

И. Н. ИОНОВ

**КРИЗИС ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ
И ЛОГИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗИГЗАГИ
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ КОНЦЕПЦИЙ***

В статье анализируются тенденции развития цивилизационного подхода, возникшие в условиях кризиса исторического сознания 1990-х гг.: от проблематизации и частичной релятивизации формационной картины исторического процесса в пионерских работах М. А. Барга, через создание аподиктических образов цивилизации, логоцентрических моделей истории в исследованиях российской цивилизации А. С. Ахиезера до современных исторических и историко-социологических исследований.

Ключевые слова: историческое сознание, дискурс, цивилизация, формация, предпосылочное знание, инверсия, логоцентрический, догматический, проблематизация, познавательный горизонт, универсальный, локальный, диалог.

Современный статус цивилизационных представлений крайне противоречив. С одной стороны, цивилизационные представления о России получили полуофициальный статус и играют большую роль в международном диалоге, в частности, с Индией¹. С другой стороны, после резкой критики этих представлений как высоко идеологизированных, часто националистических и даже расистских, высказанной Ю. Шерер, Г. И. Зверевой и В. А. Шнирельманом, все чаще их рассматривают как атрибут определенной политической системы, при помощи которого находятся «аргументы в пользу закрытости от мира (“особый путь”, “особая цивилизация”))», в пользу «блокировки модернизации страны»².

Анализ длинного пути, который прошли цивилизационные представления в современной России, демонстрирует наличие разнообразных тенденций, которые дают основу для прямо противоположных оценок и высказываний. Чтобы уяснить их необходимо различать содержа-

* Исследование выполнено по проекту «Кризисы переломных эпох в мифологии исторической памяти» в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов». Автор выражает искреннюю признательность философу С. П. Чернозуб за глубокие и квалифицированные замечания по поводу логических форм исторических теорий.

¹ Russian civilization... 2007.

² Гудков. 2009. С. 14.

ние тех или иных исторических, историко-социологических и философско-исторических исследований и те логико-лингвистические формы, которые они принимали на разных этапах. Важно понимать также, что эти формы зачастую определялись не только личными склонностями исследователей, но и характером актуальных для того момента форм исторического сознания и господствующего дискурса, из-за чего их оценки современниками могли быть очень необъективными. Зачастую эта ситуация сохраняется и по сей день.

От формации к цивилизации: проблематизация и денерархизация исторических образов

Изначально движение в сторону цивилизационного сознания в 1980-е гг. было по своей природе релятивизаторским и созвучным передовым идеям своего времени. Особенно ясно это видно на примере работ М. А. Барга, одного из основателей цивилизационных исследований в стране, создателя сборника статей «Цивилизации», которым выстраивалась модель «социально-экономического региона», будущей цивилизации. В ней ясно выражена тенденция с *специализации* историзма, к некоторой релятивизации прогрессизма и прогрессистски понятого эволюционизма, на основе которых исторические явления в марксизм-ленинизме выстраивались в единую универсальную иерархию. Более того, именно на путях специализации и регионализации исторического анализа М. А. Барг видел возможность проявить лучшие качества исторического знания, обращенные к анализу конкретного. Соответственно, в его работах большее внимание уделяется не прогрессу, а развитию; выстраиваются не детерминистские причинно-следственные последовательности, а вероятностные, часто уникальные модели межформационного и внутриформационного взаимодействия, «пестроты и неравномерности» включения различных регионов в данную формацию, производственно-технических и социально-культурных «разрывов» между ними, «перепада» исторических потенциалов, которые невозможно описать в рамках теоретических схем марксистской социологии.

Иногда такие модели трудно поддаются иерархизации. Например, это случай «взаимодействия регионов одних и тех же стадийных фаз, олицетворявших разновидности одной формации»³. Каким образом можно было описать подобное взаимодействие? Ведь в рамках марксизма найти «объективные» основания для предпочтения одной из сторон было бы трудновато, а с точки зрения историка — часто и не-

³ Барг. 1986б. С. 89.

возможно. Поэтому я бы рискнул предположить, что в решении подобной задачи Барг мог приближаться к модели симметричного, многостороннего описания исторической реальности, учитывающей разнообразие позиций и интересов различных заинтересованных сил, которую наиболее ясно охарактеризовал в 1973 г. К. Гирц в своей концепции насыщенного описания, учитывающего многообразные контексты, создававшиеся взаимодействующими точками зрения. Классически описанное Гирцем взаимодействие французских колонизаторов, берберских племен и еврейских купцов в Северной Африке отчасти напоминало межформационное взаимодействие, охарактеризованное М. А. Баргом⁴.

