УДК 1:008
DOI: 10.26456/vtphilos/2026.2.062

«Цивилизация» и «цивилизации». Опыт трансверсального переосмысления

Ю.Д. Гранин

Институт философии РАН, г. Москва

В статье обсуждается возможность продуктивного использования терминов «цивилизация» и «цивилизации» в качестве категорий анализа истории и социальной эволюции человечества. Для решения этой проблемы автор предлагает характерный для современной науки трансверсальный способ познания внележащей реальности, включающий в себя требование, избегая реификации категорий, изучать историю человечества процессуально и эволюционно. То есть «в движении» – движении человеческих коллективов «по ступеням сложностности, типов и состояний развития»: от более «простых» («архаичных» и «варварских») ко все более социоструктурно и функционально сложным сообществам людей, самые крупные и долгоживущие из которых можно именовать «цивилизациями». Как правило, именно «локальные цивилизации» в качестве чего-то «ставшего» и «неизменного» становятся предметом сравнительных исследований. Но такое понимание, считает автор, не исторично. Принцип историзма предполагает учет процессуальности бытия, явленного нам в многообразии его качественно определенных и структурированных «типов и состояний развития». Что, по мнению автора, предполагает понимание, например, истории «Китая», «Индии» или «России» в качестве множества наследуемых, но конвергентных (сходных) и изоморфных (структурно подобных) друг другу цивилизованных форм жизнедеятельности. В наши дни эмпирически фиксируемая множественность таких форм демонстрирует разнообразие и потенциальность (скрытые возможности) антропоистории, ее частично «проектируемый» людьми характер осуществления. А также то, что накопленные цивилизациями «модели существования и развития» представляют собой ресурс для реализации возможности трансформации ныне разделенного человечества в глобальную целостность – «универсальную цивилизацию».

***Ключевые слова**: государство, империя, модели развития, принцип историзма, цивилизация, цивилизации.*

На недавней конференции, посвященной проблемам цивилизационного развития России, один из участников, перефразируя слова персонажа пьесы Ганса Йоста, заявил, что его тянет схватиться за пистолет, когда уважаемые коллеги употребляют слово «цивилизация» в качестве научного термина. Раздражение автора можно понять:

© Гранин Ю.Д., 2026

несмотря на более чем двухвековую историю использования термина «цивилизация» в корпусе социогуманитарного знания, и сам термин, и созданный на его основе так называемый «цивилизационный подход» к анализу истории человечества так и не получили безоговорочного признания в среде антропологов, этнологов и востоковедов. В постсоветской России цивилизационный анализ истории обрел второе дыхание в 1990-е и в начале 2000-х гг., получив оригинальное воплощение в работах Б.С. Ерасова, М.В. Ильина, В.Ж. Келле, В.Л. Цымбурского, ряда других специалистов.И тем не менее этот взлет мысли был оценен некоторымивсего лишь как попытка преодоления «стадиально-линейного» (формационного) принципа анализа исторического процесса, который будто бы используется главным образом учеными стран «второго эшелона» развития для идеологического оправдания собственной «отсталости». Поэтому, писали тогда, «применение к изучению России цивилизационного подхода вырождается в выдвижение умозрительных положений, не имеющих научного статуса» [1, с. 87].

Разумеется, это наблюдение было не лишено оснований. Но скептическое отношение к цивилизационному подходу и возможностям использования понятия «цивилизация» в качестве аналитической категории уже тогда нельзя было признать продуктивным. В настоящее время, после того как в официальных политических документах Российская Федерация была квалифицирована как «государство-цивилизация», ситуация существенно изменилась. Однако проблема полисемантизма (многозначности) термина «цивилизация» никуда не исчезла. В значительной мере она связана с дисциплинарным характером организации научного знания (благодаря чему понятие «цивилизация» используется антропологами, историками, социологами, философами и др. специалистами в разных, иногда противоположных, значениях), но также – с отсутствием в корпусе социальных наук общепринятой (парадигмальной) теории формирования и изменения цивилизаций. В настоящее время в отечественном цивилизационном дискурсе сосуществуют, успешно конкурируя между собой, две научно-исследовательских стратегии изучения цивилизаций (универсалистская и партикулярная) [11] и как минимумпять теоретических моделей цивилизационного осмысления истории: «социетальная» (которой придерживается большинство исследователей), «культур-центристская» (А.А. Пилипенко, И.Г. Яковенко), «хроногеографическая» (М.В. Ильин),концепция «цивилизационных геоплатформ» (В.А Цымбурский) и «логико-смысловая» академика А.В. Смирнова. В этом перечне особое место, но тяготеющая к теории А.В. Смирнова,занимает концепция «предельных общностей», различающихся между собой «типами разума», А.В. Парибока. Таковых автор насчитывает всего четыре, выделяя, соответственно, четыре большие цивилизации, появившиеся и развившиеся в Евразии до появления промышленного капитализма:

1)«средиземноморский, или Большой, Запад (БЗ)»; 2) «афразийская общность (АА)», представленная носителями ислама и иудаизма; 3) «южноазиатская (ЮА) цивилизация», зародившаяся в центральной части северной Индии, но затем определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама), а ранее Индонезии; 4) «дальневосточная (ДВ) цивилизация», сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны.Они, по мнению Парибока, различны своими типами развитой письменности, каноническими языками (соответственно древнегреческий и латынь; еврейский и арабский; санскрит; вэньянь), а также «разными лакунами в морфологии культуры» [15].

