Magistra Vitae. 2026. Т. 11, вып. 2. С. 77–92.
Magistra Vitae. 2026;11(2):77-92.

Научная статья

УДК 94

https://www.doi.org/10.47475/2542-0275-2026-11-2-77-92

Теория цивилизаций Лии Гринфелд и её возможности для проведения сравнительно-исторических исследований

Иван Михайлович Нохрин

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, ivan-nokhrin@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-6319-3661

Аннотация. Статья посвящена теоретической реконструкции концепции цивилизаций, предложенной Лией Гринфелд. В отличие от предшествующих версий цивилизационного анализа (Эйзенштадт, Нельсон, Хантингтон), подход Гринфелд предлагает операциональное определение цивилизации как самозамкнутой, самодостаточной и самопорождающейся символической реальности с кодифицированными в письменном языке первыми принципами. Автор последовательно раскрывает методологические основания теории: трактовку человечества как эмерджентной реальности sui generis, понимание культуры как процесса, а не структуры, различение автономии и независимости в культурной динамике, а также концепцию разума как «культуры в мозге». На примере монотеистической цивилизации детально анализируются её первые принципы (восходящие к иудейскому монотеизму), порождаемый ими логический модус мышления, бинарные категории (истина/ложь, добро/зло, дух/материя, свои/чужие), центральные ценности истины и справедливости, а также психологические динамики (аномия, ресентимент, активизм). Особое внимание уделяется национализму как специфическому продукту монотеистической цивилизации. Проводится предварительное сравнение с синической и индийской цивилизациями, демонстрирующее, что отсутствие принципа непротиворечия и чувствительности к противоречиям в этих культурах исключает эндогенное возникновение национализма и порождает иные исторические траектории. В заключении формулируются перспективы применения теории Гринфелд в конкретных исторических исследованиях: переинтерпретация ключевых событий западной истории, анализ культурной диффузии и границ цивилизаций, исследование внутренних разломов внутри монотеистической цивилизации, критический анализ современных политических идентичностей.

Ключевые слова: цивилизация, монотеистическая цивилизация, синическая цивилизация, индийская цивилизация, Лия Гринфелд, цивилизационный анализ, национализм, аномия, ресентимент, бинарное мышление, сравнительно-исторические исследования

Для цитирования: Нохрин И. М. Теория цивилизаций Лии Гринфелд и её возможности для проведения сравнительно-исторических исследований // Magistra Vitae. 2026. Т. 11, вып. 2. С. 77–92. URL: https://magistravitaejournal.ru/ru/archive/46-magistra-vitae-2-2026.html https://www.doi.org/10.47475/2542-0275-2026-11-2-77-92

Original article

https://www.doi.org/10.47475/2542-0275-2026-11-2-77-92

Leah Greenfeld's Theory of Civilizations and its possibilities for comparative historical research

Ivan M. Nokhrin

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russian Federation, ivan-nokhrin@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-6319-3661

Abstract. The article is devoted to the theoretical reconstruction of the concept of civilizations proposed by Leah Greenfeld. Unlike previous versions of civilizational analysis (Eisenstadt, Nelson, Huntington), the Greenfeld approach offers an operational definition of civilization as a self-enclosed, self-sufficient and self-generating symbolic reality with first principles codified in written language. The author consistently reveals the methodological foundations of the theory: the interpretation of humanity as an emergent reality sui generis, the understanding of culture

© Нохрин И. М., 2026

as a process rather than a structure, the distinction between autonomy and independence in cultural dynamics, as well as the concept of reason as “culture in the brain”. Using the example of a monotheistic civilization, the work analyzes in detail its first principles (dating back to Jewish monotheism), the logical mode of thinking generated by them, binary categories (truth/falsehood, good/evil, spirit/matter, own/others), the central values of truth and justice, as well as psychological dynamics (anomie, resentment, activism). Special attention is paid to nationalism as a specific product of monotheistic civilization. The research makes a preliminary comparison with the Greek and Indian civilizations, demonstrating that the absence of the principle of non-contradiction and sensitivity to contradictions in these cultures excludes the endogenous emergence of nationalism and generates other historical trajectories. In conclusion, the author are formulates the prospects for applying Greenfeld’s theory in specific historical research: reinterpretation of key events in Western history, analysis of cultural diffusion and boundaries of civilizations, study of internal fractures within a monotheistic civilization, critical analysis of modern political identities.

Keywords: civilization, monotheistic civilization, Greek civilization, Indian civilization, Leah Greenfeld, civilization analysis, nationalism, anomie, resentment, binary thinking, comparative historical research

For citation: Nokhrin IM. Leah Greenfeld’s Theory of Civilizations and its possibilities for comparative historical research. *Magistra Vitae*. 2026;11(2):77-92. URL: https://magistravitaejournal.ru/ru/archive/46-magistra-vitae-2-2026.html https://www.doi.org/10.47475/2542-0275-2026-11-2-77-92

Введение

Проблема теоретического осмысления цивилизаций как самостоятельных единиц исторического анализа обрела сегодня чрезвычайную актуальность. С одной стороны, глобализация и возвышение незападных центров силы поставили под сомнение универсалистские претензии западной модернизационной парадигмы. С другой стороны, классические версии цивилизационного анализа — от шпенглеровско-тойнбианских циклических схем до структурно-функционалистских построений Эйзенштадта и геополитических прогнозов Хантингтона — продемонстрировали серьёзные методологические недостатки: отсутствие содержательного и конкретного определения понятия «цивилизация», объективирование культурных структур, неспособность объяснить как долговременную устойчивость, так и внутреннее разнообразие крупных культурных ареалов. В этой ситуации особенно остро ощущается потребность в такой теоретической модели, которая, во-первых, даёт операциональное определение цивилизации, во-вторых, выявляет её глубинные фундаментальные принципы, а в-третьих, позволяет систематически сравнивать разные цивилизационные траектории — включая те, что долгое время оставались за рамками западной социальной науки.

Именно такую модель предлагает Лия Гринфелд в своих работах [Greenfeld, 2024; 2025], объединённых общей задачей построения концептуального аппарата для кросс-цивилизационных сравнений. Отталкиваясь от дюркгеймовского понятия аномии и веберовского вопроса о «западном пути развития», Гринфелд переводит обсуждение цивилизаций из плоскости политических или экономических типологий в плоскость культурной семиотики и исторической психологии. *Цивилизация, по Гринфелд, — это не просто «большая культура» или «мультисоциальная общность», а замкнутая, самодостаточная и самовоспроизводящаяся символическая реальность, чьи базовые принципы кодифицированы в письменном языке и определяют образ мышления, идеалы и ценности, психологическую динамику социального поведения и паттерны исторических процессов на протяжении многих поколений*. Такой подход позволяет не только выделить три существующие ныне цивилизации — монотеистическую, синическую и индийскую, — но и объяснить, почему национализм, права человека, индивидуализм и линейное историческое время являются специфическими порождениями именно западной (монотеистической) цивилизации, а не универсальными стадиями человеческого развития.

