

УДК 316.2

ВИКТОР СТЕПАНЕНКО,

доктор социологических наук, главный научный сотрудник отдела истории и теории социологии Института социологии НАН Украины, Киев

Цивилизационный анализ Ш.Н.Эйзенштадта в контекстах социологического теоретизирования

Научное наследие израильско-американского социального исследователя Шмуэля Н.Эйзенштадта (Shmuel Noah Eisenstadt, 1923–2010) велико и многогранно и является важным вкладом в развитие современной социологической теории. Нельзя сказать, что основные работы Ш.Эйзенштадта и его идеи совсем не известны для отечественных социальных ученых и социологов в частности. К примеру, едва ли не первой его работой, изданной в переводе на русский язык в 1992 году, была статья 1982 года “Осевая эпоха: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий” [Айзенштадт, 1992]. А один из главных трудов Эйзенштадта “Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций”, написанный в 1978 году, стал его первой книгой, изданной на постсоветском пространстве в 1999-м [Эйзенштадт, 1999]. Со временем наработке израильского социолога, преимущественно его статьи в русскоязычных переводах, стали все чаще появляться в современных научных периодических изданиях России [Эйзенштадт, 2002, 2010]. Отечественные и тем более украинскоязычные переводы работ этого исследователя все еще остаются довольно редким явлением. Хотя, например, русскоязычный перевод важной статьи Ш.Эйзенштадта в соавторстве с В.Шлюхтером 1998 года о вариативности и сравнении разных путей раннего модерна [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006] был опубликован украинским политологом А.Фисуном как приложение в его монографии [Фисун, 2006].

Полагаю, что оживленный интерес к идеям Ш.Эйзенштадта как в научном дискурсе, так и в образовательных программах [Ерасов, 1999] современной России — явление не случайное и имеет свои причины. Это может быть связано с весьма активными попытками идеологического приспособления некоторых подходов и идей социолога, в частности сравнительных

исследований имперского цивилизационного исторического опыта [Eisenstadt, 1963] и особенностей постимперских модернизационных сценариев, к теоретической легитимации современных практик и идеологических дискурсов развития России, например в идеологеме ее “суверенной демократии” и других идеологических и концептуальных вариациях “особого пути”.

Концептуальные подходы Ш.Эйзенштадта, в частности чуть ли не самая известная его концепция вариативности путей модернизации и множественности модерностей (multiple modernities), привлекаются ныне и в отечественный научный дискурс. К примеру, аналитические интерпретации творчества израильского исследователя изложены в работах уже упомянутого А.Фисуна, П.Кутуева и других украинских ученых. Так, Александр Фисун использует концептуальные идеи Эйзенштадта для методологического обоснования своих исследований исторической сравнительной динамики демократизации и особенностей формирования постсоветских неопатримониальных политических режимов, включая Украину [Фисун, 2006]. Павел Кутуев представляет и модифицирует подходы Эйзенштадта к модернизации, в частности его базовые измерения модерна, в рамках своего исследования эволюции социологических исследовательских программ, касающихся развития и модернизации в их социокультурном и идеологическом контекстах [Кутуев, 2017]. Отечественная исследовательница Ирина Ващинская использует концепцию множественных модерностей для обоснования методологии своего исследования нового регионализма через взаимодействие социальных идентичностей и соответствующих групповых лояльностей в Украине [Ващинська, 2018].

Эти и другие примеры свидетельствуют об актуальных, довольно востребованных, но все еще мало реализованных возможностях применения эвристического потенциала теоретического наследия израильского теоретика для анализа и интерпретации отечественных реалий сложной общественной трансформации, отягощенной к тому же нынешними обстоятельствами аннексии части суверенной территории и вооруженного конфликта на востоке страны. В то же время знакомство широкого отечественного обществоведческого сообщества с теоретическими идеями Ш.Эйзенштадта до сих пор остается довольно фрагментарным и в основном ограничено отдельными аспектами его концепции модернизации. Как справедливо замечает по этому поводу П.Кутуев, “использование идей Эйзенштадта нередко сводится к ритуальному цитированию его определения модернизации с первых страниц книги “Модернизация: протест и изменение”, тогда как весь комплекс достижений этого автора остается без внимания” [Кутуев, 2007]. И хотя определенные перемены к лучшему здесь все же происходят, в том числе благодаря публикациям упомянутого автора, в целом приходится согласиться с этой оценкой.

Цель предлагаемой статьи — приобщиться к исправлению сложившейся ситуации, представляя многогранное теоретическое наследие Ш.Эйзенштадта в целостности его системного подхода и очерчивая методологическое ядро, которое называют “цивилизационным анализом”. Еще одной задачей будет описание теоретических истоков, синтезов и связей цивилизационного анализа, его концептуальных координат на карте теоретического социологического знания, классического и современного, а также выявление его методологических и эвристических возможностей.

Цивилизационный анализ на карте теоретической социологии

Цивилизационный анализ утвердился в качестве социологической парадигмы, которая принадлежит к широкой междисциплинарной сфере сравнительных исследований исторических цивилизаций. Теоретические истоки этого направления были очерчены в классической социологической традиции, представляемой Э.Дюркгеймом, М.Моссом, М.Вебером и отчасти К.Марксом. Когда же речь идет об актуализации исследовательской тематики цивилизаций в социальных науках в первой половине XX века, то трудно переоценить вклад историософской работы Освальда Шпенглера “Сумерки Европы” (1918–1922) с ее ярко выраженной проблематикой цивилизационных циклов или “Постижение истории” (1934–1961) Арнольда Тойнби — многотомного анализа становления и упадка цивилизаций в сравнительной исторической перспективе. Возрождение исследовательского интереса к цивилизационной тематике в определенной мере отвечало также тенденциям развития социологического теоретизирования второй половины XX века. Как отмечает влиятельный теоретик социологического цивилизационного подхода Йоган Арнасон (Johann P. Arnason), “в разнообразии цивилизаций, отображенном во взглядах и соответствующих способах упорядочения социальной жизни, усматривались массовые доказательства культурной креативности, которой не было места в функционалистских концепциях обществ как систем самовоспроизводства”, и добавляет: “... расхождение исторических путей великих цивилизаций, как и видений истории, закодированных в их традициях, подвергает сомнению однолинейные модели эволюционных теорий” [Arnason, 2009: p. 5].

Исследовательский интерес к цивилизационной проблематике в социологическом теоретизировании подкреплялся и многими эмпирическими свидетельствами разнообразных и нередко неожиданных последствий процессов послевоенной модернизации. Неоднозначные результаты этих общественных трансформаций актуализировали вопросы о цивилизационных основах и факторах, способных объяснить различия, конфликты и противоречивые общественные последствия, сопровождавшие глобальные процессы модернизации. Изменения конфигураций в международных отношениях и политике под влиянием модернизационных процессов также привнесли конфликты и противоречия, которые, согласно уместной теоретической метафоре С.Хантингтона, часто приобретали форму “столкновения цивилизаций”. В этом контексте цивилизационный анализ в социологической теории предстает как аналитическая рефлексия в поиске ответов на подобные сложные вызовы. Формирование этого направления стало закономерным результатом развития социологической теории в ее актуализациях исторических и культурных исследований последней четверти XX века.

