

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЙ ВАРВАРСТВА И ЦИВИЛИЗОВАННОСТИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРИМОРДИАЛИЗМА

Б. В. Маилян

*Российско-Армянский Университет;
Институт востоковедения НАН РА
Ереван, Армения
mailyan1968@gmail.com*

АННОТАЦИЯ

Статья представляет собой комплексное научное исследование фундаментальной концептуальной триады примордиализма, цивилизации и варварства, аналитическое осмысление которой требует детального распутывания самого сложного клубка человеческой идентичности, специфики политической организации обществ и глобальной исторической философии. Чтобы в полной мере понять, как именно сторонники примордиализма видят историческую эволюцию варварства и цивилизации, необходимо сначала последовательно деконструировать эти базовые термины, проследив их путь от необработанных социологических истоков до весьма оспариваемых современных интерпретаций в политологии и философии. Примордиализм как антропологическая и социологическая концепция постулирует, что коллективные идентичности – прежде всего этническая принадлежность, нация и племенная общность – являются глубоко укоренившимися, древними, органическими и почти неизменными константами всего человеческого существования. В данном теоретическом поле он резко контрастирует с модернистским конструктивизмом, который рассматривает любую идентичность как исключительно текучее, сугубо современное изобретение, искусственно сфабрикованное элитами ради сиюминутной политической или экономической целесообразности. В традиционном примордиалистском мировоззрении человеческая психика изначально и жестко запрограммирована на поиск солидарности внутри конкретной группы, на формирование особого коллективного сознания, неразрывно связанного общей кровью, родством, единым языком, культурными обычаями и укорененными мифами о происхождении. Эти ментальные конструкты активно используются различными человеческими коллективами для укрепления, защиты и легитимации своих собственных экзистенциальных, социокультурных и пространственных границ

против пугающего образа «другого». Таким образом, дихотомия цивилизации и варварства в рамках примордиальной парадигмы превращается из объективной исторической шкалы в субъективный, но невероятно устойчивый механизм коллективной самоидентификации и психологической самообороны от внешнего хаоса.

Ключевые слова: примордиализм, цивилизация, варварство, этническая принадлежность, коллективная идентичность, конструктивизм, экзистенциальные границы.

THE EVOLUTION OF THE CONCEPTS OF BARBARISM AND CIVILITY THROUGH THE PRISM OF PRIMORDIALISM

Beniamin Mailyan

*Russian-Armenian University;
Institute of Oriental Studies NAS RA
Yerevan, Armenia
mailyan1968@gmail.com*

ABSTRACT

This article provides a comprehensive examination of the conceptual triad comprising primordialism, civilization and barbarism – an intellectual inquiry that necessitates untangling the complex web of human identity, political organization, and the overarching philosophy of history. To fully understand how primordialists perceive the co-evolution of barbarism and civilization, one must first systematically deconstruct these terms. This requires tracing their development from raw sociological origins to their highly contested and heavily debated contemporary interpretations in modern discourse.

As an anthropological and sociological framework, primordialism posits that collective identities – primarily ethnicity, nationhood, and tribal community – are deeply rooted, ancient, and virtually immutable constants of human existence. In the academic landscape, it stands in stark contrast to constructivism, which views identity as a fluid, modern invention fabricated largely for political leverage or economic expediency. Within the primordialist worldview, the human psyche is inherently hardwired to seek intense in-group solidarity. This manifests as a collective consciousness bound by shared bloodlines, language, customs, and ancestral myths.

Consequently, this perspective radically challenges conventional historical narratives. Rather than viewing civilization as a natural, linear advancement over a savage past, and barbarism as a mere

lack of development, the primordialist approach reveals a more complex reality. It demonstrates that these concepts are actually deeply psychological, exclusionary categories deployed by human collectives to fortify their own existential boundaries against the "Other". Civilization and barbarism are not objective stages of human progress, but rather subjective, emotionally charged constructs used to define who belongs within the sacred circle of the community and who must be cast out as an existential threat. Ultimately, the triad illustrates how ancient tribal impulses continue to shape modern political structures and global conflicts.

Keywords: primordialism, civilization, barbarism, ethnicity, collective identity, constructivism, existential boundaries.

Введение

Примордиализм как антропологическая и социологическая концепция постулирует, что коллективные идентичности – прежде всего этническая принадлежность, нация и племенная общность – являются глубоко укоренившимися, древними и почти неизменными константами человеческого существования. Данный теоретический подход рассматривает эти связи не как временные социальные контракты, а как фундаментальные, органические основания человеческого бытия.