Цивилизационный анализ как методология исторических исследований и его ограничения

Цивилизационный анализ как междисциплинарное научное направление пережил второе рождение в 1970–1980-х гг., прежде всего, благодаря работам Бенджамина Нельсона и Шмуэля Н. Эйзенштадта. Отправной точкой современных цивилизационных исследований можно назвать статью Б. Нельсона 1971 г., в которой он перевёл на английский язык и прокомментировал знаменитые «Заметки о понятии цивилизации» (Note sur la notion de civilisation) Дюркгейма и Мосса [Durkheim, Mauss, Nelson, 1971]. В последовавших трудах Нельсон пытался раз-

вить их идеи с привлечением научного наследия Макса Вебера и вывел понятие «структур сознания» — исторически сложившихся глубинных способов того, как люди в рамках целой цивилизации воспринимают реальность, мыслят, переживают и действуют [Nielsen, p. 406]. Эти структуры, по мнению Нельсона, представляли собой исторические фазы развития западноевропейской цивилизации. Соответственно, он выделял *сакромагические структуры*, характерные для древних архаических культур и обществ; *структуры веры*, соответствующие европейскому Средневековью; и *рационализированные структуры*, установившиеся в Западной Европе и Северной Америке в современную эпоху. Конкретные исторически наблюдаемые проявления и воплощения структур сознания, согласно Нельсону, это и есть «цивилизационные феномены» — высшие культурные продукты (религия, философия, наука, логика, технология), общие для нескольких народов на протяжении длительных периодов [Smith, 2024, p. 316]. Однако подход Нельсона был внутренне противоречив. Несмотря на явное намерение следовать историческому и сравнительному методу и избегать эволюционизма, его схема трёх последовательных «структур сознания» по сути своей являлась эволюционной. Она описывала «общий марш цивилизации», движущейся через «последовательные стадии человеческого прогресса» от древних примитивных форм к высокоразвитым современным. Причём за образец таковой была взята западноевропейская цивилизация. Важно отметить, что иных цивилизаций, достигших стадии рационализированных структур Нельсон попросту не выделил. Кроме того, исследователь настолько сосредоточился на высших культурных продуктах (религии, философии, науке), что не дал аналитического инструментария для различения цивилизаций как самостоятельных культурных реальностей и не предложил конкретного и общенационального определения феномена цивилизации.

Шмуэль Эйзенштадт оказал гораздо более глубокое влияние на цивилизационный анализ, чем Нельсон, благодаря своей активной организаторской деятельности и большому числу публикаций. В основе его подхода лежит концепция «осевого века» (Axial Age), заимствованная у Карла Ясперса, — периода между 800 и 200 гг. до н.э., который Ясперс идентифицировал как время, когда в ряде регионов Евразии произошёл крупный прорыв в человеческом сознании «в направлении рефлексивности». Для объяснения, почему это произошло именно в то время, Эйзенштадт анализировал специфические комбинации факторов (особенно комбинацию религии и политики, или «онтологических» идей, государственных структур и элит) как «осевой синдром» или «осевую констелляцию», производящую цивилизации [Eisenstadt, 2004, p. 49–50]. Такой подход привёл к отождествлению религии и политики как «осевых компонентов», а цивилизаций, произведённых осевыми констелляциями, — как «осевых цивилизаций». В то же время акцент сместился с осевого поворотного периода в истории на осевые механизмы, ответственные за поворот, и проект стал касаться проблемы структурных условий любых социальных изменений, а не специфики конкретного «мира», расположенного во времени, как это было в исследовательских программах и Дюркгейма — Мосса, и Вебера.

Однако основной вклад Эйзенштадта в развитие теории цивилизаций — это концепция «множественных модерностей» (multiple modernities). Он заменил дихотомию «традиция — современность» (в которой последняя неизбежно вытесняет первую) идеей о переосмыслении традиций в процессе перехода к современности. В этом смысле, современные общества Эйзенштадт предложил рассматривать не как преодолевшие традиции, а, скорее, как «посттрадиционные». Отсюда и происходит идея множественных модерностей, каждая из которых суть современное общество, выстроенное на основе специфических традиций. Однако в размышлениях Эйзенштадта содержалось фундаментальное противоречие. Исследователь также ввёл понятие глобальной «цивилизации модерности» (civilization of modernity), организованной вокруг особого, т.е. современного образа реальности, её культурно-онтологического ядра и характерных институтов, таких как демократия и западные ценности [Eisenstadt, 2004, p. 65]. Это понятие прямо противоречило аргументу «множественных модерностей» и чрезвычайно напоминало концепцию «конца истории» Ф. Фукуямы. В свете идеи одной-единственной «цивилизации модерности», характерной для современной эпохи, «множественные модерности» больше не могли считаться полноценными цивилизационными сообществами, поскольку всё их разнообразие свелось лишь к местной специфике адаптации одного и того же культурно-институционального комплекса. Иными словами, отличия между «модерностями» оказались лишь нюансами в интерпретации одного и того же западного видения мира [Saal, 2018, p. 142].

В 1990-е гг. цивилизационный анализ привлёк широкое внимание благодаря работе С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». Особенно большую популярность размышления американского исследователя получили в России, по всей видимости, благодаря популярному в отечественной политической философии и публицистике противопоставлению Запада и Востока. Цивилизацией С. Хантингтон назвал «наивысшую культурную общность людей и самый широкий уровень культурной идентичности» и добавил, что «она определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, социальные институты, так и субъективной самоидентификацией людей» [Хантингтон, 2000, с. 51]. Однако предложенное определение оказалось чрезвычайно широким и описательным, а потому мало годилось в качестве методологии конкретно-исторических или политических исследований. Следуя логике Хантингтона, цивилизацией можно называть любую более-менее крупную социальную группу, будь то русские или американцы, православные или униаты, евреи или пуштуны, езиды или мормоны, буряты или инуиты — все они обладают языком, историей, религией, обычаями, социальными институтами субъективной самоидентификацией людей самого широкого и даже наивысшего уровня. Это, в свою очередь, позволяет рассматривать отношения между инуитами и жителями Нью-Йорка, между русскими и бурятами, китайцами и монголами как «межцивилизационные встречи». Столь широкое применение цивилизационного анализа, что делает его теоретически бессмысленным превращаясь в синоним межкультурного взаимодействия вообще. Кроме того, логика отождествления цивилизации и религии ведёт к дальнейшей идентификации иудаизма, буддизма, христианства и ислама, а также различных форм христианства и ислама и любых более-менее распространённых в мире религий как отдельных цивилизаций, что лишает смысла это понятие само по себе [Rubenstein, Crocker, 1994, p. 116]. Наконец, если следовать логике Хантингтона, любая страна, разделённая по конфессиональному принципу, будь то Турция, Иран, Индия или Россия, переживает внутренний цивилизационный раскол. Это противоречит устоявшемуся в науке со времён Дюркгейма и Мосса пониманию цивилизации как феномена наднационального масштаба, включающего в себя множество наций и этнических групп и выступающего для них культурно-институциональным субстратом, а не источником внутренних противоречий.

Таким образом, «цивилизационный поворот» второй половины XX в. не выполнил своей главной задачи — не предложил теории, способной объяснить устойчивость культурного разнообразия в условиях экономической и технологической глобализации. Несмотря на провозглашённый разрыв с модернизационной парадигмой, подходы Эйзенштадта, Нельсона и Хантингтона и их многочисленных последователей в той или иной форме сохранили эволюционный телеологизм. Эйзенштадт, введя понятие «множественных модерностей», не смог отказаться от идеи единой «цивилизации модерности», что свело разнообразие к вариациям одного культурно-институционального ядра. Нельсон, заявив о намерении следовать историческому методу, на деле воспроизвёл трёхстадийную эволюцию «структур сознания», которая представляет собой не что иное, как историю западной цивилизации — именно тот вариант, который Дюркгейм и Мосс критиковали у Конта. Хантингтон же, предложив геополитическую схему «столкновения цивилизаций», оставил без ответа вопрос о том, что такое цивилизация как аналитическая категория, и почему одни культурные различия ведут к конфликту, а другие — нет.

Общим знаменателем всех этих неудач является отсутствие операционального определения цивилизации, которое позволяло бы отличать её от других культурных феноменов (нации, религии, региона) и, следовательно, проводить систематические сравнения. Без такого определения любая мультисоциальная группа может быть названа цивилизацией, что лишает понятие объяснительной силы. Методологически это приводит к разрыву между теорией и эмпирическими исследованиями: макросоциологические построения манипулируют пустыми категориями, а конкретные историко-антропологические работы накапливают неинтерпретированный материал. Как следствие, цивилизационный анализ, призванный стать самой многообещающей программой исторических наук, уже к началу 2000-х гг. оказался в теоретическом тупике, что признают и многие современные исследователи, в том числе, Дж. Арнасон [Arnason, 2003], В. Кнёбль [Knöbl, 2010], Т. Хафф [Huff, 2017], говоря о цивилизационном анализе как о «парадигме в стадии становления» или «проекте, всё ещё определяющем свои задачи» даже спустя четыре десятилетия после его возрождения.

