

ПРИГЛАШЕНИЕ К ДИСКУССИИ

И.Н. Ионов

ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ КРИТИКА И ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

На рубеже XX–XXI вв. произошли драматические события, повернувшие как макроисторический, мир-системный, так и постмодернистский дискурсы к оставленной, казалось бы, идее цивилизации. Возникла теория Р. Робертсона о глокализации, т.е. порождении локальных (в т.ч. цивилизационных) идентификаций и специфических местных форм культуры в результате универсализации связей между людьми¹. В то же время Ф.Р. Анкерсмит, рассуждая о «возвышенном» историческом опыте, спроецировал эти проблемы на историю европейской цивилизации, акцентируя ее способность к переживанию исторических травм и стратегиям припоминания или забвения утраченного прошлого².

Однако это возвращение происходит в амбивалентной, неоднозначной ситуации. Например, у Анкерсмита эпоха «падения метафоры» связывается с метафорическим же восприятием фрейдовского понятия «ужасного». Для него «ужасное и травматическое прошлое должно... стать частью современного нравственного мира»³. Но вспомним, что еще Ю. Кристева писала о сходном понятии «отвратительного» как пределе, отталкиваясь от которого обычно происходит смыслообразование и выстраивается новый, упорядоченный образ реальности⁴. Получается, что, во-первых, метафора не умерла, а

¹ *Robertson R.* Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // *Global Modernities* / Ed. by C.M. Fetherstone, S. Lash, R. Robertson. Langham, 1995. P. 25-44.

² *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007 (2005). С. 469, 480-484. Он прямо опирался на идеи О. Шпенглера (С. 423-427).

³ Там же. С. 480.

⁴ *Кристева Ю.* Силы ужаса. Эссе об отвращении. Харьков; СПб, 2003. С. 37-38.

во-вторых, метафора отвратительного/ужасного может дать импульс различным познавательным стратегиям, говоря словами Анкерсмита, обретению как «прекрасного», так и «возвышенного» исторического опыта (ведущих к созданию, соответственно, историцистских и мифологических, уникальных образов прошлого).

Еще сильнее противоречия в постколониальном дискурсе, опирающемся на идеи Э.В. Саида⁵, которые служили для трансляции постмодернистских идей в профессиональную историографию. Ориентация на деконструкцию мифологических построений (прежде всего «белых мифологий»), создание виртуальной истории вечного симметричного диалога, позволяющей мыслить «третий мир» как равный прочим, на создание мультикультуралистского языка, на котором можно описывать альтернативы современному капитализму, сменяется «деколониальным поворотом», многое в котором напоминает об антиколониализме, афроцентризме и индеанизме с их позитивным восприятием империй прошлого (в частности, Древнего Египта и империи Инков)⁶. Тупик империи обозначается в том числе в развитии постмодернистского дискурса⁷. Цивилизационные представления в этом сложном контексте приобретают также амбивалентный характер: они перестраиваются в соответствии с идеалом диалога, но отчасти возвращаются к старым имперским формам.

Постколониальный дискурс и идея цивилизации

В постколониальной критике классических цивилизационных представлений большое значение имело преодоление универсализма, эссенциализма, холизма, детерминизма, сциентизма, асимметричности исторических и географических моделей, проявлявшейся в идее центральности Европы и совокупности допущений или предположений о сущности Нового времени (Modernity), связанных с предпосылочным знанием об истории, науке и технологии. Эта европейская система знания и верований, по мнению постколониальных

⁵ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006.

⁶ History after the Three Worlds: post-Eurocentric Historiography / Ed. by V. Bahl, A. Dirlik, P. Gran. Lanham, 2007. P. 3-11; Mignolo W. The Idea of Latin America. Maldon, Oxford, Carlton, 2005. P. XII; Globalization and Decolonial Opion / Ed. by W. Mignolo, A. Escobar. L., N.Y., 2009.

⁷ Hardt M., Negri A. Empire. Cambridge, 2000.

критиков, была создана для того, чтобы объяснить и описать отношения колонизаторов и колонизируемых в форме, приемлемой для колонизаторов, так как она изначально обосновывала идею превосходства Запада, идею его цивилизаторской миссии, благодаря которой колонизируемые получали возможность возвыситься до его уровня⁸.