В этом контексте примордиализм резко контрастирует с конструктивизмом, который рассматривает идентичность как текучее, исключительно современное изобретение, целенаправленно сфабрикованное элитами ради политической выгоды или экономической целесообразности. Для конструктивистов нации эфемерны, тогда как в примордиалистском мировоззрении человеческая психика жестко запрограммирована на поиск солидарности внутри группы, на формирование особого коллективного сознания, неразрывно связанного общей кровью, языком, культурными обычаями и объединяющими мифами происхождения.

Вместо того чтобы рассматривать цивилизацию как естественное, линейное обновление дикого прошлого, а варварство – как простое отсутствие исторического развития, примордиалистский подход предлагает более глубокую оптику. Он раскрывает эти понятия как сложные психологические, взаимоисключающие категории, которые активно используются человеческими коллективами для укрепления своих собственных экзистенциальных границ против пугающего и непонятного «другого» (Буданова, 2020, с. 232).

Данная «воображаемая граница» между цивилизованным миром и внешним хаосом выступает не просто пространственным лимесом, но фундаментальным маркером самоидентификации сообществ (Буданова, 2023, с. 14).

Таким образом, разделение на «своих» и «чужих» превращается в базовую ментальную опору. Эта граница защищает внутренний космос группы от деструктивного влияния извне, предопределяя долговечность и удивительную устойчивость этнических и национальных чувств на протяжении всей человеческой истории.

Античные истоки и бинарная дифференциация

Чтобы проследить эту эволюцию, необходимо начать с лингвистических и структурных основ дихотомии цивилизации и варварства, которые примордиализм трактует не как объективные исторические фазы, а как проявления врожденного человеческого стремления к бинарной групповой дифференциации. Термин «варвар» возник в Древней Греции и происходит от звукоподражательного *barbaros*, имитировавшего невнятную, негреческую речь иностранцев, которая для эллинского уха звучала как простое повторение слога «бар-бар». В своем зарождении варварство было явно связано с языком и происхождением – двумя главными столпами примордиальной идентичности, где звуковые особенности вокального аппарата и «чужая» фонетика ложились в основу концепта *barbarophonoi* (Reyes, 2021, p. 92). В греческой и латинской литературе данный образ постепенно эволюционировал от дескриптивного лингвистического обозначения к сложной системе идеологических стереотипов, призванных обосновать превосходство собственной метаобщности (Isaac, 2020, p. 15–18).

Как отмечает Фукидид в своей «Истории Пелопоннесской войны», греки изначально не использовали термин «варвар» как огульное уничижительное обозначение более низкой стадии развития. Скорее, это была описательная граница, отмечавшая тех, кто не разделял эллинский язык, религиозные обряды или кровные узы предков (Фукидид, 1981, с. 6–7). Таким образом, термин в основном обозначал негреков, говорявших на других языках, и служил противопоставлением «нам» и «им». Однако, как демонстрируют современные переосмысления античного дискурса, «изобретение варвара» было динамическим процессом: греческий этноцентризм постоянно трансформировался, балансируя между жестким изоляционизмом и зарождающимся космополитизмом (Praet, 2017, p. 41–44; Harrison, 2020, p. 142–145).

По мере созревания греческой политической философии лингвистический барьер реформатировался в моральную и политическую иерархию. В своей «Политике» Аристотель утверждал, что варвары по природе своей более примитивные создания, чем греки, лишены способности к осознанной рациональности и поэтому естественным образом приспособлены к деспотизму и подчинению (Аристотель, 2016, с. 12–14). С примордиалистской точки зрения, Аристотель отстаивал

биологическую инаковость варваров как природных рабских субъектов, артикулируя глубоко укоренившееся чувство превосходства собственной группы (Fritsche, 2019, p. 68–72). В то время как Платон и Аристотель по-разному концептуализировали границы между греками и чужаками, именно аристотелевское телеологическое и биологическое обоснование естественного рабства заложило жесткий теоретический фундамент под исключаяющий цивилизационный дискурс (Heath, 2008, p. 248–252; Teisserenc, 2014, p. 93–97).