В то же время цивилизационный анализ означал и определенное возрождение классической социологической традиции, которая с конца 1970-х приобрела новые значения и актуализации в осмыслении особенностей модернизаций в работах Ш.Эйзенштадта, Й.Арнасона, Б.Нельсона, Я.Крейчи, С.Арджоманда (Said Arjomand), Э.Тирикьяна и др. Именно С.Арджоманд и Э.Тирикьян ввели в научный оборот сам термин “цивилизационный анализ”, подчеркивая комбинацию теоретико-социологического и исторически-сравнительного подходов к исследованию цивилизаций. Как отмечает Й.Арнасон, цивилизационный анализ концентрирует внимание на “опреде-

ляющих паттернах и длительных исторических динамиках цивилизаций, трактуемых как макрокультурные, макросоциальные и макроисторические единицы анализа, а также — на вопросах вовлечения в той или иной мере цивилизационных факторов в модерные трансформации” [Arnason, 2009: p. 2]. Дискуссии этого периода акцентировали особенности и разнообразие различия ранних цивилизаций. И хотя цивилизационный анализ подчеркивает особенности культурных паттернов цивилизаций, теоретики этого направления не абсолютизируют влияние культуры и соотносят его с другими, в частности с институциональными и социально структурными факторами. Смысловым ядром этого дискурса стало признание понятия “цивилизации” в семантически множественной форме¹ и актуализация разнообразия не только раннеисторического цивилизационного опыта, но и соответствующих современных практик модернизаций. А понятие “множественных модерностей” ведущего теоретика этого направления Ш.Эйзенштадта приобрело центральное концептуальное значение для цивилизационного подхода, стало для него своего рода родовой эпистемой.

Далее мы детальнее развернем концептуальные предпосылки цивилизационного анализа, в частности концептуальные подходы Ш.Эйзенштадта. Теперь же снова вернемся к его теоретическим истокам, актуализируя это направление как постклассическую социологическую парадигму. Обращение к классическим социологическим источникам в формировании цивилизационного анализа также важно, учитывая именно социологическую теоретическую идентичность данной парадигмы. И хотя социология в определенный период утратила интерес к проблематике цивилизационных особенностей и инициатива в развитии этого направления во многом перешла к истории, философии, а также исследованиям культуры и религии, следует подчеркнуть, что цивилизационная тематика была достаточно выразительно обозначена в истоках классической социологической традиции. Более того, теоретики цивилизационного анализа, в том числе и Ш.Эйзенштадт, находили не только идейное вдохновение, но и своеобразную теоретическую легитимацию именно в обращении к идеям классического социологического наследия — прежде всего французской школы Э.Дюркгейма и М.Мосса и немецкой социологической традиции от М.Вебера.

Чуть ли не впервые социологическое понимание концепции множественных цивилизаций очертили Э.Дюркгейм и М.Мосс в небольшом тексте [Durkheim, Mauss, 1971], опубликованном в “l’Année Sociologique” в 1913 году. В отличие от политических обществ и национальных государств цивилизации авторы определяют как крупномасштабные и длительные формации, которые могут охватывать многие общества — как исторические, так и

¹ Социологическая концептуализация цивилизаций сразу сталкивается с проблемой амбивалентного понимания ее базовой концепции. Есть два основных понимания цивилизации: одно, более традиционное — когда понятие “цивилизация” (в единственном числе) обозначает истоки, достижения и перспективы человеческого развития; второе — когда речь идет о критериях различения и сравнения цивилизаций, очерчивании границ между ними и обосновании вариативных типологий, предлагаемых исследователями. Как отмечает Й.Арнасон, эти разные понимания могут быть обозначены соответственно как “унитарная” и “плюралистическая” концепции цивилизации, хотя утверждать, что эти концепции различны или даже противоположны друг другу — еще не означает, что они взаимоисключающие [Arnason, 2003: p. 1].

современные. Впрочем, цивилизации характеризуются не только крупными пространственно-временными масштабами. В подходе Дюркгейма и Мосса цивилизации — это своего рода супранациональные образования, имеющие свои особенности, обозначенные определенными символическими границами и образующиеся из взаимодействия разнообразных, трудно поддающихся контролю социальных элементов политической власти, какими являются мифы, легенды, деньги, коммерция, искусство, технические орудия и усовершенствования, язык, научные знания, литературные формы и идеи [Durkheim, Mauss, 1971].

Главная идея французских социологов в понимании цивилизаций заключается в признании особого для каждой из них способа социального объединения, отличного от всех прочих способов социальных группировок, включая общества [Swedberg, 2010: p. 17]. В то же время в этом подходе артикулируется и классическая Дюркгеймова тема важности символических систем морали и солидарности как оснований единения не только для обществ, но и для цивилизаций. Характерно и то, что интерес Дюркгейма к цивилизациям в этот период совпадал с его систематическим исследованием социологии религии, и очерчивание цивилизационной макроперспективы стало одним из теоретических обобщений длительного изучения эмпирических свидетельств о проявлениях и формах элементарных религиозных и символических систем верований разных обществ. Однако сам Дюркгейм в дальнейшем не развивал исследования цивилизаций. И хотя эту линию поддержал и несколько расширил М.Мосс в работах 1920-х годов, а также позже развил (правда, в несколько ином теоретическом звучании) К.Левистрасс в своей структурной антропологии, первые исследования цивилизационной проблематики во французской социологии скорее дали старт традиции и очертили немало открытых и дискуссионных вопросов уже для современных исследователей.

Если французское направление едва ли не впервые сформировало подходы к социологической концептуализации цивилизаций, то М.Вебера можно считать основателем социологического подхода в сравнительных исторических исследованиях цивилизаций, как и всей сравнительной и исторической социологии. Прямые обращения к Веберовому теоретическому наследию нередки и у теоретиков цивилизационного анализа, в частности в работах Ш.Эйзенштадта. Это и не удивительно, ведь исторические цивилизации, или скорее разные типы культур и религий и их связь с особенностями общественного развития — это классические веберовские темы, которые он разворачивает, в частности, в таких своих трудах, как хрестоматийная “Протестантская этика и дух капитализма” и фундаментальная и незавершенная “Хозяйственная этика мировых религий. Очерки по социологии религии”.

В своих работах М.Вебер не использовал концепт “цивилизации”, отдавая предпочтение понятию “культурные миры” (*Kulturwelten*). Однако последнее подобно по значению Дюркгеймовому понятию множественных цивилизаций¹. В то же время понятие *Kulturwelt* имеет и свои концептуальные нюансы для Вебера, который обращается к культуре как сфере обретения

¹ В пользу аргумента о семантическом сходстве этих понятий говорит и исторический процесс развития Европейской цивилизации, который детально исследует Н.Элиас. Этому процессу соответствовало и распространение во многих европейских языках ро-

смыслов и значений в мире. Весомая мотивация интереса М.Вебера к различным культурным мирам происходит от его основоположной исследовательской программы, а именно — изучения исторических, социокультурных и, особенно, религиозных факторов, обеспечивших успех формирования современного общества и капитализма именно в лоне западной, в частности Европейской цивилизации. Поэтому важным аспектом данного исследования для Вебера стало изучение параллелей, отличий, а то и контрастов развития Запада от незападных культурных миров. Так, Веберов анализ общественного развития Китая и Индии охватывает разносторонние сферы — культуру, политику и экономику. Но главный интерес исследователя состоит в изучении мировых религий, принадлежащих к соответствующим цивилизациям, и выявлении их роли в формировании современного рационального капитализма. Фактически в своих исследованиях Китая и Индии Вебер пытался реализовать продолжение исследовательской модели, развернутой в “Протестантской этике” (подр. см.: [Swedberg, 2010: p. 21]).