В методологическом плане подверглись критике такие познавательные стратегии, как объективизм, редукционизм, эволюционизм, теория модернизации, бинаризм, модель центр-периферия, которые также играли роль механизмов обоснования колониальной структуры доминирования. В постколониальном дискурсе деконструкция модели центр-периферия имела целью подорвать идею о справедливости колониальной власти, а попутно отрицала образ культуры как однородной совокупности ценностей и предполагала номиналистский образ культур как синкретических формаций, исторически сконструированных и подлежащих исправлению. Образ Иного подвергся переадресации. Периферия, которая в глазах центра выступает как «граница, маргинальное, неклассифицируемое, сомнительное» может теперь рассматривать сам центр как «двусмысленный, неопределенный, недетерминированную амбивалентность»⁹. В то же время обрели новый позитивный смысл понятия инаковости, гибридности, субъективности. Представление о субъекте пересекается с понятием диалога, который предполагает и, более того, невозможен без Иного. Гибридность наряду с креолизацией и транскультурацией рассматриваются как произвольный результат колониального смешивания народов и культур, а также как креативные, приводящие к *культурному катализу* производные этих «обменов»¹⁰.

В этом контексте большое значение имело переосмысление понятия «цивилизация», которое прочно связывалось с «цивилизаторской миссией» Запада и считалось основой европоцентристской и колониальной риторики. В постколониальной критике утвердилось представление о том, что понятие «цивилизированный» возникло в английском языке на рубеже XVI–XVII вв. наряду с понятием «нецивилизированный» (*uncivilized*, означавшим «существующий на низ-

⁸ Post-colonial Studies: the Key Concepts / Ed. by B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin. L., N.Y., 2000. P. 41-42.

⁹ Ibid. P. 21-25; 13, 37.

¹⁰ Ibid. P. 12, 36.

шей стадии культуры», 1588; «принадлежащий к дикарям или имеющий признаки дикаря», 1614), и оправдывавшего таким образом колониальную практику. «Сделать воспитанным (*civil*). Вывести из состояния варварства; научить полезным искусствам (*arts of life*), просветить и сделать утонченным» (1601)¹¹. Понятие «цивилизация» ассоциировалось также с понятием «современность» (*modernity*) в рамках антитезы современный/традиционный.

Особой критике подверглись дихотомии дикий/цивилизованный и варварство/цивилизация, которые однозначно воспринимались как тропы идеализации и унижения. Понятие «дикарь» как унижительное приписывалось исключительно западной культуре, которая стремилась утвердить собственные нормы и одновременно обозначить все неевропейское как примитивное и низкое. Оно являлось прямым обоснованием права на колониальные захваты. Подчеркивалось, что понятие «местный» (*native*) в колониальном контексте автоматически перерождалось в понятие «дикарь»¹². Критика этих дихотомий практически до конца стирала разницу между понятиями «цивилизационный» и «цивилизаторский». При этом в позитивном смысле трансформировалось понятие *присвоение*, которое предполагает восприятие некоторых аспектов имперской культуры, использование их зависимой культурой для артикуляции своих собственных социальных и культурных идентичностей (в том числе цивилизационной), противостояния доминирующему имперскому дискурсу, его политическому и культурному контролю¹³.

Цивилизация и цивилизаторство в истории науки

Отношение европейских историков к постколониальной критике неоднозначно. Отчасти она принимается, особенно в ее моральной составляющей. Но резко негативное отношение постколониальных критиков к идеям цивилизации, эволюционистского историзма, любым формам исторической иерархии вызвало попытки сбалансировать эту критику и отстоять хотя бы часть местной традиции истории цивилизаций. Примером такой стратегии стала книга историка империализма и глобализации Ю. Остерхаммеля «Расколдовывание

¹¹ Ibid. P. 209.

¹² Ibid. P. 5, 158, 209; *Du Cille A. SkinTrade*. Cambridge, 1996.

¹³ *Post-colonial Studies*. P. 19.

Азии: Европа и азиатские империи в XVIII в.» (1998), которая дает, в отличие от однозначно негативной у Саида и особенно у постколониальных критиков 1990-х гг., сложную и противоречивую картину этого процесса. В книге описывается процесс перехода от позитивного (цивилизационного) изучения стран Азии в контексте эпохи Просвещения к спекулятивному (цивилизаторскому) постулированию негативных свойств Востока в рамках колониального дискурса. При этом в центре внимания ориентированного сциентистски и универсалистски историка находится противоречивый и сложный процесс научного изучения Азии европейцами, взаимодействие философских и идеологических моделей с конкретным научным знанием¹⁴. Он стремится ограничить сферу господства колониального дискурса рамками, заданными у Саида (XIX–XX вв.), резко отделив эпоху Просвещения, XVIII – начало XIX вв. как время формирования историзма. Этот процесс расценивается в целом позитивно. Остерхаммель не принимает теории Саида, которую он называет «моделью аутического дискурса», видит в нем антиисторическую проекцию постмодернистского цинизма на описание прошлого, в т.ч. неприятие идеи диалога цивилизаций. Сам дискурсивный анализ, использованный Саидом, позволяет, по его мнению, анализировать только риторические стратегии, раскрыть только одну сторону исторического описания — его сконструированность, т.е. он останавливается на предпосылочном знании (*Vorwissen, Vorverständnis*). Но этот анализ ничего не говорит о познавательной стороне дела, о пользе знания и зачастую огульно отрицает реальные исторические открытия. Фактически это лишь способ противопоставления чужих описаний — собственным описаниям, разница между которыми лежит в области самосознания автора. Но в рамках лингвистического поворота Ю. Остерхаммель считает естественным взять под защиту инаковость своего (европейского) автора, который выступает как Чужой, Другой для постколониального критика. В сущности, для него это две стороны одной познавательной стратегии¹⁵.