Дальнейшее развитие сравнительно-цивилизационных исследований со всей очевидностью сегодня требует принципиального пересмотра

самого понятия цивилизации. Оригинальный концептуальный аппарат для цивилизационного анализа, в том числе и в исторических науках, предлагает Лия Гринфелд [Greenfeld, 2024; 2025]. Она постулирует три основные задачи, стоящие сегодня в области теории цивилизаций. Во-первых, необходимо категориально отделить культуру от социальной структуры и экономики, вернув цивилизационный анализ в русло, намеченное Дюркгеймом и Вебером. Цивилизация — это не политическая или экономическая система, а символическая реальность, способ организации смыслов и ценностей, который закреплён в письменной традиции и транслируется через язык. Во-вторых, следует отказаться от эволюционистской логики «стадий» и «прогресса», которая незаметно проникла в цивилизационный анализ от Нельсона до Эйзенштадта, и признать, что разные цивилизации не являются этапами одного пути, а представляют собой альтернативные, независимо возникшие культурные универсумы с собственными первыми принципами. В-третьих, необходимо разработать методологический аппарат, который позволил бы систематически сравнивать эти универсумы не по внешним признакам (территория, население, экономика), а по внутренним модальным измерениям: когнитивному (модусы мышления), моральному (ценностные иерархии), эмоциональному (психологические динамики) и историческому (паттерны изменений).

Человечество как эмерджентная реальность

Любая попытка построить теорию цивилизаций, претендующую на объяснительную силу, должна начинаться с чёткой рефлексии о статусе самого предмета социальных и гуманитарных наук. Гринфелд исходит из того, что главным препятствием для развития сравнительно-цивилизационных исследований является отсутствие ясного понимания того, чем человеческая реальность отличается от реальности биологической и физической. Без такого понимания невозможно категориально отделить культуру от общества, а цивилизацию — от нации, религии или политической системы. Поэтому методологическая основа её подхода строится вокруг трёх взаимосвязанных тезисов: (1) человечество есть эмерджентная реальность sui generis, (2) её отличительной характеристикой является культура как процесс символического обмена, а (3) центральным механизмом, связывающим культурный и биологический уровни, выступает разум как «культура в мозге» [Greenfeld, 2013].

Описывая сегодняшнее состояние дел в социальных и гуманитарных науках, Гринфелд проводит прямую аналогию между ними и биологией до появления теории эволюции. Додарвиновская биология на протяжении столетий была обречена на описательность и классификацию, поскольку не могла разрешить спор между редукционизмом, сводящим жизнь к физическим законам, и витализмом (постулирующим недоступную для науки élan vital). Только теория эволюции Дарвина предложила решение: жизнь — это эмерджентная реальность, которая не сводится к законам неживой материи, но существует в их условиях и логически с ними совместима. Это позволило рассматривать жизнь как автономный уровень реальности и сделало возможной современную биологию.

Аналогичным образом, утверждает Гринфелд, наука о человечестве должна категориально отделить свой предмет от предмета биологии. Для этого необходимо сравнить людей с другими животными в рамках одной категории (живые организмы). Такое сравнение немедленно выявляет поразительную особенность: человеческие общества демонстрируют колоссальное разнообразие способов жизни, тогда как животные общества (даже у самых социальных и интеллектуальных видов — волков, львов, дельфинов, приматов) относительно единообразны. Учитывая ничтожное генетическое различие между Homo sapiens и шимпанзе (менее 2 %), это разнообразие не может быть объяснено биологической эволюцией. Оно объясняется тем, что люди передают свои способы жизни символически — через традиции, язык, образование, — тогда как животные передают их преимущественно генетически. Именно эта символическая передача, обозначаемая Гринфелд термином «культура», радикально и качественно отделяет человека от остального животного мира [Greenfeld, 2013, p. 74–75].

Следовательно, человечество должно рассматриваться как эмерджентная реальность sui generis — автономная, не сводимая к биологическим законам, но существующая в их условиях. Как советовал Дюркгейм, социальные факты следует рассматривать «как вещи», не принимая онтологической позиции. Такой подход позволяет, наконец, вывести изучение человечества из подчинения биологии и физики и придать ему статус самостоятельной научной дисциплины [Greenfeld, 2013, p. 24–26]. Из этого рассуждения вытекает

важнейшее следствие: предмет социальных и гуманитарных наук — не «общество», поскольку общество как форма совместной жизни присуща многим видам животных, начиная с насекомых. Отличительной характеристикой человечества является культура — символический процесс передачи способов жизни. Поэтому подлинная наука о человеке должна быть наукой о культуре, а не о «социальном» в узком смысле. Гринфелд возвращается к программе, намеченной Дюркгеймом и Вебером: цивилизации — это культурные феномены, а не политические, экономические или структурные образования. В таком случае, разум — это не метафизическая сущность, а культурный процесс на уровне отдельного мозга, «индивидуализированная культура» или «культура в мозге». Это определение имеет далеко идущие последствия. Во-первых, оно позволяет объяснить, как культурные изменения (идеи, ценности, нормы) могут влиять на биологический организм, вызывая, например, психические заболевания. Во-вторых, концепция разума как «культуры в мозге» устанавливает механизмы взаимосвязи между культурными причинами и их последствиями. В любой социальной теории, претендующей на объяснение, должны быть указаны каналы, через которые макрокультурные процессы воздействуют на поведение индивидов и их здоровье. Разум и является таким каналом [Greenfeld, 2013, p. 30]. Тем самым Гринфелд преодолевает дуализм «структура/действие» и предлагает менталистскую социологию, в которой культура, разум и биология образуют единую объяснительную цепочку.

Культура как процесс, а не структура

Важное методологическое положение Гринфелд касается темпоральной природы культуры. Символы — это произвольные знаки, значения которых определяются контекстом употребления. Контекст меняется с добавлением каждого нового символа, то есть постоянно. Это означает, что символическая реальность есть процесс, развёрнутый во времени, а не статичная структура. Понятие «структуры» в дискурсе о культуре, подчёркивает Гринфелд, всегда метафора. Культура по своей сути исторична и процессуальна [Greenfeld, 2013, p. 64, 72]. Непонимание этого ведёт к реификации — трактовке временных конфигураций как вечных сущностей, что было характерно для цивилизационного анализа от Эйзенштадта до Хантингтона. Признание процессуальности, напротив, требует включения истории в самое сердце теории и открывает возможность для анализа динамики цивилизационных изменений, а не только их морфологии.

Наконец, Гринфелд вводит два ключевых понятия, необходимых для различения цивилизаций от других культурных уровней. Первое — кодифицированные первые принципы. Это базовые, не подвергаемые сомнению ценности, идеи и модусы мышления, которые определяют экзистенциальный опыт. Они должны быть закреплены в письменном языке, ибо только письменность обеспечивает последовательную формулировку и передачу через поколения. Устные традиции не могут служить основой для цивилизационной устойчивости, поскольку в них невозможно проследить историческую преемственность элементов. Именно поэтому Гринфелд выделяет только три цивилизации — монотеистическую, синическую и индийскую — чьи первые принципы были кодифицированы более пяти тысяч лет назад [Greenfeld, 2024, p. 27, 30]. Второе — различение автономии и независимости. Все уровни культурного процесса (институты, нации, религии) обладают автономией — способностью функционировать относительно самостоятельно в рамках более широкой системы. Но только цивилизации обладают независимостью — они самодостаточны и не зависят от других культурных систем. Религии могут быть автономны от государства, но они не независимы от цивилизации, в рамках которой возникли.