Многие замыслы ученого в этом направлении либо не были реализованы, в частности запланированное большое исследование исламской цивилизации, либо осуществились частично. Вместе с тем эта концептуальная “недосказанность” порождает не только интерес и дебаты вокруг Веберового теоретического наследия, но и мотивирует критиков. Например, признание М.Вебером культурной универсальности Западной цивилизации, которую ученый связывал с развитием такой социокультурной особенности, как рациональность, дает повод некоторым критикам говорить о тенденциозности его якобы доминирующего евроцентрического подхода. Однако более внимательное ознакомление с Веберовым теоретическим наследием доказывает, что методологическая позиция социолога в отношении евроцентричности является по крайней мере “двойственной” [Arnason, 2009: p. 4] и что он не отказывал в рациональности (тем более — в культурной оригинальности и историчности) незападным цивилизациям. Отмечая важность теоретического наследия М.Вебера для формирования новой социологической исследовательской программы в исследовании цивилизаций, Й.Арнасон пишет: “Веберовские работы представляют собой раннюю фазу цивилизационного анализа, но остаются релевантными для вопросов и перспектив его новой фазы, начавшейся в последней четверти XX века” [Arnason, 2009: p. 4].

Таким образом, социологическое исследование цивилизаций имеет собственную историю и опирается на классические традиции. Но, как отмечалось, именно с конца 1970-х в мировом обществоведении вновь оживился интерес к этой тематике, в частности с формированием цивилизационного анализа как направления в области теоретической социологии.

Работы Ш.Эйзенштадта стали определяющими для становления этого направления исследований. Его базовая концептуальная идея заключается в акцентировании и интерпретации связи между особенностями цивилизационного мировосприятия и определенными институциональными паттернами. Эти особенности, а следовательно, и соответствующая цивилизационная

догового понятия цивильности. В XV–XVI веках это понятие нашло свои аналоги и укоренилось в них — французское *civilité*, английское *civility*, итальянское *civiltà* и позже немецкое *Zivilität*. Последнее, впрочем, не получило особого употребления в немецком языке в отличие от термина *Kultur*. Отсюда вполне закономерно, что М.Вебер употребляет именно последний термин как более привычный для немецкого языка.

культурно-институциональная связь начинают формироваться еще в раннеисторическое время, которое Эйзенштадт называет “Осевой эпохой” (Axial Age) и которое ведет свой отсчет с 500-х годов до нашей эры. Влияние этих факторов продолжается вплоть до новейших процессов модернизации, придавая последним различные цивилизационные особенности. Но именно в раннеисторическую Осевую эпоху образуются первые цивилизации, которые Эйзенштадт определяет соответственно как “Осевые” или “цивилизации Осевой эпохи” (Axial Age civilizations)¹. Среди этих Осевых цивилизаций, в пределах которых также формируются соответствующие мировые религиозные мировосприятия, теоретик называет древний Израиль, Иудейско-Христианскую цивилизацию, Античную Грецию, Зороастрийский Иран, ранние империи Китая и Древнюю Индию с исторически сформировавшимися там буддизмом и индуизмом. Исламская цивилизация и ислам как мировая религия также относятся к Осевым цивилизациям, но их формирование происходило уже за хронологическими рамками Осевой эпохи [Eisenstadt, 1982]. И хотя вопрос определений, демаркаций и классификаций разных исторических цивилизаций дискуссионный и еще не устоялся в рамках цивилизационного анализа, общим для этого подхода является признание множественности цивилизационного исторического опыта и соответствующая критичность в отношении евроцентрического подхода с одновременным обоснованием мультицивилизационной (multi-civilizational) концепции мировой истории [Arnason, 2009: p. 2].

Основной социокультурный фактор исторического становления Осевых цивилизаций Ш.Эйзенштадт усматривает в возникновении и институционализации через отражение в соответствующих мировоззренческих концепциях противоречивого взаимоотношения между трансцендентным и мирским (mundane) порядками. Осознание различий между этими порядками, разумеется, существовало и до Осевой эпохи, но в языческих обществах и их религиях потусторонний мир воспринимался лишь как некое иное — более высокое и сильное, но продолжение того же мирского порядка со схожими присущими ему правилами. Исторический революционный прорыв Осевых цивилизаций (и их новое социокультурное и религиозное качество) как раз и связан, по мнению Ш.Эйзенштадта, с развитием осознания четкого разделения мирского и трансцендентного порядков и оформлением представления о последнем как автономной идеальной сфере за пределами любой существующей посюсторонней или потусторонней реальности. Эти представления и понятия о разделении мирского и трансцендентного развивались в разных обществах небольшими группами первых свободных интеллектуалов — таких как великие греческие философы, еврейские проповедники, индийские брахманы, буддийские монахи и другие духовные лидеры древних цивилизаций. Именно эти группы первых интеллектуалов превратились со временем в рамках становления цивилизаций в класс интеллектуальной элиты, ответственной за символическую и идеологическую легитимацию властного цивилизационного режима.

¹ Ш.Н.Эйзенштадт отмечает, что центральное понятие своего анализа “цивилизации Осевой эпохи” (Axial Age civilization) он заимствует из философии истории Карла Ясперса, ученика М.Вебера, подчеркивая этим, по крайней мере косвенно, классическую и междисциплинарную традицию сравнительных исследований цивилизаций.

Важным следствием формирования нового мировоззрения стало развитие идейных течений и социальных движений, направленных на преобразование мирского порядка. В этих новых духовных и мировоззренческих системах мирской порядок уже воспринимался как неполноценный, несовершенный и подлежащий как минимум частичной перестройке в соответствии с представлениями об идеальном трансцендентном порядке. Описывая духовные поиски путей преодоления этого противоречия между мирским и трансцендентным порядками, Ш.Эйзенштадт обращается к телеологическому понятию “спасение”, которое активно использовал и детально разрабатывал также и М.Вебер. Однако израильский исследователь экстраполирует это понятие, да и саму проблематику спасения за пределы религиозных доктрин, прежде всего христианской, и указывает на его эквиваленты в первых концептуальных и идеологических легитимациях древних цивилизаций. Более того, по Ш.Эйзенштадту, осознание и культурно-религиозная институционализация “поля напряженности” между мирским и трансцендентным порядками стало не только типологической духовной основой и признаком цивилизаций, но и определяющим фактором развития свойственных им социальной структуры и социокультурной динамики, характера функционирования институций, особенностей властных регуляций, способов разрешения конфликтов и т.п., то есть всей полноты культурного, социально-структурного, экономического и властно-институционального функционирования цивилизаций как особых общественно-исторических формаций.