Образ Востока до 1830 г., по мнению историка, воспринимался европейцами как образ позитивного Другого, с которым возможно

¹⁴ *Osterhammel J. Die Entzauberung Asiens: Europa und asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert. München, 1998.*

¹⁵ *Ibid.* S. 21, 23, 24.

ассоциировать представление о разуме, рациональности и цивилизации. В этой истории «дикарям» и «варварам» отводилось такое же место, как и цивилизованным народам. «Варварство» не противопоставлялось «цивилизации». Однозначно дискриминирующие понятия («примитивные» или «естественные» народы) еще не были распространены. Рассуждения о «грубости» дикарей не мешали признавать за ними способность к развитию¹⁶.

Для Остерхаммеля это означает, что мыслители эпохи Просвещения не принадлежат к колониальному дискурсу. В их произведениях отсутствовал европоцентризм. Явной чертой последнего считается только наличие резких бинарных оппозиций (Запад — Восток, цивилизация — варварство). Только оно связано с вытеснением образа Другого из поля познания, с превращением его в инструмент самоидентификации. Наличие подробной шкалы уровней цивилизации ученый считает предпосылкой недопущения подобных бинарных оппозиций, исключающей противопоставление народов. Поэтому, хотя К.Ф. Вольней мог писать о том, что египетские мамлюки остановились в развитии в XII в., а остальная часть Египта еще в X в., это не означало, что такая ситуация останется вечной. По мнению Остерхаммеля, это была прото-модернизационная теория¹⁷. В отношении к теории модернизации и иерархическим версиям теории истории он явно дистанцируется от постколониального дискурса.

Одним из важнейших направлений науки эпохи Просвещения была критика колониализма, достигшая высших своих проявлений в работах Г.Т. Рейналя, Д. Дидро и Э. Берка. Ю. Остерхаммель приводит слова М.Ж.А. Кондорсе, который в 1793 г. писал, что однажды история будет преследовать европейцев «за их предприятия и их падение в Африке и Азии, где политика торговых монополий связана с предательством и пренебрежением к народам с другим цветом кожи и другой верой». Отмечу, что сам Кондорсе говорит при этом о зыбкости успехов Просвещения, о чем не упоминает Остерхаммель¹⁸.

Для европейцев эпохи Просвещения, по мнению Остерхаммеля, был в целом характерен релятивизм, представление о принципиальном равенстве всех цивилизаций, легитимности всех политических

¹⁶ *Ibid.* S. 394.

¹⁷ *Ibid.* S. 21, 400.

¹⁸ *Ibid.* S. 400-401.

систем, что свойственно Э. Кэмпферу, Э. Берку, И.Г. Гердеру и И. Канту. В более слабой форме это убеждение разделялось основной частью мыслителей Просвещения. У. Джонс еще в 1787 г. характеризовал цивилизацию как «обычай и предрассудки данной нации». Европейцы стремились к диалогу, их виртуальные разговоры с китайцами или письма тамиллов могут рассматриваться как форма самокритики¹⁹. Остерхаммель проводит резкую границу между историей *цивилизаций* Ф.А. Вольтера, Э. Гиббона, А.Л. Шлецера, А. Фергюсона и особенно И.Г. Гердера, который подчеркивал значение собственного смысла и собственной ценности каждой культуры — и идеологией *цивилизаторства*, которую он считает проявлением совершенно иной ветви в развитии мысли²⁰. Даже у Ш. Монтескье, чьи работы будут использованы в XIX в. для оправдания колониальной политики, Европа и Азия еще не встроены в линейно-стадиальные схемы, в ней различаются *цивилизации Азии*; хотя его теория универсальна, она не нормативна, а дескриптивна, эмпирична, она даже имеет анти-философско-исторический, компаративный характер. Эта теория не предписывает правила роду человеческому, а исходит из этнографических данных, она культурно убедительна²¹.