Из этой методологической основы вытекает конкретная исследовательская программа. Сравнительно-цивилизационный анализ, по Гринфелд, должен состоять из следующих шагов: (1) идентификация первых принципов цивилизации, кодифицированных в её древних текстах; (2) вывод из этих принципов характерного модуса мышления (логического, дихотомического, холистического и т.д.); (3) анализ центральных ценностей (истина, справедливость, гармония, долг) и соответствующих психологических динамик (непереносимость противоречий, аномия, ресентимент, активизм vs. квиетизм); (4) исследование исторических траекторий как выражения этих психологических динамик на макросоциальном уровне [Greenfeld, 2025, p. 176–177]. Такая схема, как показывает Гринфелд на примере монотеистической цивилизации, позволяет не только описать, но и объяснить, почему западные общества породили национализм, демократию, науку и капитализм, тогда как синическая и индийская цивилизации пошли иными путями.

Монотеистическая цивилизация

Методологическая основа, изложенная выше, обретает эмпирическое содержание при переходе от общих принципов к конкретному анализу монотеистической цивилизации. Гринфелд выбирает её в качестве отправной точки, поскольку это именно та цивилизация, в рамках которой сформировались и сами социальные и гуманитарные науки. Однако, как она подчёркивает, даже эта, казалось бы, хорошо изученная цивилизация остаётся «всё ещё плохо понятой», поскольку до недавнего времени у западной науки не было сопоставимого независимого культурного мира для сравнения. Только сравнительно-исторический анализ с синической и индийской цивилизациями позволяет увидеть контуры собственной цивилизационной матрицы [Greenfeld, 2025, p. 177]. Гринфелд выводит первые принципы монотеистической цивилизации из иудейской религиозной традиции. Они включают ряд общих для всех монотеистических религий мировоззренческих аксиом, включая христианство и ислам:

Существует один Бог — Творец вселенной, источник всего сущего, единая воля и единый интеллект за всем существованием.

— Бог всемогущ и всеведущ.

— Всё существующее создано волей Бога — то есть мир не случаен, а интенционален.

— Божий замысел интеллектуален — мир устроен разумно.

— Божий замысел не полностью постижим для человека — остаётся пространство для веры и тайны.

— Всё существующее составляет единую вселенную.

— Бог — Царь, Владыка всего существующего.

— Бог правит вселенной, то есть упорядочивает её и даёт ей закон.

— Божий порядок последователен.

— вселенная последовательно упорядочена [Greenfeld, 2025, p. 187–188].

Из этих первых принципов вытекает фундаментальное следствие: универсальность. Если мир един и последовательно упорядочен единым Богом, то принципы этого порядка, будучи раскрыты в какой-либо сфере, применимы ко всему существующему. Это и есть ответ на знаменитый вопрос Макса Вебера «почему в Западе и только в Западе возникли культурные феномены, которые, как нам хотелось бы думать, имеют универсальное значение?»: претензия на универсальность заложена в самих первых принципах монотеистической цивилизации. Западная наука, философия, право, политические идеологии претендуют на универсальность не потому, что они объективно таковы, а потому что их создатели мыслили в рамках этой цивилизационной матрицы, где универсальность является аксиомой.

Из последовательной упорядоченности мира вытекает привилегированное положение логического мышления. Логика — с её принципом непротиворечия (нельзя, чтобы А и не-А были одновременно истинны) — становится не просто одним из инструментов познания, но нормативным требованием к любому осмысленному высказыванию. Гринфелд подчёркивает поразительный контраст с греческой мифологией. В гомеровском эпосе принцип непротиворечия не действует: Зевс, будучи бессмертным, превращается в лебедя (смертного); боги лживы, капризны, противоречивы; мир полон чудовищ (существ с противоречивой природой). Греческий космос — это не единство, а хаос. Исследователи называют переход к логосу в V веке до н.э. «греческим чудом», но Гринфелд даёт этому чуду рациональное объяснение: оно было вызвано знакомством с иудейским монотеизмом, кодифицированным в Вавилонской Библии [Greenfeld, 2025, p. 184–185].

Фалес Милетский (ок. 626–548 гг. до н.э.), которого считают первым греческим философом и «отцом науки», ввёл понятие единого первоначала (archē) и практику дедуктивного рассуждения. Гринфелд отмечает, что древние источники не исключают, а некоторые прямо утверждают, что Фалес жил в Вавилоне в период составления Библии (587–538 гг. до н.э.). Без этого влияния переход от мифа к логосу остаётся необъяснимым — «действительно чудом». Таким образом, логика является не «естественным» человеческим способом мышления, а культурным изобретением монотеистической цивилизации. Как отмечает сама Гринфелд, дикие животные в экспериментах демонстрируют безупречную логику (например, крысы в задачах на транзитивное умозаключение [Dusek & Eichenbaum, 1997]), тогда как люди постоянно нарушают логику — именно потому, что человеческая культурная среда полна символов, которые могут означать и не означать себя одновременно. Логика как нормативный идеал — это не данность, а достижение [Greenfeld, 2025, p. 181–183].

Из принципа непротиворечия и привилегированного положения логики вытекает бинарное

мышление — категоризация мира по дихотомиям: истина/ложь, добро/зло, дух/материя, свои/чужие. Бинарность позволяет создавать чёткие категории и требует ясных определений. Гринфелд подчёркивает, что это — не универсальная особенность человеческого мышления, а специфическая черта монотеистической цивилизации. В синической цивилизации, например, буддийский принцип «беспрепятственного взаимопроникновения всех явлений» («отсутствие препятствий между отдельными событиями/объектами») прямо нарушает принцип непротиворечия, позволяя чему угодно быть чем угодно одновременно. Бинарное мышление, таким образом, является культурно обусловленным.

Наиболее яркое воплощение бинарного мышления — присущая западному образу мышления дихотомия истина против лжи. В монотеистической цивилизации истина понимается не просто как соответствие фактам (хотя и это важно), а как верность божественному (или, в секулярной версии, естественному) порядку вещей. Поиск истины — это поиск организующих принципов последовательно упорядоченной вселенной. Ложь же — это не просто ошибка, а отклонение от порядка, вызов самому принципу упорядоченности [Greenfeld, 2025, p. 192]. Именно поэтому в монотеистической традиции истина становится не просто когнитивной, но и экзистенциальной ценностью. Её отсутствие означает не просто незнание, а утрату ориентации, потерю связи с реальностью. Эта дихотомия имеет прямое политическое и культурное выражение. В современных западных обществах официальный дискурс постоянно апеллирует к истине как к тому, что установлено наукой, правовыми документами, политическими соглашениями, комиссиями, программами, манифестами и т. п. Те, кто оспаривает этот нарратив, объявляются носителями «лжи», «дезинформации», «отрицания». При этом сама истина часто остаётся недостижимым идеалом — её нужно искать, и этот поиск оправдывает любые действия.

Вторая фундаментальная дихотомия — добро против зла. Она прямо вытекает из идеи Бога как источника закона. В мире, созданном единым Богом, зло не может быть самостоятельной силой — оно есть отсутствие добра, отклонение от божественного порядка. Нормативность становится обязательным условием любого анализа и интерпретации, моральная оценка не отделяется от самого факта: любое действие, любая институция, любая идеология должны быть классифицированы как «добрые» или «злые». Эта дихотомия проявляется во всей истории западной цивилизации — от пророческого обличения социальной несправедливости в Ветхом Завете до современных «культурных войн». Например, в современных странах Запада мультикультурализм, разнообразие, инклюзия, примирение с коренными народами, антирасизм, феминизм, климатическая справедливость постулируются не просто как реформы с той или иной конкретной целью, но объявляются «добром» сами по себе, наделяются непререкаемым авторитетом. Соответственно, «зло» — это ненависть, расизм, климатическая безответственность, нетерпимость, отрицание системного расизма, «правый популизм» и традиционализм, который исключает или дискриминирует «добрые» меньшинства. Важно, что эта моральная бинарность не оставляет места для нейтральной позиции. Тот, кто не активно поддерживает «добро», автоматически оказывается на стороне «зла». Это характерная черта монотеистического мышления, восходящая к библейскому «кто не со Мной, тот против Меня» (Мф 12:30). В то же время в незападных культурах, не знающих такого жёсткого противопоставления, возможны более гибкие, ситуативные этические системы [Greenfeld, 2025, p. 193–194].