В свое время такие и другие«большие цивилизации» (индийскую, китайскую, исламскую и византийскую) Йохан Арнасон называл «проблемными» и «спорными» [19]. Наверное, он прав. Однако не имея возможности обсудить достоинства и слабые стороны указанных концепций, автор выносит на суд читателя еще одну – трансверсальную – версию понимания «цивилизации» (цивилизовывания) человечества как возникшей в далеком прошломглобальной тенденции эволюции человеческих коллективов к наиболее развитой (высшей) форме совместной жизни индивидов, получившей со временем множество конкретно-исторических воплощений в разных регионах планеты в виде «локальных цивилизаций». По моему мнению, будучи комплементарна к иным концепциям, она вместе с тем обладает тем преимуществом, что согласуется с современной – постнеклассической – научной картиной мира. Но прежде чем перейти к этой теме, имеет смысл обсудить историю и содержание термина «трансверсальность».

«Трансверсальность»: содержание термина и многообразие интерпретаций

Специалистам в области истории и методологии науки хорошо известен и описан «дрейф категорий» из одной области научного знания в другую. В значительной мере он связан с внешними (экстернальными) и внутренними, собственно внутринаучными причинами и обстоятельствами. В числе последних – недостаточность традиционного категориального аппарата социальных и гуманитарных дисциплин для описания и изучения динамичной социокультурной реальности. И тогда философы, социологи, психологи и др. специалисты восполняют эту нехватку, заимствуя термины из других научных дисциплин, наделяя их новым, ранее не свойственным содержанием. Именно так проник в постмодернистский дискурс второй половины XX в. термин «трансверсаль», уже давно используемый в теории множеств, а также в логике и линейной алгебре. В пространстве этих дисциплин практикуется различение «трансверсалей» на частичные и общие, а также существуют «теоремы», обосновывающие необходимое и достаточное условие существования трансверсали для данного семейства множеств.

Кроме того, термин «трансверсальность» используется в *топологии*, где обозначает *пересечение пространств*, в противоположность их отношениям по касательной. Судя по публикациям, именно оттуда в 1964 году его впервые заимствовал Феликс Гваттари и, переосмыслив, стал использовать как синоним «группового анализа» (впоследствии названного «шизоанализом») в качестве практики, противоположной индивидуальным «психоаналитическим процедурам» [5].В дальнейшем понятие «трансверсальность», содержание которого менялось в зависимости от контекста, использовали другие мыслители. Но особую популярность этот термин, отсылающий к алгебраическим «множествам», приобрел в 1980-е годы – в период активного обсуждения проекта «Единой Европы». Значимую роль в этой дискуссии сыграла книга немецкого философа Вольфганга Вельша «UnserepostmoderneModerne» («Наш постмодерный модерн»), где он выдвинул гипотезу «трансверсального разума», с помощью которой попытался ответить на вопрос о том, какой тип «разума» (рациональности) возникает после «постмодерна».Обосновывая тезис о том, что т.наз. «постмодерн» есть не что иное, как новая историческая ипостась эпохи «модерна», политически воплощенная в Евросоюзе, в этой книге Вельшвместе с тем обратил внимание на крайне важную проблему: «Объединенная Европа» представляет собой политическое «множество» национальных европейских государств, население которых сплочено в «нации» – сообщества, которые уже обладают языковым и культурным единством (национальной идентичностью, выстраиваемой на основе общей оппозиции: *«свой – другой»* или *«свой-чужой»*). Как же в этих условиях множества национальных идентичностей создавать общую идентичность европейцев? Возможно ли это?Отвечая на этот вопрос, Ю. Хабермас, выдвинувший концепцию «коммуникативного действия», предлагал сформировать общеевропейскую идентичность на политико-правовой основе: «коммуникативной рациональности», которая должна была бы быть воплощена в Конституции Евросоюза, проект которой так до сих пор не ратифицирован всеми участниками ЕС. Такой же по существу космополитической позиции, предлагавшей заменить «этнокультурный национализм» «конституционным патриотизмом», а «национальное государство» государством «космополитическим», придерживался Ульрих Бек.

Фактически и тот, и другой предлагали *универсалистский проект «Новой Европы»*, в которой исторически сложившиеся традиционные партикулярные ценности должны уступить место «общечеловеческим», читай «общеевропейским». Однако, как считали их оппоненты (и я в том числе), «конституционный патриотизм» и «космополитическое государство» – из области благих пожеланий далекого будущего, которое, быть может, никогда не наступит. В пространстве повседневности существует не субъект права с паспортом в кармане, а человек во всей его целостности, с его мечтами, символами, традициями – тем, что формирует его как

«француза», «немца», «испанца» и т.д. Многочисленные протесты коренного населения стран Евросоюза против инокультурных гастарбайтеров и мигрантов, которые, даже получив гражданство, не желают терять свою лингвокультурную идентичность, свидетельствуют об этом вполне убедительно [9, с. 286–293]. Но как решать эту проблему?

