...Когда... шумеры стали сажать злаки вокруг своих деревень, жизнь стала настолько сложной, что им потребовался царь, чтобы помогать решать эти трудности. Возник Алулим, царь Эриду – и так было положено начало цивилизации.

Легко навести глянec лирики на «начало цивилизации». В конце концов, цивилизация – это то, что отделяет нас от хаоса. Цивилизованные города ограждены стенами, отделяющими улицы внутри от дикой неразберихи снаружи... Вот на такой земле городов и царей, земледельцев и бродяг-кочевников правили первые восемь царей Шумера до того, как разразилась катастрофа». Автор имеет в виду разрушительное наводнение около 2900 года до н. э, напоминающее легендарный Великий Потоп; но это был не всемирный, а локальный, общемесопотамский потоп: «Черное море вышло из берегов», «образовался пролив Босфор». [Там же. С. 20-27].

Это не строго научное, но, возможно, достаточно реалистичное описание возникновения первичной, локальной цивилизации в одном из первых ее ареалов (Месопотамии) фиксировало несколько фактов, значимых для возникновения цивилизации: наличие религиозных *мифов*, строительство *городов*, переход к *земледелию* и *оседлому* образу жизни, возникновение *государства*. Совокупности этих фактов-факторов оказалось достаточно для того, чтобы возникла **ранняя (первичная, локальная) цивилизация** как собственно человеческий способ *выделения* людей из окружавшего их природного и дикарско-варварского человеческого хаоса.

Не претендуя на точность, можно так охарактеризовать ее своеобразие: *первичная цивилизация - это сообщество людей, одобряющих и поддерживающих определенную культуру (сегодня мы скажем - идентифицирующих себя с культурой), ядро которой (логика смыслополагания, базовые ценности, обобщенные нормы поведения) непосредственно центрировано на человеке и его созидательной деятельности, тем самым упорядочивая его жизнедеятельность и обеспечивает устойчивое его выживание.*

Антропологической предпосылкой первичных цивилизаций стали: *оседлые* люди, которые освоили и развивали способности и навыки производящего жизнеобеспечения: земледелия, животноводства, торговли, строительства жилищ и правил их расположения, упорядочения и охраны совместной жизни и т.п. Реализация этих способностей стала возможной благодаря *упорядочению* индивидуальной и совместной жизни с помощью правил, необходимость выполнения которых усваивалась на основе религиозно-мифологических идей-образов, составлявших основу взаимопонимания и идентификации людей с сообществом и его первичными структурами (этносом, поселением, затем государством).

Основной материализованной структурой ранней цивилизации стал **город**. Он сооружался в соответствии с *мифологическими образами культуры* данного

сообщества. В центре подходящей для жизни территории возвышается **Храм** - организующий центр жизни людей, поначалу и государственной;¹⁸ неподалеку находится *торгово-меновая площадь* (базар, market, Markt, marché, рынок) где совершаются *обмены* и/или *торговля* продуктами, иными товарами и одновременно осуществляются разнообразные *коммуникации* между жителями; вокруг этого центра, вдоль улиц, построено множество *жилищ* с небольшими «приусадебными участками»; все эти строения и территории ограждены каменной *стеной* или земляным *валом*. Это новый мир жизни людей, огражденных стеной от иного, хаотичного мира. Пространство этой жизни дополнялось участками земли вне города, на которых культивировалось производство злаков и иных продуктов питания; имелись также пастбища для выращивания скота. Поддержание порядка и его охрана от нападков извне обеспечивались *государством*, которое использовало вооруженную силу, вначале небольшую.

Центрированная на человеке упорядоченность производящего жизнеобеспечения отличала жизнеустройство людей ранних цивилизаций *от доцивилизованной жизни* иных, дикарско-варварских сообществ людей, которые на обширных, преимущественно равнинных, предгорных и горных территориях, занимались скотоводством, в основном вели *кочевой* образ жизни и были привержены более архаичным общинно-племенным ценностям, во многом *пиратским*, ориентированным на захват того, что создается в поселениях оседлых земледельцев, особенно в городах.

Но общим для тех и других был *мифологический* характер их культуры, унаследованный от поздних эпох антропогенеза. С развитием речи (языка) и уплотнением коммуникаций между людьми, жизнедеятельность каждого человека и его сообществ (семья, племя, род), стала все больше определяться их **культурой**. В ней, наряду с рациональными правилами повседневной жизни, возрастала роль идей и **образов**, часто заимствованных из опыта общения с дикой природой и обобщенно «объяснявших» события этой жизни, правила поведения. Многие чувственные *образы*, совмещаясь с общими идеями, становились **мифами**, которые передавались из поколения в поколение и формировали саму жизнь людей. «Подчинение всего существования, семейного уклада, общественного устройства, характера труда и борьбы этим образам» давало людям «ощущение укрытости и уверенности» [Ясперс 1991 (а) : с.67-68].

На другую, не менее важную характеристику мифа обратил внимание профессор А.Ф.Лосев - крупнейший специалист по вопросам «диалектики мифа». «Мифологическое время, - писал он в одной из поздних работ, содержащей популярное изложение его позиции о философии истории, в том числе об исторически начальных формах мифов, - возникает из недифференцированного соединения всякой родовой... общности с живым существом... Личный субъект в

¹⁸ «Организационным центром государства первоначально выступал храм бога-покровителя соответствующей общины, а во главе государства стоял наследственный правитель – верховный жрец этого храма с титулом «эн» («господин»). При нем существовал небольшой административный аппарат и постоянная вооруженная сила (то и другое из храмового персонала и личных слуг) – зачатки служилой знати и регулярной армии» [Баюн 2011: с. 23].

ней еще не отделяет себя от своей общины, которая для него и ближе всего, и понятнее всего» [Лосев 1977: с.32-34].

Исследования историков указывают на то, что ранние цивилизации возникали на основе небольших **культурных групп**. К примеру, в доарийской Индии культура Хараппской цивилизации «выросла на основе местных традиций Севера страны и прилегающих районов, прошла в своей эволюции несколько этапов и существовала в течение многих веков»; ее «ранние слои относятся к III тысячелетию до н.э.» [Бонгард-Левин 1980: с. 13]. Ценности, нормы, язык и другие характеристики таких групп в условиях неупорядоченности становились, если использовать термин синергетики, «странными аттракторами», которые способствовали появлению структур, объединявших этнически близкие семейства культурных групп и просто пространственно соседние культурные группы. Это объединение первоначально происходило *непосредственно* на основе ценностей и норм этнокультуры и постепенно выросло в большое антропо-этнокультурное сообщество, становившееся цивилизацией. Формами и фазами такой интеграции, согласно обобщающей типологии П.Сорокина, могли быть: 1) пространственное или механическое соседство; 2) ассоциация под воздействием внешнего фактора; 3) причинная, или функциональная интеграция; 4) внутреннее, или логико-смысловое единство [Сорокин 2000]. На начальных этапах элементы и нормы *социума* имели меньшее значение, но позднее они становились доминирующими.

В IV-II тыс. до н.э., по оценке К.Ясперса, «почти одновременно в трех областях земного шара возникают древнейшие культуры. Это, во-первых, шумеро-Вавилонская и египетские культуры и эгейский мир с 4000 г. до н.э.; во-вторых, открытая в раскопках доарийская культура долины Инда третьего тысячелетия (связанная с Шумером); в-третьих, ... архаический мир Китая второго тысячелетия до н.э. (и, вероятно, еще более ранний)» [Ясперс 1991: с. 70].

Философ пишет о древнейших **культурах** эпохи до осевого времени, а не о цивилизациях¹⁹. Но, по существу, он характеризует их как цивилизационные сообщества: «люди говорят в письменных документах друг с другом и тем самым с нами, если только мы постигаем их письменность и язык, - говорят посредством архитектурных памятников, предполагающих организацию и государственность, своих произведений искусства, где чуждый нам смысл скрыт в привлекательных для нас формах» (там же, с. 70). Однако, возникшим «высоким культурам неведом еще тот духовный переворот, который мы определили как осевое время, создавшее тип нового, современного человека» [Ясперс 1991: с. 70].

В наше время американский специалист по античной истории Честер Дж. Старр также подытоживает: «к 2500 году до н.э. городская цивилизация возникла в долине реки Инд – в той части Индии, которая была ближе всего к Среднему Востоку. В Китае первая цивилизация появилась на севере, в долине Хуанхэ, куда позднее приводили торговые пути, пересекавшие Центральную Азию. Произошло это, вероятно, около 2000 года до н.э... Первая крупная цивилизация к западу от

¹⁹ К.Ясперс редко употреблял термин цивилизация, но придал своей концепции осевого времени универсальный, общеисторический характер, что и «способствовало ее введению в теорию цивилизаций» [Ерасов 2002: с. 163, прим. 17].

Месопотамии возникла примерно в то же время, что и вавилонская, в самой близкой к ней, северо-восточной части Африки. Это был Египет... Цивилизованное государство возникло в Египте ранее 3000 года до н.э... Египет быстро выработал подходящую модель, отличную от вавилонской, - единой идеальной формы цивилизации, которой бы следовало все человечество, не существовало» [Старр 2017: с. 49-50].