Третья дихотомия — дух против материи — связана с идеей трансцендентного Бога, который не тождествен миру. Мир сотворён, но не является божественным; материя не сакральна, но и не зла (как в гностицизме, который был отвергнут ортодоксальным христианством). Тем не менее противопоставление духовного и материального пронизывает западную мысль: душа/тело, разум/материя, идеальное/реальное, сакральное/профанное. Это противопоставление создаёт специфическую динамику. С одной стороны, оно стимулирует развитие науки (материальный мир познаваем и может быть изучен) и техники (материю можно преобразовывать). С другой стороны, оно порождает аскезу, стремление к «возвышению» над материальным, а также — в секулярных вариантах — идеологии, которые ставят «идею» выше «материальных интересов». В синической и индийской цивилизациях такое резкое противопоставление отсутствует: конфуцианство интегрирует духовное и социальное, буддизм и индуизм видят материю как иллюзию или как проявление божественного, но не как «низшее» в моральном смысле.

Четвёртая дихотомия — свои против чужих. Она является прямым следствием категориального мышления, применённого к социальной идентичности. Если мир должен быть упорядочен

и классифицирован, то и люди должны быть разделены на чёткие категории. «Свои» — это те, кто разделяет наши (а потому «истинные», «добрые» и «высокоморальные») базовые ценности, наш образ жизни, нашу веру (или, в секулярной версии, нашу идеологию). «Чужие» — это те, кто не разделяет их, кто является носителем иных принципов и, соответственно, «лжи», «зла» и «бездуховности». Гринфелд подчёркивает, что эта дихотомия не является универсальной. В синической цивилизации, например, граница между «своими» и «чужими» всегда была более проницаемой: китайская идентичность определялась скорее культурной принадлежностью (принятие ритуалов, письменности), чем происхождением или жёсткой верой. В индийской цивилизации кастовая система создаёт внутренние границы, но не противопоставляет «своих» и «чужих» как враждебные лагеря. В монотеистической же цивилизации бинарность «свои/чужие» становится основой для национализма. Нация — это и есть сообщество «своих», которые признают друг друга равными и суверенными, в отличие от «чужих» — других наций, а также от тех внутри, кто не разделяет национальных ценностей.

Психологическая динамика монотеистической цивилизации: аномия, ресентимент и активизм

Одним из наиболее оригинальных и эвристически ценных аспектов теории Гринфелд является её анализ психологических динамик, характерных для монотеистической цивилизации. В отличие от макроисторических или институциональных подходов, Гринфелд показывает, что первые принципы — единый Бог, последовательно упорядоченный мир, привилегирование логики, ценности истины и справедливости — порождают не только определённые социальные институты, но и специфические эмоциональные и мотивационные структуры на уровне индивидуального сознания. Эти структуры, в свою очередь, проецируются на макросоциальный уровень, формируя характерные для Запада паттерны политического поведения, социальных конфликтов и даже психической патологии. Три ключевые динамики — аномия, ресентимент и активизм — составляют психологический фундамент, на котором в монотеистической цивилизации возникает национализм, демократия, наука и современный капитализм [Greenfeld, 2025, p. 200–204].

Понятие аномии было введено Эмилем Дюркгеймом в его классическом труде 1897 г. «Самоубийство» для обозначения состояния общества, в котором нормы и ценности утрачивают свою регулятивную силу, что приводит к дезориентации индивидов и росту числа самоубийств. Дюркгейм связывал аномию с быстрыми социальными изменениями, особенно с индустриализацией и кризисом традиционных форм солидарности. Однако, как справедливо отмечает Гринфелд, Дюркгейм не объяснил, почему в одних обществах культурные противоречия ведут к аномии, а в других — нет. Ответ, по её мнению, лежит в цивилизационной специфике.

Гринфелд переопределяет аномию как психологическое состояние, возникающее в культурах, где существует высокая чувствительность к противоречиям между ожиданиями и реальностью, между различными нормативными системами, между идеалами и практиками. В монотеистической цивилизации, где принцип непротиворечия является когнитивным императивом, любое рассогласование воспринимается как проблема, требующая решения. Противоречие между тем, что «должно быть» (истина, справедливость, порядок), и тем, что «есть» (несправедливость, ложь, хаос), порождает тревогу, фрустрацию и, в конечном счёте, стремление либо изменить реальность, либо уйти в болезнь. Гринфелд приводит яркий контраст с древнегреческой культурой до V века до н. э. В гомеровском эпосе, как показали многочисленные исследования, не было идеи, что мир должен быть последовательно упорядочен. Боги вели себя капризно и противоречиво, и люди не ожидали от них логики. Поэтому противоречия не вызывали аномии. Люди руководствовались обычаем и не испытывали экзистенциального дискомфорта от того, что реальность не соответствует абстрактному идеалу. Иными словами, аномия — это не универсальное человеческое состояние, а культурно специфический феномен монотеистической цивилизации [Greenfeld, 2025, p. 200–202].

Если аномия — это общее состояние культурной дезориентации, то ресентимент — её специфическая форма, связанная с идентичностью и социальным статусом. Понятие ресентимента было введено в социальную философию Фридрихом Ницше, а затем развито Максом Шелером. Гринфелд переосмысляет его в рамках своей цивилизационной теории. Ресентимент — это устойчивое эмоциональное состояние, возникающее из несоответствия между желаемым статусом (идентичностью) и реальной возможностью его достичь. Оно включает в себя элементы зависти, обиды,

ненависти и, что особенно важно, бессилия — невозможности изменить ситуацию прямым действием. В результате ресентимент накапливается, ищет выхода и часто находит его в обвинении «чужих» — тех, кто якобы виноват в ущемлении достоинства субъекта. Гринфелд связывает возникновение ресентимента с двумя чертами монотеистической цивилизации. Во-первых, это идея индивидуального достоинства и равенства. Человек, воспитанный в этой традиции, ожидает, что его будут уважать и ценить как автономную личность. Когда реальность не соответствует этим ожиданиям (например, из-за дискриминации, бедности, отсутствия доступа к власти), возникает чувство униженного достоинства. Во-вторых, это бинарное мышление, которое поощряет количественные сравнения: лучше/хуже, больше/меньше, успешнее/неуспешнее [Greenfeld, 2025, p. 203–204]. В культурах, где доминируют качественные различия (касты, сословия, родовые статусы), сравнение не столь болезненно, поскольку каждый знает своё уникальное и потому значимое место в обществе и не ожидает, что сможет его изменить. В монотеистической же цивилизации, провозгласившей формальное равенство, сравнение становится неизбежным и постоянно порождает чувство неполноценности у тех, кто оказывается на нижних ступенях социальной иерархии.

Третья психологическая динамика — активизм — представляет собой обратную сторону аномии и ресентимента. Если аномия порождает страдание, а ресентимент — накопление обиды, то активизм — это стремление активно изменить реальность, чтобы привести её в соответствие с идеалом. Гринфелд возводит активизм к пророческой традиции иудаизма. Пророк — это человек, который лично страдает от противоречия между божественным законом и социальной несправедливостью и берёт на себя миссию это противоречие устранить, независимо от личных последствий. Пророческий активизм — это не просто протест, а самоотверженное служение идеалу, будь то истина, справедливость или спасение народа. В секуляризованной форме пророческий активизм превратился в научный поиск истины (учёный, жертвующий комфортом ради открытия), в политическую борьбу за справедливость (революционер, идущий на баррикады), в социальное предпринимательство и филантропию. Характерная черта активизма — убеждённость в том, что мир можно и нужно менять, что он не дан раз и навсегда, а является проектом, требующим усилий. Это радикально отличает монотеистическую цивилизацию от синической, где доминировала идея гармонии с природным и социальным порядком (небо не меняется, дао следует естественности), и от индийской, где акцент делался на внутреннем освобождении от цикла перерождений, а не на преобразовании внешнего мира. Гринфелд, однако, отмечает, что активизм имеет и тёмную сторону. Стремление привести реальность в соответствие с идеалом, особенно когда идеал воспринимается как абсолютная истина, может вести к фанатизму, нетерпимости и насилию. Инквизиция, революционный террор, нацистские «окончательные решения» — всё это тоже формы активизма, доведённого до крайности. Более того, активизм, лишённый рефлексии, может порождать бесконечную гонку за идеалом, которая никогда не достигается, что ведёт к выгоранию, разочарованию и новым виткам аномии [Greenfeld, 2025, p. 202–203].