Вполне созвучно с упомянутыми выше классическими социологическими подходами и в их развитие исследователь очерчивает и последствия социокультурной динамики исторических цивилизаций, такие как формирование высокого уровня символических ориентаций и идеологизация основных аспектов институциональной структуры. Проявлениями этой динамики стали идеологическое конструирование особых цивилизационных основ и символических атрибутов, а также формирование концепции подотчетности правителей определенным высшим авторитетам, таким как Бог или божественный закон. В той или иной форме идея подотчетности власти, а значит и возможность осуждения правителей, пусть даже перед божественным законом, возникала и развивалась во всех исторических цивилизациях [Eisenstadt, 1989]. Но главной инновацией этих процессов, по мнению Ш.Эйзенштадта, стало формирование новых культурных или религиозных идентичностей, которые отличались не только от признаков общности для естественных примордиальных групп, но и от этнических или политических идентичностей. Институционализация концепций коллективной цивилизационной идентичности сопровождалась острой идеологической борьбой, протестами и политическими конфликтами, ведь речь шла об определении внутреннего и внешнего культурного пространства цивилизационной принадлежности и попытке структурирования разных культурных, политических и этнических идентичностей в рамках определенного иерархического порядка.

Таким образом, израильский исследователь предлагает комплексную цивилизационную модель, сочетающую в своей культурно-институциональной онтологии взаимодействие таких разносторонних факторов, как духовно-мировоззренческие и религиозные установки и социальные структуры, создание правящей и интеллектуальной элит, а также формирование новых внепримордиальных коллективных идентичностей и паттернов властвования

через определенные институциональные механизмы поддержки цивилизационной регуляции — выработку политики идеологической и символической легитимации интеллектуальными элитами и адаптивные трансформации властных отношений. Эта типологически-функциональная модель, согласно Ш.Эйзенштадту, является общей для всех Осевых цивилизаций. А важнейшие различия между ними обусловлены вариациями в способах осознания и путях разрешения базовой напряженности между трансцендентным и мирским порядками. Тут Ш.Эйзенштадт вновь обращается к М.Веберу для характеристик вариаций разрешения этой напряженности через “посюсторонний” (this-worldly) или в сочетании “посюстороннего” и “потюстороннего” (other-worldly) способов [Eisenstadt, 1989]. Именно эти различия и определяют, по Ш.Эйзенштадту, разные символические и институциональные истоки и особые социокультурные паттерны цивилизаций. Различия этих цивилизационных паттернов предполагают также развитие особых институциональных форм интеграции, изменений и конфликтов, а также особых форм рациональности (в широком веберовском понимании) и способов поддержания коллективной цивилизационной идентичности и восстановления традиций во внутренней и внешней социокультурной динамике цивилизаций.

То есть, как видим, в целом дискурс цивилизационного анализа исторических цивилизаций представляет собой вполне последовательное развитие подходов классической социологии Э.Дюркгейма и М.Вебера. Однако неоспоримым достижением новой теоретической парадигмы является не только развитие исторических сравнительных исследований, но и обоснование связи между Осевыми и современными цивилизационными динамиками, теоретическая экстраполяция исторических особенностей на современные общественно-политические процессы, включая глобализацию, а также концептуальный анализ современного общества как особой множественной цивилизации.

Модерность как особая цивилизационная программа

Исследование модерна, современных преобразований и общества в разных их аспектах и проявлениях — это без преувеличения ведущая тематика всего корпуса социогуманитарного знания с конца XIX века. Эти вопросы образуют также основное проблемное поле исследований в социологии, которая, собственно, и формировалась в своих классических идейных истоках как теоретическая рефлексия на вызовы современных общественных трансформаций и становления капитализма. Волна глобальных общественно-политических трансформаций, в частности в странах Африки, Азии и Латинской Америки в послевоенный период вновь активизировала теоретическое осмысление этих, зачастую противоречивых процессов под широкой рубрикой теории модернизации.

Указанные теории доминировали в политической науке и социологии в период 1950–1960 годов. В частности, такое их сегментное направление, как теории политического развития (Л.Пай, Г.Альмонд, С.Верба, С.Хантингтон и др.), имело целью изучить и объяснить сложные процессы модернизации и дать ответ на вопрос, что делает общества современными, или, точнее, какие факторы способствуют модернизации общества? И хотя едва ли не единственным активным агентом модернизационных изменений теоретики этого

круга считали рациональную национальную элиту развивающихся стран, они осознавали всю сложность этих процессов. Из этого осознания исходит и попытка очертить и изучить довольно широкий спектр хрестоматийных для исследований модернизации факторов и переменных, влияющих на результат модернизации. Это — политическая коммуникация, урбанизация, образование, характер политического участия, политическая система, культура, состояние элит, национальный вопрос и национализм как мобилизирующая идеология и т.п. К этому перечню добавляется и ряд признаков модернизации, известных еще из исторических трудов основателей классической социологии, а именно рационализация общественного управления, структурная дифференциация, индустриализация, урбанизация и секуляризация. В институциональном аспекте модернность предполагала также развитие национального государства и организацию рациональной капиталистической экономики. В социокультурных измерениях речь шла и о создании новых коллективных идентичностей, связанных с национальным государством, но влетенных в культурную программу с ее разнообразными способами структурирования основных сфер общественной жизни [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006: с. 261].

Концептуальной точкой референции теорий модернизации оставался проект западного современного общества, а в его политически институциональной модели — идеализированный тип западной либеральной демократии. Собственно в программной статье Люсьена Пая с характерным названием “Незападный политический процесс” [Pye, 1958] модернизация вполне в духе классической социологической традиции трактуется как длительный процесс рационализации, секуляризации и структурной дифференциации общества. При этом главной целью данного процесса является сохранение относительной стабильности политической системы на фоне осторожных изменений под контролем элит, то есть постепенная трансформация структуры под контролируемым агентным влиянием. Л.Пай рассматривает довольно длинный список признаков незападного политического процесса, делающих его нестабильным и непредсказуемым. Впрочем, основными его характеристиками, и ныне присущими, например, политическому процессу в Украине, выступают: 1) отсутствие автономной и независимой политической сферы; как результат — политика является хаотичной, иррациональной и пронизанной личными интересами; 2) элиты не способны контролировать массовую политическую активность и канализировать ее в необходимые для самого общества сферы. Собственно, это же позже повторяет и С.Хантингтон в своей работе “Политический порядок в изменяющемся обществе”.

Как видим, модернизационные теории вполне в духе западного современного рационализма ориентировались на довольно практическое знание и алгоритмы, которые, по замыслу многих теоретиков этого направления, могли быть адаптированы к другим незападным социокультурным контекстам. Однако противоречивая общественная практика модернизаций в разных ее аспектах постоянно давала поводы не только для анализа противоречий и конфликтов, сопровождавших эти процессы, но и для критики предположений доминирующего модернизационного дискурса. Практики модернизаций в разных странах, и не только в обществах так называемого “третьего мира”, все больше демонстрировали свои отличия в разных институциональных сферах — в политике, экономике, образовании или семейных отношениях [Eisenstadt, 2010: p. 2]. Уже с начала 1970-х модернизационная тео-

рия, как со временем и ее политико-идеологический продукт — концепция конвергенции индустриальных обществ, весьма активно критиковались и переосмысливались в рамках разных теоретических перспектив.

Как отмечалось, одним из влиятельных направлений альтернативно критического переосмысления модернизационной теории стал цивилизационный анализ. Ш.Эйзенштадт и другие представители этого направления считали важнейшим проблемным звеном известных модернизационных теорий их доминирующий евроцентризм и недостаточную чувствительность к разным социокультурным контекстам и традициям модернизирующихся обществ. Проницательность теоретических аргументов Ш.Эйзенштадта отчасти можно объяснить и тем, что он сам стоял у истоков формирования послевоенной модернизационной теории с позицией “одного из наиболее влиятельных выразителей социологического анализа общества в категориях “традиция versus модерн” [Кутуев, 2007], а потому острее осознавал ее слабые места. Как отмечает П.Кутуев, “Эйзенштадт является, очевидно, единственным ученым среди отцов-основателей исследовательской программы модернизации, который смог подвергнуть свои взгляды не только ревизии, но и реконструкции, заложив фундамент новой школы — школы множественных модернов” [Кутуев, 2007].