Материализованность бытия цивилизаций стала преобладающей их характеристикой в восприятии *немецкими* исследователями цивилизации как таковой - преимущественно в XIX и первой половине XX столетия. Напротив, *французские* и *англо-саксонские* исследователи обратили внимание прежде всего на духовные основания цивилизации. Но после Второй мировой войны немецкий философ К.Ясперс (1883-1969) открыл для немцев и всего человечества **духовные** основания цивилизаций другой эпохи, которую он назвал осевым временем.

Своеобразие цивилизаций осевого времени

Открытие осевого времени стало центром фундаментального исследования К.Ясперса «Ursprung und Ziel der Geschichte». Философ предпринял это исследование в 1948-1949 годах, опираясь на концепцию философской веры, которую он изложил в лекциях в Базельском университете в 1947 г. и вскоре опубликовал в книге «Философская вера». Результаты нового исследования он представил в одноименной книге (в русском переводе: «Истоки истории и ее цель»), опубликованной в 1949 г. Обе работы были рассчитаны на широкого читателя и характерны для политической ориентированности творчества философа в послевоенные годы, начиная с его нашумевшего трактата о «немецкой вине» (1946 г.). Центральным в трудах философа 1947-1949 гг. стал *поиск оснований для надежд* на продолжение существования людей после самой разрушительной войны и ее катастрофических последствий, равно как и поиск способов осуществления таких надежд. Весьма востребованным оказалось экзистенциальное понимание человека, сложившееся у Ясперса в начале 30-х годов [Jaspers 1932]. Экзистенциальным эквивалентом послевоенных надежд стала для Ясперса концепция **философской веры**, а ее рациональным основанием – концепция **осевого времени истории**, которое возникло в далеком прошлом, но и через 2,5 тысячи лет продолжает влиять на сознание мыслящих людей²⁰.

Опасаясь новой, «выходящей из-под контроля войны, не знающей меры в применении средств уничтожения», включая атомную бомбу, из-за новых противоречий между государствами [Jaspers 1991: с. 219], философ сосредоточил внимание на проблеме *единства человечества, его истории*: «Тема данной книги, - акцентировал он, - не одна из общих категорий, не исторические законы, а проблема единства истории в его фактическом, зримом образе, который есть закон, но составляет тайну истории» [Jaspers 1991: с. 269]. Эту тайну философ открыл в «общих истоках» истории, в ее осевом времени и возможности единого мирового порядка в будущем.

²⁰ На тесную взаимосвязь этих концепций К.Ясперса справедливо обратила внимание П.П.Гайденко в уже названном предисловии. По ее оценке, работа «Истоки истории и ее цель» «представляла собой попытку философа дать интерпретацию мирового исторического процесса с позиций философской веры» [Гайденко 1991: с. 20].

Вторая часть книги «Истоки истории и ее цель» посвящена проблеме будущего и завершается подразделом «Вера», в котором философ как бы резюмировал свою концепцию философской веры. Здесь он напрямую обратился к немцам и всем современникам: «Ситуация сегодняшнего дня требует возврата к более глубоким истокам нашего бытия, к тому источнику, откуда некогда пришла к человеку вера в ее особых исторических образах, к источнику, "который никогда не иссякает для человека, обращающегося к нему... Вопрос заключается в следующем: как в условиях века техники и переустройства всех общественных отношений сохранить такое достояние, как огромная ценность каждого человека, человеческое достоинство и права человека, свобода духа, метафизический опыт тысячелетий?» [Ясперс Истоки: с. 226].

Более глубокие истоки нашего бытия и веры в человека и его будущее Ясперс как раз и увидел в осевом времени. Вдумываясь в смысл событий той эпохи и соотнося их с результатами Второй мировой войны и проблемами послевоенного развития, пронизательный мыслитель разглядел в той вихревой эпохе *осевое время* - «факт, значимый для всех людей... Возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть... Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохраняется и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем... Впервые появились *философы*. Человек в качестве отдельного индивида отважился на то, чтобы искать опору в самом себе... Это – *подлинный человек*, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей... В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью» [Ясперс 1991: с. 32, 34-35].²¹

Согласно К.Ясперсу, в целом *осевое время* охватывало территории Средиземноморья, южной Европы, Ближнего и Среднего Востока, Индии, Китая, которые непрерывной полосой протянулись через всю Евразию, южнее ее высоких горных хребтов – от Атлантического до Тихого океана. Это свершилось как бы внезапно, по историческим меркам почти одновременно: около середины первого тысячелетия до н. э., а точнее – в VIII-II веках до н.э. «Никто не может полностью понять, что здесь произошло, как возникла ось мировой истории! Нам надлежит очертить контуры этого поворотного периода... «Может создаться впечатление, будто, не признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере... *Вопрос о смысле осевого времени.*

²¹ Как заметил Б.С.Ерасов, «идея осевого времени еще до К.Ясперса была сформулирована Кр. Доусоном и во многом предугадана Вл. Соловьевым и Н.Бердяевым», которые, однако, считали восточные учения середины I тыс. до н.э. лишь «приготовлением» к рождению христианства [Ерасов 2002: с. 163, прим. 17]. Ерасов также добавил, что Ш. Айзенштадт, интерпретируя идею осевого времени, ввел в теорию цивилизаций положение о «поле напряженности» между трансцендентным и мирскими порядками, что стало предметом широкого обсуждения на ряде международных конференций [Ерасов 2002: с. 121 и 163, прим 19]; по материалам первой из них (1983 г.) была издана книга [Eisenstadt 1986].

Одно дело – вопрос о причине осевого времени и совсем иное – вопрос о его смысле» (Там же, с. 48).

Нам, сегодня читающим тексты Ясперса, далеко не просто уяснить их авторские смыслы, учитывая, что философ следовал логике трансцендирующего постижения истории как специализированного, экзистенциально-диалектического способа «выйти средствами предметного мышления за пределы предметности» [Там же, с. 425]. Такое постижение было сопряжено, по словам Ясперса, с внутренними сомнениями и внешними возражениями. Можно различить несколько слоев поисков философом контуров «поворотного периода»: каждый следующий слой содержал пояснения и уточнения предыдущих текстов. Некоторые из них я отмечу.

Основой исследования Ясперсом истоков и *цели* (или *финиша*? - это одно из значений нем. *Ziel*)²² истории стала **экзистенциальная концепция** существования человека на планете Земля - этой песчинке в Космосе при условии неизвестности начала и продолжения существования человека, равно как и «законов» его движения *от неизвестного начала к неизвестному финишу*. Сознавая необходимость хотя бы частичного понимания тенденций существования людей «здесь и теперь», в условиях послевоенной катастрофы, Ясперс собственноручно нарисовал визуальную «схему мировой истории». Стремясь избежать обычных попыток структурировать историю, разделяя ее на якобы закономерные периоды, философ нарисовал «стрелки, указывающие на существенные моменты».

Визуально, на рисунке, они направлены снизу вверх и веером расходятся из «общих истоков человечества», которые составляют **доисторию** и «столь же темны для нас, сколь темен будущий мир» человечества. Суть истоков – в «создании человека», биологический организм которого с тех пор остается неизменным и который отправился от этой *первой* основы в дальнейшую свою **историю**. Но на схематическом изображении этого исторического пути философу все же не удалось ограничиться «стрелками» и пришлось, учитывая эмпирические данные науки, визуально символизировать несколько крупных эпох: первую – доисторическую, «прометеевскую»; затем – три исторические: эпоха великих культур древности (этих «островков света», возникших в 5-3 тыс. до н.э. в Месопотамии, Египте, в долинах рек Инда и Хуанхэ); «осевое время, когда полностью формируется подлинный человек в его духовной открытости миру»; наконец, «научно-техническая эпоха, чье преобразующее воздействие мы испытываем на себе» (Там же, с. 53).

Философ тут же заметил «недостаток этой схемы», который состоял в том, что она включала названные периоды мировой истории, хотя они - гетерогенные. Стремясь минимизировать этот недостаток, философ предложил, в качестве более убедительной, интерпретацию исходной схемы как «двух дыханий» мировой истории: «Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями. Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества,

²² Поясняя в «Выводах» замысел своей книги, ее автор отметил: «историчным остается движение между началом и концом» [Ясперс 1991: с. 271].

и, быть может, приведет... к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» (Там же, с. 53). Далее философ уточнил: «В нашем изображении мировой истории мы пытались обрести историческое единство посредством общего для всего человечества осевого времени» (Там же, с. 268).

Используя схему «двух дыханий», философ и осуществил исследование, фундаментальные результаты которого, на мой взгляд, могут быть полезными и для решения задач «РПЦР». Как минимум, в двух направлениях: 1) для понимания *своеобразия* мировых цивилизаций - путем выявления антропологического смысла осевого времени; 2) для выявления характера проектов цивилизационного развития - путем экспликации оснований *философской веры в будущее*, можно сказать - *цивилизационного «проекта Ясперса»*.

Второе направление относится к той части «РПЦР», где будут рассматриваться проблемы цивилизационного строения современного человечества и его перспектив, о чем я кратко скажу в конце настоящего доклада. А сейчас я сосредоточу внимание на более точном выяснении **антропологического смысла осевого времени**.