Наконец, аномия, ресентимент и активизм образуют динамическую систему. Аномия (культурная дезориентация) порождает чувство утраты смысла и статуса. Ресентимент (экзистенциальная зависть) направляет это чувство на конкретных «виновников» — чужаков, элиты, меньшинства. Активизм (стремление к изменению) мобилизует энергию для борьбы с этими виновниками и для построения нового, «правильного» порядка. В зависимости от исторических условий эта система может приводить к разным результатам: к реформам (когда активизм направлен на институциональные изменения), к революциям (когда ресентимент достигает критической массы), к войнам (когда «чужие» локализованы за пределами национальных границ), или к социальной изоляции и психической патологии (когда активизм блокирован).

Для сравнительно-исторических исследований теория Гринфелд предлагает операциональные гипотезы. Например, можно ожидать, что в обществах, принадлежащих к монотеистической цивилизации, социальные движения будут чаще использовать морально-бинарную риторику («добро против зла»), чем в синической или индийской, где доминируют практические и гармонизирующие аргументы. Можно также прогнозировать, что показатели ресентимента (измеряемые, например, через поддержку популистских партий или через распространённость конспирологических теорий) будут выше в тех западных обществах, где идеал равенства окажется продуман и сформулирован в максимальной степени широко и подробно и тем самым окажется крайне труднодостижим. И наконец, теория предсказывает,

что попытки экспортировать западные модели активизма (например, правозащитные движения) в незападные цивилизации будут сталкиваться с культурным сопротивлением, поскольку местные психологические динамики иные.

Национализм как специфический продукт монотеистической цивилизации

Особое внимание следует уделить феномену национализма, который Гринфелд трактует как специфическое изобретение западной (монотеистической) цивилизации. Это утверждение радикально расходится как с модернистскими теориями (Геллнер, Хобсбаум, Андерсон), которые связывают национализм с индустриализацией и капитализмом, так и с этно-символизмом (Э. Смит), который видит в национализме актуализацию древних этнических связей. Гринфелд доказывает, что национализм стал возможен только благодаря уникальной конфигурации культурных принципов, сложившихся в рамках монотеизма и нигде более. Чтобы понять, почему национализм не мог возникнуть в синической или индийской цивилизациях эндогенно, необходимо последовательно рассмотреть четыре взаимосвязанных фактора, которые Гринфелд выводит из первых принципов монотеистической цивилизации.

Первый и наиболее фундаментальный фактор — это идея автономного индивидуального агента, созданного по образу и подобию Бога. В монотеистическом мировоззрении человек не является просто частью космического порядка, рода или семьи; он наделён свободной волей, личной ответственностью и внутренним достоинством. Эта идея, восходит к библейскому повествованию о сотворении человека «по образу Божию». В секуляризованной форме она превратилась в концепцию естественных прав человека, индивидуальной свободы и равенства. Национализм, по мысли Гринфелд, переносит эту автономию с индивида на коллективный уровень: народ (нация) объявляется суверенным, то есть не зависимым от какой-либо внешней власти — будь то монарх, империя или иностранное государство [Greenfeld, 1992, p. 5]. Именно поэтому в основе национализма лежит принцип народного суверенитета, сформулированный в эпоху Просвещения и воплощённый в американской и французской революциях. Без этой предварительной сакрализации индивида невозможно было бы сакрализовать и нацию.

Второй фактор — принцип равенства, также вытекающий из монотеистической традиции. Хотя Ветхий Завет не провозглашает равенства всех людей в современном смысле, сама идея единого Бога, перед которым все люди — творения, создаёт теологическую основу для последующего развития эгалитарных идеологий. В Новом Завете это выражено предельно ясно: «нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского» (Гал 3:28). Секуляризованная версия этого принципа — декларация прав человека и гражданина, где все люди объявляются «равными от рождения». Национализм берёт этот принцип и применяет его к членам нации: все, кто принадлежит к данной нации, равны между собой независимо от сословия, богатства, образования или происхождения. Именно это отличает нацию от сословного общества: место человека в иерархии больше не определяется рождением, а его достоинство проистекает из самого факта принадлежности к национальному сообществу. Разумеется, на практике это равенство часто нарушается, но сам идеал остаётся мощной мобилизующей силой [Greenfeld, 1992, p. 11].

Третий фактор — бинарное мышление, которое, как было показано, является неотъемлемой чертой монотеистической когнитивной матрицы. Принцип непротиворечия требует чёткого различения категорий, и в социальной сфере это требование превращается в жёсткую дихотомию «свои — чужие». Нация определяется не только через то, что она есть, но и через то, чем она не является. «Свои» — это те, кто разделяют общий язык, историю, культуру, ценности, кто признают друг друга равными и готовы жертвовать друг за друга. «Чужие» — это представители других наций, а также те внутри национальных границ, кто не соответствует национальному идеалу (например, этнические или религиозные меньшинства, «предатели», «космополиты»). Эта дихотомия, в отличие от более гибких форм групповой идентичности, характерных для синической или индийской цивилизаций (где границы между «своими» и «чужими» были более проницаемыми), создаёт постоянную напряжённость и потенциальную враждебность. Именно из неё проистекают феномены ксенофобии, шовинизма и межнациональных конфликтов, столь характерные для западной истории.

Четвёртый, и, возможно, наиболее оригинальный вклад Гринфелд — это объяснение того, почему национализм стал ответом на аномию и ресентимент. В традиционных обществах, где социальный статус определялся рождением (сословие, каста, семья), у индивида была чёткая

идентичность и понятная жизненная траектория. Однако с разрушением сословного строя под влиянием экономических, политических и интеллектуальных изменений возникло состояние культурной неопределённости — аномия. Люди потеряли ориентиры: кем они были? Каково их место в мире? Как обрести достоинство и значимость? Национализм предложил ответ: каждый индивид — часть нации, величайшего и самого ценного сообщества, которое обладает суверенитетом и исторической миссией. Это немедленно восстанавливало чувство собственного достоинства и давало цель в жизни. Однако идеал национального равенства почти никогда не совпадает с реальностью: одни члены нации богаче и влиятельнее других, одни регионы развиты лучше, одни группы имеют больше доступа к власти. Это несовпадение между ожидаемым равенством и реальным неравенством порождает ресентимент — устойчивое чувство экзистенциальной зависти и ненависти, направленное как на «своих» (успешных членов нации, которые якобы предали национальные интересы), так и на «чужих» (которых обвиняют в эксплуатации и угнетении нации). Ресентимент, как показала Гринфелд в более ранних работах, лежит в основе многих политических движений — от нацизма до популизма [Greenfeld, 1992; 2001]. И он возможен только в культуре, где есть сильное ожидание равенства и чувствительность к противоречиям между идеалом и реальностью.

Гринфелд подкрепляет свой тезис эмпирическими данными. Она обращает внимание на то, что в синической и индийской цивилизациях, где нет ни идеи автономного индивида (человек всегда мыслится в контексте семьи, рода, коллектива), ни принципа равенства (иерархия воспринимается как естественная), ни бинарного мышления (противоречия не вызывают дискомфорта), национализм не мог возникнуть эндогенно. В Китае имперская идентичность строилась вокруг концепции «Срединного государства», которое считалось центром цивилизации, а все остальные народы — варварами. Но это не был национализм в современном смысле: не было идеи народного суверенитета, равенства всех членов сообщества, горизонтальной солидарности «братьев по нации». Идентичность определялась не принадлежностью к «китайской нации» (это понятие появилось только в конце XIX века как перевод западного термина), а принадлежностью к империи, к конфуцианской культуре, к семье и клану. Точно так же в Индии идентичность строилась вокруг касты, варны, религиозной общины (джати), но не вокруг нации как сообщества равных. Когда национализм появился в этих регионах — в Японии эпохи Мэйдзи, в Китае после поражения в Опиумных войнах, в Индии под британским владычеством — он был прямым заимствованием с Запада, сознательной имитацией европейских моделей [Greenfeld, 2001, p. 5]. Однако, как подчёркивает Гринфелд, функционирование национализма в этих цивилизациях отличается от западного: в синической и индийской культурах нет той же степени чувствительности к противоречиям между идеалом и реальностью, нет той же требовательности к логической непротиворечивости и нет той же экзистенциальной нагруженности истины и справедливости. Иными словами, импортированные институты встраиваются в другую картину мира, приобретают иной смысл и порождают другие психологические состояния. Например, корейский или японский национализм, при всей его внешней схожести с западным, демонстрирует меньше ресентимента, больше ориентации на групповую гармонию. Точно так же индийский национализм, особенно в его индуистской версии, опирается на кастовые и религиозные категории, которых нет в западном национализме.