Однако критическое переосмысление модернизационной теории представителями цивилизационного анализа и, в частности, Эзенштадтом, их интерес к сравнительной социологии исторических цивилизаций отнюдь не означает угасания исследовательского внимания к проблемам модернизации. Скорее наоборот — цивилизационный анализ значительно расширил поле зрения и усилил теоретическую оптику социологической рефлексии, приобщая к осмыслению современных трансформаций культурно-институциональную сферу с ее признаками, отличиями и цивилизационными вариациями. Это означало также сдвиг методологического фокуса с концепта модернизации к понятию модерна, его сущности и антиномий, с восприятия социально-технологического характера общественных трансформаций к их качественным критериям и социокультурным признакам, наконец, к пониманию самого современного общества как определенной цивилизационной нелинейной вариации. Описывая этот цивилизационно культурный поворот, Й.Арнасон говорит по этому поводу: “Значение современности не могло обсуждаться без обращения к значимым фреймам, накладываемым и принятым историческими акторами, и эта реориентация приводила к усилению интереса к культурным истокам и предпосылкам современных трансформаций” [Arnason, 2009: p. 8].

Эйзенштадтова концептуальная интерпретация модерна в цивилизационном паттерне была важным аспектом этой теоретической реориентации. В его интерпретации, вслед за Й.Арнасоном [Arnason, 2009: p. 8], нужно выделить три основных тезиса. Во-первых, по мнению Эйзенштадта, модерн как “особая цивилизация” (*distinct civilization*) привносит новое видение человеческой автономности, более сложной и радикальной, нежели в трактовке всех предыдущих культурных традиций. Новая современная цивилизация рассматривает человека как Мастера, способного не только аккумулировать власть и богатства, но и благодаря своему разуму и знаниям в соответствии с осознанным намерением подчинять природу и изменять само общество. В культурной и политической программе модерна такое изменение в понимании человеческой агентности означало, что все предпосылки и ле-

гитимации социального, онтологического и политического порядков перестали быть самоочевидными [Eisenstadt, 2010: p. 3].

Во-вторых, сложность новых сетей современных культурных смыслов открывает возможности для конфликтных интерпретаций, наиболее амбициозные и полярные из которых Эйзенштадт называет “антиномиями модерности”. По его мнению, эти антиномии в своих онтологических и теологических основаниях были свойственны еще Осевым цивилизациям, но проявились и обострились именно в период радикальных современных трансформаций. Среди таких антиномий видим, к примеру, конфликт между индивидуалистическим и коллективистским понятиями автономии, между нравственностью и индивидуализмом, установками на созерцательную рефлексивность и активное переустройство природы и общества, а также конфликтные интерпретации поисков путей равновесия между свободой и равенством, контролем и самодостаточностью, дисциплиной и свободой.

И наконец, третий тезис интерпретации Эйзенштадтом культурной программы модерна состоит в акцентировании важности связи между модерностью и традицией. Впрочем, как отмечалось, для самого ученого это не было радикальной концептуальной переориентацией — он оставался теоретически последовательным в данном вопросе. Эйзенштадт и его коллеги, разделявшие теоретическую платформу цивилизационного анализа, рассматривали цивилизации, включая модерность, как величественные исторические формации, кристаллизовавшиеся на основе разных культурных и религиозных традиций. Такие цивилизационные формации характеризовались “особыми способами принятия, внутренних обсуждений и противоречий, реконструкций и адаптаций в отношении изменчивых культурных констелляций” [Arnason, 2009: p. 8].

Цивилизационный анализ подчеркивал сложную культурную интеракцию новых современных ориентаций с традиционным культурным наследием. Но поскольку современная цивилизационная динамика исторически сформировалась в лоне западноевропейской христианской культуры, она при своем глобальном распространении имела разные социокультурные последствия и сложные трансформационные эффекты для других обществ, в том числе принадлежавших к евразийскому цивилизационному конгломерату. Как отмечает Й. Арнасон, “технологическая, социальная и культурная динамика западной современной экспансии подрывала корневые структуры и коллективные идентичности незападных цивилизаций, но не прекращала длительную и взаимную формообразующую интеракцию между фрагментированными традициями и изменчивыми кластерами трансформационных факторов” [Arnason, 2009: p. 8–9]. Среди выразительных примеров таких сложных междивизиационных современных интеракций — исламская, индийская, китайская и особенно японская¹ версии общественных модернизаций. Осмысление вариативности современного общественного опыта на почве разных цивилизацион-

¹ Ш.Эйзенштадт посвятил исследованию японской цивилизационной динамики свою системную и основательную работу [Eisenstadt, 1996]. Ученый считал случай модернизации в этой стране уникальным, поскольку Япония стала едва ли не единственной не Осевой цивилизацией, которая успешно выработала незападные формы модерности как ответ на вызовы западной экспансии путем адаптации самих западных моделей и уподобляясь раннеисторическим культурным интеракциям с Осевыми традициями.

но-культурных предпосылок дало Эйзенштадту толчок для формулировки концепции множественных модерностей и стимулировало в русле этой тематики активные теоретические дебаты, начавшиеся в конце 1990-х годов и во многих своих аспектах и контекстах до сих пор остающихся актуальными.

Некоторые подходы к концепции множественных модерностей Ш.Эйзенштадт впервые очерчивает в своей совместной с Вольфгангом Шлюхтером статье 1998 года [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006] и позже уже детально разворачивает и артикулирует в своем тексте с одноименным концептуальным названием 2000 года [Eisenstadt, 2000]. Исходным пунктом концепции множественных модерностей стали многочисленные вариативные паттерны разных по своим институциональным последствиям случаев модернизаций в различных обществах (даже в условиях, когда модернизация предполагала унифицированный пакет трансформаций). Осмысливая эти паттерны, израильский ученый приходит к выводу, что они не сводятся к простому продолжению традиций соответствующих обществ современной эпохи. По его убеждению, они как раз и являются модерными, хотя во многом сформировавшись под влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторических опытов. Более того, по мнению Эйзенштадта, даже тогда, когда современные инновации воспринимаются как изначально западный проект, а в незападных обществах развиваются антизападные движения, например националистические, традиционалистские или даже фундаменталистские, которые выразительно артикулируют антизападную и антимодерную риторику, — даже тогда все эти движения и риторика сами по себе являются “выраженно модерными” (*distinctively modern*) [Eisenstadt, 2000: p. 2].

Согласно Эйзенштадту, идея множественных модерностей предполагает понимание современного мира как бесконечной истории постоянных формирований и реформирований множества культурных программ. И эта постоянная реконструкция многочисленных институциональных и идеологических паттернов осуществляется интеллектуалами и элитами как особыми социальными акторами в тесной связи с социальными и политическими активистами, а также с общественными движениями, которые выдвигают разные программы модерности и придерживаются совершенно разных взглядов на то, что делает общество современным [Eisenstadt, 2000: p. 2]. То есть в целом алгоритм формирования нового цивилизационного порядка множественных модерностей у Эйзенштадта чем-то сродни социокультурной динамике Осевых цивилизаций, в частности касательно особой роли элит как агентов структурных сдвигов.