По мнению так называемых «правых» интеллектуалов (не только в Европе, но и в США),это решение диктует необходимость возврата к политике официального национализма: к ограничению миграции и аккультурации населения. Что, очевидно, противоречит многолетней политике мультикультурализма, которая философски обосновывалась Деррида, Фуко, Лиотаром и др. постмодернистами. По их мнению, модерные практики создания единого культурного пространства неприемлемы, поскольку основаны на насилии. Задача состоит в том, чтобы «другой остался Другим (Иным) ипослетого,какеговключиливсостав целостности». Таким образом, предлагалась идея формирования внутренне противоречивого, но единого сообщества индивидов: «единства разнородностей». Но как его создать?

Собственное, радикальное, решение, отмечают исследователи, предложилифилософылеворадикальнойориентации:Паоло Вирно, Жан-Люк Нанси, Майкл Хардти, Антонио Негри. «Они выдвинули в качестве новой формы сообщества и субъектности *«множество», понимаемоекак единств осингулярностей.* Особенность множеств в том,что они представляют собой ситуационные единства, при создании которых индивиды соотносятся друг с другом такимо бразом,что при этом соприкасаются только их интересы, но не Самости. Это отличает их от классических форм и способов активной консолидации, которые основаны на насилии» [17, с. 60].

Оставим специалистам разбор достоинств и ограничений этой концепции и вернемся к гипотезе «трансверсального разума» В. Вельша, понимаемого какинструмент пересечения «культурных пространств»,способного в процедурах «интеракции» индивидов сформировать «транскультурность» населения Европы вситуации ееценностногоплюрализма. Думаю, что идея формирования «трансверсального разума» как массового феномена может быть воплощена лишь в «культуре будущего», о которой упоминает и Вельш. Но в настоящее время, в силу довольно низкого уровня образованности населения европейских государств и, соответственно, слабой рефлексивности массового сознания (интеллектуалы, разумеется, не в счет), эту гипотезу следует отнести к числу «проектных утопий с неопределенным будущим». Иное дело современная наука постнеклассического типа как «система с рефлексией» и соответствующая этому типу науки «научная рациональность». Именно в этом контексте, на мой взгляд, перспективно вести речь о трансверсальном способе научного познания, характерном для науки постнеклассического типа.

Постнеклассическая наука и трансверсальный способ познания

Как отмечают специалисты, история новоевропейской науки может быть разбита на три периода: классический, неклассический и постнеклассический этапы развития, каждому из которых были свойственны существенные изменения в онтологии, гносеологии и методологии научных исследований.В частности, неклассический период был ознаменован появлением нового эпистемологического пространства науки, в котором изменяется стиль научного мышления в связи с принципиально новой ролью субъективного начала в познавательном процессе, появляется новая стратегия развертывания теоретического знания, путь которого может начинаться теперь не с эмпирической реальности (как считалось в классической физике), а с теоретической модели (конструкта) этой реальности. Метод идеализации (используемый для формирования такой модели) и, соответственно, конструктивно-генетический способ создания теории становятся важными средствами исследовательской практики в естествознании. А вместе с ними «исчезает представление о научной истине как об окончательном, полном, однозначном, не имеющем других вариантов адекватном знании о действительности. Она теперь трактуется как результат когнитивного консенсуса в определенном научном сообществе, за границей которого существуют другие возможные смыслы изучаемой реальности» [7, с. 128].

Эти и некоторые другие характерные признаки научных исследований были унаследованы и развиты современной – постнеклассической – наукой. При изучении ее особенностей ученые обращают внимание на увеличение в ее составе так называемых «междисциплинарных» исследований. Но этот термин (междисциплинарность) не является удовлетворительным, поскольку при его использовании возникает семантически пустое пространство: «между» или «меж» означает ничем не заполненный «промежуток» между научными дисциплинами (например, «биологией» и «социологией»), который простым соединением терминов (социобиология, социогенетика или биолингвистика) содержательно не заполняется. Вместе с тем очевидно: появление этих и других «смешанных» направлений исследований и соответствующих им «дисциплин» связано с процессами коэволюции (т. е. совместных взаимосвязанных изменений) в сфере науки и научной деятельности, проявляющимися в различных формах:

- в образовании общего информационного, теоретического и методологического пространства, охватывающего всю совокупность конкретных наук;

- в трансляции из одной области науки в другую идей, научных проблем, гипотез, исследовательских программ, методологических принципов, теоретических картин реальностей и т. д.;

- в когнитивной практике «парадигмальных прививок», когда методологические матрицы, исследовательский опыт одной науки «прививаются» к другим сферам научного знания: например, анализ биологических систем используется для создания технических устройств, а исследование генетических проблем осуществляется с использованием принципов и способов программирования, компьютерными и другими техническими средствами.