Напомню: по Ясперсу, возникшим высоким культурам древности «неведом еще тот духовный переворот, который мы определили как осевое время, создавшее тип нового, современного человека». [Ясперс 1991: с. 70]. Затем он уточнил: «В осевое время сложилось самосознание человека. На стадии перехода к не мифологическим или во всяком случае к уже не наивно мифологическим эпохам возникли духовные образы и идеи, подчинившие себе сознание людей. ... Возникло рациональное мышление, а вместе с ним и дискуссия, в ходе которой происходит как бы перебрасывание идеями и от поколения к поколению идет рост и углубление сознания. Каждой позиции противостоит другая позиция. В целом все осталось открытым...» [Ясперс 1991: с. 206].

Это было время, когда люди стали отказываться от «мифологической укрытости и уверенности», осознавать свою плотскую брэнность и мужественно преодолевать страх перед нею. Это придало прежним цивилизациям **новое социальное качество**. «Новому духовному миру соответствует *социальное устройство*, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых здесь областях. В этот период существовало множество мелких государств и городов, шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства...» [Ясперс 1991: с. 35].

Постараемся более четко уяснить понимание Ясперсом своеобразия *осевого времени* и его роли в развитии цивилизаций, возникших в то время. Прежде всего, если ранние цивилизации возникали на основе небольших культурных групп и представляли собой антропоэтнокультурные сообщества, то в осевое время они предстают уже как большие антропосоциокультурные сообщества, которые становятся более структурированными, объемлют общества и государства. Но главное их своеобразие, на мой взгляд, в другом: возникнув на одно-два или даже три тысячелетия позднее культур древности и ранних цивилизаций, цивилизации осевого времени имели *качественно более высокие антропологические*

предпосылки: к этому времени жители городов, земледельцы и другие оседлые люди обрели существенно более развитые способности производящего жизнеобеспечения и опыт упорядочения индивидуальной и совместной жизни. Это стало для них основанием по-новому относиться к себе, осознать возможности своими силами решать возникающие проблемы. К тому же значительно увеличилось число дорог, путешествий и других способов обмена информацией, знаниями, опытом успешной деятельности.

Противоречия цивилизаций осевого времени. По мере трансформации в *большие* сообщества, структура цивилизаций становилась весьма сложной: в сфере влияния их культур и способов жизнеустройства людей формировались *общества*, которые благодаря *государствам*, организующим первоначальные сообщества в более структурированные, становились максимально самодостаточными. Государства утверждали свои ценности, нормы, правила, которые во многих случаях *противостояли* исходным ценностям, этнокультурным нормам населения и вытесняли их на первичный уровень жизненных миров, где они сохранялись, становясь коллективным бессознательным. Некоторые государства трансформировались в **империи**, поглощая другие государства-общества и утверждая свою культуру среди населения этих колоний. Тем не менее, этнокультура, послужившая основой для возникновения цивилизаций, не исчезала, а их коллективные бессознательные архетипы продолжали объединять индивидов, преимущественно на уровне их *жизненных миров*.

Итак, **цивилизации** становились большими АСК-сообществами - максимальным уровнем самоструктурирования (самодифференциации и самоинтеграции) саморазвивающегося человечества.²³ Их изначальная **центрированность на человеке** и его созидательной деятельности сохранялась, но ее статус понижался. Происходила кристаллизация своеобразных логик смыслополагания и в то же время - в значительной мере (но не полностью) освобождение самих смыслов от мифологических одежд, **рационализация** ценностей и норм жизни людей. Благодаря этому сознание наиболее энергичных людей становилось внутренне более *свободным*, а их практические действия – более самостоятельными.

Ясперс достаточно ясно охарактеризовал подобные процессы на примере рационального преобразования веры в сознании человека, который не принадлежал к церкви и вступил в противостояние ей (но не ее религии): «Человек, внутренне свободный,... тверд в своей историчности, в решении проблем своей личной жизни, он контролирует себя, сохраняет открытость и основывается на авторитете общей исторической традиции» [Ясперс 1991: с. 236].

Однако, реалистично замечает Ясперс, эпоха осевого времени *«не была периодом простого поступательного развития»*. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было... *Завершение* носит прежде всего политический характер. Почти одновременно в ходе завоевания

²³ «Цивилизация является наивысшей культурной целостностью... Цивилизация, таким образом, - заключил С.Хантингтон, - наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентичности, отличающей человека от других биологических видов» [Хантингтон 2018: с. 51-52].

насильственно создаются большие могущественные империи» - Китае, в Индии, на Западе. «Повсюду, возникая из руин, складывался прежде всего технически и организационно планомерный порядок» [Ясперс 1991: с. 36].

Продолжая осмысливать это завершение осевого времени как «историческую аналогию» с реалиями середины XX в., Ясперс заключил: «в своем бурном порыве ввысь человек познал и все грозящие ему беды, осознав свое несовершенство и невозможность его преодолеть. Целью стало освобождение» (*от страхов перед такими бедами?* – НЛ). «Наконец разразилась катастрофа... Осевое время завершилось образованием больших государств, единство которых осуществлялось насильственно (Китайская империя,.. династия Маурья в Индии, Римская империя). Это великое преобразование – от множества мелких государств к универсальным мировым империям - ... произошло одновременно» [Ясперс 1991: с. 206].

Не все ясно в этих текстах Ясперса. Видел ли он основание катастрофы в том, что рациональной способностью мыслить своим умом тогда овладели лишь *немногие* люди? Я допускаю такую гипотезу. Из нее следуют несколько вариантов следствий: если этими немногими были интеллектуалы, прежде всего философы, обеспокоенные судьбами своего народа, то они становились пророками, создававшими *новые идеи и верования* (конфуцианство, буддизм, иудаизм, христианство), центрированные на человеке. А если это оказывались политики (как Александр Македонский), то они направляли свою способность мыслить своим умом на создание империй, используя для этого новые верования. Вместе с тем, большинство «простых людей», которые уже осознали экзистенциальные беды и начали овладевать способностью мыслить своим умом, но были лишены права действовать согласно своему уму, стали усваивать новые идеи и верования, идентифицировать себя с ними и вступать в коммуникации с единомышленниками, - результатом стала спонтанная *самоорганизация* новых, сверхбольших АСК-сообществ - **мировых цивилизаций**. Новые идеи и верования становились духовной основой этих цивилизаций, потому что они были **центрированы на человеке** – таком, каким было большинство населения.

В последующие столетия и тысячелетия «повсюду сохранилось *воспоминание о духе предшествующей эпохи*. Он стал образцом и объектом почитания. Его творения и великие люди стояли у всех перед глазами и определяли содержание обучения и воспитания (династия Хань конструировала конфуцианство, Ашока – буддизм, эпоха Августа – эллинистическо-римскую образованность)» [Ясперс 1991: с. 36]. Сама гибель империй в последующие тысячелетия стала продолжением осевого времени: она позволила великим культурам древности продолжить свою многотысячелетнюю историю, но уже под воздействием духовного напряжения осевого времени (Там же, с. 36-37).

Эволюция своеобразия цивилизаций

Проведенный выше анализ позволяет сделать первые выводы о *своеобразии цивилизаций*. По сравнению с другими видами АСК-сообществ своеобразие цивилизаций определяется значимым в истории человечества своеобразием их культур: центрируясь на человеке и его созидательной деятельности, они стали

основанием для идентификации множеств людей с ядром содержания таких культур – логикой смыслополагания, базовыми ценностями, обобщенными нормами индивидуального и совместного поведения. Это позволило человеку выделиться из стихийного хаоса природной и дикарско-варварской среды, повысить свою безопасность и обеспечить устойчивое выживание. Возникнув, цивилизации стали эволюционировать, сохраняя своеобразие и транслируя его от одних поколений к другим. Результаты исследования Ясперса позволяют выделить в эволюции цивилизаций три эпохи.

- В *ранних цивилизациях*, включая ареалы великих древних культур, преобладало мифологическое сознание, возникшее еще в первобытно-общинную эпоху: оно укрывало сознание человека от основных страхов за свое существование, переносило ответственность за успех на родо-племенные сообщества.

В *осевое время* люди стали мыслить более самостоятельно, освобождаться от мифов и глубокой привязанности к коллективным общностям, рационально искать опору в самих себе; но тогда еще не возникли необходимые поддержки этих новых способностей среди широких слоев людей. В общественно-политической жизни лишь немногие люди смогли реализовать свои новые способности, благодаря чему они утвердили еще более масштабное господство меньшинства над большинством населения. В духовной жизни возникли религии спасения униженных масс – спасения, своеобразного в каждой религии.

После этого времени «осевые народы», продолжая свою историю, «как бы вторично родились в нем, тем самым заложив основу духовной сущности человека и его подлинной истории» [Ясперс 1991: с. 76]. К этим народам философ отнес китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков. Народы, не знавшие прорыва, «остались, по существу, такими же, какими они были раньше» (Там же, с. 76).

Иной характер обрели цивилизации тех исторически «последующих» народов, основой формирования которых был мир, возникший в результате осевого прорыва. Это, прежде всего, македонцы и римляне, создавшие новые мировые империи. Но «они не сумели воспринять всей душой опыт осевого времени». На севере Европы не было великого духовного преобразования. После эпохи войн и переселений народов «появляются новые народы: на Западе – германцы и славяне, в Восточной Азии – японцы, малайцы, сиамцы... Германцы стали осуществлять свою духовную миссию в мире» лишь тысячу лет тому назад, в качестве германо-романского мира [Ясперс 1991: с. 78-79].