Римская империя унаследовала этот бинарный подход и институционализировала его в континентальном масштабе, превратив культурное различие в жесткую пространственную и юридическую границу. Для римского разума *civilitas* – качество гражданина внутри упорядоченного, управляемого законами городского сообщества – было высшим достижением человеческой организации. За пределами *limes*, укрепленных границ вдоль Рейна и Дуная, лежала территория *barbaricum*. В поздних текстах Овидия можно наглядно проследить это конструирование имперской идентичности через болезненное воображение «варварского» окружения и изобретение «римского» как синонима спасения и порядка (Кирчанов, 2023, с. 261–264).

Римские историки представляли нюансированный, но в конечном итоге исключаящий взгляд на внешние популяции. Корнелий Тацит в своем трактате «Германия» часто использовал фигуру варвара как риторическое зеркало для критики морального упадка и коррупции имперского Рима, восхваляя германские племена за их физическую храбрость, простоту и неиспорченные нравы (Тацит, 1969, с. 355–358). Примордиализм находит богатый материал у Тацита, поскольку тот явно подчеркивает особые физические черты, песни предков и кровнородственные племенные структуры германцев. Однако в историографической мысли Тацита (как в «Агриколе», так и в «Германии») восхваление варварской витальности всегда служило инструментом осмысления римской идентичности, подчеркивая непреодолимую разность между цивилизационным центром и периферией (O'Gorman, 1993, p. 138–142; Shi, 2023, p. 48–51). Позднее, в эпоху заката империи, эти стереотипы кристаллизовались: в текстах Аммиана Марцеллина изображение кочевых номадов окончательно закрепилось в виде жестких, статичных ментальных схем дикости, консервирующих примордиальный страх перед разрушительным «чужаком» (Козлов, 2024, с. 15–18).

Средневековая теологизация и вызовы раннего Нового времени

Крах Западной Римской империи под тяжестью Великого переселения народов не стер эту античную дихотомию. Вместо этого он сплавил примордиальные племенные идентичности с остатками классической цивилизации, подготовив почву для средневекового мировоззрения. В европейское Средневековье классическое понимание цивилизации было в значительной степени поглощено концепцией *Christianitas* (христианского мира). В трудах ранних отцов церкви, таких как святой Августин Аврелий в «О граде Божьем», фундаментальное разделение человечества шло по религиозно-политической оси между Градом Божьим и Градом Земным (Августин, 2000, с. 612–615). Политическая философия Августина переосмысливала земные империи как преходящие структуры, подчеркивая, что истинное единство человечества возможно лишь в сакральном пространстве, в то время как мирские царства укоренены в греховном разделении (Yu, 2024, p. 26–28). Христианское единство, таким образом, начало трактоваться как высшая форма политической и духовной интеграции, противостоящая внешнему хаосу (Salim, 2022, p. 381–384).

Однако прежние ассоциации племенной дикости никуда не исчезли. Христианский мир продолжал активно конструировать образы «варваров» и «монстров», маркируя ими любые нехристианские этносы на своих границах, что легитимизировало насилие против них (Jones, 1971, p. 382–386; Jackson, 2018, ch. 6). В каролингском законодательстве библейские модели «народа Божьего» и божественного закона использовались для жесткой правовой и культурной консолидации империи, отлучающей языческую периферию от цивилизованного пространства (Heydemann, 2020, p. 94–99).

Рассвет эпохи раннего Нового времени и столкновение Европы с Америкой разрушили средневековую географическую парадигму. Этот период породил две конкурирующие траектории: одна усиливала иерархическую деградацию неевропейских народов, а другая закладывала основы культурного примордиализма. С одной стороны, испанские теологи, такие как Хуан Хинес де Сепульведа, опираясь непосредственно на аристотелевскую теорию, утверждали, что коренное население Нового Света было «варварами по природе», лишенными разума, что оправдывало ведение «справедливой войны» против них и их насильственное подчинение (Fernández-Santamaria, 1975, pp. 438–441).

С другой стороны, доминиканский монах Бартоломе де лас Касас выступил в яростную защиту коренных народов. Он действовал в условиях жесткого идеологического противостояния своей эпохи, пытаясь очеловечить индейцев в глазах короны (Афанасьев, 1968, с. 42). В своей «Апологии» лас Касас переосмыслил концепцию естественного права, доказав, что человеческие жертвоприношения у ацтеков, при всей их внешней жестокости, были извращенным, но подлинным проявлением религиозного сознания, а не признаком биологического варварства (Carman, 2016, p. 282–286). Знаменитый Вальядолидский диспут между Сепульведой и лас Касасом стал поворотной точкой в истории гуманитарной мысли, где столкнулись концепция репрессивной «цивилизаторской миссии» и признание фундаментальных прав иных культурных общин (Brunstetter & Zartner, 2011, p. 738–742). Трагические последствия игнорирования этих прав проявились в более поздней истории колонизации, когда расовое и религиозное подавление вылилось в масштабное принудительное вытеснение коренных народов, лишив их примордиальной связи с родной землей (Minges, 2001, p. 458–462).