В результате проблематизировался принцип исторического детерминизма в его телеологических формах. «Само взаимодействие “социальных организмов” различной формационной принадлежности заставляет задуматься над вопросом, — пишет М. А. Барг, — что означает категория “историческая неизбежность?”». И ищет ответ в альтернативности исторического развития, актуализирующейся «в те периоды истории, в которые формационное взаимодействие становится влиятельным фактором в процессе межформационного перехода обществ»⁵. Для историка эта идея, учет роли капиталистической Европы как «внешней исторической среды» России оказывались основанием для пересмотра западнических и славянофильских подходов к истории нашей страны.

В свете дальнейшего развития цивилизационных идей особое значение имеет отношение М. А. Барга к инверсии, «переворачиванию» соотношения тех или иных элементов системы. В частности, он писал о таких формах, как «переворачивание» отношения «предпосылки и результата процесса, или, что то же, порядка соподчинения элементов генезиса данного явления, рассматриваемых в порядке исторического следования, в сравнении с логическим соподчинением тех же элементов в зрелом состоянии данного явления (то есть функционирующего уже на собственной основе»⁶ (речь шла о роли торгового, денежного капитала и земельной ренты). Здесь проблематизируется отношение между *историческим* и *логическим*. В результате *историческое* отчасти освобождается из-под власти *логического*, обретает собственную природу и сущность. И не случайно на той же странице М. А. Барг подчеркивает, что подобные явления могут быть выявлены «только на историческом уровне изучения действительности, но отнюдь не на социологическом

⁴ Гирц. 2006. С. 175-178.

⁵ Барг. 1986б. С. 90.

⁶ Там же. С. 91-92.

его уровне, то есть они невозможны на уровне закономерностей движения социально-экономической формации как целостности»⁷.

Конечно, последующее умозаключение может показаться крайне спорным, и все же я приведу его: а не играет ли инверсия у Барга в данном случае ту же роль инструмента проблематизации и, в конечном счете, деконструкции, как и в выдвинутом еще на рубеже 1960–70-х гг. проекте «двойной науки» Ж. Деррида? Конечно, М. А. Барг не подвергал критике гегелевскую логику снятия. Но разве сама по себе «фаза перевертывания» не была намеком на движение в эту сторону? Ведь недаром Деррида писал: «Я настаиваю много и постоянно на необходимости этой фазы перевертывания, которую, возможно, слишком быстро попытались дискредитировать»⁸. Ведь акт перевертывания противопоставляется «силовой иерархии» бинарной оппозиции, он выявляет и ломает ее заданность, а потому ее можно обозначить и деконструировать хотя бы на время акта перевертывания. «Пренебречь этой фазой переворачивания, — продолжает Деррида, — значит упустить из виду конфликтную и субординирующую структуру оппозиции»⁹. В данном случае Барг выступает на стороне исторического против «силовой иерархии» логического в марксизме, против догматической составляющей марксизма. Он хорошо чувствовал иерархичность бинарных оппозиций, используемых в гегелевской традиции философии истории (в том числе сохранившихся у К. Маркса) и пытался найти пути противодействия этой тенденции. Концепции «социально-экономического региона» и цивилизации создавались именно с этой целью.

Разумеется, представления М. А. Барга об истории были далеки от идеала множественности историй Ж. Деррида, от аналитической философии истории Л. О. Минка, от идиографического подхода, даже от конструктивизма концепции идеальных типов М. Вебера. В его взглядах на историю господствовал объективизм, и Барг считал, что социологи типа Вебера достигают преодоления «тупика идиографизма» «ценой отказа от элементарных требований историзма, так как в поисках “идеальных” черт явлений “конструктор” волен не замечать ни границ исторических эпох, ни системной сути вещей, от которых эти черты отвлекаются»¹⁰. Однако в его формировавшемся цивилизационном дискурсе, создаваемом внутри марксистского дискурса внутрiformацион-

⁷ Там же. С. 92.

⁸ Деррида. 2007. С. 49-50.

⁹ Там же. С. 50.

¹⁰ Барг. 1986а. С. 108.

ного *уподобления*, господствовал пафос внутрiformационного *различения*, при этом Барг вовсе не пытался в духе гегелевской логики трактовать различие как противоположность. Субстанционализм в его версии носил критический характер и избегал смешения со спекулятивным и субъективным подходом¹¹. Значение этой критической традиции в марксизме не отрицал и Деррида (хотя и указывал на ограниченность роли используемой в данном случае процедуры перевертывания)¹².

Все эти замечания о давно ушедших намерениях творчески преобразовать марксизм не имели бы большого смысла, если бы история цивилизационных представлений не повернула резко в другую сторону, не изменила решительно и надолго проблематизирующему дискурсу, ориентированному на различение. Многие более молодые ученые, работавшие с М. А. Баргом, понимали познавательную ситуацию по-иному. Они искали не путей движения внутри готовой формационной парадигмы к историческому конкретному, а новых (хотя и тоже часто марксистских) теоретических оснований для общих суждений об истории. Например, автора этих строк в 1987 г. исторические альтернативы интересовали как способ «обнажить тот “костяк”, на который нарастает “мясо” исторических вариантов»¹³. Поэтому на первый план выступала догматическая схема противопоставления устойчивого и изменчивого, с явным акцентом на последнее, хотя противопоставление традиции и инновации уже было к этому времени трансформировано Э. С. Маркаряном в довольно симметричное различение, поле взаимосвязи и взаимодействия этих сторон оппозиции¹⁴. В самом конце 1980-х гг. началось создание сциентистского варианта цивилизационной парадигмы¹⁵.