Все это вместе формирует новый – коэволюционный – стиль мышления, в котором философское умозрение и собственно научное знание соединяются в некое новое когерентное единство, образуя научную картину мира, построенную на принципиально новых идеях. Идея системной самоорганизации мира, универсального эволюционизма, антропного принципа организации Вселенной, холизма и эмерджентности, контингентности, самоорганизации (автопоэйзиса) и импликативного принципа организации реальности как свернутого многообразия потенций, лежащего в основе явленного человеку мира пространства, времени и материи,– эти и сопутствующие им идеи, обретая статус общенаучных регулятивов, теперь размывают демаркационную линию между картинами реальности, вырабатываемыми естественно-научным, социогуманитарным и философским знанием.

Тем самым *формируются тренд и задача преодоления дисциплинарной формы научного познания сложных объектов, требование изучать их процессуально и эволюционно:в движении по ступеням сложностности, типов и состояний развития*. Что означает, как писал В.И. Аршинов, думать «не в терминах существительных, а в терминах глаголов, в процессах становления... вместе с другими наблюдателями и с материально-семиотическими средами, которые со-конституируют нас» [2, с.87]. Именно это, на мой взгляд, и предполагает *трансверсальный способ познания.* В предельно общем виде *он может быть охарактеризован как такой подход к исследуемому материалу, который выходит за пределы традиционных дисциплинарных границ и объединяет различные области знания на основе философского синтеза комплементарных (взаимосвязанных) или конвергентных совокупностей эмпирически и теоретически обоснованных гипотез для комплексного анализа сложных проблем*.

В нашем случае таковыми являются:

- восходящая к Ф. Броделю *идея о продуктивности многоаспектного изучения цивилизаций в качестве сложных исторических структур*[3];

- *мысль Питирима Сорокина о необходимости различения «цивилизаций» и «культурных систем», в ходе которого цивилизации понимаются как крупные сообщества*, воплощающие, на мой взгляд, разные культурно-исторические типы развития;

- *комплекс гипотез Ш. Айзенштадта о факторах трансформации цивилизаций* (т. е. «модернизаций» и «революций»), интерпретируемых в контексте восходящей к концепции Тойнби идее «вызовов» и «ответов»;

- *продуктивность идеи «культурного ядра» (П. Сорокин) цивилизаций и гипотез М.В.Ильина и В.А. Цымбурского* о том, что цивилизации есть в том числе и «геополитические категории».

Более подробно о них я писал в других работах. А здесь следует подчеркнуть: несмотря на различия, эти, а также указанные в начале статьи другие теоретически обоснованные гипотезы и идеи российских авторовнаходятся в состоянии смысловой переклички друг с другом, имеют общие семантические корни.А значит,возникает возможность их сопряжения и синтезирования по принципу дополнительности.Что, по мнению автора, позволяет сформировать трансверсальную версию цивилизационного анализа всемирной истории в контексте социальной эволюции человечества.

Социальная эволюция человечества и его «цивилизациация»

Несмотря на то, что идея эволюционизма была введена в научный оборот во второй половине XIXв., общепринятого определения понятий «эволюция» и «социальная эволюция» до сих пор не выработано. Большинство исследователей ориентируется на классическое понимание эволюции Г. Спенсера и развивающее ее понимание Х.Й.М. Классена, который рассматривает эволюцию как «процесс структурной реорганизации во времени, в результате которой возникает форма или структура, качественно отличающаяся от предшествующей формы» [14, с. 6]. Оппонируя ему, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев, ряд других специалистов, постоянных авторов альманахов «Эволюция», «HistoryandMathematics» и «Evolution», считают необходимым включить в это определение изученный советским биологом А.Н. Северцевым феномен «ароморфоза»: подъема на более высокий уровень системной организации, предполагающий не просто качественное изменение, а появление нового качества, которого ранее не было.

Солидаризуясь в целом с таким пониманием, социальную эволюцию человечества в предельно общем виде, на мой взгляд, можно интерпретировать «*как многолинейное структурно-функциональное усложнение форм и способов жизнедеятельности людей: движение от простых ко все более сложным формам и способам индивидуальной и совместной жизни, реализуемое в диалектике социальных, культурных, когнитивных и институциональных изменений»*[12, с. 116].Эта эволюция не имела однолинейной последовательности, а представляла собой многолинейный возвратно-поступательный процесс «естественно-исторического отбора» и «выбраковки» тех общностей, которые не сумели выработать и закрепить свои технологические, социокультурные и иные конкурентные пре-

имущества. Но в длительном историческом интервале почти на всех континентах планеты (за исключением Австралии) наблюдались, невзирая на периодические кризисы, одни и те же макротенденции: увеличение общей численности населения (демографический рост), его концентрация в «городах» (урбанизация), сопровождавшиеся ростом усложнения и разнообразия производственно-экономических и социополитических форм совместной жизни.