По оценке К.Ясперса, для осевого времени и последующих тысячелетий истории Запада особое значение имели культуры, сложившиеся на индогерманской почве. Культуры индийцев, греков, германцев, а также кельтов, славян и поздних персов «обладали общими чертами». В мире нордических народов Европы, после соприкосновения их с осевым временем, начиная с первого тысячелетия н.э. «пробуждается некая до сих пор не подвергавшаяся рефлексии субстанция, родственная... тем силам, которые частично явили себя в осевое время» (Там же, с. 80-81).

Западный мир, по оценке философа, сознательно конституирует свою историю тысячелетием (с середины I тыс. до н.э. до середины I тыс. н.э.),

основанным на прорыве осевого времени. Надо полагать, новые смыслы этого времени легли в основу своеобразия цивилизации Запада. Осью истории западного сознания стал Христос, западное христианство; догматические религии превратились в политический фактор, способствовавший созданию единства (Там же, с. 81-83). Осмысливая «своеобразие Запада», Ясперс характеризует около 10 его признаков (от географического до личностных), но в качестве решающего, действительно неповторимого отличия обоснованно называет: «**наука и ее результаты в технике**» (Там же, с. 84-85). Иными словами, возникло новое своеобразие западной цивилизации – она стала *техногенной*.

Вместе с тем, «западный мир с самого начала – со времен греков – конституировался в рамках внутренней полярности Запада и Востока» (Там же, с. 89). Отметив лично свой полный отказ «от того превосходства, на которое обычно претендует европеец», Ясперс подтвердил эту позицию принципиальным положением: «В разделении Запада и Востока Восток остается равнозначной, вызывающей восхищение силой, как политической, так и духовной мощью, средоточием знания и соблазна» (Там же, с. 89).

Подытожим представления о цивилизации как АСК-сообществе.

Используя антропосоциокультурный (АСК) подход, я попытался приблизиться к пониманию триединого комплекса проблем, решение которых помогает уяснить природу цивилизаций: 1) давно обсуждаемого соотношения цивилизации с культурой и обществом (социальностью); 2) мало обсуждаемой проблемы соотношения цивилизации и человека; 3) новой проблемы соотношения субстанциального и процессуального подходов к пониманию цивилизации как объекта изучения. Я вел поиски не от общих определений цивилизации, а через выявление ее своеобразия - к уяснению фундаментального ее смысла как феномена истории. Предварительно можно так охарактеризовать полученные результаты.

Цивилизация – это самоорганизующаяся совокупность отношений идентификации множества людей с исторически своеобразной культурой, центрированной на человеке и его созидательной деятельности. Она поддерживает использование и развитие его антропологических, биосоциокультурных качеств, которые воплощаются в навыках и результатах жизнедеятельности людей, что позволило им выделиться из природы, устойчиво выживать и развиваться. Это побуждает разрабатывать проблемы цивилизационной антропологии.

Ядро культуры цивилизации составляют: логика смыслополагания, язык, базовые ценности, верования, способности, навыки (умения) деятельности, обобщенные нормы поведения человека и его сообществ. Специфические качества ядра культуры каждой цивилизации можно считать характеристиками ее исторического своеобразия. Своеобразие культур цивилизаций – достояние, исток и ресурс успехов каждого человека и всего человечества²⁴.

²⁴ Характеристики исторически своеобразных культур, как оснований цивилизационной идентификации множеств людей (именно этих культур, не всех) изучены совершенно недостаточно, не выявлено содержание ядра каждой

Культуро-цивилизационная идентификация служит базовым уровнем множественной идентичности человека, предпосылкой для формирования сходного *способа жизнеустройства* больших совокупностей людей. Основными структурами, в которых материализуются качества культуры цивилизаций, стали города, агломерации, техника как «вторая природа». Своеобразие качеств культуры и способа жизнеустройства цивилизации передаются из поколения в поколение.

Цивилизация - не застывшая структура, а постоянно *текущий процесс идентификации* множеств людей с той или иной исторически своеобразной культурой; это также процесс ее изменений - эволюции от прежних состояний к новым, которые позволяют успешно отвечать на новые вызовы. Это изменения не только индивидуальные и групповые, но и во взаимоотношениях цивилизации с теми АСК-сообществами и их социальными институтами (прежде всего, с обществами и их государствами), которые она объемлет своей культурой и способом жизнеустройства людей. Число этих институтов постоянно увеличивается, а многие из них негативно влияют на осуществление качеств исторически своеобразной культуры, подчас замещая их своими. В различных обществах и государствах, вопреки содержанию их культуро-цивилизационного ядра, сложились резко различающиеся условия и качество жизни людей. В каждом обществе, как максимально самодостаточном АСК-сообществе, это происходит по-своему, при этом особую роль выполняют государственные регуляторы развития культуры – образования, науки и техники, а научно-техническое развитие уже в XX в. приобрело турбулентно-вихревой характер [Батурин 2018]. Понятия процессуальности и турбулентности вообще становятся достаточно адекватными текущему характеру социокультурных объектов современной эпохи. Все это влияет на успешность ответов цивилизаций на новые, рискоопасные вызовы. Обществам каждой цивилизации предстоит лучше согласовывать векторы активности их социальных институтов с содержанием ядра культуры своих цивилизаций. Возможно, предстоит поворот от бесконечной дифференциации институтов общества к их неинтеграции соответственно содержанию культуры каждой цивилизации.

В условиях глобализации интенсифицировались взаимодействия между обществами, их экономиками и государствами. Конфликты между ними нередко отождествляются с цивилизационными. Требуется осознать их различия и уяснить необходимость таких норм взаимодействий между цивилизациями, которые обеспечивают сохранение своеобразия культур каждой цивилизации и могут стать основанием сбалансированного развития многополярного мира. К этому вызывают угрозы существованию человечества и его цивилизаций (ядерные войны, вирусные пандемии, массовые миграции в ареалы иных цивилизаций). Необходимы мониторинговые исследования состояний и динамики цивилизаций, включая использование методологии синергетики (например, ритмокаскадного подхода: см. [Буданов 2017]). На основе их результатов могут быть предложены

из них, в том числе российской. Но сделаны важные шаги в этих направлениях, см.: [Гуревич 2015], [Дробужева 2013], [Тишков 2013].

нормы справедливых межцивилизационных взаимодействий как основы многополярного развития современного мира.

Таким образом, предложенное понимание своеобразия цивилизаций позволяет выявить фундаментальный характер цивилизации как феномена истории. Это одновременно и культура, центрированная на человеке и его созидательной деятельности, и самое большое АСК-сообщество - не застывшая субстанция, а процессуально-текучая структура социокультурных отношений между многими индивидами на основе их идентификации с ядром культуры²⁵.

Хотелось бы надеяться, что разработка «Российского проекта цивилизационного развития» поможет пониманию того, что гармоничное согласование активности общественно-государственных институтов с качествами ядра культуры соответствующей цивилизации, а также становление норм справедливого взаимодействия между цивилизациями могут значимо содействовать сохранению и разворачиванию своеобразия культур всех цивилизаций как достояния и ресурса успехов каждого человека и всего человечества.

Актуальные области исследований своеобразия цивилизаций

На мой взгляд, *требуется дополнительно исследовать* обоснованность ряда выводов о состоянии и перспективах мировой истории и цивилизаций, сделанных К.Ясперсом 70 лет назад, конкретизировать их и разработать новые аспекты. В числе актуальных остается вопрос о судьбе ряда ценностей, которые первоначально выступали в форме мифологических идей-образов, после утверждения рационального мышления в осевое время. Я имею в виду прежде всего ценности и нормы так называемого «коллективизма», которые нередко интерпретируют как архетип, подлежащий преодолению. Однако, не впадая в мифоидеологические крайности, коллективизм/индивидуализм можно рационально осмыслить как включенность (аффилированность) и/или обособленность (автономность) индивида по отношению к современным социокультурным структурам.

Известно, что для преодоления бессознательно мифологических предустановок массового сознания требуется длительное историческое время. Глубокий философский анализ их укорененности и способов их выявления дал профессор А.Ф.Лосев в известной книге «Диалектика мифа» [Лосев 1930]. Важно, не идеологизируя, исследовать, в какой мере и почему мифологическое

²⁵ «Идентичность отражает «текущую современность» и в буквальном смысле: она процессуальна по своей природе, постоянно находится в процессе переопределения. Идентификация (самоидентификация) как процесс и идентичность как состояние олицетворяют непрерывность социальных коммуникаций, в поле которых погружен современный человек» [Семененко 2011, 9-10].

Поддерживая этот тезис, как и социально-философские представления о «текучести социальных структур liquid Modernity» [Смирнова 2018, 60-61], я считаю целесообразным расширить понимание *идентификации* и *идентичности* как процессуальностей «текущей современности» [Бауман 2000]: идентификация - это не только процесс становления идентичности, но и содержательно структурируемая совокупность *отношений* множества субъектов к объекту идентификации – содержание этих отношений дифференцировано, как и содержание отношений к труду или к предметам как объектам собственности, хотя оно и своеобразно. Это своеобразие предстоит выяснить.

представление идей, слитное с нерациональными образами, было преодолено или сохраняется в новых обличьях в существующих цивилизациях, их культурах.