Образ российской цивилизации и его особенности

Политическая и познавательная ситуация радикально изменились в 1991 г., в мае которого М. А. Барга не стало. Крах коммунистической идеологии и тесно связанных с ней формационных представлений привели к глубокому кризису общественного и исторического сознания. В рамках марксистских представлений описать крах Советского Союза было невозможно. Возникла ситуация, которую И. Рюзен охарактеризовал как травму исторического сознания — «кризис, который разрушает

¹¹ Там же. С. 110.

¹² Деррида. 2007. С. 76-78.

¹³ Ионов. 1989. С. 55.

¹⁴ Маркарян. 1973.

¹⁵ Формации или цивилизации?.. 1989.

структуру порождения смысла». Этот кризис имел черты «критического» кризиса, когда «утверждаются новые модели значимости при интерпретации прошлого; историческое мышление создает новые парадигмы и следует им»¹⁶. Но одновременно проявились и черты «катастрофического кризиса», который «разрушает способность исторического сознания превращать последовательность событий в осмысленное и значимое повествование». Рюзен предлагал для преодоления такой травмы стратегию *повторной травматизации*, превращения бессмысленности в элемент, *созидающий сам смысл*. «Вместо “нормализации” истории, при которой исчезают разрушительные элементы, повествование должно служить опорой для памяти о том, что “исключения являются нормой”. Оно должно хранить память об ужасе, скрывающемся под тонкой поверхностью обыденной жизни... указывать на границы морали, а лучше — на ее внутреннюю уязвимость»¹⁷. «Критический» кризис касался, прежде всего, всемирной истории, теории формаций, кризис «катастрофический» — истории России, причем в качестве травмы выступали как советский опыт, так и опыт распада СССР.

При наличии готовых заготовок «цивилизационной парадигмы» задача историков и философов раздвоилась. С одной стороны, необходимо было создать картину вновь «нормализованной» истории человечества на базе истории цивилизаций. С другой стороны, необходимо было критически переосмыслить историю России таким образом, чтобы показать причины и закономерность развала СССР, несостоятельность коммунистического прошлого, и главное, — то, о чем писал Рюзен, — внутреннюю уязвимость моральных представлений российской культуры. Преодоление «критического» кризиса было важным, но не жизненно необходимым. От преодоления «катастрофического» кризиса, от обретения новой идентификации, свободной от доминирования советского опыта, как представлялось в то время, зависело будущее страны. Поэтому на место задачи создания цивилизационной теории, поставленной М. А. Баргом, встала задача создания критической истории российской цивилизации для целей «повторной травматизации».

Задачи сочетания стратегий детравматизации на путях метаисторической рефлексии¹⁸ и «повторной травматизации» выполнил философ А. С. Ахиезер, книга которого «Россия: критика исторического опыта», написанная еще в 1970-х гг., стала интеллектуальным бестселлером

¹⁶ Рюзен. 2005. С. 41-42.

¹⁷ Там же. С. 42, 62.

¹⁸ Там же. С. 58-59.

1991 года. В ней был создан нормативный образ цивилизации в двух ее вариантах: либеральной и традиционной, который сочетался с представлением о травмирующем «беспрецедентном пути России»¹⁹. Как и у Рюзена, в основе исторической картины мира Ахиезера лежали нормы морали (нравственный идеал), воплощенные в социокультурном законе, нарушение которого делает невозможным воспроизводственную деятельность и ведет к катастрофе, подобной той, которую пережил СССР²⁰. Совершенно не случайно (и не только из-за фамилии) образ Ахиезера и содержание его труда вызывают ассоциации с библейскими пророками и их инвективами в адрес собственного народа²¹. Это явления, принадлежащие одной традиции. Но у меня тут возникает ассоциация не столько с бегло описанным, хотя и впечатляющим образом Ахии Силомлянина, сколько с образами Исаяи и Иезекииля.