Одновременно с этим Мишель де Монтень привнес глубокую струю культурного релятивизма. В своем эссе «О каннибалах» Монтень утверждал, что «каждый называет варварством то, что не является его собственным обычаем» (Монтень, 1979, с. 234). Современный анализ этого текста показывает, что Монтень использовал образ бразильских индейцев для утверждения принципа справедливости (*equity*) и глубокой критики европейского правового и морального этноцентризма (Connolly, 2020, p. 118–122). Он продемонстрировал, как формируются коллективные идентичности раннего Нового времени через пищевые и ритуальные метафоры потребления, подрывая универалистские претензии французского общества (Nocentelli-Truett, 2016, p. 120–124). Изучение «Опытов» Монтеня в современном контексте подчеркивает их непреходящую ценность для развития межкультурного обучения и понимания подлинных, органических укладов жизни иных народов (Maxwell, 2020, p. 34–37).

Стадиальные теории Просвещения против романтического контрпросвещения

Однако Просвещение восемнадцатого века в основном отвергло релятивизм Монтеня в пользу универалистского, прогрессивного и глубоко телеологического

видения человеческой истории, которое стремилось кодифицировать цивилизацию и варварство в жесткие эволюционные стадии. Это была эпоха «стадиальной теории», защищаемой лидерами Шотландского Просвещения. В работе «Опыт истории гражданского общества» Адама Фергюсона человеческий прогресс систематизировался в четыре отчетливые социально-экономические стадии: охота (дикость), скотоводство (варварство), земледелие (зарождение цивилизации) и, наконец, торговля (коммерческая цивилизация) (Фергюсон, 2000, с. 112–115). Для Фергюсона и его современников варварство было специфическим социально-экономическим состоянием, определяемым введением прав собственности и племенного лидерства, но лишенным сложного правового аппарата и разделения труда коммерческого общества. Хотя шотландские мыслители зачастую были глубоко критичны к той психологической цене, которую коммерческая цивилизация налагала на человеческую солидарность – Фергюсон сокрушался о потере общественного духа в коммерциализированных государствах (Фергюсон, 2000, с. 245), – они тем не менее рассматривали эту траекторию как универсальный путь развития.

Именно в этот же период Жан Антуан де Кондорсе в своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» полностью сформулировал миф о линейном, бесконечном человеческом прогрессе (Кондорсе, 1936, с. 45–48). Для Кондорсе цивилизация была единственным, универсальным пунктом назначения, характеризующимся триумфом разума, науки и свободы над «варварством» суеверий и религиозных догм. В этой парадигме Просвещения варварство было не независимым модусом существования, а состоянием тьмы, ожидающим, когда его осветит факел европейского разума. Это универсалистское понимание цивилизации лишило термин его локальных, этнических и примордиальных корней, представив его как абстрактный стандарт человеческого совершенства.

Этот агрессивный универсализм спровоцировал мощную контрпросветительскую реакцию, которая служит теоретическим фундаментом для современного примордиализма. Она началась с подъема немецкого романтизма и философии Иоганна Готфрида фон Гердера. Гердер обрушил сокрушительную критику на концепцию единственной, всеобщей «Цивилизации» французского Просвещения. В своих «Идеях к философии истории человечества» Гердер утверждал, что каждая нация (*Volk*) обладает своим уникальным, органическим духом – *Volksgeist* (народным духом), – который формируется под влиянием конкретной географии,

языка и истории предков (Гердер, 1977, с. 180–185). Гердер яростно отвергал идею о том, что европейское общество представляет собой вершину человеческих достижений, видя в нем холодную, механическую конструкцию, которая стремилась стандартизировать прекрасное разнообразие человеческих культур в стерильное единообразие.