Эти археологически хорошо подтвержденные процессы/тенденции, выражавшие направленность социальной эволюции, обусловливали друг друга, вызывая к жизни то, что позже получило название «цивилизации». Поскольку этот феномен наблюдался во всех регионах планеты с благоприятными для жизни природно-климатическими условиями, его в контексте социальной эволюции можно квалифицировать как ее «этап» и одновременно как всемирно-историческую тенденцию «цивилизациации» человечества: его шествия по ступеням развития от более «простых» («архаичных» и «варварских») ко все более структурно и функционально сложным сообществам людей, самые крупные и долгоживущие из которых можно назвать «цивилизациями». В предыдущих работах я связывал их появление и локализацию в разных регионах планеты с действием глобальной тенденции многовекторного интегрирования (и сопутствующего ему «диффренцирования) человеческих общностей. При таком подходе «цивилизация» понималась в двух модусах осуществления: процессуальном и статичном (качественно определенном). В первом случае она характеризовалась как «нелинейный процесс *«цивилизациализации*» (*«цивилизации»*) человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты» [8, с.37]. Во втором – как результат этого процесса: в качестве «*экономически и политически связанных* ***больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей)****, субъективносимволически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурныхсмыслов, ценностейи норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей*» [Там же].

Я и сейчас придерживаюсь этой гипотезы, продуктивность которой заключается в отказе от распространенного отождествления геополитических регионов и государств (Индии, Китая, России и др.) как «мест» существования какой-то одной, якобы неизменяемой, «цивилизации». Кроме того, предлагаемое понимание «цивилизации» человечества как глобального процесса, всегда выраженного в многообразии конкретно исторических социокультурных форм совместной жизни людей, воплотивших разные культурно-исторические типы развития, базируется на серьезном философском фундаменте: социально-конструктивистском (субстанциально-деятельностном) понимании истории человечества. Конкретизируем высказанные положения, рассмотрев «цивилизацию»

как исторический процесс в контексте социальной (социокультурной) эволюции человечества. Эскизно он может быть представлен следующим образом.

История человечества: от «архаики» к «цивилизации»

Стараясь не смешивать дефиниции, автор исходит из предельно широкого понимания термина «история». Последняя интерпретируется как изменение во времени любых феноменов мега и мезомира. Галактики, звезды, планеты, биосфера Земли, биологические виды, включая вид Хомо сапиенс сапиенс,– все подвержены изменениям, а следовательно, имеют свою «историю». В настоящей работе речь идет об «антропоистории» – т. е. истории людей и их сообществ, способом существования которых является индивидуальная социокультурно оформленная деятельность обладающего сознанием человека во всем многообразии ее предметно-практических и духовных воплощений. Но «история» человечества и его «социальная эволюция» не тождественны.

Первая категория гораздо шире второй. Накопленные палеогеологами, палеоклиматологами, археологами, историками, антропологами и др. специалистами данные свидетельствуют о том, что история человечества не имела непрерывно-эволюционного характера. А включала «и неэволюционное функционирование социальных систем, упадок, застой, циклическую и стохастическую динамику, уничтожение, качественные трансформации, несопровождающиеся значимым ростом (или уменьшением) сложности социальных систем» [6, с. 75]. Вместе с тем в значительном временном интервале и на большинстве континентов планеты социоэволюционный тренд стал доминирующим. По мнению автора, это связано с действием законанеобходимого социокультурного разнообразия как фактора эволюции сообществ вида Homo sapiens. Что позволяет интерпретировать социокультурную эволюцию человечества как историческое движение человеческих коллективов в направлении увеличения разнообразия и структурно-функционального усложнения форм совместной жизни людей, и тем самым как обретение все большей свободы от окружающей их природной среды обитания.

Это движение имело возвратно-поступательный характер сосуществования и смены состояний и типов развития сообществ людей, воплощавших *разные формы общественного производства и совместной жизни* и соответствующие им *разные стратегии жизнедеятельности*: *архаичную, варварскую и цивилизованную*. Ретроспективно архаичные, варварские и цивилизованные общности, осуществлявшие разные стратегии жизнедеятельности, могут быть рассмотрены как простая линейная последовательность следующих друг за другом форм социальной эволюции. Но история свидетельствует об обратном: начиная с момента появления первых цивилизаций они существовали и развивались совместно.

Архаичная форма бытия основывалась на традициях и комплексе мифоритуальных представлений о замкнутости окружающей индивида окультуренной реальности (культурного Космоса), находящегося с ним в состоянии синкрезиса. Согласно теории А.А. Пилипенко, ***интенция синкрезиса противостоит любым формам динамики,*** так как всякое эволюционное усложнение, любая динамика реализуется через возникновение новых структур и институтов, их дифференциацию и специализацию, что, в свою очередь, размывает синкрезис [16]. Правда, при таком посыле остается неясным, как именно из архаичных обществ возникают цивилизации. Но верно то, что наблюдаемые на изолированных территориях архаичные родоплеменные сообщества (например, австралийские аборигены) являют собой тупиковые ветви социальной эволюции, поскольку не способны самостоятельно увеличивать свой культурный ресурс.