Не вдаваясь в конкретный анализ труда А. С. Ахиезера, я хотел бы отметить некоторые его логико-лингвистические особенности. Они не только разводят дискурсы и логику Барга и Ахиезера, но порой прямо противопоставляют их. Это касается, прежде всего, самой бинарной оппозиции, лежащей в центре книги: либерализм — традиционализм. Несмотря на заявленную симметричность этой оппозиции, она исходно мало напоминает классические симметричные версии идеалов правого либерализма, неоднократно рождавшиеся в российской культуре, в частности «охранительный» либерализм Б. Н. Чичерина и либеральный консерватизм П. Б. Струве²². Начать с того, что либерализму противопоставлен не консерватизм, который в 1980-е гг. в форме неоконсерватизма стал одним из либеральных идеалов, а традиционализм, что затрудняет выстраивание поля симметричного взаимодействия оппозиций. К тому же равной парой традиционализму был бы не либерализм, а модернизация, инновация (как у Э. С. Маркаряна). Однако этот вариант тоже почему-то не прошел. В результате при эксплицитной ориентации на диалог бинарная связка выстроена таким образом, что этот диалог затруднен. Либерализм выступает как доминирующая сторона, не просто различающаяся, а противостоящая как подлинный идеал — ложному идеалу. Образы традиционной цивилизации и традиционного нравственного идеала выстроены на основе жесткого дискурса уподобления, который возводит их истоки к вечевому строю и даже тотемным веро-

¹⁹ Ахиезер. 1991. Т. 1. С. 21.

²⁰ Там же. С. 32-33.

²¹ Пригожин. 2009. С. 99.

²² Матвеева. 1991. С. 16.

ваниям²³. Это идеал и анти-идеал, между которыми нет никакого заметного, годного для использования в целях диалога смыслового поля (кроме поля смыслов власти, диалога либерализма и авторитаризма)²⁴.

Поэтому у Ахиезера невозможен синтез «трезвого консерватизма» и «твердого либерализма», к которому призывал П. Б. Струве²⁵. Невозможно рассмотрение исторического процесса из разных ценностных перспектив, как у К. Гирца. «Либерально-почвенный идеал» может мыслиться только как проявление активности либерализма и тактическое средство внедрения «ценностей современной либеральной цивилизации в глубину почвы»²⁶. Традиционализму приписывается абсолютная неспособность к диалогу. Характерно, что «переворачивание», переплюсовка смыслов, инверсия в отличие от их позитивной оценки у М. А. Барга как инструмента борьбы с догматизмом, выступают как крайне негативное, разрушительное явление, приводящее к утрате накопленного культурного опыта и государственности («коса инверсии»)²⁷.

Не случайно, что подробно анализируя псевдо-явления, характеризующие российскую цивилизацию как экзотическую, «промежуточную», А. С. Ахиезер однозначно связывает их с деформацией проявлений либерализма, а никак не традиционализма²⁸. Здесь нет ни псевдо-коллективизма, ни псевдо-уравнительности, ни псевдо-сакральности, тех многочисленных особенностей советской культуры, на которые указывают другие авторы. Это характеризует теорию Ахиезера как догматическую схему, основанную не столько на противопоставлении либерализма и традиционализма, сколько на противопоставлении либерализма и всего остального содержания человеческой культуры. В рамках этого противопоставления, имеющего характер дихотомии, традиционализм деисторизируется, лишается исторического измерения, и только потому при помощи этого понятия можно характеризовать как тотемные обряды, так и культуру советского общества. Антиисторический дискурс уподобления здесь становится господствующим и подавляющим. Это отмечала Г. И. Зверева, указывая, что названия конкретных исторических явлений систематически используются как трансисторические метафоры (раскол, манихейство, Орда, смута)²⁹. Возникает резко

²³ Ахиезер. Т. 3. 1991. С. 33-35; 395.

²⁴ См. об этом: Ионов. 2009. С. 148-149.

²⁵ Гайдено. 1992.

²⁶ Ахиезер. Т. 3. 1991. С. XXI, 162-163.

²⁷ Там же. С. 152-153.

²⁸ Там же. С. 266-284.

²⁹ Зверева. 2003. С. 103.

асимметричная дуальная оппозиция, являющаяся основанием для логоцентрической схемы, выстроенной по образцу аподиктического знания.

Фактически мы имеем здесь линейно-стадиальную схему, подобную формационной, в которой позитивные коннотации сдвинуты в идеологизированное будущее (либерализм), а негативные — в плохо различимое прошлое (традиционализм). Однако эта «двучленка» существенно примитивнее марксистской «пятичленки». К тому же в ней негативно трансформирована роль синкретических и переходных феноменов. Сама «промежуточность» российской цивилизации, которая вызвала бы у Барга здоровый научный интерес (межформационное взаимодействие!) здесь является предметом критики. На этот образ переносятся представления, подобные травматическим впечатлениям Рюзена о мире, где «исключения становятся нормой», память об ужасе, пережитом в СССР (Ахиезер работал в молодости экономистом в колхозе).