К концу XVIII в. постепенно проступают тенденции «надменности» Европы и «низведения» Азии, пик которой Остерхаммель ассоциирует с первыми десятилетиями XIX в. Универсализм и унитарность, оцениваемые им позитивно, постепенно уходят. Неотъемлемыми чертами Востока провозглашаются деградация, дегенерация, стагнация. «Варварство» противопоставляется «цивилизации»²². «Шкала цивилизаций» только к 1830 г. превращается в «шкалу рас». Именно в это время крупнейшие теоретики колониальных держав Англии и Франции (а не Германии) создают представление о превосходстве Европы над всем миром, и это самосознание, основанное на ощущении избранности, переходит в идеологию распространения

¹⁹ Ibid. S. 64-84, цитата на S. 396.

²⁰ Ibid. S. 394.

²¹ Ibid. S. 311.

²² Ibid. S. 16-18, 385-406.

прогресса и цивилизации (*Sendungsideologie*), являющуюся основой представления о собственной *цивилизаторской* миссии²³.

Образ Азии как континента «восточных деспотий» создавался в контексте не исторических, а философско-исторических построений²⁴. Главной его чертой было соединение объективных (пространственных, климатических) характеристик Азии и ее отличающегося от Европы политического строя, которое придавало последнему самоочевидный и неизменно негативный характер. Это было следствием стремления «философствующих историков» понять не только «форму», но и «принцип» общественного строя, а следовательно сделать знание универсально значимым, научным. Но при этом происходило упрощение образов азиатских обществ. Моделью восточного государства стал, например, гарем²⁵. Но в эпоху Просвещения этот идеальный тип, как подчеркивает Остерхаммель, отражал не столько реальность, сколько *умозрительную возможность*. Лишь в XIX в. эта версия истории постепенно вырождалась в нормативную схему. Ее распространение облегчалось тем, что востоковедение как специальная научная дисциплина еще не существовало²⁶.

Надо отметить, что взгляд на историю общественной мысли и исторических идей сформировался у Ю. Остерхаммеля под большим влиянием позитивного образа Германии XVIII в., которая не участвовала в колониальных захватах и обладала передовой исторической и социальной теорией, где рано зародился романтизм, а потому отличалась особым восприятием неевропейских народов. Взаимодействие немцев с соседними народами (прежде всего славянскими) он считает основанным на стратегии культурного диалога, очевидным в идеях И. Канта, А.Л. Шлецера, исследователя восточного права И.Г.Л. Козегартена, а особенно Г. Форстера и И.Г. Гердера. Именно поэтому представление об исламе как «не создавшем никакой собственной цивилизации» появляется у Ф. Шлегеля только в 1828 г.²⁷

Что сближает Остерхаммеля с постколониалистами, это стремление различать нормативное и научное знание, культурный диалог

²³ Ibid. S. 397, 400.

²⁴ Ibid. S. 284-289.

²⁵ Ibid. S. 310-311.

²⁶ Ibid. S. 21, 295-296.

²⁷ Ibid. S. 21, 394.

и идею распространения цивилизации (*Sendungsideologie*), составлявшую основу представления о цивилизаторской миссии Запада²⁸. Отмечу, что Остерхаммель не спорит с Саидом на его собственном поле, он лишь стремится «отыграть» у своего знаменитого предшественника классический для немецкой философии и историографии XVIII век, с которым связано его собственное самосознание как историка. Для этого он проводит деконструкцию построений Саида, выделяя в исследованиях XVIII в. предпосылочные схемы (подвергаемые критике) и фактическое знание.

Новые принципы сравнительной истории цивилизаций

Наибольшее влияние постколониальная критика оказала на методологический аппарат теории локальных цивилизаций. Несмотря на верность универсализму, в более поздней работе Остерхаммель подчеркивает: стремление «подвести историю под несколько общих принципов» бесперспективно. Выступая против географического, биологического или культурно-менталистского редукционизма и субстанционализма, он утверждает, что цивилизационная специфика подразумевает различия не в сущности или природе культур, а «неопределенную и неточную связь» в мере проявления тех или иных культурных, психологических, ментальных особенностей. Господствующей при этом становится не тотальная, холистская, а дифференцированная, частичная, конвергентная, симметричная версия сравнительного описания, учитывающая общие черты и различия цивилизаций, отдельных регионов, институтов, уровней и секторов, помещая их в горизонт «нормальной» исторической науки²⁹.

Это непосредственно связано с более внимательным отношением к постколониальному дискурсу и негласными заимствованиями из него. Хотя Остерхаммель утверждает, что культурный релятивизм — это своего рода «закрытый космос», он «не создает пространства для убедительной транскультурной точки зрения»³⁰ (т.е. почвы для оберегаемого историком идеала всеобщей истории),

²⁸ *Ibid.* S. 400.

²⁹ *Osterhammel J.* Geshichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001. S. 8-9, 15, 18, 49, 54.

³⁰ *Ibid.* S. 18.