С гердерианской точки зрения, то, что французы называли «цивилизацией», было искусственным навязыванием, которое отрывало индивидов от их примордиальных корней. Гердер не видел в так называемых «варварах» недоразвитых людей. Скорее, он видел в них цельных, интегрированных человеческих существ, чья культура идеально соответствовала окружающей среде (Гердер, 1977, с. 210–214). Философия Гердера фундаментально переориентировала концепты: «цивилизация» в единственном числе превратилась в «культуры» во множественном. Он продемонстрировал, что самое глубокое, самое значимое чувство человеческой принадлежности всегда локализовано и примордиально.

Материализм девятнадцатого века: позитивизм, империализм и расовые иерархии

Девятнадцатый век стал свидетелем сложного слияния гердерианского романтизма и эволюционной теории Просвещения, увенчавшегося золотым веком европейского империализма и научного расизма. Поскольку промышленная революция наделила Западную Европу беспрецедентным технологическим и военным доминированием, концепции цивилизации и варварства подверглись сильной биологизации. Социально-экономические стадии Просвещения были наложены на жесткую расовую иерархию. Такие мыслители, как Артюр де Гобино в своем «Опыте о неравенстве человеческих рас», утверждали, что человеческие цивилизации переживают взлет и падение исключительно на основе расовой чистоты их основателей, заявляя, что «арийская» раса обладала врожденной способностью к цивилизации (Гобино, 2001, с. 88–92). Работа Гобино представляет собой темную форму биологического примордиализма, где культурные способности привязаны непосредственно к генетическим линиям, а «варварство» рассматривается как постоянный, неизменяемый расовый признак.

В академической социальной науке конца девятнадцатого века антрополог Эдуард Бернетт Тайлор в своей работе «Первобытная культура» (Тайлор, 1989, с. 24–27) и Льюис Генри Морган в «Древнем обществе» (Морган, 1934, с. 18–22) уточнили эволюционную схему человеческого прогресса. Морган прямо разделил историю на три главные стадии: Дикость, Варварство и Цивилизацию, дополнительно подразделив первые две на низшую, среднюю и высшую ступени на основе технологических вех, таких как контроль над огнем, одомашнивание животных и развитие гончарного дела. Для Моргана цивилизация была отмечена изобретением фонетического алфавита и использованием письменности (Морган, 1934, с. 35). Хотя работа Моргана была материалистической, она укрепила нарратив о том, что Западная Европа находится в абсолютном авангарде человеческой эволюции, в то время как остальной мир застрял в состоянии задержки развития – в варварстве или дикости.

Эта эволюционная таксономия обеспечила идеологическое оправдание для широкой глобальной экспансии крупных европейских держав, инкапсулированной в концепцию *mission civilisatrice* (цивилизаторской миссии). Колониальные державы позиционировали себя как опекуны, чей моральный долг заключался в том, чтобы поднять «варварское» население Азии, Африки и Америки к свету современной цивилизации. С примордиалистской точки зрения, эта эпоха представляет собой абсолютное наступление универсалистской, империалистической концепции цивилизации на органические, локализованные структуры традиционных сообществ. Колониальное государство якобы стремилось стереть племенные, этнические и родовые идентичности колонизированных, чтобы вылепить из них услужливых, атомизированных подданных глобальной экономической империи.

XX век: диалектика Просвещения и кризис линейного прогресса

Катастрофическое насилие двадцатого века – разрушившее моральное самосознание Европы через две мировые войны, Холокост и применение ядерного оружия – вдребезги разбило миф девятнадцатого века о линейном прогрессе и заставило глубоко переосмыслить понятия цивилизации и варварства. Мыслители различных дисциплин начали осознавать, что цивилизация не является антитезой варварства, но что она сама обладает своей собственной формой структурного, технологического варварства.

В своей работе «Недовольство культурой» Зигмунд Фрейд представил психологическую критику, которая тесно перекликается с примордиалистской тревогой по поводу искусственных ограничений модерна. Фрейд утверждал, что цивилизация покупается ценой огромной психологической жертвы: подавления и сублимации первобытных, инстинктивных влечений человека к агрессии (Фрейд, 1992, с. 65–68). Выстраивая сложное здание законов, морали и социальных ожиданий, цивилизация порождает хроническое состояние вины и невроза в человеческой психике. Первобытные, примордиальные импульсы человечества никогда не искореняются полностью. Они лишь вытесняются, бурля под поверхностью цивилизованной жизни и ожидая трещины в институциональном фасаде, чтобы вырваться наружу с катаклизмической яростью (Фрейд, 1992, с. 82).