Логические предпочтения Ахиезера хорошо характеризует то, что свои поиски идеала «среднего пути» он связывает с именем одного из основателей схоластики, средневекового неоплатоника Маймонида, а также с именем Гегеля, который трактовал различие прежде всего как противоположность и искал путь взаимодействия ее полюсов через снятие и синтез³⁰. Это характеризует его принципиальный логоцентризм, представление о том, что логические принципы действуют независимо от предмета спора. В этом плане особую роль приобретало спекулятивное различение «гиперцентра» как позитивной стороны оппозиции и «гипоцентра», который прямо характеризуется как «нежелательное состояние». Именно они определяют «конструктивную напряженность» культуры, соотношение противоположностей³¹. И хотя Ахиезер параллельно выдвигает идеалы диалога, срединной культуры как формы медиации, взаимодействия этих неравных смыслов³², сами представления о диалоге и трактовка бахтинских и библеровских идей о рождении смысла между смыслами являются специфически логоцентрическими. Как носитель «нежелательных» смыслов простец должен стать объектом обучения, дать себя «перелопатить». Результат диалога осуществляется в снятии смыслов «гипоцентра» при развитии смыслов «гиперцентра»³³.

³⁰ Ахиезер. 1991. Т. 1. С. 53.

³¹ Там же. С. 40-41.

³² Ахиезер. 2006. С. 431-446.

³³ Этот подход кажется ему столь естественным, что он приписывает его даже А. Я. Гуревичу, для которого признание права личности за средневековым простецом было важным элементом исторического сознания Там же. С. 50-51; Гуревич. 1990.

Перед Ахиезером не встают проблемы, которые были главными для одного из создателей философии диалога Э. Левинаса — проблема ответственности перед Иным, возможность и значимость освобождения, отказа от себя, от собственной идентичности ради Иного, проблема постановки вопроса перед Иным. То есть большая часть диалогии как философии диалога им вообще игнорируется, несмотря на то, что в ее основе лежит тот же самый травмирующий опыт XX века, в том числе опыт СССР, который параллельно осмысливают Ахиезер и Левинас — прежде всего опыт Холокоста и Гулага³⁴.

Единственной формой диалога, которую реально признает А. С. Ахиезер, является сократовский диалог, предполагающий наведение профана на истину, а никак не диалог равных, которому посвящены работы по риторике и топике Аристотеля. Фактически эта форма диалога при столкновении с людьми других убеждений вырождается в идентификационистский или отрицательный тип диалога, при котором одна сторона полностью отрицает позицию другой. Невозможно (и теоретически, и практически) движение в сторону синтетического, синтезного, феноменологического диалога, при котором стороны стремятся к соглашению³⁵.

Это связано с тем, что история «выводится» из универсального метода логики (инверсионного или медиационного), «задается» им, а потому приобретает логическую прозрачность. Перед ролью логики отступает роль фактических знаний, материального содержания логических построений. В этом можно видеть наследие неоплатонизма, для которого сущность явлений заключена в идеальных формах эйдосов. Вопреки этой тенденции Аристотель мыслил диалог равных не как способ достижения точного знания, а как способ движения к правдоподобию знанию в рамках специфической логики *энтимемы*. Важнейшую роль в этом случае играют топосы, неожиданные повороты событий и мысли «местного и единичного значения», которые нарушают строгость логической формы. Роль логической формы уравнивается в данном случае ролью предмета спора, конкретно-исторического содержания высказывания. Отсюда, в частности, представление Аристотеля об истории, которую он считал менее способной к обобщениям, чем поэзия³⁶.

Из этого замечания следует, что невозможно сделать правдоподобный сквозной вывод для истории цивилизации, не учитывая кон-

³⁴ Последний обсуждается Левинасом, в частности, в связи с содержанием книги В. С. Гроссмана «Жизнь и судьба». *Левинас*. 2006. С. 177-178, 191.

³⁵ *Кошмил*. 2006. С. 160; *Западники и националисты...* 2003.

³⁶ *Лосев*. 1975. С. 699, 716-717.

кретно-исторического содержания высказывания, характера дискурса и воздействия вторгающихся в него топосов, которые и отделяют логику исторической действительности от логики чистого разума. А. Ф. Лосев определял специфику этой «диалектической», «риторической», «энтимемной», «топологической» логики как «искание истины, которое по-сильно человеку, не способному на осуществление одних только велений чистого разума»³⁷. В сущности, это инструмент проблематизации догматических схем исторической схоластики, которому Лосев придавал большое значение в рамках современных философских представлений.

В XVII в. «Толика» Аристотеля и вся традиция логики энтимемы была радикально отвергнута рационалистической картезианской традицией, которая опиралась на дедуктивные выводы из интуитивно достоверных аксиом и возводила самоочевидность идеи в ранг формы ее верификации. Однако гарантом такого рода верификации могли выступать только существование и совершенство Бога, от которого идут все ясные, внутренне прозрачные идеи. Только в силу его существования они объективно-истинны³⁸. Поиски правдоподобия отдавались картезианством на откуп искусству. В XX в. эта теологическая форма верификации неизбежно теряет свою роль, но в кругу сторонников Ахиезера интеллектуальная интуиция и самоочевидность ценились очень высоко. Недаром И. Г. Яковенко, вспоминая о первом впечатлении о книге Ахиезера, подчеркивает глубочайшую роль интуитивного подтверждения истинности всего прочитанного: «Читатель открывает... истину, встреча с которой удостоверяется экзистенциально, всей целостностью личности. Книга Ахиезера потрясала»³⁹. Однако вспомним, что подобные эмоции у сторонников вызвала и работа А. Г. Дугина, выдвинувшего сходную с идеей «промежуточной цивилизации» идею «археомодерна» как свойства русской культуры, но расценивавшего эту «болезнь» позитивно, как признак очищения для будущих свершений⁴⁰.