Синическая и индийская цивилизации

Проведённый выше подробный анализ монотеистической цивилизации позволяет перейти к сопоставлению её с двумя другими цивилизациями, которые Гринфелд выделяет в современном мире — синической (Sinic) и индийской (Indic). Как подчёркивает сама Гринфелд, только через систематическое сравнение с «культурными другими» становится возможным увидеть контуры собственной цивилизационной матрицы — то, что долгое время принималось за универсальные свойства человеческого разума, на поверку оказывается особенностями монотеистического мышления [Greenfeld, 2025, p. 177]. Гринфелд предлагает сопоставлять цивилизации по четырём основным «модальным измерениям»: когнитивному (структура и содержание мышления), моральному (система ценностей), эмоциональному (психологические динамики) и историческому (паттерны социальных изменений).

Синическая цивилизация, включающая Китай, Японию, Корею и другие общества Восточной Азии, имеет свои корни в древнейших письменных традициях, кодифицированных более пяти тысяч лет назад. В отличие от монотеистического

акцента на единую волю Творца, здесь центральное место занимают представления о гармонии, ритуале и следовании Пути (Дао). Мир мыслится как самодостаточный, циклический и внутренне согласованный, но не через логическую непротиворечивость, а через гармоническое сосуществование противоположностей (инь и ян). Модус мышления задаётся буддийским принципом «беспрепятственного взаимопроникновения всех явлений» [Greenfeld, 2025, p. 187]. Этот принцип прямо нарушает логический закон непротиворечия, позволяя чему угодно быть чем угодно одновременно. Противоречие здесь не воспринимается как когнитивная или экзистенциальная проблема, а напротив — как проявление глубинной взаимосвязи всех вещей. Если в монотеистической цивилизации логика является культурным идеалом, которому должны соответствовать все осмысленные высказывания, то в синической цивилизации допускается и даже ценится парадоксальное, интуитивное, холистическое мышление.

Понятия истины и справедливости, которые в монотеистической цивилизации занимают вершинное положение в иерархии ценностей, в синической цивилизации не имеют такого же статуса. Эмоции, связанные с социальным сравнением и статусной конкуренцией, здесь менее значимы или воспринимаются иначе. Соответственно, ресентимент, который в монотеистической цивилизации является мощным двигателем политических движений, в синической цивилизации отсутствует как массовое явление. Аномия — состояние культурной дезориентации из-за противоречий между нормами — также не имеет здесь той объяснительной силы, поскольку чувствительность к противоречиям принципиально иная [Greenfeld, 2025, p. 204].

Наконец, в отличие от западной истории с её частыми радикальными разрывами (революции, реформации, смены идеологий), синическая цивилизация демонстрирует замечательную устойчивость социальных систем на протяжении тысячелетий. Китайская имперская система, с некоторыми модификациями, просуществовала более двух тысяч лет, что немыслимо в западных условиях. Гринфелд связывает это с отсутствием культурной потребности в логической непротиворечивости и, следовательно, с отсутствием аномии как двигателя резких исторических изменений. Изменения здесь происходят скорее эволюционно, циклически, без стремления полностью стереть следы предшествующего порядка.

Индийская цивилизация также имеет древнейшие письменные традиции (Веды, Упанишады), кодифицированные более пяти тысяч лет назад. Её первые принципы радикально отличаются и от монотеистических, и от синических. Вместо идеи единого личностного Бога здесь доминируют концепции кармы (причинно-следственной связи поступков и их последствий), дхармы (космического закона, долга и праведности) и сансары (цикла перерождений). Реальность представляется в категориях цикличности и иерархии. В индийской цивилизации также отсутствует привилегированное положение логического принципа непротиворечия. Как и в синической, здесь допускается и даже культивируется парадоксальное мышление, способность удерживать вместе противоречащие утверждения. Однако в отличие от синического акцента на гармонии, здесь большее значение имеет иерархия и различение. Кастовая система (варны и джати) является социальным воплощением этого модуса мышления: мир чётко разделён на категории, но это разделение не является бинарным (добро/зло, истина/ложь), а скорее градуальным (чистое/нечистое, священное/профанное, высшее/низшее).

Гринфелд обращает внимание на фундаментальное отличие в ценностной сфере. В индийской цивилизации, как и в синической, истина и справедливость не занимают того вершинного положения, которое они имеют на Западе. Понятие истины (satya) в санскрите означает не просто соответствие фактам, а «то, что есть» — реальность, благо, добродетель, успех, чистота. Оно многозначно и не образует жёсткой оппозиции с ложью. Ещё более показателен случай со справедливостью. Санскритское слово *nyāya* переводится как «справедливость» на западные языки, но его семантическое поле включает: метод, правило, систему, приличия, закон, добродетель, справедливость, судебный процесс, приговор, правильное правление, аналогию, универсальное правило, логическую философию, полный силлогизм, имя Вишну, пути к дхарме и многое другое [Greenfeld, 2025, p. 200]. Это не самодостаточное, верховное понятие, как в монотеистической цивилизации, а одно из многих, встроенное в сложную иерархию категорий. Эмоциональная сфера также структурирована иначе. Гринфелд отмечает, что в санскрите слово *īrṣyā* переводится одновременно как «зависть» и «ненависть», поскольку эти эмоции воспринимаются как одна и та же психическая болезнь, подробно описанная в ведийских текстах и Бхагавад-гите

[Greenfeld, 2025, p. 204]. Это указывает на то, что ресентимент в его западном понимании здесь отсутствует; эмоции, связанные с социальным сравнением, скорее патологизируются, чем становятся двигателем политических движений. Аномия, столь важная для объяснения западных социальных изменений, в индийской цивилизации не работает, поскольку нет чувствительности к противоречиям между идеалами и реальностью.

Соответственно, индийская цивилизация, как и синическая, демонстрирует поразительную устойчивость социальных институтов на протяжении тысячелетий. Кастовая система, несмотря на многочисленные вызовы (буддизм, ислам, британское колониальное правление, современная демократия), сохраняет свою базовую структуру до сих пор. Это говорит о том, что исторические изменения здесь происходят не через революционные разрывы, а через медленную эволюцию и адаптацию в рамках циклического времени. Национализм, как и в Китае, был заимствован с Запада, но его функционирование в Индии приобрело уникальные черты — особенно в его индуистской версии, которая активно использует кастовые и религиозные категории, чуждые западному национализму.

Заключение

Итак, Гринфелд предлагает операциональное определение цивилизации, которое преодолевает размытость и противоречивость предшествующих подходов. Цивилизация определяется как замкнутая, самодостаточная и самопорождающаяся культурная реальность с кодифицированными в письменном языке первыми принципами, определяющими когнитивные, ценностные и психологические структуры на протяжении многих поколений. Это определение позволяет чётко отличать цивилизации от наций, религий и политических систем, а также задаёт критерии для их идентификации (письменная кодификация, длительность существования, независимость от других культурных миров). Существующие сегодня три цивилизации — монотеистическая, синическая и индийская — обладают уникальной конфигурацией первых принципов. Они, в свою очередь, порождают специфические социальные институты на национальном уровне.