он использует свою сциентистскую и объективистскую позицию в т.ч. для критики Саида за субстанционализм, т.е. несоответствие неклассическим познавательным принципам. Эссенциализация Иного у Саида, по мнению Остерхаммеля, базируется на интуитивистской основе — самоочевидном видении, озарении, порождающем догматизм эпигонов, что не оставляет места для самокритики. Это учение имеет главной функцией самоидентификацию за счет демонизации власти Запада, поэтому не может быть релевантно познавательным задачам исторической науки, особенно с учетом ранних претензий Саида на монополию мусульман изучать исламскую культуру³¹.

В конце концов, привычная резкость инвектив Остерхаммеля в адрес Саида снижается, дается высокая оценка его самоиронии и самокритике, неприятию эссенциалистской реификации в других культурах, его выходам за пределы теории власти-знания М. Фуко, его учению о предпосылочном знании, создающем основания для «культуры непонимания» и «права на собственное непонимание»³².

Примечательно, что отстаивая свою позицию, Остерхаммель провозглашает величие европейского идеала цивилизации, как его трактовал Д. Юм, понимая под ним свободу безнаказанной борьбы гражданина против бюрократии³³. Он не отбрасывает прогрессизм и европоцентризм, но исследует их исторически, указывая, в частности, на разницу между эксклюзивным европоцентризмом XIX в., противопоставлявшим «цивилизацию» и «варварство», и инклюзивным нерасистским европоцентризмом в США второй половины XX в., утверждающим всепроникающий характер модернизации. Историк оптимистично полагает, что аналитичность и эмпиризм, холизм и парциализм, конвергенция и дивергенция (т.е. проявления классического и неклассического знания) могут сосуществовать на основе принципа дополнительности, причем в рамках профессиональных норм исторического знания изучение конкретных черт остается доминирующим³⁴. Он признает значение в сравнительной истории цивилизаций принципов микроистории, выступая против «сведения микроистории к макросхемам», но убежден, что умерен-

³¹ Ibid. S. 256, 259.

³² Ibid. S. 262-265.

³³ Ibid. S. 89.

³⁴ Ibid. S. 57-58, 60-61, 63, 66-67, 82, 87, 178, 205-206.

ный скепсис по поводу цивилизационных макронарративов может помочь повысить их познавательное значение³⁵.

Исследователю цивилизаций как медиатору в пространстве и времени, утверждает Остерхаммель, свойственна не монологическая, а диалогическая, *двойная компетенция*, которая позволяет осуществлять разнообразные познавательные стратегии³⁶. Он признает, что у него нет «программы» или «новой парадигмы» изучения сравнительной истории цивилизаций. Неевропейская история для него — скорее проблема, чем поле ее решения³⁷. А история цивилизаций — лишь один из подходов, «который только тогда может быть полезен, когда отдаешь себе отчет в опасности эссенциализации культурных понятий». Важнейшая область сравнительной истории — история культурного трансфера позволяет рефлексировать смысловое содержание концептов и его изменения. В этой области нет еще адекватного предпосылочного знания, учения о методе и элементарного нормативного набора (канона) тем³⁸. Между тем в условиях глобализации европоцентризм окончательно изжил себя и есть потребность в переориентации на «глобальный горизонт проблем». Отсюда невозможность по старинке использовать при формировании современных образов стран и цивилизаций бинарные классификации (Европа/Неевропа) или холистские образы, которые неизменно ведут к ошибкам и фальсификациям. Остается неясным, что же можно считать «европейским» или «современным», если не замыкаться на идее прогресса. В этом смысле революционными являются сравнительные исследования Д. Гуди о европейской семье и Ш.Н. Айзенштадта о неевропейской современности³⁹.

Для Остерхаммеля, в отличие от Саида, западная традиция истории цивилизаций ущербна лишь отчасти и не потому, что связана

³⁵ Ibid. S. 7.

³⁶ Ibid. S. 206.

³⁷ Ее исследователи — это, как правило, эксперты-страноведы, они часто не понимают логику исторического исследования. Ibid. S. 47, 178.

³⁸ Ibid. S. 9-16.

³⁹ Ibid. S. 49. *Patterns of Modernity. Beyond the West* / Ed. by S.N. Eisenstadt. N.Y., 1987; *Goody J. The Oriental, the Ancient find the Primitive: Systems of Marriage and Family in the Preindustrial Societies of Eurasia.* Cambridge, 1990.

с «власть-знанием», которое может быть «эмпирически верным»⁴⁰. Когнитивная функция цивилизационного знания не противостоит идентификационной: ведь потребность в стабилизации своей идентификации свойственна сейчас не только Европе или Западу, но и Китаю, Японии, Среднему Востоку⁴¹. Поэтому он стремится использовать работы А. Дж. Тойнби, У. Мак-Нила, Ф. Броделя⁴².