Подчеркну, что подобные догматические и порой просто схоластические теории истории, являясь архаичными для мировой науки, имели определенное положительное значение в период обострения кризиса исторического сознания в России. При их помощи создавались новые контуры или горизонты исторического знания. Опираясь на представление Э. Гуссерля о предпосылочном знании как априорной интуи-

³⁷ Там же. С. 719.

³⁸ Декарт. 1953.

³⁹ Яковенко. 2009. С. 106.

⁴⁰ Дугин. 2008.

ции, пред-структурах знания, его потенциальности Д. Капуто писал, что хотя они позволяют схватывать только фасад объекта, не его сущность, существуют на границе актуального и потенциального, их роль является положительной, ибо они представляют собой хотя и плохо определенный, не верифицируемый и даже не фальсифицируемый, но в принципе поддающийся определению горизонт возможного опыта⁴¹. Они подготавливают нас к восприятию нового. «Воспринимаемый объект не воспринимается непосредственно, а только параллельно с соположенным ему окаймлением внутренних и внешних горизонтов»⁴². Они становятся основой для новых национальных стереотипов, которые превращаются в базу массового исторического сознания⁴³.

Однако задача формирования догматического и логоцентрического предпосылочного знания актуальна лишь в короткие сроки обострения кризиса исторического сознания. По мере того, как история вновь обретает смысл, а новый круг проблем становится привычным, его роль заметно уменьшается, а субъективизм и неисторичность трактовок выходят на первый план. Этот рубеж был пройден в 2002–2003 гг., когда появился целый ряд критических работ о теориях российской цивилизации⁴⁴. Но это был не формальный переход. Именно за этим рубежом дискурс догматического, нормативного знания стал усиленно работать против приращения исторического знания, а уверенность авторов в возможности чисто логическим путем «вычислить» исторические закономерности проявилась в произвольности их умозаключений, заведомо не ориентированных на диалог. В частности, стали смешиваться такие совершенно различные явления как локализм и индивидуализм, русской литературе стал уверенно приписываться антидемократизм, а интеллигенции — роль транслятора архаических и манихейских взглядов, образ сталинских репрессий против крестьянства был позитивно нормализован и т. п.⁴⁵ На этом фоне критикам стало все труднее различать либералов и консерваторов, так как методологическая основа их построений была очень схожей. Особенно странно смотрятся такие труды в ряду сравнительных исследований специалистов по истории мировых цивилизаций⁴⁶. Эти работы, на мой взгляд, сейчас нельзя рассматривать иначе, кроме как экзоти-

⁴¹ Caputo. 1984. С. 164-165.

⁴² Ibid. С. 160.

⁴³ Вжосек. 2010. С. 5-13.

⁴⁴ Scherrer. 2003; Зверева. 2003; Национализм в мировой истории... 2007.

⁴⁵ Ахиезер и др. 2002. С. 251-252, 260; Яковенко. 2007. С. 179-180; Пелипенко. 2007. С. 69-70.

⁴⁶ Цивилизации в глобализирующемся мире... 2009. С. 24-34.

ческую попытку выстроить образ мировой истории из отжившей, архаичной и внутренне противоречивой познавательной перспективы. Но они имеют свое ментальное обоснование. Травма исторического сознания, признание исключения нормой были в них универсализированы и логизированы, расплзлись на образ всей мировой истории.

Вторичная проблематизация поля цивилизационных исследований

Однако параллельно с этим происходит активный процесс нормализации образа России, а также проблематизации первоначальных догматических концепций, важнейшую роль в которых, как во времена М. А. Барга, играет инверсия. Феномены «межцивилизационности» (и в локальном, и в стадиальном смысле), как четверть века назад феномены «межформационности» становятся предметами интереса создателей цивилизационных представлений о России. Старые иерархии рушатся, а метафизические элементы парадигмы размываются. На передний план выходят не логические формы, а конкретно-исторический предмет диалога. Субъект-объектные отношения не задаются изначально как необходимые, а конструируются в соответствии с исследовательскими задачами.

Такую процедуру проводит Я. Г. Шемякин в статье, посвященной памяти А. С. Ахиезера и ориентированной на анализ представлений о межцивилизационной границе и процессе ее перехода. Традиционализм в ней переосмысливается и из образа «гипоцентра» цивилизационной связки превращается в один из топосов исторического нарратива. В соответствии со взглядами Ш. Н. Айзенштадта образ традиционализма подвергается процедуре нормализации и позитивного переосмысления в качестве эпохи Осевого времени, соотносимой с эпохой создания современного научного знания — Вторым Осевым временем. Присутствующие в культуре России манихейские тенденции соотносятся с манихейскими составляющими других модернизирующихся культур. Они интерпретируются как свойство плюральных модерностей⁴⁷.