Эта тема была развита теоретиками Франкфуртской школы Максом Хоркхаймером и Теодором Адорно в их эпохальном тексте «Диалектика Просвещения». Уже имея опыт Холокоста, они поставили фундаментальный вопрос: почему человечество погрузилось в новый вид варварства? Их ответ заключался в том, что бренд инструментальной рациональности Просвещения – который относился к природе и человеческим существам лишь как к объектам для вычисления, измерения и доминирования – повернулся против самого себя (Хоркхаймер & Адорно, 1997, с. 16–22). Холокост не был регрессом к первобытной, племенной дикости. Это было высокоорганизованное, индустриализированное и бюрократически рациональное предприятие. Это было, по сути, варварство, достигнутое посредством цивилизации. Фабрики смерти управлялись высокообразованными гражданами, планировались дотошными бюрократами и оправдывались спонсируемыми государством научными теориями. Это осознание полностью разрушило старую эволюционную парадигму: варварство больше не было далекой исторической стадией, которую Европа оставила позади. Оно было постоянным потенциалом, заложенным в самих структурах современной, рационализированной цивилизации (Хоркхаймер & Адорно, 1997, с. 42–45).

Кристаллизация современной примордиалистской школы

Именно на фоне этого разочарования в универсалистских нарративах во второй половине двадцатого века выкристаллизовалась современная примордиалистская

теория, предложившая мощную базу для понимания того, почему этнические, племенные и национальные идентичности отказываются растворяться под воздействием сил глобализированной цивилизации. Основоположники современной социологической примордиалистской школы заново исследовали природу человеческих привязанностей в модернизирующихся обществах.

В своем классическом эссе «Примордиальные, личные, сакральные и гражданские связи» Эдвард Шилз заметил, что человеческие существа в современных обществах не являются просто рациональными, атомизированными индивидами, мотивированными экономическим интересом или абстрактным гражданским долгом. Вместо этого Шилз утверждал, что индивиды связаны друг с другом глубокими, «примордиальными» привязанностями, вытекающими из данных условий социального существования: непосредственной близости, кровных связей, языка и общих религиозных убеждений (Shils, 1957, с. 133–135). Эти привязанности обладают абсолютным, принудительным качеством, которое требует уровня лояльности, далеко превосходящего рациональные узы гражданства.

Клиффорд Гирц многократно расширил эту теорию в своем программном эссе «Интегративная революция: примордиальные чувства и гражданская политика в новых государствах». Изучая получившие независимость страны Азии и Африки, Гирц заметил, что эти государства раскалывались по этническим, лингвистическим и религиозным линиям. Получившая западное образование элита этих стран пыталась построить современные, универсалистские и гражданские государства по модели западной цивилизации. Однако под институциональной поверхностью население оставалось глубоко лояльным своим примордиальным общинам. Гирц определил примордиальную привязанность как связь, вытекающую из «данностей» социального существования – или, точнее, из *культурного восприятия* этих данностей (Гирц, 2004, с. 294).

Для Гирца трагедия модернизации в постколониальном мире заключалась в прямом конфликте между «гражданскими чувствами», необходимыми для поддержания современного, либерального государства, и «примордиальными чувствами», которые обеспечивали индивидов их глубинным смыслом, достоинством и исторической преемственностью (Гирц, 2004, с. 301–305). Когда модернизирующееся государство пытается подавить эти примордиальные привязанности во имя

национального единства или всеобщего прогресса, это часто провоцирует жестокую реакцию – возобладание племенной или этнической идентичности, которую модернизаторские элиты часто клеймят как регресс к «варварству», но в которой примордиалисты распознают отчаянную борьбу за культурное выживание.

Чтобы полностью осознать глубину примордиалистской перспективы, необходимо обратиться к продолжающемуся спору между примордиализмом и его интеллектуальным соперником – конструктивизмом (или модернизмом). Ученые-конструктивисты долгое время доказывали, что нации и этнические группы не являются древними, примордиальными сущностями, а представляют собой сугубо современные фабрикации. В книге «Нации и национализм» Эрнест Геллнер утверждал, что национализм является неотъемлемым продуктом индустриального общества; индустриализация требовала культурно гомогенной рабочей силы, что вынуждало государство создавать стандартизированную национальную культуру там, где ее раньше не существовало (Геллнер, 1991, с. 45–52). Бенедикт Андерсон в «Воображаемых сообществах» проследил подъем национального *consciousness* до появления «печатного капитализма», который позволил массовым аудиториям вообразить себя частью огромного, сплоченного национального братства (Андерсон, 2001, с. 64–68).