Но основной идеей и одновременно важнейшей методологической импликацией концепта множественных модерностей является, по убеждению израильского исследователя, вывод о том, что “модерность и вестернизация не тождественны” и что “не только западные паттерны модерности являются “аутентичными” модерностями, хотя они гордятся историческим первенством и продолжают быть основным ориентиром для других” [Eisenstadt, 2000: p. 2–3]. Последняя ремарка Эйзенштадта свидетельствует о том, что он не отрицает уникальных исторических особенностей западной современной цивилизации в отношении других, ведь даже сама идея плюралистической множественности и гетеродоксий как альтернативных, часто конфликтных видений, исторически в большей мере была свойственна именно западной европейской цивилизации. И в определенном смысле в концепте множественных модерностей исследователь экстраполирует вариативную множес-

твенность западной культурной программы модерна с имманентными для нее внутренними антиномиями, конфликтными дискурсами и политическими противоречиями на современные обстоятельства для всего мира.

Такая методологическая позиция Эйзенштадта служила поводом для критики концепции множественных модерностей, в частности со стороны представителей постколониального дискурса. Некоторые из этих критических упреков касаются сохранения в данной концепции эссенциалистских определений культуры, культурной иерархичности, свойственной классическим теориям модернизации, или попыток деполитизации вызовов и проблем современной глобализации и сведения их сугубо к культурным отличиям. Острые критические замечания раздаются также в адрес толкования Эйзенштадтом любых явлений современности, даже таких, как фундаментализм, фашизм или диктаторские режимы, как “модерных” в контексте множественных модерностей. По мнению одного из критиков [Gupta, 2013], Эйзенштадт в данном подходе сознательно стирает различия между терминами “современный” (*contemporaneous*) применительно к повседневной реальности и “модерный” (*modern*) как качественный социологический концепт и просто провозглашает, что все современное является модерным по определению. Впрочем, и сам израильский исследователь не абсолютизировал свои концептуальные конструкты, осознавая их возможные, а отчасти и неминуемые эвристические ограничения, но в то же время постоянно совершенствуя свою теоретическую аргументацию.

Основным конструктивным и оптимистическим аспектом концепта множественных модерностей является подчеркнутая открытость возможностей трансформаций существующего порядка и конструирования его новых модерных качеств в незападных общественных контекстах. Особое значение перспектива множественных модерных возможностей приобретает в политической сфере, актуализируя “новую открытость политической арены и самого политического процесса” [Eisenstadt, 2000: p. 6]. Глобализация привносит новые институциональные и идеологические конфигурации политического процесса. Важнейшие характеристики этих изменений Эйзенштадт усматривает в таких трендах, как трансформация доминирующих институциональных паттернов и культурных обстоятельств модерных обществ, развитие демократизационных тенденций; далекоидущие изменения в международной системе и сдвиги в ней гегемоний и, наконец, развитие новых моделей межцивилизационных отношений. Эти изменения, по мнению израильского исследователя, влекут за собой “кристаллизацию новых паттернов множественных модерностей за пределами классических моделей нации и революционных состояний” [Eisenstadt, 2010: p. 7].

В своих наблюдениях глобализационных изменений через такие их противоречивые проявления, как рост автономии мирового капитализма, интенсификация потоков международной миграции и формирование новых коллективных идентичностей, в частности разных глобальных диаспор, эрозия среднего класса, углубление неравенства между разными слоями населения и между глобальными и локальными городами, трансформация протестной тематики и движений протеста, и в осмыслении прочих современных социальных проблем и контекстов Эйзенштадт усматривает в этом новые риски, но и возможности общественного развития. Например, мы имеем расширение выбора для женщин в определении собственного образа жизни, брачных отношений и материнства, повышение общего образовательного уровня, урбани-

зацию, усиленное внимание к потребностям разных возрастных групп, в частности молодежи, новые возможности для более полного и эффективного выражения общественного недовольства [Eisenstadt, 2007: p. 118].

Ученый до конца жизни оставался последовательным в своих системных теоретических взглядах и одновременно интеллектуально чувствительным к новым общественным тенденциям и социокультурной динамике. Характерно, что в своем последнем переданном для публикации тексте “Осевая загадка” [Eisenstadt, 2011] он вновь обращается к своей ведущей тематике Осевых цивилизаций и проблематике институционализации социальных порядков. Подчеркивая открытость процесса с его вероятными конструктивными и деструктивными возможностями, Эйзенштадт отмечает, что культурные обстоятельства важны, но не только они определяют характер и особенности социального порядка в каждом обществе. Этот порядок кристаллизуется прежде всего в паттернах социальных интеракций и активности социальных агентов в плане конституирования доверия, регуляции власти и смыслотворчества и легитимации в отношении социальных активностей и установлений. Общественные регуляции и механизмы контроля, объединяющие символические и ресурсные компоненты, также необходимы, поскольку поддерживают функционирование социальных интеракций, определяют их особенности и рамки в каждом обществе [Eisenstadt, 2011: p. 214].

Принципиальная открытость любой исторической ситуации на любой эволюционной ступени развития, а значит и открытость любых институциональных паттернов к дальнейшим оспариваниям, и в отношении как конструктивных, так и деструктивных возможностей — это, пожалуй, и составляет концептуальное завещание Ш. Эйзенштадта, основательно аргументированное его продолжительными и результативными исследованиями истории Осевых цивилизаций и сложной динамики модерности.

Теоретические импликации и исследовательские перспективы

Цивилизационный анализ Эйзенштадта, сочетая сравнительно-исторический социологический подход с вниманием к агентности социальных акторов в формировании институциональных структур и цивилизационных социальных порядков, является, безусловно, оригинальным и системным вкладом в развитие современного социологического теоретизирования. В исследованиях социокультурной и политической динамики разных цивилизаций израильский исследователь предостерегал от крайностей культурного релятивизма и опасностей увлечения историческим эволюционизмом. По его мнению, эффективным методологическим предохранителем для этого является использование сравнительного метода. Сам Эйзенштадт очерчивал основные положения этого метода как сочетание двух способов понимания проблемы: один — “девелопменталистский”¹, а другой — структурно-институционально-культурный [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006: с. 279].

¹ Термин “девелопменталистский” происходит от англ. *development* (развитие) и обозначает концепцию и соответствующие исследования модернизационного теоретического направления. Этот термин использует А. Фисун в своем переводе текста Ш. Эйзенштадта и В. Шлюхтера [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006], и я сохраняю терминологию, предложенную переводчиком.

Исследование Эйзенштадтом модерности как особой цивилизационной программы, концепция множественных модерностей и анализ современных изменений под влиянием глобализации базируются на признании нелинейности, сложности и вариативности процессов модернизации. Эти актуальные подходы ученого не порывают с классической социологической парадигмой (об этом свидетельствует даже активное обращение Эйзенштадта к идеям М.Вебера), а скорее предлагают ее усовершенствованную постклассическую версию, в частности в исследованиях модернизации. Однако это не означает конца социологической модернизационной теории или даже снижения социологического теоретического внимания к проблематике модернизации, скорее наоборот — ее актуализацию в различных аспектах, в том числе для отечественного контекста.