Для исторической науки теория Гринфелд открывает несколько плодотворных направлений. Первое направление — реинтерпретация ключевых событий западной истории через призму цивилизационной динамики. Реформация, научная революция, Просвещение, возникновение прав человека и демократии — все эти феномены могут быть проанализированы как различные проявления базовых принципов монотеистической цивилизации. Другое направление — анализ культурной диффузии и границ цивилизаций. Гринфелд подчёркивает, что цивилизации независимы, но не изолированы. Импортированные идеи (марксизм, национализм, либеральная демократия) интерпретируются по-разному в разных цивилизациях, поскольку встраиваются в разные первые принципы. Историческое исследование может показать, как одно и то же учение приобретало совершенно разные смыслы в России (монотеистическая цивилизация, православная ветвь) и в Китае (синическая цивилизация). Это объясняет, почему политические режимы, формально сходные, функционируют принципиально по-разному. Например, советский коммунизм и китайский коммунизм, несмотря на общую идеологическую основу, демонстрируют разные паттерны — в России революционный разрыв и мессианский активизм, в Китае — постепенная адаптация и сохранение имперских структур. Третье направление — исследование внутренних разломов внутри монотеистической цивилизации. Гринфелд обращает внимание, что внутри одной цивилизации могут существовать долгоживущие конфликтующие интерпретации первых принципов. В частности, понятия «истины» и «лжи», «добра» и «зла», «своих» и «чужих» суть символы, нуждающиеся в интерпретации и смысловом наполнении. Соответственно, это наполнение может чрезвычайно различаться на более низких, например, национальных уровнях. Четвёртое направление — критический анализ современных политических идентичностей как проявления бинарной логики монотеистической цивилизации. Например, мультикультурализм, задуманный как антитеза классическому национализму, на деле воспроизводит те же бинарные оппозиции (добро/зло, истина/ложь, свои/чужие), лишь перекодируя их содержание. Это позволяет объяснить парадокс, почему «постнациональная» идентичность порождает новые формы исключения и аномии. Историки могут применить аналогичный анализ к другим проектам: европейскому космополитизму, «концу истории» Фукуямы, глобальному либеральному порядку, — показывая, как они остаются в рамках монотеистической цивилизационной матрицы, даже когда пытаются выйти за её пределы. Наконец, теория Гринфелд открывает

возможность для подлинно сравнительной истории, которая не навязывает западные категории незападным обществам, а исходит из их собственных первых принципов. Вместо того чтобы измерять Китай или Индию по шкале «западной модерности», историк может задаться вопросом, какие институты и динамики порождаются их собственной цивилизационной матрицей.

Список литературы

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2000. 603 с.
2. Arnason J. P. Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Leiden; Boston: Brill, 2003. 380 p.
3. Durkheim E., Mauss M., Nelson B. Note on the Notion of Civilization // Social Research: An International Quarterly. 1971. Vol. 38, No. 4. P. 808–813.
4. Dusek J. A., Eichenbaum H. The Hippocampus and Memory for Orderly Stimulus Relations // Proceedings of the National Academy of Sciences. 1997. Vol. 94, No. 13. P. 7109–7114.
5. Eisenstadt Sh. N. The Civilizational Dimension of Modernity // Rethinking Civilizational Analysis ; ed. by S. A. Arjomand, E. A. Tiryakian. London: Sage Publications, 2004. P. 48–67.
6. Greenfeld L. Mind, Modernity, Madness: The Impact of Culture on Human Experience. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 688 p.
7. Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 581 p.
8. Greenfeld L. The Rise of China and the Concept of Civilization: Constructing Conceptual Apparatus for Cross-Civilizational Comparisons // Comparative Civilizations Review. 2024. Vol. 90, No. 1. P. 5–37.
9. Greenfeld L. The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 541 p.
10. Greenfeld L. Towards the Systematic Cross-Civilizational Comparison: How Civilizations Work. Case 1: The Monotheistic Civilization // Comparative Civilizations Review. 2025. Vol. 93, No. 1. P. 176–207.
11. Huff T. E. Civilizational Analysis and Paths Not Taken, Part II: The Great Divergence // Comparative Civilizations Review. 2017. Vol. 76. P. 12–34.
12. Knöbl W. Civilizational Analysis and the Problem of Contingency // COMCAD Working Papers. Bielefeld: COMCAD — Center on Migration, Citizenship and Development, 2010. No. 82. 9 p.
13. Nielsen D. A. Rationalization, Transformations of Consciousness and Intercivilizational Encounters // International Sociology. 2001. Vol. 16, No. 3. P. 406–420.
14. Rubenstein R. E., Crocker J. Challenging Huntington // Foreign Policy. 1994. No. 96. P. 113–128.
15. Saal B. Directions and Modernity: ‘East’, ‘West’, ‘North’. Who Meets the ‘South’? // Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy. 2018. Vol. 51. P. 141–147.
16. Smith J. C. A. Civilizational Analysis as a Mode of the Intercultural: Intercivilizational Encounters, the Intercultural and Contemporary Historical Sociology // Journal of Intercultural Studies. 2024. Vol. 45, No. 2. P. 310–325.

References

1. Khantington S. Stolknovenie tsivilizatsiy = Clash of Civilisations. Moscow: AST; 2000. 603 p. (In Russ.)
2. Arnason JP. Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Leiden; Boston: Brill; 2003. 380 p.
3. Durkheim E, Mauss M, Nelson B. Note on the Notion of Civilization. *Social Research: An International Quarterly*. 1971;38(4):808-813.
4. Dusek JA, Eichenbaum H. The Hippocampus and Memory for Orderly Stimulus Relations. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 1997;94(13):7109-7114.
5. Eisenstadt Sh N. The Civilizational Dimension of Modernity. In: Arjomand SA, Tiryakian EA, editors. Rethinking Civilizational Analysis. London: Sage Publications; 2004. Pp. 48-67.
6. Greenfeld L. Mind, Modernity, Madness: The Impact of Culture on Human Experience. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2013. 688 p.
7. Greenfeld L. Nationalism: Five Roads to Modernity. Cambridge (MA): Harvard University Press; 1992. 581 p.

8. Greenfeld L. The Rise of China and the Concept of Civilization: Constructing Conceptual Apparatus for Cross-Civilizational Comparisons. *Comparative Civilizations Review*. 2024;90(1):5-37.

9. Greenfeld L. The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth. Cambridge (MA): Harvard University Press; 2001. 541 p.

10. Greenfeld L. Towards the Systematic Cross-Civilizational Comparison: How Civilizations Work — Case 1: The Monotheistic Civilization. *Comparative Civilizations Review*. 2025;93(1):176-207.

11. Huff TE. Civilizational Analysis and Paths Not Taken, Part II: The Great Divergence. *Comparative Civilizations Review*. 2017;76:12-34.

12. Knöbl W. Civilizational Analysis and the Problem of Contingency. COMCAD Working Papers. Bielefeld: COMCAD; 2010;82:9 p.

13. Nielsen DA. Rationalization, Transformations of Consciousness and Intercivilizational Encounters. *International Sociology*. 2001;16(3):406-420.

14. Rubenstein RE, Crocker J. Challenging Huntington. *Foreign Policy*. 1994;(96):113-128.

15. Saal B. Directions and Modernity: 'East', 'West', 'North' — Who Meets the 'South'? In: Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy; 2018. Vol. 51. Pp. 141-147.

16. Smith JC. A Civilizational Analysis as a Mode of the Intercultural: Intercivilizational Encounters, the Intercultural and Contemporary Historical Sociology. *Journal of Intercultural Studies*. 2024;45(2):310-325.

Сведения об авторе

И. М. Нохрин — доктор исторических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений,Челябинский государственный университет.

Information about the author

I. M. Nokhrin — Doctor of Historical Sciences, Associate professor of the Department of Political Science and International Relations, Chelyabinsk State University.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 30.04.2026; одобрена после рецензирования и принята к публикации 19.05.2026.

The article was submitted 30.04.2026; approved after reviewing and accepted for publication 19.05.2026.