Так сложилась концепция, трансформирующая нормы профессионального исторического знания, учитывающая постколониальную критику, но дающая шанс западным историкам сохранить свое наследие и ценности. Однако ее паллиативный и синкретический характер (прежде всего из-за парадоксального сочетания классических и неклассических познавательных принципов) оставляет место макроисторическим схемам и сциентистским оценкам в духе XIX в.

Анализ развития современной теории цивилизаций в России

Только в этом контексте можно понять содержание широко известной на Западе, но незаслуженно игнорируемой в России книги Ю. Шерер «Культурология. Россия в поиске цивилизационной идентичности». Ю. Шерер, пожалуй, единственный западный специалист, которому действительно интересна история развития цивилизационной самоидентификации и особенности теории цивилизаций в России. Она ведет в Школе высших социальных исследований в Париже семинар на эту тему и обладает достаточной квалификацией для того, чтобы судить о предмете (Шерер владеет русским языком, работает в институте, созданном Ф. Броделем, и к тому же является директором Центра Марка Блока в Берлине).

В своей книге и сопутствующих ей статьях она резко (на взгляд большинства заинтересованных лиц, незаслуженно резко) критикует формы преодоления постсоветского кризиса исторического сознания в России, явившиеся результатом краха марксистской картины истории, новые формы исторического сознания и «цивилизационный подход» к истории. Фактически эта критика сводится к упрекам всех направлений отечественной философии истории (как националистов, так и либералов) за формирование под видом цивилизационной

⁴⁰ *Osterhammel J. Geshichtswissenschaft... S. 259.*

⁴¹ *Ibid. S. 260-261.*

⁴² *Ibid. S. 54, 177-178.*

религиозной, государственнической *имперской идентичности*, за превращение прошлого в объект спекуляций и реанимацию окончательно устаревших эпистемологических подходов⁴³.

Наиболее сильными являются последние главы книги, в которых автор повторяет постколониальные аргументы об устарелости схемы Восток-Запад, которая не может считаться адекватной задаче построения современной исторической идентичности, о ее связи с имперскими формами самосознания, что убедительно доказывается повсеместными следами присутствия в историософии России 1990-х гг. евразийских влияний. Это заставляет «культурологов» подменять конкретное изучение истории, внимание к эмпирически проверенной информации о прошлом дилетантским системотворчеством и смыслотворчеством, игрой с такими примитивными логическими схемами, как бинарные конструкции (А.С. Ахиезер, И.В. Кондаков), а также с неисторическими универсалиями (А.А. Пелипенко, А.И. Фурсов). Об этом же свидетельствует противопоставление культурологии «узкоспециализированному западному знанию» (А.А. Пелипенко) и существующему языку науки (И.Г. Яковенко). Тем самым она превращается в специфически «русскую науку». Исходя из того, Ю. Шерер решительно отказывает «культурологии», которую она маркирует неизменно отрицательно, в научном статусе и связывает ее с тенденцией к примитивизации существующей научной традиции и банализации созданных ею понятий⁴⁴.

Заполняя идеологический вакуум, «новая парадигма» создавалась на базе устаревших, марксистских по происхождению и связанных с имперским дискурсом XIX в. эпистемологических принципов, таких как детерминизм, универсализм, эссенциализм, методологический и онтологический холизм (идеал синтеза), антиномизм, принципиальный редуccionизм. При этом экономический редуccionизм марксизма у «культурологов» заменен культурным и даже уже — религиозным и мифологическим. Лишь отсутствием представлений о научном методе, «дилетантизмом и эклектизмом» Шерер объясняет «произвольное соединение» этих эпистемологических принципов с заимствованными у религиозных философов «Серебряного века»

⁴³ Scherrer J. Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2003. S. 125.

⁴⁴ Ibid. S. 127-152, 135, 100, 174.

историческим пессимизмом, интуитивизмом, организмичностью, аффектированностью, примитивизированной герменевтикой, в рамках которых изучение «менталитета народа» (а не истории ментальностей, как в современной науке) порождает умозаключения по поводу «сущностей» и «внутренней природы» цивилизаций России, Востока и Запада. Поэтому методологически, а зачастую и в области онтологии «культурология» во всех ее проявлениях, по мнению автора книги, противостоит идеалу модерна⁴⁵.