Расширенное воспроизводство «культуры» – то, что принципиально отличает первые очаги цивилизации от окружающего их периферийного мира архаических форм жизни. «Чудо рождения цивилизации в том и состояло, что однажды в нем родилась и закрепилась стратегия жизни, связанная с наращиванием культурного ресурса» [18, с. 68]. Появление этой стратегии, очевидно, было обусловлено двумя «революциями»: неолитической революцией в сфере производства материальных благ и «городской революцией» (В.Г. Чайлд), взаимно поддерживающими друг друга. «Если переход от охотничье-собирательного способа жизни к аграрному производству и животноводству обеспечил резкое увеличение прибавочного продукта, стимулировавшее социально-экономическое расслоение первобытных обществ, то образование поселений городского типа, а затем и «городов» привело к невиданной ранее концентрации населения и появлению неутилитарных видов деятельности – «духовному производству». Этот глобальный процесс урбанизации знаменовал собой переход совместной жизни людей в новое качество, т. е. имел характер ароморфоза, достигнутого за счет увеличения социополитической и культурной сложности общества в новом социокультурном пространстве» [12, с. 118].

Это новое урбанизированное пространство совместной жизни, первоначально возникшее в «городах-государствах», которые можно именовать и первыми «цивилизациями» (от латинского civitas – «городской житель», представитель городской общины), разрушало характерные для малочисленных первобытных сообществ и наследовавших им «варварских» племенных коллективов ритуалы солидарности и взаимопомощи, одновременно стимулируя появление новых *общественных институтов («*рынков», «собственности», «денег», «школ», жреческих, торговых, ремесленных, др. «профессиональных корпораций») *и прежде всего «государства», обеспечивающих переход от привычных ранним архаикам «приспособительных» к «инновационным» формам жизни.* В

частности – к «политической экономике» [13], которая обеспечила производство большего числа и значительно более широкого ассортимента «общественных благ» не за счет следования «традиции», а за счет «расширения сознания», становящегося причиной/следствием креативного наращивания культуры. Так возникает «цивилизация»: *всемирно-исторический процесс формирования и распространения нового культурно-исторического типа развития, получивший в разных регионах планеты множество конкретно-исторических воплощений – «цивилизаций».*

Первоначальной и наиболее распространенной формой их существования были древние «города», которые колонизировали населенные архаиками близлежащие территории, образовывали «союзы», часто превращавшиеся в ходе войн в «царства» и «империи». Последние становятся наиболее эффективными политическими формами распространения «материнской цивилизации» на большие расстояния. В завоеванных регионах строятся школы, обычное право заменяется письменным, создаются условия для распространения достижений *первых «наук»* (медицины, астрономии и математики, имевших существенное значение для развития оросительных систем, мореплавания, торговли, строительства и военного дела), *теософских* и *философских концепций* и *первых «искусств*» (храмовой и светской архитектуры, скульптуры, литературы и театра). Совокупность перечисленных и др. атрибутивных характеристик образует компонентную структуру цивилизации как идеального типа [10]. Однако идеально-типическая реконструкция, разумеется, не исчерпывает исторического своеобразия каждой из известных нам «цивилизаций». Имея общие структурные компоненты, все они в тоже время обладали «индивидуальным лицом», которое определялось тем, «***как***осуществлялосьвзаимодействиеразличныхкомпонентов,***какие***изнихдоминировали,выполняякодовые функции,задавая тонисторическомуразвитию» [4, с. 12].

Поскольку «цивилизации» с различными типами «высокой культуры», управления и властвования возникали в разное время, в разных географических ареалах и разном социальном окружении, их историческая судьба была различной. Вместе они образовывали «мир цивилизаций», судьба которого в значительной мере, если не всегда, зависела от окружавшей их «архаической периферии», которая в разные времена и в разных регионах Евразии тоже была неоднородной. Но именно там, в зоне соприкосновения с цивилизованным окружением, возникает ещеодна, *третья стратегия человеческого существования.* В значительной мере это все та же, унаследованная из архаичного прошлого, *стратегия жизни «охотника» и «кочевника», не ориентированного на накопление материальных и культурных ресурсов, а предпочитающего забирать все в готовом виде.Возникает «варварство»* –совокупность окружающих цивилизованное пространство («цивилизацию») архаических обществ, которые, столкнувшись с «цивилизацией», испытали на себе ее воздей-

ствие и живут за ее счет. Вместе они составили «варварский мир» – внешний пояс и ближнюю периферию «мира цивилизаций», котораяформировалась в процессе многолетних экономических, культурных и военных контактов. А глубокая периферия, не затронутая трансформирующим воздействием «цивилизации»,являла собой собственно архаическое пространство социокультурных форм.

Таким образом, можно утверждать: в контексте предлагаемого мною понимания социальной эволюции человечества как череды состояний развития [от состояния «архаики» (ранней, средней и поздней первобытности) к состоянию раннего и позднего «варварства» и от него – к состоянию «цивилизации» (цивилизованности)]«варварство» занимает промежуточное положение, являя собой «переходную (лиминарную) форму» движения от совокупности архаических сообществ к «цивилизованным».