Требуется также конкретизировать, в чем состоит понимание способности человека жить, опираясь на собственные силы, применительно к *современным* состояниям обществ и государств. Такую конкретизацию я нахожу в понимании цивилизаций Мерабом Мамардашвили. В 1984 г. в одном из докладов по проблеме *сознания* он, размышляя, как и Ясперс, о возможности антропологической катастрофы, сказал: «Цивилизация – весьма нежный цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель... Она может произойти и частично уже происходит в силу нарушения законов, по которым устроено человеческое сознание и связанная с ним «пристройка», называемая цивилизацией» [Мамардашвили: 1990: с.107].

Поясняя свою оценку, российский философ обратил внимание на то, что «существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные... явления предстают как далеко идущие аналогии». Он выделил два типа ситуаций: описуемые, или нормальные, и неопишуемые, или «ситуации со странностями». «Неопишуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются «черными дырами», в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни. Принцип, который упорядочивает ситуации этих двух типов, я назову принципом трех «К» - Картезия (Декарта), Канта и Кафки. Первое «К» (Декарт): в мире имеет место и случается ... очевидное бытие «я есть». Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе знания) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек – существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу»; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать» (там же, с. 109-110).

Но это только присказка. А вот и сказка от Мераба: «С точки зрения общего смысла принципа трех «К», вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личного достоинства, т.е. в ситуацию свободы или отказа от нее как одной из ее же возможностей» (там же, с. 111). И далее: «по Декарту мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться,²⁶ ибо мысль есть движение и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи». Значит, самостоятельное мышление человека (индивида) нуждается в поддержках. «Цивилизация есть способ обеспечения такого рода «поддержек» мышления» [Мамардашвили 1990: с.114].

²⁶ «Чтобы держаться в мысли, нужно иметь «мускулы мысли», наращиваемые на базе некоторых первоактов» [Мамардашвили 1990: с.115].

В итоге, наш современник-философ сформулировал императив: противостоять инстинктам, свирепости и эгоизму собственной природы может «только гражданин, имеющий и реализующий право мыслить своим умом» [Там же, с.117]. Возможно, говоря о цивилизации, Мераб имел в виду и объемлемые ею общество, государство, институты которых могут реально поддерживать способности человека мыслить своим умом или блокировать их.

Общество и государство в цивилизации. Действительная роль общества и государства в цивилизации мало изучена. Цивилизация – хотя и большой, но «хрупкий и нежный цветок». Как таковая, она в наше время регулирует соблюдение цивилизационного порядка преимущественно через идентификацию людей с ее базовыми ценностями и нормами. Вместе с тем, реально цивилизации наполнены обществами, но по содержанию отличаются от них.

Обратим внимание на АСК-универсалии общества. **Общество** (англ. society, нем. Gesellschaft, фр. société) как таковое, в широком смысле, или в полном его объеме, есть *максимально самодостаточное* АСК-сообщество. Оно возникает из действий и взаимодействий индивидов и их групп (социальные, экономические, политические и иные взаимодействия образуют собственно социальность, или **социум**), осуществляемых в соответствии с биологическими и социокультурными потребностями, ценностями, нормами их **культуры** как надбиологическими программами деятельности людей. С возникновением *государства* как политической организации (части социума) общество обретает высокую степень организованности, становится способным успешно отвечать на вызовы природной и социокультурной среды. Государство, с одной стороны, рационализирует социокультурный порядок и мышление населения, а с другой - нередко способствует сохранению прежних мифов и созданию новых. Его эффективность зависит от *соответствия* (или несоответствия) правил действий государства ценностям и нормам культуры населения. Как правило, в обществе доминирует конституционный порядок, который регулирует институциональные порядки на всех уровнях. Тем самым общество и государство, с одной стороны, рационализируют социокультурный порядок и мышление населения, а с другой - оттесняют неформализованные порядки на первичные уровни жизни населения и его сообществ. То или иное *соотношение государства с культурой населения*, ее ценностями и нормами, составляет основное содержание многих исторических процессов, но мало представлено в трудах историков, обществоведов.

Можно выделить несколько принципов АСК-подхода, помогающих конкретизировать представление об обществе как субъектно-деятельностной, динамично-текущей реальности:

(1) *Принцип противоречивости функций социального действия* индивида основан на понимании человека как многомерного, БСК-существа, специфику которого составляет способность к творческой, продуктивной деятельности (Маркс, Вебер). Многомерность человека сопряжена с его *противоречивостью*, которая проявляется в противоречивости смыслов, значений действий одних субъектов для других и выполняет явные и латентные функции по отношению к субъектам взаимодействия.

(2) *Принцип паритетности и взаимопроникновения культуры и социума*

означает, что ни одна из этих составляющих общества не сводится к другой и не выводится из него. Этот принцип предполагает неиерархический, сетевой характер структуры общества, который вытекает из многомерности человека и противоречивости функций социального действия.

(3) *Принцип неполного соответствия* БСК-характеристик индивида и АСК-характеристик общества имеет ключевое значение для понимания характера, типа социума. С одной стороны, социализированный индивид воплощает в своей личности многие качества культуры и социума, но, с другой стороны, он воплощает далеко не все их качества, а лишь их часть; в то же время, он так или иначе дополняет эти качества (язык, ценности и др.) новыми уникальными чертами, существенно новыми характеристиками (вспомним Петра Великого, А.С.Пушкина). Такая неполнота соответствия служит глубинным источником саморазвития личности и общества.

(4) *Принцип неустойчивости антропосоциетального равновесия* означает, что разнонаправленность действий социальных акторов и ограниченность ресурсов не позволяют обеспечить устойчиво балансируемое удовлетворение потребностей, ценностей, интересов людей, взаимодействие которых образует это общество. По оценке Т.Парсонса, лишь на короткое время достигается баланс между заинтересованностями акторов в увеличении своего удовлетворения и в минимизации отсутствия удовлетворения. Чаще наблюдается удаление от точки равновесия, создающее ситуации рисков, а если это удаление превышает критические значения, то целое трансформируется в качественно иное состояние или разрушается.

(5) *Принцип бинарной противоположности социетальных процессов и взаимобратимости (инверсионности) их роли* означает, что каждому процессу, воплощающему динамику социума и имеющему определенную направленность, сопоставлен противоположно направленный процесс; один из них обеспечивает воспроизводство соответствующих структур, а другой – их изменение. Эти процессы обратимы по своей роли в обществе на различных этапах его эволюции: вначале преобладает один из них, затем преобладающим становится противоположный процесс. От пропорций инверсионности бинарных процессов зависит характер динамики общества – доминируют изменения или сохранение [Лапин, 2018: с.6-7].

Влияние универсалий и соответствующих им процессов на жизнедеятельность людей, на строение и функционирование их сообществ различно. В семье и иных *малых группах* определяющими обычно являются ценности и нормы культуры индивидов. В *обществах* на разных фазах их эволюции определяющими становятся то культурные, то социальные, подчас и биологические качества людей. В *цивилизациях* особенно значимо соотношение социума и культуры.

Цивилизация и социум vs культура. Из-за *неполного соответствия* БСК-характеристик индивидов и АСК-характеристик общества среди его членов обычно, но не всегда, возникает раскол населения одного общества на две асимметричные ценностно-нормативные группы. Большинство членов данного общества продолжают поддерживать традиционные ценности *равного права* на

достоинство каждого человека, который идентифицирует себя с **данной цивилизацией**, и соответствующие нормы отношений к каждому человеку, включая право мыслить своим умом. С другой стороны, в обществе обособляются относительно небольшие группы его членов, которые утверждают свои, иные ценности и нормы, утверждающие **приоритет** данных групп по отношению к остальным, их **право господствовать** над остальными как менее достойными людьми или вообще не людьми, а лишь «говорящими животными». Это складывается довольно буднично, по мере дифференциации положения индивидов в социокультурных структурах общества на преимущественно аффилированных (включенных) и преимущественно автономизированных (обособленных) индивидов. Группы автономизированных меньшинств, которые имеют значительные материальные ресурсы и волю к власти, используют **государство** для утверждения своих обособленных ценностей и норм, ориентируют его структуры на принуждение большинства к признанию преимуществ меньшинства.

Новый структурный поворот: от нескончаемой дифференциации к неинтеграции? В разных цивилизациях эти процессы осуществляются по-своему, под воздействием множества факторов. Так, историки, сторонники нелинейной социальной эволюции, выявили в ранних цивилизациях значительное число «сложных безгосударственных альтернатив» [Коротяев 2000: с. 37-38]. Но в реальной истории возобладала тенденция утверждения иерархической государственно-политической организации АСК-процессов: иерархия этих процессов нарастала, углубляя **дифференциацию** структур каждого общества. Особенно в западной цивилизации процессы дифференциации качественно **ускорились** с Нового времени, с началом научно-технической, промышленной революции, и приобрели характер бесконечных. Это сопровождалось множественным **расщеплением** человека между умножающимися структурами, с которыми он аффилирован-идентифицирован. Аффилиация человека с АСК-структурами становилась его **самоотчуждением** от результатов своего труда, от других людей и от самого себя. Стал утверждаться тип «одномерного человека» (экономический человек и иные). Появились и постмодернистские индивиды, максимально автономизирующиеся от АСК-структур и даже от своей «традиционной» биологической природы.