Подобным же образом негативный образ российского крестьянства как оплота локализма и противника создания большого, гражданского общества, как исконного носителя общинных, антигосударственных идеалов, в конце концов как деисторизированного «*неолитического крестьянства*»⁴⁸, вызвал мощную реакцию крестьяноведов, которые противопоставили этой схеме представление о крестьянстве как универсаль-

⁴⁷ Шемякин. 2009. С. 112-124.

⁴⁸ Пелипенко. 2007. С. 67.

ной социальной силе, построившей собственный тип экономики. Эта инверсия дала мощный толчок стратегии специализации⁴⁹, макроисторическим и клиометрическим исследованиям русского крестьянства.

Прямым ответом на «повторную травматизацию» А. С. Ахиезера стала стратегия нормализации, воплощенная в «клиотерапии» Б. Н. Миронова и апологии русского крестьянства Л. В. Милова. Они ориентированы на уточнение локализации исторической травмы и конкретных причин ее появления, позитивной и негативной роли конкретных форм осуществления модернизации, роли крестьянской этики в жизни страны⁵⁰. Эти подходы также оказались спорными и вызвали отпор специалистов. На этой основе завязалась профессиональная дискуссия между историками, в которую были вовлечены как проблемы социально-демографической теории (в частности, теории неомальтузианства), так и проблемы источниковедения. Образ общинной деревни, который ранее однозначно соотносился философами с «неолитической» сущностью русского крестьянина, теперь все чаще соотносится со спецификой российской модернизации, в частности, со способами проведения Александром II крестьянской реформы, отдавшей землю общине, и с «голодным экспортом» зерна за границу⁵¹.

Параллельно в ходе этих дискуссий, привлечших специалистов разных профессий, происходит переосмысление теоретических основ цивилизационной проблематики России с позиций мир-системного подхода, в результате чего проблематизация становится радикальной, а логико-семантическое пространство «критической историософии» России подвергается сплошной перепашке⁵².

Культурологические схемы с их заданной логикой отвергаются современной социологией культуры, которая переносит взгляд со структуры цивилизации на взаимодействие цивилизационных укладов российской культуры. В частности, Б. В. Дубин выделяет в российской культуре различные смысловые миры (цивилизационные уклады), такие как рассеивающе-собирающий, массовый, ориентированный на телевидение; дегустирующую слоевую группировку, ориентированную на массовый глянецовый журнал; точечные или эфирные сообщества, ориентированные на клуб, салон, кружок, малый журнал или альманах. Они постепенно отдаляются друг от друга, что затрудняет их обобщающую характе-

⁴⁹ Рюзен. 2005. С. 59.

⁵⁰ Миронов. 2003. Т.2. С. 291-359; Милов. 1998.

⁵¹ Нефедов. 2005. С. 242-284; Кульпин-Губайдуллин. 2010. С. 106-109.

⁵² О причинах Русской революции... 2010.

ристику. Стереотипы, культивируемые догматическими цивилизационными схемами (центр-периферия, низы-верхи, здешнее и потустороннее) рассматриваются Дубиным как архаика, проявление мифологии особого пути и особого характера русского человека⁵³.

Таким образом, теоретическое осмысление истории в России за последние четверть века неоднократно меняло логику и язык, выстраивая на чисто логических основаниях догматические схемы аподиктического знания и разрушая их. Большую роль в этом играла стратегия, которую М. А. Барг называл «переворачивание», инверсия. Она помогает обнажить роль конкретно-исторического содержания в историко-теоретических построениях, проблематизировать их. Сейчас — время пробовать парадигмы на прочность. И опыт «творческого марксизма» 1980-х гг. может в этом очень пригодиться.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ахиезер А. С., Давыдов А. П., Шуровский М. А., Яковенко И. Г., Яркова Е. Н.* Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 610 с.
- Ахиезер А. С.* Об особенностях современного философствования. Взгляд из России // *Ахиезер А. С.* Труды. В 2 т. Т. 1. М.: Новый хронограф, 2006. С. 333-479.
- Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 1. М.: Издательство ФО СССР, 1991. 318 с.
- Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 3. (Социокультурный словарь). М.: Издательство ФО СССР, 1991. XXXIX+470 с.
- Барг М. А.* «Идеальные типы» Макса Вебера и категория «классическое» в марксистском историзме // *Вопросы философии*. 1986а. № 7. С. 100-111.
- Барг М. А.* Категория «развитие» в историческом исследовании (Опыт системного анализа) // *История СССР*. 1986б. № 1. С. 77-94.
- Вжосек В.* Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи // *Диалог со временем*. 2010. Вып. 30. С. 5-13.
- Гайденок П. П.* Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // *Вопросы философии*. 1991. № 12. С. 54-64.
- Гириц К.* «Насыщенное описание»: В поисках интерпретативной истории культуры. Пер. с англ. Е. М. Лазаревой // *Антология исследований культуры. Интерпретации культуры*. Глав. ред. С. Я. Левит. 2-е издание. М.-СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 171-202.
- Гудков Л.* Природа «путинизма» // *Вестник общественного мнения*. 2009. № 3 (101) июль-сентябрь. С. 6-21.
- Гуревич А. Я.* Культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 395 с.