В чем зафиксированное источниками и продемонстрированное историей отличие варварских обществ от цивилизованных? Оно заключалось в более простой социополитической и социокультурной организации этих человеческих коллективов, способствующей многовековому сохранению варварских форм жизни в условиях постоянных контактов архаичного мира с миром поздних (классических) цивилизаций [12]. Причина – отсутствие тех культурных и психологических качеств, которые необходимы для ведения сложного производящего хозяйства и жизни в рамках государства. Не имея их, варвар тем не менее желает иметь то, чем не может себя обеспечить: «блага» цивилизации, большинством из которых он не в состоянии воспользоваться. Отсюда исторический парадокс: завоевывая «цивилизации», ранние варвары не стремились к культурным заимствованиям, а просто жгли и грабили, обращая пленников в рабов для общественных и домашних нужд, последующей перепродажи или выкупа. Со временем ситуация, конечно, менялась. Но сложное отношение варвара к цивилизации сохранялось долгие годы.

***

Завершая, имеет смысл воспроизвестиобщую логику и итоги рассуждений автора.

В своих теоретических штудиях автор исходит из следующей (непроблематизируемой в постнеклассической науке) предпосылки: понимания Мира в качестве изменяющегося Универсума, все уровни организации которого (микро-мезо и мега «миры») представляют собой эволюционирующую целокупность процессов, всегда выраженных в череде «состояний» (то есть имеющих качественную определенность). История человечества, понимаемого как совокупность всех когда-либо живших и ныне живущих объединенных в сообщества различной степени сложности индивидов, представляет собой особую – антропосоциокультурную – форму бытия (АСК-бытия) Универсума, способом существования которой является индивидуальная и совместная

социокультурно оформленная деятельность обладающих сознанием людей во всем многообразии ее предметно-практических и духовных воплощений.

Базируясь на этом метафизическом основании,работа являет собой одну изпопыток обоснования продуктивности использования концепта «цивилизация» в качестве единицы анализа «истории человечества» и его (человечества) социальной (социокультурной) эволюции.Для реализации этой задачи *используется теоретическая оптика трансверсальности,* предполагающая изучение сложных объектов процессуально, эволюционно и комплексно: *за счет пересечения дисциплинарных границ и социально-философского* – трансдисциплинарного – *синтеза* гипотез и результатов сравнительно-исторических исследований сообществ людей разной степени сложности, полученных специалистами в области отдельных социогуманитарных дисциплин (антропологии, социологии, этнологии, исторической лингвистики и др.), изучающих разные предметные срезы антропоистории. Тем самым в рамках данного подхода понимание цивилизации человечества хорошо согласуется с иными концепциями локальных цивилизаций, включая их как «свое-иное» в более общий теоретический контекст.

В контексте такого подхода концепт «цивилизация» обретает несколько значений.

1. «Цивилизация» понимается как всемирно-историческая тенденция, исторически представленная многообразием своих «региональных» и «локальных» воплощений: тем, что в литературе именуют «локальными цивилизациями». Последние справедливо считаются наиболее устойчивыми «историческими структурами» (Ф. Бродель). Обычно именно *они в качестве чего-то «ставшего» «неизменного» становятся предметом сравнительных исследований*. Но такое понимание, считает автор, не исторично. Принцип историзма предполагает учет процессуальности бытия, явленной нам в многообразии его качественно определенных и структурированных «состояний».

2. С точки зрения эволюционной динамики каждое из этих качественно различных состояний процесса «цивилизации» человечества представляет собой особый «тип развития», множественность которых демонстрирует разнообразие и потенциальность (скрытые возможности) антропоистории, ее частично «проектируемый» людьми характер осуществления, а также то, что накопленные цивилизациями «модели существования и развития» представляют собой ресурс для реализации возможности трансформации ныне разделенного человечества в глобальную целостность – «универсальную цивилизацию» [11].

3. Помимо этого, трансверсальная версия цивилизационного анализа истории делает акцент на *географическом воплощении процесса*

*цивилизования.*А он историчен, т. е. изменяем с течением времени. Что, по мнению автора, предполагает понимание, например, истории «Китая», «Индии» или «России» *в качестве множества наследуемых, но конвергентных (сходных) и изоморфных (структурно подобных) друг другу цивилизованных форм жизнедеятельности.* Что, в свою очередь, создает возможность избежать интерпретации «китайской», «индийской» или «российской» цивилизации как многовековой застывшей «исторической структуры» (Ф. Бродель).

4. В качестве человеческих сообществ (или «ассоциаций») «цивилизации» тоже эволюционируют под влиянием

а) осознаваемой и экзистенциально переживаемой неудовлетворенности людьми порядками совместной жизни, на основе которых создаются проекты желаемого будущего;

б) стремления индивидов к когнитивной, художественной и иной креативной самореализации (выражающейся в выработке все новых научных, технико-технологических и культурных новаций);

а также

в) под воздействием уже упомянутого «социального контекста» их существования: миграций, завоеваний, торговых и культурных обменов, в ходе которых происходит «трансфер» языков, знаний, производственных и социальных (экономических, политических, образовательных и иных) технологий совместной жизни.