Возможно однако, что само синергичное качество **человека** как БСК-существа имеет **пределы дифференциации**, выход за которые означает разрушение его целостности, прекращение его существования как человека. Тем самым, может существовать **императив целостности**, который служит границей дифференциации человека, а при достижении ее предела порождает самосохраняющий «застой» или **инверсию** эволюции – индивидов и их сообществ, в том числе всей цивилизации, - инверсию от нескончаемой дифференциации к **нео- или квази-интеграции**.

Можно предположить, что к настоящему времени в западных странах и в России исчерпан конструктивный потенциал структурных дифференциаций общества, а чувствительные цветы цивилизационных процессов в этих странах воспринимают **потребность в повороте** к неогуманистической реинтеграции

структур обществ. Начало такого поворота характеризуется ломкой сложившихся, высокодифференцированных АСК-сообществ и их интеграцией в качественно новые, синергично сложные, сетевые структуры, в которых возникают новые балансы положения человека в АСК-сообществах. Возможно, эти процессы и обнаруживаются в таких парадоксальных феноменах как «кентавр-проблемы», «метаболизм» «нормальная аномия», «общество травмы» и др. Пока трудно сказать, насколько реальным станет обратное воздействие хрупкого цветка цивилизаций на жесткие общественно-государственные структуры и их процессы.

Мировая империя или мировой порядок? В качестве исследовательских задач выступает самостоятельный пласт не просто вопросов, а фундаментальных проблем о будущем существующих цивилизаций и их взаимоотношений. Рассматривая их в контексте единства мировой истории, К.Ясперс уже 70 лет назад сосредоточил внимание на основной альтернативе: мировая империя или мировой порядок: «*Мировая империя* создает мир на Земле посредством одной-единственной власти, подчиняющей себе всех из какого-либо одного центра. Эта власть зиждется на насилии... *Мировой порядок* являет собой единство без единой власти... Порабощению всех из единого центра противостоит принятое всеми устройство, возникшее вследствие отказа каждого от абсолютного суверенитета... Это самоограничение является условием свободы всех» [Ясперс 1991: с. 208-209].

Философ отверг вариант мировой империи, привел весомые аргументы против возражений о возможности мирового порядка, в том числе апеллируя к концепции вечного мира И.Канта, и реалистично перечислил опасности на пути к такому порядку, как и в случае отказа от него. В результате возможность создания мирового порядка он связал с *философской, экзистенциально-трансцендентной верой* – в бога, в человека и его возможности в мире, в единство истории. Но «единое – это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно исток и цель, это единство трансцендентности». Здесь же он уточнил, что понимает историю как «движение между началом и концом», т.е., как выше я заметил, «исток и цель» можно читать: «начало и конец, или финиш» [Ясперс 1991: с. 271].

Тем не менее, Ясперс дал и более приземленную интерпретацию единства: оно - в «целостности мира человеческого бытия и созидания», которая может открыться во «взаимосвязи всех людей в возможном понимании», основанном на коммуникации человека с человеком» [Ясперс 1991: с. 271].

Что надо сделать, чтобы стали реальными коммуникации между всеми цивилизациями ради взаимопонимания между всеми людьми? – вот вопрос. Требуется изучить проекты ответов, претендующие на обоснованность. Так, небезинтересно было бы соотнести возможности гармонизации структур человечества на уровне его цивилизационного строения с аналогичными возможностями на уровне обществ и государств. Например, с известным проектом Дж. Сороса «Альянс во имя открытого общества» [Сорос 2000].

Хотелось бы надеяться, что разработка «Российского проекта цивилизационного развития» рано или поздно приведет к пониманию того, что и хрупкие цветы цивилизаций могут значимо влиять на жесткие общественно-государственные структуры, содействуя повороту к новой эпохе в развитии

человека и его цивилизаций – эпохе *подлинного становления человека* (Ясперс) или *реального гуманизма* (молодой Маркс).

Х Х Х

В заключение отмечу возможные направления и уровни исследований по теме «РПЦР».

Направления:

I. Теоретико-методологические подходы к пониманию цивилизаций и проектов их развития.

II. Пути саморазвития российско-евразийского цивилизационного процесса.

III. Реалии цивилизационного строения человечества и возможные способы его гармонизации.

В каждом направлении целесообразны исследования на таких **уровнях:**

1) антропологические предпосылки цивилизаций, их особенности в разных мировых цивилизациях, соотношение аффилиации и автономизации человека по отношению к цивилизации и ее структурам, характер идентификации в разных цивилизациях;

2) цивилизационные характеристики обществ и их государств, способы производства и преодоления мифов, поддержки или блокирования способностей человека;

3) своеобразие существующих в наше время мировых цивилизаций, их роль в развитии человека и общества, способность к взаимодействию с другими цивилизациями, возможности взаимных коммуникаций между всеми цивилизациями ради взаимопонимания между всеми людьми.

Приложение 1

Подходы в цивилизационных исследованиях

О широком интересе к проблемам цивилизаций и их развития свидетельствует уже тот факт, что в специализированном издании охарактеризованы труды более 600 российских ученых по данной проблематике [Костяев 2008]. Известны работы таких философов как В.М.Межуев и Н.В.Мотрошилова: они направлены на углубленное понимание изучаемого объекта проблем и, вместе с тем, содержат различное понимание реальности мировой цивилизации (ср. [Мотрошилова 2010: с. 71-73, Межуев 2011: с. 337-342]. Сохраняют значительный интерес работы А.С.Ахиезера [Ахиезер 2006], А.П.Назаретяна [Назаретян 2004]. Актуальны позиции зарубежных исследователей (см.: [Айзенштадт 1986], [Сорокин 2000], [Хантингтон 2018]). По ряду аспектов сохраняют актуальность коллективные труды, изданные под редакцией известных российских ученых (см.: [Ильин 2000], [Заславская 2008], [Давыдов 2009], [Крадин 2000], [История России 2002], [Шкаратан 2015]).

Важную роль в активизации цивилизационных исследований сыграли организованные дискуссии по этой проблематике.

Заметным опытом междисциплинарных исследований стал круглый стол «Цивилизационный подход к российской истории: исследовательский потенциал, ограничения, опыт применения», состоявшийся в Институте российской истории в 2000 г. Наряду с историками, в нем приняли участие известные философы, культурологи, политологи (А.С.Ахиезер, В.В.Ильин, А.С.Панарин), позиции которых не ограничились российской историей и включали характеристику методологических проблем цивилизационных исследований в целом; сохраняют актуальность позиции ряда историков (см.: [Семенникова 2002], [Сенявский 2002], [Шемякин 2002] и другие).

Так, Л.И.Семеникова в обзорном анализе состояния проблем цивилизации в работах историков отметила: по сравнению с другими концепциями, давно используемыми западной исторической наукой, «несколько более плодотворно был использован цивилизационный подход (или, точнее, концепт цивилизации), который позволил в анализе исторических процессов повернуться к человеку, смягчить традиционный экономический детерминизм...

... Длительное время ведутся споры вокруг определения цивилизаций, противники цивилизационного подхода упирают на неконкретность этой базовой категории... Однако не может быть выражена в определении, столь же формализованном, как определение формации. Понятие формации унифицирует процесс исторического развития. Понятие «цивилизация», наоборот, показывает разность и не может формулироваться на тех же принципах, поскольку должно, отражая многообразные исторические реалии, быть более пластичным. Оно, в определенной мере, должно носить «рамочный» характер, включая лишь наиболее общие, базовые элементы, при существенных различиях в деталях. [Семеникова 2002: с. 30-32].²⁷

В монографии «Альтернативные пути к цивилизации», подготовленный международным авторским коллективом при методолого-организующей роли российских историков, представлены интересные их результаты в области нелинейной социальной эволюции (см. [Коротаяев 2000: с. 24-83], [Васильев 2000: с. 96-114], [Павленко 2000: с. 115-129] и др.).

Полезен опыт международной конференции «Россия и Европа: вопросы идентичности», которая состоялась в марте 2008 г. в Институте Европы РАН, материалы которой опубликованы в одноименном сборнике [Россия и Европа 2008]. В ней участвовали историки, экономисты, политологи, прежде всего международники, и некоторые социологи, но не философы. В статье, открывающей первый раздел сборника, руководитель Центра межцивилизационных исследований Института Европы РАН, член-корреспондент РАН Т.Т.Тимофеев обрисовал весьма противоречивую картину дебатов о трендах цивилизационного развития [Тимофеев 2008]. Тексты сборника демонстрируют такую противоречивость.

Отмечу позицию посла Словении в Российской Федерации Андрея Бенедейчича, выразившего «смущение» самой формулировкой темы, которая подразумевает различия восприятия идентичностей и их акцентирование, а осуществлявшееся в то время Словенское председательство в Евросоюзе добивалось противоположных целей – «распространения сознания славянского измерения нового расширенного Евросоюза и его нового соседства» [Россия и Европа 2008: с. 16]. Отмечу и такие его тезисы, непривычные для внутрироссийского дискурса: «мне приходится слышать высказывания о том, что вы своеобразные, поскольку являетесь многонациональной страной. Однако же, простите, вас, русских, более 80% населения. В этом смысле вы скорее похожи на Словению, которая считается примером моноэтнического государства». И еще: «Мы покинули бывшую Югославию также и потому, что нам надоело слушать разъяснения о том, что нужно жертвовать лучшим сегодня и завтра за счет новых танков, самолетов и неокOLONиализма в Косово. Мы все же хотели, и стремимся к этому и сейчас, чтобы, по образцу скандинавских стран, обеспечить достойную жизнь каждому нашему гражданину». [Россия и Европа 2008: с. 18, 19].