Хотя конструктивистская критика успешно разоблачила историческую недостоверность многих национальных мифов, примордиалисты и их интеллектуальные преемники, этносимволисты, ответили мощным ударом. Известный социолог Энтони Д. Смит в своих определяющих трудах «Этнические истоки наций» сформулировал сильный синтез, который спас ключевые категории примордиализма от структурного упрощения. Смит утверждал, что хотя современные нации действительно являются политическими конструктами эпохи модерна, они не могут быть построены из ничего, как предположили крайние конструктивисты. Нация может быть успешно построена только в том случае, если она мобилизует уже существующие, глубоко укоренившиеся этнические связи – то, что Смит назвал *ethnies* (этносы) (Смит, 2002, с. 34–38). Эти этносы состоят из общих мифов об общем происхождении, коллективной исторической памяти, самобытных элементов культуры (таких как язык или религия), ассоциации со специфической родиной и чувства солидарности. Смит продемонстрировал, что эти этнические ядра обладают поразительной устойчивостью на протяжении веков, выживая при взлете и падении

империй, цивилизаций и экономических систем (Смит, 2002, с. 112–116). Когда современные государства пытаются игнорировать эти примордиальные смыслы, они неизбежно вызывают яростный отпор, доказывая, что эмоциональный резонанс примордиальных привязанностей является неизменной чертой человеческого существования.

Макропримордиальные блоки: Хантингтон и столкновение цивилизаций

Когда выводы примордиализма и этносимволизма переносятся обратно на великие нарративы всемирной истории, концепции «цивилизации» и «варварства» претерпевают радикальную трансформацию. Цивилизацию больше нельзя рассматривать как сингулярную, глобализированную модель технонаучного прогресса, равно как и варварство нельзя свести к отсутствию развития. Вместо этого история цивилизаций становится историей специфических, макропримордиальных блоков – огромных культурных систем, которые сами укоренены в древних, устойчивых религиозных и философских мировоззрениях.

Эта перспектива нашла свое самое известное выражение в конце двадцатого века в работе политолога Сэмюэля П. Хантингтона. В своей поворотной книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» Хантингтон открыто бросил вызов универсалистскому тезису, выдвинутому Фрэнсисом Фукуямой в книге «Конец истории и последний человек» (Фукуяма, 2004, с. 24–28). Фукуяма утверждал, что глобальный триумф западной либеральной демократии ознаменовал конечную точку идеологической эволюции человечества – финальную, универсальную победу современной западной цивилизации над всеми конкурирующими формами социальной организации. Хантингтон, опираясь на глубоко примордиалистские допущения, был категорически не согласен. Он утверждал, что фундаментальным источником конфликтов в мире после холодной войны будет не идеология или экономика, а культура. Великие разделения человечества и доминирующий источник конфликтов будут культурными, а главными актерами на мировой арене станут цивилизации, а не страны-нации (Хантингтон, 2003, с. 32–35).

Хантингтон определил цивилизацию как наивысшую культурную общность людей и самый широкий уровень культурной идентичности, который есть у людей, за

исключением того, что отличает человека от других биологических видов (Хантингтон, 2003, с. 51). Он выделил несколько основных современных цивилизаций, включая западную, конфуцианскую (китайскую), исламскую, индуистскую и славяно-православную. Что критически важно, Хантингтон утверждал, что различия между этими цивилизациями – это базовые, глубоко укоренившиеся продукты веков истории, религии, языка и традиций. В парадигме Хантингтона эти цивилизационные идентичности представляют собой, по сути, примордиальные привязанности крупного масштаба. В современном мире религия – это объединяющая сила, возможно, главная сила, которая мотивирует и мобилизует людей. Для людей важны не абстрактные принципы справедливости, а конкретная защита своей собственной группы от посягательств других (Хантингтон, 2003, с. 142).

Когда Хантингтон анализировал взаимодействия вдоль границ этих цивилизаций – то, что он назвал «линиями разлома», – он часто апеллировал к реальности, которую мейнстримные либералы рассматривали как регресс к варварству. С универсалистской точки зрения, например, этнические чистки в Боснии современному европейцу виделись как вспышки первобытного, нецивилизованного трайбализма. Но через примордиалистскую линзу Хантингтона эти конфликты были естественным, трагическим результатом цивилизационного трения: индивиды и государства мобилизовались по примордиальным линиям, чтобы защитить свое культурное наследие от того, что они воспринимали как экспансию западного универсализма (Хантингтон, 2003, с. 315–320).