⁵³ *Дубин*. 2008. С. 80.

- Декарт Р.* Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М.: Издательство АН СССР, 1953. 655 с.
- Деррида Ж.* Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта. Пер. с франц. В. В. Бибикина. М.: Академический проект. 2007. 160 с.
- Дубин Б. В.* Формы социальности и типы культур в современной России // Вестник общественного мнения. 2008. № 5 (97) сентябрь-октябрь. С. 79-80.
- Дугин А. Г.* Археомодерн. В поисках точки, где и модерн, и архаика ясны как парадигмы. <http://texts.pp.ru/archeomodern.html> Дата размещения 10.04.2008.
- Западники и националисты: возможен ли диалог? Ред. и сост. А. Трапкова. М.: ОГИ, 2003. 480 с.
- Зверева Г. И.* Цивилизационная специфика России: дискурсивный анализ новой «историософии» // Общественные науки и современность. 2003. № 4. С. 98-112.
- Ионов И. Н.* Исторический процесс: варианты и альтернативы // Вариантность прошлого: методологические аспекты (материалы конференции 27-29 апреля 1987 г. в Болшево). Ред. коллегия: А. Бицадзе, И. Шамшин. М.: МГУ, 1989. С. 52-77.
- Ионов И. Н.* Цивилизационные образы России и пути их оптимизации // Общественные науки и современность. 2009. № 3. С. 143-157.
- Коимило О. К.* Бахтин и Левинас: Высказывание. Диалог. Коммуникация // Эмманюэль Левинас: путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. С. 147-176.
- Кульпин-Губайдуллин Э. С.* Василий Докучаев как предтеча биосферно-космического историзма: судьба ученого и судьбы России // Общественные науки и современность. 2010. № 2. С. 103-113.
- Левинас Э.* Забота о добре. Пер. с франц. Л. Ю. Соколовой // Эмманюэль Левинас: путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. С. 177-180.
- Левинас Э.* По-другому чем быть, или по другую сторону сущности. Пер. с франц. И. Полищук // Эмманюэль Левинас: путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. С. 181-194.
- Посев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
- Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1973. 146 с.
- Матвеева С.* Философский анализ социокультурной динамики России // Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. 1. М., ФО СССР, 1991. С. 3-20.
- Милов Л. В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М.: РОССПЭН, 1998. 573 с.
- Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.) Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового

- государства. В 2 т. Третье издание, исправленное и дополненное. СПб: «Дмитрий Буланин», 2003.
- Национализм в мировой истории. Под ред. В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. М.: Наука, 2007. 601 с.
- Нефедов С. А. Демографически-структурный анализ социально-экономической истории России. Конец XV – начало XX веков. Екатеринбург: Издательство УРГУ, 2005. 543 с.
- О причинах Русской революции. Отв. ред. Л. Е. Гринин, А. В. Коротаев, С. Ю. Малков. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 432 с.
- Пелипенко А. А. Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. Отв. ред. И. Г. Яковенко. М.: Наука, 2007. С. 48-72.
- Пригожин А. И. Феномен Ахиезера // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 99-104.
- Рюзен Й. Кризис, травмы и идентичность // Цепь времен. Проблемы исторического сознания. Сборник статей памяти проф. М. А. Барга. Отв. ред. Л. П. Репина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38-62.
- Формации или цивилизации? (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34-59.
- Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. По материалам научной конференции. Отв. ред. В. Г. Хорос. М.: ИМЭМО РАН, 2009. 162 с.
- Шемякин Я. Г. Граница. (Процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 112-124.
- Яковенко И. Г. Александр Ахиезер: человек и мыслитель // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 105-111.
- Яковенко И. Г. Манихео-гностический комплекс русской культуры // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М.: Наука, 2007. С. 73-194.
- Caputo J. D. Husserl, Heidegger and the Question of «hermeneutic» phenomenology // Husserl Studies. 1984. № 1. P. 158-178.
- Russian Civilization. Dedicated to the Official Visit of Russian President V. V. Putin to India in January, 2007. Editors A. Patnaik, A. Mohanty, N. S. Kirabaev, M. M. Mchedlova. New Delhi: FK Publications, 2007. 240 с.
- Scherrer J. Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003. 192 p.

Ионов Игорь Николаевич, к.и.н., старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории Института всеобщей истории РАН; ionov@mail333.com.