²⁷ Далее, историк уточнила: «на мой взгляд, можно выделить по крайней мере три группы понятий цивилизация... Есть группа понятий, которые используются в специальных областях (в социологии, например). Другая группа (она наиболее многочисленна) – это определение цивилизации через понятие культуры... как более высокий по сравнению с варварством этап в развитии культуры. Такой подход имеет весьма богатую традицию. К третьей группе можно отнести представление о цивилизации как основной типологической единице истории. В данном случае определение формулируется через категорию общества и его функциональных составляющих. Такой подход имеет давнюю традицию как в нашей стране (Н.Я.Данилевский), так и за рубежом (А.Тойнби и др.)... Концепт цивилизации используется сегодня очень широко для обозначения специфики России в большинстве случаев с целью подчеркнуть целостность российского исторического феномена. Вместе с тем, вводится понятие «российская цивилизация», сущностные характеристики которой формулируются чаще всего на базе (или с использованием) евразийской концепции, но с усилением мотива полиэтничности и поликонфессиональности. Наиболее ярко эта позиция представлена Б.С.Ерасовым» [Семеникова 2002: с. 32-33].

Небезинтересна статья В.Л.Иноземцева о России и США как «осколках европейской цивилизации». Ю.В.Яковец представил обстоятельный анализ цивилизационной идентификации и перспектив партнерства России и Европы. Социолог А.А.Галкин акцентировал необходимость научного подхода в цивилизационных исследованиях, учитывать становление Европейской цивилизации из нескольких протоцивилизаций, понимать, что проблемы ее будущего приходят в острые противоречия с проблемой наций-государств.

Приложение 2

Общественно-цивилизационный подход

В подытоживающем научном докладе Ю.В.Яковец резюмировал: «российские ученые сформировали целостную систему взглядов на теорию, историю и будущее цивилизаций (мировых, локальных и глобальной) и обосновали сценарий их развития на период до середины XXI века. Это нашло выражение в монографиях Ю.В. Яковца «У истоков новой цивилизации» (1993), «История цивилизаций» (1995–1997), «The Past and the Future of Civilizations», «Глобализация и взаимодействие цивилизаций» (2001–2003); Е.Б. Черняка «Цивилиография (наука о цивилизациях)» (1996); Н.Н. Моисеева «Судьба цивилизации: путь разума» (1998), «Быть или не быть человечеству» (2001); в 6-томном труде Б.Н. Кузика и Ю.В. Яковца «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее» (2006, 2008, 2009); в глобальном прогнозе «Будущее цивилизаций на период до 2050 года» (опубликован в 10 частях (2008–2009 гг.)); в учебнике Ю.В. Яковца и С.Н. Фараха «Диалог и партнерство цивилизаций»; в монографии Ю.В. Яковца, А.А. Акаева, А.Г. Савойского «Мир цивилизаций 2100 — научная утопия XXI века»; в работе Ю.В. Яковца и Е.Е. Растворцева «Система долгосрочных целей устойчивого развития цивилизаций».

Теоретические основы этих исследований изложены в первых двух томах пятитомника «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее». «Цивилизационным членением мировой истории, - пишут Б.Н.Кузык и Ю.В.Яковец, - мы заменяем формационное, предложенное в свое время К.Марксом»; «цивилизация – это высшая ступень организации и развития человеческого общества, высшая и в логическом, и в историческом плане. Общество как совокупность взаимосвязанных, взаимодействующих личностей состоит из ряда иерархических ступеней»: семьи; объединения людей; этносы, нации; государства; цивилизации [Кузык 2006: с. 26, 86]. Иными словами, вместо понятия «общественно-экономическая формация» используется понятие *цивилизация*, которое интерпретируется как *общество* в самом широком смысле слова. «Прежде всего, это общечеловеческая, глобальная цивилизация, выражающая единство рода человеческого, его исторической судьбы с того поворотного момента, когда человек перешел от присваивающего хозяйства (охоты, собирательства) к производящему (скотоводству, земледелию). Именно тогда он начал творить собственную историю, и мы уже можем говорить о существовании общества как такового... Этот процесс, называемый в науке неолитической эволюцией, начался примерно в VIII тыс. до н. э.,... достиг завершения лишь в XX в., когда глобализация сделала очевидным единство судьбы расплодившегося вида *Homo sapiens*» (Там же, с. 25). После неолитической стадии авторы выделяют несколько поколений локальных цивилизаций и второй исторический суперцикл, включающий средневековую, раннеиндустриальную, индустриальную мировые цивилизации; их динамика предстает в виде спирали. Заключительная глава первого тома посвящена «Цивилизационной динамике на севере Евразии».

Приложение 3

Экологическая катастрофа как толчок антропогенеза (гипотеза историков).

«Что же послужило причиной, пусковым механизмом для трансформации в общем-то благополучного сообщества человекообразных обезьян в семейство гоминид? – задается вопросом автор подраздела «Преистория» «Всемирной истории», в шести томах²⁸, и отвечает: -

²⁸ См.: Всемирная история: в 6 томах. Главный редактор – академик А.О.Чубарьян. М., Наука, Тома 1-3. 2011-2013. Подытоживающий труд создается авторитетным коллективом историков Института всеобщей истории РАН, с

На логичное объяснение этого процесса претендует гипотеза экологической катастрофы. Согласно ей, примерно 5-6 млн. лет назад резкие геологические, геоморфологические и климатические изменения привели к существенной перестройке ландшафта в Африке. В восточной части континента произошло сильное сокращение или даже исчезновение лесного покрова, сопровождавшееся возникновением естественных барьеров по линии геологических разломов, отмеченных в настоящее время цепочкой восточноафриканских озер. Обитавшие здесь человекообразные обезьяны постепенно лишались привычной среды обитания. Часть их могла мигрировать, другая, возможно, вымерла, а какая-то, под давлением указанных факторов оказалась способной к усвоению новых поведенческих стереотипов. В западной же части Африки, которой не коснулась происшедшая деградация лесов, они продолжали и продолжают свое существование до наших дней.

Согласно приведенным обобщениям, с указанного выше хронологического рубежа активизируются следующие факторы эволюции: чисто биологические (половой отбор), приспособительные (прямохождение, потеря специализации, смена пищевого состава, орудийная деятельность) и поведенческие (изменение системы иерархии и структурирования сообщества). В дальнейшем уже только количественного развития этих взаимообусловленных факторов оказалось достаточно для того, чтобы сформировался новый социально-биологический феномен природы – человек. Археологически его появление фиксируется, по современным данным, по крайней мере, около 2,5 млн. лет назад. Бесспорно, с этого времени (а скорее всего, еще раньше) начинается история человека и его культуры...

Кажущийся очевидным на современном бытовом уровне вопрос об отличии человека от животного не так прост, когда исследователь оказывается перед проблемой определения эволюционного статуса древнейших представителей человеческого рода. Попытки установить один, два или даже комплекс чисто антропологических универсальных критериев человека («гоминидная триада») например, таких как определенный объем мозга, прямохождение, развитость кисти рук, не оказались результативными. Зачастую с основывающимися на этих показателях определениями входили в противоречие археологические данные, характеризующие уровень материальной культуры, которая сопутствовала тем или иным палеоантропологическим находкам.

Археологические и антропологические данные составляют основу для установления философского критерия человека применительно к начальным этапам антропогенеза. Определяется этот критерий как способность к труду. Инстинктивные, животноеобразные формы орудийной деятельности свойственны и для животных. Но труд человека, как сознательная, систематическая, целенаправленная и разнообразная деятельность, направленная на выживание и воспроизводство, имеет свою специфику. Последняя заключается в существовании такого процесса производства, который включает в качестве обязательного компонента средства производства, какими бы примитивными они ни были. Для каменного века таковыми являются, например, изделия, представляющие собой промежуточные средства для изготовления законченных орудий.

Таким образом,... *Homo sapiens* – современный вид человека – результат предшествующей эволюции рода *Homo*, которая длилась не менее двух миллионов лет. Согласно данным генетики, все современное человечество ведет начало от одной небольшой популяции, которая сформировалась на африканском континенте около 200 тыс. лет назад... Примерно 40-50 тыс. лет назад сапиенс заселяет практически весь Старый свет». Подытоживая характеристику антропогенеза, автор раздела «Преистория» отметил сохранение двух подходов к изучению этого процесса: теории полицентризма (мультирегионализма, многолинейного филогенеза) и теории замещения (однолинейной эволюции), которой придерживается большинство палеоантропологов и археологов. [Амирханов 2011: с. 6-7].

участием ученых других российских научных учреждений и университетов. Вместе с тем, ряд проблем цивилизационного развития не получил освежения.