Распад СССР, посткоммунистические и поставторитарные трансформации, как все еще открытые проекты во многих обществах, включая Украину, модернизационные и демократизационные “волны”, глобализация с ее различными социальными последствиями — все эти процессы лишь на короткое время сопровождалась эффектом неоправданной эйфории по поводу “конца истории” с торжеством, как тогда казалось, единственной либерально-демократической модели общественного развития. На самом деле, и это подтверждают теоретические подходы Эйзенштадта, с конца XX века сложность и многофакторность процессов модернизации в ее различных культурных контекстах, как и осознание этого, только возрастает. Это демонстрируется появлением и актуализацией широкого вариативного спектра теоретических подходов, которые условно называются “альтернативными” концепциями модернизации и к которым, помимо концепции множественных модерностей, можно отнести новые вариации теории зависимости, дальнейшее развитие мирсистемного анализа, новые институциональные подходы, постколониальный дискурс, концепции де-демократизации, демодернизации, гибридных политических режимов, неопатримониализма и т.п. Симптоматично, что одновременно в самой социологической теории также актуализируется проблемность не только новых признаков модерности (“поздняя”, “рефлексивная”, “текущая”, “экологическая”, “глобальная” модерность, “общество риска” и т.п.), но и все большей сложности агент-структурных взаимодействий.

Применение методологических подходов цивилизационного анализа может быть особенно актуальным и методологически конструктивным для осмысления отечественной модернизационной трансформации. Последняя является структурно, институционально и культурно сложной, поскольку объединяет формирование гражданской рыночной экономики, демократизацию, конструирование государства и современной гражданской нации и постимперскую трансформацию. Украинскую социокультурную и политическую динамику также можно понимать как сочетание разных цивилизационных программ. В то же время опыт модернизации в Украине вряд ли можно назвать исторически уникальным. По крайней мере опыт современных трансформаций постколониальных стран также отмечен подобного рода многофакторностью.

Но это также не отрицает определенных особенностей модернизационных вызовов в Украине. Среди них, например, следующие: 1) модернизационная трансформация в Украине происходит не в классическом восходя-

щем направлении — от традиционного архаически-аграрного к современному обществу, а скорее как параллельная трансформация: от одной модели модернизации (индустриально коммунистической) к другой, либерально-демократической и капиталистической; 2) эта трансформация происходит в контексте острого геополитического и социокультурного конфликта между двумя цивилизационными проектами модернизации — западным *versus* евразийским (“русский мир”) со всеми его побочными эффектами, напряжениями и конфликтами (включая войну); 3) факторная агентность в отношении определяющих институциональных изменений социального порядка часто происходит не от государственных элит (очень слабых, разрозненных, непоследовательных и эгоистических), а по большей части от гражданских активистских групп (гражданского общества) со всеми их мобилизационными преимуществами, но и ресурсными недостатками и социальными рисками в рамках такого процесса.

Следовательно, модернизация в Украине вполне созвучна с признаками современного политического процесса, множественности модерностей и междивизиационных интеракций согласно методологическим подходам Ш.Эйзенштадта. Во многом это также неизбежный результат противоречивости и незавершенности самого процесса отечественной общественной модернизации с характерными для нее не только имманентными антиномиями, социальными напряжениями и конфликтами, но и возможностями и перспективами социального и цивилизационного конструирования.

Источники

Айзенштадт, Ш. Н. (1992). “Осевая эпоха”: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий. *Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах* (с. 42–62). Москва: Наука.

Ващинська, І. І. (2018). Регіоналізм в Україні: переосмислення кризь призму соціальних ідентичностей і групових лояльностей. *Український соціум*, 4 (67), 9–18.

Ерасов, Б. С. (1999). *Сравнительное изучение цивилизаций*. Хрестоматия: учебное пособие для вузов. Москва: Аспект Пресс.

Кутуєв, П. В. (2007). Порівняльно-історична соціологія модернізації: теоретизування Ш. Ейзенштадта. *Соціальна психологія: Український науково-практичний журнал*, 4, 17–26.

Кутуєв, П. В. (2017). Модерн(и): історії, теорії та практики. Соціологічна інтерпретація. Херсон: Гельветика.

Эйзенштадт, Ш. Н. (1999). Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. Москва: Аспект Пресс.

Эйзенштадт, Ш. Н. (2002) Парадокс демократических режимов: хрупкость и изменчивость. *Полис*, 2, 67–81.

Эйзенштадт, Ш. Н. (2010) Срывы модернизации. *Неприкосновенный запас*, 74 (6), 42–67.

Эйзенштадт, Ш., Шлюхтер, В. (2006). Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор. В: А. А. Фисун, *Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации* (с. 261–282). Харьков: Константа.

Фисун, А. А. (2006). Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации. Харьков: Константа.

Arnason, J. (2003). *Civilizations in dispute: historical questions and theoretical traditions*. Leiden, Boston: Brill.

Arnason, J. (2009). Civilizational analysis: a paradigm in the making. In R. Holton, W. R. Nasson (Eds.), *World Civilizations And History Of Human Development* (pp. 1–34). EOLSS Publishers / UNESCO.

Durkheim, E. and Mauss, M. (1971). Note on the notion of civilization, translated and introduced by Benjamin Nelson. *Social Research*, 38(4), 808–13.

Eisenstadt, S. N. (1963). *Political Systems of Empires*. New York: Free Press of Glencoe.

Eisenstadt, S. N. (1982). The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. *European Journal of Sociology*, 23 (2), 294–314.

Eisenstadt, S. N. (1989). Cultural Tradition, Historical Experience, and Social Change: The Limits of Convergence. *The Tanner Lectures on Human Values, delivered at The University of California, Berkeley*, May 1–3, 1989. Retrieved from https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/e/eisenstadt90.pdf

Eisenstadt, S. N. (1996). *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 (1), 1–29.

Eisenstadt, S. N. (2007). Note on Society. Reconstitution of Collective Identities and Inter-Civilizational Relation in the Age of Globalization. *Canadian Journal of Sociology*, 32 (1), 113–126.

Eisenstadt, S. N. (2010). Modernity and modernization, *Sociopedia.isa*, DOI: 10.1177/205684601053.

Eisenstadt, S.N. (2011). The Axial conundrum: Between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalization: constructive and destructive possibilities. *Análise Social*, 199, 210–217.

Gupta, D. (2013). Against multiculturalism and multiple modernities. Retrieved from http://www.india-seminar.com/2013/649/649_dipankar_gupta.htm

Pye, L. W. (1958). The Non-Western Political Process. *Journal of Politics*, 20 (3), 468–486.

Swedberg, R. (2010). A Note on Civilizations and Economies. *European Journal of Social Theory*, 13 (1), 15–30.

Получено 08.08.2019

References

Arnason, J. (2003). *Civilizations in dispute: historical questions and theoretical traditions*. Leiden, Boston: Brill.

Arnason, J. (2009). Civilizational analysis: a paradigm in the making. In R. Holton, W. R. Nasson (Eds.), *World Civilizations And History Of Human Development* (pp. 1–34). EOLSS Publishers / UNESCO.

Durkheim, E. and Mauss, M. (1971). Note on the notion of civilization, translated and introduced by Benjamin Nelson. *Social Research*, 38 (4), 808–13.

Eisenstadt, S. N. (1963). *Political Systems of Empires*. New York: Free Press of Glencoe.

Eisenstadt, S. N. (1982). The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. *European Journal of Sociology*, 23 (2), 294–314.