Выражаясь языком Тойнби, цивилизации существуют в изменяемом пространстве постоянных «вызовов» и «ответов». Неизбежность и эффективность последних является важным фактором их «выживания» и эволюции, выраженной в сменяемости конвергентных друг другу цивилизационных форм. История России последнего тысячелетия демонстрирует отличия и преемственность этих форм весьма убедительно [8].

Список литературы

1. Алаев Л.Б. Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и России // Историческая социология и психология истории. 2008. №2 . С. 87–112.
2. Аршинов В.И., Янукович М.Ф. Проблема наблюдателя и искусственные нейросети: на пути к трансдисциплинарной концепции наблюдателя // Вопросы философии. 2025. №1 2. С. 72–89.
3. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. Перевод с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
4. Буданова В.П.Варвары и варварство в антропологии цивилизаций // Цивилизация и варварство. Трансформация понятий и региональный опыт. М.: ИВИ РАН, 2012. С. 10–46.
5. Гваттари Ф. Трансверсальность [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/@-110494894-feliks-gvattari-transversalnost-19645?subtype=chip_link (дата обращения 14.12. 2025).

6. Гринин Л.Е., Коротаев А.В. Восток и социальная эволюция человечества. М.: Учитель, 2020. 859 с.
7. Гранин Ю.Д. Эволюция науки и ее философские осмысления. М.: Академия медиаиндустрии, 2017. 262 с.
8. Гранин Ю.Д. Цивилизация и цивилизационная эволюция России // Вопросы философии.2020. № 12. С. 34–44.
9. Гранин Ю.Д. Государство модерна. Национальный и социальный векторы эволюции. М., 2021. 371 с.
10. Гранин Ю.Д. «Цивилизации»: «реальные», «воображаемые» или «конструируемые» сообщества? // Вопросы философии.2024. № 2. С. 14–24.
11. Гранин Ю.Д. На пути к «универсальной цивилизации». Конкуренция цивилизационных моделей развития // Вестник Тверского государственного университета. Серия «ФИЛОСОФИЯ». 2025. № 3. С. 7–22.
12. Гранин Ю.Д. «Варварство» и «цивилизация» в социальной эволюции человечества // Вопросы философии, 2025, №12. С. 112–123.
13. Джонсон А., Эрл Т. Эволюциячеловеческихобществ:Отдобывающейобщиныкаграрномугосударству/ Пер.с англ.И.В. Кузнецова,Е. Веремеевой; науч. ред.перевода О. Маслова-Вальтер, М. Маяцкий. М.: Изд-воИнститута Гайдара, 2017. 552 с.
14. Классен Х.Й.М. Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации / Ред. Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000. С. 6–23.
15. Парибок А.В. Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61.
16. Пилипенко А.А. Постижение культуры. Ч.1. Культура и смысл. Российская политическая энциклопедия: Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2012. 607 с.
17. Чукин С.Г. В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 1. С. 57–64.
18. Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России. Статья I. Варварство: социологическая модель // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 66–78.
19. Arnason J.P. Civilization in Dispute: Historical Issues and Theoretical Traditions. BRILL: Leiden: Boston, 2003. 552 p.

«Civilization» and «civilizations». An experience in transversal rethinking

Y.D.Granin

Institute of Philosophy, the Russian Academy of Sciences, Moscow

This article discusses the potential for productive use of the terms «civilization» and «civilizations» as categories for analyzing the history and social evolution of humanity.To address this problem, the author proposes a transversal approach to understanding external reality, characteristic of modern science.

This approach embraces the requirement to avoid reifying categories and to study human history processually and evolutionarily.That is, «in motion» - the movement of human groups «through stages of complexity, types, and states of development»: from «simpler» («archaic» and «barbaric») to increasingly sociostructurally and functionally complex human communities, the largest and longest-lived of which can be called «civilizations».As a rule, it is precisely «local civilizations», as something «established» and «unchanging», that become the subject of comparative studies.But such an understanding, the author believes, is not historical.The principle of historicism presupposes consideration of the processual nature of existence, revealed to us in the diversity of its qualitatively defined and structured «types and states of development».This, in the author's opinion, presupposes an understanding, for example, of the history of «China», «India» or «Russia» as a multitude of inherited, yet convergent (similar) and isomorphic (structurally similar) civilized forms of life.Today, the empirically recorded multiplicity of such forms demonstrates the diversity and potential (hidden possibilities) of anthropohistory, its partially human-designed nature of implementation.And also that the «models of existence and development» accumulated by civilizations represent a resource for realizing the possibility of transforming the currently divided humanity into a global whole - a «universal civilization».
Keywords: *state, empire, development models, principle of historicism, civilization, civilizations.*

Об авторе:

ГРАНИН Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, г. Москва. E-mail: maily-granin@mail.ru

Information about the author:

GRANIN Yuri Dmitrievich – PhD (Philosophy), Professor, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: maily-granin@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.05.2026.
Дата принятия рукописи в печать: 25.05.2026.