ЛИТЕРАТУРА

- Альтернативные пути к цивилизации. Ред. Н.Н.Крадин, А.В.Коротаев и др. М., 2000. – 368 с.
- Амирханов Х.А. Преистория //Всемирная история: в 6 томах. Том I: Древний мир. М., 2011.С.15-61.
- Ахиезер А.С. Труды. М., 2006. – 480 с.
- Батурин 2018 – *Батурин Ю.М.* (отв. ред.). Вихревая динамика развития науки и техники. Россия/СССР. Первая половина XX века: в 2-х томах. Том 1. Турбулентная история науки и техники. Саратов: ООО «Амирит», 2018.
- Бауман 2000 – *Бауман З.* Текущая современность. СПб: Питер, 2008. – 240 с.
- Бауэр, Сьюзен Уайс. Начало истории // Она же. История Древнего мира: от истоков цивилизации до падения Рима. Пер. с англ. М., изд-во АСТ, 2016. Часть первая. С. 16-18. (Отсутствует дата оригинального издания).
- Баюн Л.С. Ранняя древность (III-II тысячелетия до н.э.) // история: в 6 томах. Том I: Древний мир. М., 2011. С. 62-67.
- Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 13).
- Буданов 2017 – *Буданов В.Г.* Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. М.: ЛЕЛАНД, 2017.
- Вавилов Н.И. Избранные труды. М., 1965. Т. 5.
- Васильев Л.С. Восток и Запад в истории (основные параметры проблематики // Альтернативные пути к цивилизации. Ред. Н.Н.Крадин, А.В.Коротаев и др. М., 2000. С. 96-114.
- Всемирная история: в шести томах. Гл. ред. А.О.Чубарьян. Т. 1. М., 2011.
- Гайденок П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 9-10 (Вступительная статья).
- Гуревич П.С., Спирина Э.М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М., Канон, 2015. – 368 с
- Давыдов А.П., сост. В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С.Ахиезера. М., 2009. – 400 с.
- Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1992. С. 314.
- Дробижева Л.М. (отв. ред.). Гражданская, этническая и религиозная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М., Роспэн, 2013. – 485 с.
- Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002. – 524 с.
- Ильин В.В., А.С.Ахиезер. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000. – 304 с.
- История России: теоретические проблемы. Вып. 1: Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения. Отв. ред. А.С.Сенявский. М., 2002. – 240 с.
- Каган М.С. Историческая метаморфоза превращения биологической формы бытия в антропосоциокультурную // Он же. Введение в историю мировой культуры. Книги 1-2. 2-е изд. СПб, 2003. Книга 1. С. 59.
- Коротаев А.В. и др. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Крадин Н.Н. и др. (ред). Альтернативы социальной эволюции // Альтернативные пути к цивилизации. Ред. Н.Н.Крадин, А.В.Коротаев и др. М., 2000. С. 24-83.
- Костяев А.И., Максимова И.Ю. Современная российская цивилизауиология. Подходы, проблемы, понятия. М., 2008.
- Крадин Н.Н. и др. (ред). Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000. – 368 с.
- Кузык Б.Н., Яковец Ю.В. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. В двух томах. Учебник. М., 2006. Т. I.
- Лапин Н.И. (а) Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть 1. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фундаментальных ценностей. Часть 2. Аксиологические предпосылки цивилизационного выбора России // Вопросы философии. М., 2015. №№ 4 и 6.
- Лапин Н.И. (б) Человеческая цивилизация перед выбором новой конфигурации фундаментальных ценностей // Россия на пути консолидации: сб. статей. Отв. ред.: А.А.Гусейнов, А.В.Смирнов, Б.О.Николаичев. СПб., 2015. С. 7-22.
- Лапин Н.И. Антропосоциокультурный эволюционизи – метатеоретический принцип изучения сообществ людей // Социологические исследования. М., 2018. С. 3-13.

- Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Он же. Из ранних произведений. Отв. ред. А.А.Тахо-Годи. М., изд-во «Правда», 1990. С.393-599.
- Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. – 207 с.
- Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизации//Он же. Как я понимаю философию. М., 1990.–368 с.
- Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования.СПб, 2011.–440 с.
- Мирандола Джованни Пико дела. Речь о достоинстве человека//Эстетика Ренессанса.1981.С.240-305
- Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М., 2010. – 480 с.
- Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки по эволюционно-исторической психологии. М., ЛКИ, 2007.
- Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2004. – 367 с.
- Павленко Ю.В. Происхождение цивилизации: альтернативные пути // Ред. Н.Н.Крадин, А.В.Коротаев и др. М., 2000. С. 115-129.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. – 376 с.
- Резник Ю.М. Человек и его цивилизационная идентичность (введение) // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Под ред. Ю.М.Резника. Том X. М., Институт философии РАН. 2018. С. 5-14.
- Россия и Европа: вопросы идентичности. Отв. ред. А.А.Громыко. М., 2008. – 212 с.
- Семенов 2011 – Семенов И.С. Идентичность как категория политической науки: опыт концептуализации // Политическая идентичность и политика идентичности, в двух томах. М., 2011. Том 1.
- Семеникова Л.И. Концепт цивилизации в современной историографической ситуации в России // История России: теоретические проблемы. Вып. 1: Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения. Отв. ред. А.С.Сенявский. М., 2002. С. 28-45.
- Сенявский А.С. Цивилизационный подход к российской истории: теоретико-методологические аспекты // История России: теоретические проблемы. Вып. 1: Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения. Отв. ред. А.С.Сенявский. М., 2002. С. 59-68.
- Смирнов А.В. «Обустройство мира»: новая наука Ибн Халдуна // Он же (отв. ред.). История арабо-мусульманской философии. Учебник. М., Академический проект, 2013. С. 203-239.
- Смирнов А.В. (а) Всечеловеческое vs общечеловеческое. М., 2019. – 216 с.
- Смирнов А.В. (б) Процессуальная логика. М., 2019. – 160 с.
- Смирнова Н.М. Цивилизационная идентичность как методологическая проблема социально-философии // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Под ред. Ю.М.Резника. Том X. М., Институт философии РАН. 2018. С. 59-68.
- Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. Раздел IV. С. 243-346.
- Сорокин П. Личность, общество и культура как неразрывная триада // Он же. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 218-219.
- Сорокин П. (а) Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. Пер. с англ. М., 2000. – 1056 с.
- Сорокин П. (б) Классификация основных форм интеграции элементов культуры // Он же. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. Пер. с англ. М., 2000. С. 21-39.
- Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М., 2000. – 458 с.
- Старр Ч. Древние цивилизации. М., 2017. – 319 с.
- Степанянц М.Т. Множественность модернизаций // Она же. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М., 2020. Глава VII.
- Степин В.С. 2000 (а) Научная картина мира // Он же. Теоретическое знание. М., 2000. С. 188-231.
- Степин В.С. 2000 (б) Универсальный эволюционизм – основа современной научной картины мира // Он же. Теоретическое знание. М., 2000. С. 641-671.
- Тимофеев Т.Т. Парадигмы современной цивилизации (некоторые аспекты дебатов о трендах цивилизационного развития) // Россия и Европа: вопросы идентичности. Отв. ред. А.А.Громыко. М., 2008. С. 21-27.
- Титаренко М. Россия и Китай: роль в межкультурном диалоге // Альманах «Вызовы XXI века». М., 2006. С. 111.
- Тишков В.А. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М., Наука, 2013. – 650 с.
- Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. Сост. П.С.Гуревич. Институт философии АН СССР. М., 1986. С. 93-118.
- Хантингтон Самуэль. Столкновение цивилизаций. М., 2018. – 640 с.

Цивилизация и модернизация. Редк.: Лапин Н.И., Хэ Чуаньци. М., 2013. – 197 с.

Шубкин В.Н. Насилие и свобода. Социологические очерки. М., 1996. С. 7-10.

Шемякин Я.Г. Типы межцивилизационного взаимодействия в «пограничных» цивилизациях: Россия и Ибероамерика в сравнительно-исторической перспективе // История России: теоретические проблемы. Вып. 1: Российская цивилизация: опыт исторического и междисциплинарного изучения. Отв. ред. А.С.Сенявский. М., 2002. С. 191-221.

Шкаратан О.И. и др., сост., ред. Россия как цивилизация: материалы к размышлению. М., 2015. - Яковец Ю.В. Новое видение истории, теории и будущего цивилизаций на территории России. М., 2018. – 64 с.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28-286.

Ясперс К. Философская вера // Он же. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 420-508.

Eisenstadt S., ed. The origins and universality of axial age civilizations. Albany (N.Y.). 1986.

Jaspers K. Philosophie. Bd. I-III. B. – Göttingen - Heidelberg, 1932.

Mallowan M.E.L., *Early Mesopotamia and Iran* (1965), p. 7.

¹ Н.Я.Данилевский. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб, 1971.

¹ Подробнее см. В.Я.Пашенко. Идеология евразийства. М., изд-во МГУ, 2000. – 448 с.

¹ «Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты: энциклопедический словарь» (2001 г.) и «Российская цивилизация: учебное пособие для вузов» (2003 г.).

¹ Ерасов Б.С. (сост.). Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия, учебное пособие для студентов вузов. М., Аспект-Пресс, 2001. С. 26 и др.

¹ Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002. – 524 с.

См. русск. пер.: Сорокин П. Социологические теории современности». М., ИНИОН, 1992. – 194 с.

¹ Цит. по: Ерасов Б.С. (сост.). Сравнительное изучение цивилизаций. М., Аспект-Пресс, 2001. С. 49-50.

¹ Питирим Сорокин. Главные тенденции нашего времени. М., Наука, 1997. С. 98 и др