Вместе с тем Ю. Шерер критикует «культурологов» за отрыв от традиции западного научного знания, игнорирования достижений как антропологического поворота (и его немецкой формы — *Kulturalismus*), так и культурного поворота, новой культурной истории. Важнейшую роль в развитии «культурологии» Шерер отдает истории цивилизационных представлений (прежде всего публикациям в сборниках статей «Цивилизации»), в центре которых неизменно оказываются такие фигуры, как Н.Я. Данилевский в качестве создателя теории локальных цивилизаций, представитель «философии жизни» О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби, который выступает прежде всего как религиозный мыслитель (создатель «теологии истории») и американский социолог С. Хантингтон, приобретший широкую известность после публикации статьи «Столкновение цивилизаций?». Главное, что объединяет примитивизированные, по мнению Шерер, трактовки их работ — это философема о великом будущем России. С. Хантингтону в дискуссии, проведенной журналом «Общественные науки и современность» в 1995 г., ставят в заслугу его прогноз о том, что «в XXI в., после проигранной Россией холодной войны и обретения идентичности она войдет в “цивилизацию” и что Россия принадлежит к наиболее значительным мировым цивилизациям»⁴⁶.

Особенно ярко идея грядущего доминирования России фиксируется у Н.Я. Данилевского, который пережил переоценку в постсоветское время. Как инструмент утверждения этой философемы служит критика им европоцентризма, утратившая позитивную роль (европоцентризм перестал быть актуальным для научного знания), но сохранившая идеологическую роль как реваншистская доктрина для

⁴⁵ Ibid. S. 8, 30, 69-70, 98, 118, 121, 177, цитаты на S. 171, 174.

⁴⁶ Ibid. S. 117, цитата на S. 109.

страны, потерпевшей поражение в «холодной войне». Его антиуниверсализм, по мнению Шерер, может служить в конце XX в. исключительно утверждению геополитических оснований исторического мышления. Это имперское мышление проявляется в форме идеи доминирования православия, представленного как исторический выбор России, над католичеством и самодержавия — над демократией. «Таким образом Данилевский стал праотцом геополитики, которая (в России — *И.И.*) была введена в свои права культурологией»⁴⁷.

Пока что этой критике трудно что-либо противопоставить, хотя некоторые утверждения звучат резковато. Странно, однако, что автор применяет чисто сциентистские и объективистские критерии к идентификационному знанию, которое служит не столько для получения новой информации, сколько для структурирования познавательного поля. Тем самым она выстраивает свою критику почти на тех же основаниях, которые критикует, и занимает порой (прежде всего в отношении интерпретации соотношения понятий «культуры» и «цивилизации») узко-германскую позицию, которая представляется таким же «аборигенным знанием», как отечественная культурология. Парадоксальным образом, сциентизм Шерер, роднящий ее позицию с точкой зрения Й. Рюзена, которую она развивает⁴⁸, мешает ей увидеть позитивные черты таких же сциентистских построений, но базирующихся на других эпистемологических основаниях.

С точки зрения постмодерниста, например, положение в российской теории вовсе не представлялось бы таким трагичным. Ф.Р. Анкерсмит, например, писал о подобных метафорах, что они «позволяют нам организовать мир (или наше знание о хаотическом многообразии мира)», сделать «знакомым» то, что в этом мире изначально воспринимается как странное и незнакомое». Вследствие этого такая метафора «является более продолжением научных когнитивных идеалов, нежели находится в оппозиции к ним»⁴⁹. С другой стороны, историческая мифология — это самый обычный инструмент преодоления исторических травм, порожденных такими разрывами в истории, как например, Французская революция. По-

⁴⁷ Ibid. S. 55, 105, 112, цитата на S. 107.

⁴⁸ Ibid. S. 7; *Rüsen J.* Kulturologie – ein neues Konzept für altes Denken?

⁴⁹ *Анкерсмит Ф.Р.* История и топоология: взлет и падение метафоры. М., 2009. С. 34-35, 37.

пытка выработки цивилизационной формы исторического самосознания в данном случае совершенно не случайна, так как именно «цивилизации... реагируют на коллективную травму»⁵⁰.

Универсализм и сциентизм Ю. Шерер, мешают ей понять, что травмой, пережить которую не могут многие из «культурологов», является вовсе не распад СССР, как она утверждает, а Октябрьская революция 1917 г., которая превратила дореволюционную реальность в самостоятельный, отделенный от нас объект, вызвав резкую ностальгию по прошлому⁵¹. В этом контексте становится понятным, почему практически все существующие версии «цивилизационного подхода» родились в России *не после, а до* 1991 г. Об этом говорят известные факты: стремление к возрождению религиозной философии «Серебряного века» проявилось задолго до краха СССР — в ходе написания в 1960-е гг. знаменитого 5 тома «Философской энциклопедии», прежде всего во взглядах С.С. Аверинцева и его единомышленников⁵². Именно в этой среде зародился интерес в творчестве О. Шпенглера, а также Н.Я. Данилевского, взгляды которого оценивались и оцениваются учеными этого направления (в частности Е.Б. Рашковским, лучшим исследователем А.Дж. Тойнби в России) весьма негативно. Цивилизационный подход пропагандировали и развивали в марксистской мысли ученые, физически не дожившие до распада СССР, такие как И.М. Рейснер (1899–1958) и М.А. Барг (1915–1991). В 1991 г. эта традиция дополнилась разнообразными формами мифологизации истории СССР, нормативный образ которой оказался выброшен за пределы исторического времени, причем отношение к нему было очень разным⁵³.