Eisenstadt, S. N. (1989). Cultural Tradition, Historical Experience, and Social Change: The Limits of Convergence. *The Tanner Lectures on Human Values, delivered at The University of California, Berkeley*. May 1–3, 1989. Retrieved from https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/e/eisenstadt90.pdf

Eisenstadt, S. N. (1992). The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. [In Russian] *Orientation – search: the East in theories and hypothesis*. Moscow, Russian Federation: Nauka. [=Айзенштадт, 1992].

Eisenstadt, S. N. (1996). *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, S. N. (1999). *Revolutions and the Transformations of Societies. A Comparative Study of Civilizations*. [In Russian]. Moscow, Russian Federation: Aspekt Press. [=Эйзенштадт, 1999].

Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129 (1), 1–29.

Eisenstadt, S. N. (2002). The Paradox of Democratic Regimes: Fragility and Transformability. [In Russian]. *Polis*, 2, 67–81. [=Эйзенштадт, 2002].

Eisenstadt, S. N. and W. Schluchter (2006). Paths to early Modernities – A Comparative View. [In Russian]. In A. A. Fisun, *Democracy, neopatrimonialism and global transformations* (pp. 261–282). Kharkov, Ukraine: Konstanta. [Эйзенштадт, Шлюхтер, 2006].

Eisenstadt, S. N. (2007). Note on Society. Reconstitution of Collective Identities and Inter-Civilizational Relation in the Age of Globalization. *Canadian Journal of Sociology*, 32 (1), 113–126.

Eisenstadt, S.N. (2010). Modernity and modernization, *Sociopedia.isa*, DOI: 10.1177/205684601053.

Eisenstadt, S. N. (2010). Disruptions of modernization. [In Russian]. *The Inviolable Reserve*, 74 (6), 42–67. [=Эйзенштадт, 2010].

Eisenstadt, S. N. (2011). The Axial conundrum: Between transcendental visions and vicissitudes of their institutionalization: constructive and destructive possibilities. *Análise Social*, 199, 210–217.

Erasov, B. S. (1999). *Comparative study of civilizations. Text-book for high school*. [In Russian]. Moscow, Russian Federation: Aspekt Press. [=Ерасов, 1999].

Fisun, A. A. (2006). *Democracy, neopatrimonialism and global transformations*. Kharkov, Ukraine: Konstanta. [=Фисун, 2006].

Gupta, D. (2013). *Against multiculturalism and multiple modernities*. Retrieved from http://www.india-seminar.com/2013/649/649_dipankar_gupta.htm

Kutuev, P. V. (2007). Comparative-historical sociology of modernization: theorizing of S. Eisenstadt. [In Ukrainian]. *Social psychology: Ukrainian scientific-practical journal*, 4, 17–26. [=Кутуєв, 2007].

Kutuev, P. V. (2017). *Modernity(-ies): histories, theories and practices. Sociological interpretation*. [In Ukrainian]. Kherson, Ukraine: Helvetica. [=Кутуєв, 2007].

Pye, L. W. (1958). The Non-Western Political Process. *Journal of Politics*, 20 (3), 468–486.

Swedberg, R. (2010). A Note on Civilizations and Economies. *European Journal of Social Theory*, 13 (1), 15–30.

Vaschynska, I. I. (2018). Regionalism in Ukraine: rethinking through the prism of social identities and group loyalties. [In Ukrainian]. *Ukrainian socium*, 4 (67), 9–18. [=Ващинська, 2018].

Received 08.08.2019

ВИКТОР СТЕПАНЕНКО

Цивілізаційний аналіз Ш.Н.Ейзенштадта в контекстах соціологічного теоретизування

У статті презентовано теоретичний спадок Ш.Ейзенштадта через окреслення його теоретико-методологічного ядра, а саме цивілізаційного аналізу. Розглянуто теоретичні витоки, синтези та зв'язки цивілізаційного аналізу, його концептуальні координати на мапі теоретичного соціологічного знання. Показано, що формування цього напрямку позначало відродження класичної соціологічної традиції, зокрема підходів Е.Дюркгайма, М.Моса та М.Вебера до проблематики історичних цивілізацій. Ця тема набула своїх нових значень та актуалізації в особливостей та викликів модернізації від кінця 1970-х років у працях Ейзенштадта та інших дослідників. Концептуальна інтерпретація модерності

як особливого цивілізаційного патерну та концепт множинних модерностей Ейзенштадта також є важливими аспектами цього теоретичного напрямку. Автор пропонує деякі методологічні імплікації цивілізаційного аналізу Ейзенштадта для перспектив розвитку соціологічних досліджень, зокрема щодо осмислення особливостей суспільної трансформації та модернізації в Україні.

Ключові слова: цивілізаційний аналіз, соціологія Ш.Ейзенштадта, Осьові цивілізації, цивілізаційна динаміка, модернізація, множинні модерності

ВИКТОР СТЕПАНЕНКО

Цивілізаційний аналіз Ш.Н.Ейзенштадта в контекстах соціологічного теоретизування

В статті представлено теоретичне насліддя Ш.Ейзенштадта через очерчування його теоретико-методологічного ядра, а іменно — цивілізаційного аналізу. Розглянуті теоретичні істини, синтези і зв'язи цивілізаційного аналізу, його концептуальні координати на карті теоретичного соціологічного знання. Відзначається, що формування цього напрямку означило відродження класичної соціологічної традиції, в частині підходів Е.Дюркгейма, М.Мосса і М.Вебера до проблематики історичних цивілізацій. Ця тема набула нових значень і актуалізації в осмисленні особливостей і викликів модернізації від кінця 1970-х років в роботах Ейзенштадта і інших дослідників. Концептуальна інтерпретація модерності як особливого цивілізаційного патерну і концепт множинних модерностей Ейзенштадта також є важливими аспектами цього теоретичного напрямку. Автор пропонує деякі методологічні імплікації цивілізаційного аналізу Ейзенштадта для перспектив розвитку соціологічних досліджень, в частині для осмислення особливостей суспільної трансформації та модернізації в Україні.

Ключевые слова: цивілізаційний аналіз, соціологія Ш.Ейзенштадта, Осьові цивілізації, цивілізаційна динаміка, модернізація, множинні модерності

VIKTOR STEPANENKO

S.N.Eisenstadt's civilizational analysis in the contexts of sociological theorizing

The paper provides an overview of S.Eisenstadt's theoretical legacy through focusing on its theoretical-methodological core, that is civilizational analysis. Theoretical sources, synthesis and links of civilizational analysis, its conceptual coordinates on the map of sociological theoretical knowledge are examined. It is argued that the formation of this theoretical direction meant the restoration of classic sociological tradition, in particular approaches indicated by E.Durkheim, M. Mauss and M. Weber to the problematic of historical civilizations. This theme has acquired its new meanings and actualizations in reflections on peculiarities and challenges of modernization from the end 1970-s in Eisenstadt's and some other researchers' works. Conceptual interpretation of modernity as a distinctive civilizational pattern and Eisenstadt's concept of multiple modernities are also important aspects of this theoretical direction. Some methodological implications of Eisenstadt's civilizational analysis for the prospects of sociological research, particularly with focus on peculiarities of social transformation and modernization in Ukraine are suggested.

Key words: civilizational analysis, S.Eisenstadt's sociology, Axial civilizations, civilizational dynamics, modernization, multiple modernities