Не случайно в среде «культурологов», которых Шерер объединяет, взгляды на империю, православие, интерпретации «русской

⁵⁰ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. С. 480, 483.

⁵¹ О логике этого процесса см. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология. С. 380-394.

⁵² См.: Философская энциклопедия. М., 1970; Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Иностранная литература. 1968, № 1; Рашковский Е.Б. Данилевский // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

⁵³ Об этом подробнее см. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. С. 500-503.

идеи» весьма различны. Сам образ «культурологии» как идеологизированного эрзац-знания получается на этом фоне не очень убедительным. Это эссенциалистский, объективистский образ, который позволяет утверждать, что автор лучше знает мотивации «культурологов», чем они сами. Это похоже на образ «отвратительного Иного», при помощи которого традиционно осуществлялось смыслополагание в рамках историцистских построений⁵⁴. «Культурологи» и другие неприятные Шерер ученые (А.Т. Фоменко, В.М. Межуев, П.С. Гуревич, Ю.С. Степанов, А.Г. Дугин, И.В. Кондаков, Б.С. Ерасов, А.С. Ахиезер, И.Г. Яковенко и др.) превращаются из субъектов в единый нерасчленимый объект исследования, от одного элемента которого можно произвольно умозаключать к другому, т.е. в отношении их реализуются те самые стратегии дивергенции, иерархизации и, в конечном счете, доминирования, против которых возражали постколониальные критики и Остерхаммель. Но это ставит саму Шерер под удар, как и указывал Остерхаммель.

Проблемы развития и восприятия реалий современной отечественной «культурологии» многообразны. Одна из них, непосредственно связанная с постколониальной проблематикой, состоит в том, что обращение к православной и отчасти имперской традиции многими в России воспринималось, как у В. Миньоло, в *деколониальном* духе. При этом не учитывалось, что и власть большевиков, и власть царей имела имперский, колониальный характер. Власть большевиков часто переживалась интеллигенцией в 1960–1980-е гг. как власть завоевателей, кучка которых сумела покорить огромную страну. Отсюда легенды о роли немецкого золота в организации Октябрьской революции. Обращение к культуре «Серебряного века» воспринималось в этом контексте как возвращение украденного бесценного наследства. Игнорировалось то, что хорошо выразил А.М. Эткинд: «Империя осваивала народ изнутри... Интеллигенция и бюрократия понимали “народ” как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции, агрессивного преобразования... феномены колониализма в России имели преимущественно внутренний характер. Все это делалось не в отношении заморских дикарей, а в отношении собственного народа... Русские революции были актами деколонизации

⁵⁴ Кристева Ю. Указ. соч. С. 37-38.

“народа”... закончившимися новой, беспрецедентной по масштабу попыткой имперского завоевания собственного народа»⁵⁵.

Пытаясь вернуть насильственно отнятое культурное достояние и критикуя Октябрьскую революцию, российская интеллигенция в 1960–1990-х гг., как правило, не понимала, что это может быть предлогом для формирования идеологии третьего имперского, цивилизаторского похода на Россию. Стремясь к новым формам исторического познания и новым способам самоидентификации, российские историки (в т.ч. вполне «просвещенные») не учли до конца опасности стратегии мифологизации образа истории в процессе обновления предпосылочного знания, возрождения старых и весьма вирулентных форм исторического воображения. Это и дает в конечном счете Ю. Шерер некоторое законное право сделать в их отношении весьма нелицеприятные выводы.

Говоря о перспективах дальнейшего развития макроисторических исследований, необходимо обратиться к конкретному опыту взаимодействия западных и местных, аборигенных культур (прежде всего в Австралии и Канаде), обобщенный в книге Д. Айвижна «Постколониальный либерализм» (2002). В ней признаются неудовлетворительными рационалистские, сциентистские, объективистские схемы взаимодействия различных культур и принципов мироустройства (например, принципов эффективности и справедливости). Для развития диалога внутри стран и в международном масштабе становится необходимым дополнить идеал просвещенческого рационализма либеральным юридическим идеалом процедуры. Только согласование образов мира, прежде всего ментальных карт, может помочь преодолеть убежденность постколониальных критиков в том, что либерализм сущностно связан с колониализмом, выстроить целостный образ мира и истории, приемлемый для всех⁵⁶.

⁵⁵ Эткнд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998. С. 59-60.

⁵⁶ Ivision D. Postcolonial Liberalism. Cambridge, 2002. P. IX, 28-29.