Концепция западного универсализма занимает центральное место в примордиалистской деконструкции современной глобализированной цивилизации. Примордиалисты утверждают, что то, что современный мир называет «глобализацией» – распространение свободных рынков, международных правовых институтов, дискурсов прав человека, – не является нейтральной, универсальной эволюцией человеческого вида. Напротив, это узкоспецифический продукт западной цивилизации, маскирующийся под универсальную истину. Когда международные институты пытаются навязать абстрактные, индивидуализированные концепции прав человека и управления незападным сообществам, они занимаются современной итерацией *mission civilisatrice* прошлого. Для традиционного, примордиального сообщества на глобальном Юге это проникновение западного модерна видится

вовсе не как освобождение. Вместо этого оно переживается как экзистенциальная угроза, форма культурной ликвидации, которая якобы стремится разрушить их органичный моральный порядок, осквернить их вековые традиции и свести их священные узы родства к простым рыночным транзакциям.

Когда эти сообщества сопротивляются – иногда посредством политической мобилизации, а иногда с помощью асимметричной войны, – западные медиа рутинно клеймят их сопротивление как «терроризм», «фанатизм» или скатывание в «варварство». Примордиалистское сознание воспринимает это как навешивание ярлыков: универсалистская цивилизация проецирует обвинение в варварстве на локальное сообщество, чтобы легитимизировать свое собственное структурное, институциональное насилие.

Это напряжение между универсальным и примордиальным блестяще освещено французским социологом Режи Дебре в его концепции «медиологического» закона человечества, особенно в его утверждении о том, что любое усиление технологической или экономической интеграции (глобализация) естественным образом сопровождается равной и противоположной реакцией в виде культурной и этнической фрагментации (трайбализация). Дебре доказывал, что чем сильнее цивилизация стандартизирует материальные аспекты жизни, тем отчаяннее человеческие существа будут цепляться за свои специфические, примордиальные различия, чтобы избежать растворения (Дебре, 2010, с. 88–92). Язык, религия, локальные мифы и земля предков становятся главными психологическими крепостями. В этом контексте повторение интенсивного национализма и племенной лояльности в двадцать первом веке – это не анахроничный пережиток темного прошлого, который цивилизация забыла вымести; это прямой, системный продукт самой глобализованной цивилизации. Глобализированный мир создает то самое «варварство», которого он боится, потому что человеческая природа внутренне бунтует против перспективы стать безродным шифром в стандартизированном мире (Дебре, 2010, с. 145–148).

Морфология истории и циклические модели

Чтобы глубоко контекстуализировать то, как примордиализм фундаментально меняет наше понимание истории, полезно поместить его в контекст знаковых

трудов теоретиков всемирной истории, исследовавших жизненные циклы человеческой организации, таких как Освальд Шпенглер и Арнольд Дж. Тойнби.

В своем монументальном труде «Закат Европы» Освальд Шпенглер начисто отверг любую линейную, прогрессивную модель истории, предложив взамен морфологию мировых культур. Шпенглер утверждал, что история состоит из бесконечной смены огромных, независимых культурных организмов, каждый из которых имеет жизненный цикл, идентичный живому существу: период рождения, молодости, зрелости, старости и неизбежной смерти (Шпенглер, 1993, с. 45–52). Шпенглер провел важнейшее концептуальное различие между *Kultur* (Культурой) и *Zivilisation* (Цивилизацией), различие, которое глубоко резонирует с примордиалистской мыслью.

Для Шпенглера *Kultur* – это органическая, творческая и юная фаза истории народа. Она глубоко примордиальна, укоренена в почве, связана общим религиозным мифом, кровной солидарностью и подлинным, интуитивным пониманием мира (Шпенглер, 1993, с. 112–118). В фазе Культуры искусство и социальные институты являются выражениями живой, локализованной души. Однако по мере того, как Культура исчерпывает свои творческие возможности, она затвердевает, кристаллизуется и вступает в свою финальную, умирающую фазу: *Zivilisation*. Цивилизация характеризуется доминированием интеллекта над интуицией, появлением мегаполиса (разросшегося, безродного города), атомизацией индивида, заменой религии материализмом, а также властью денег (Шпенглер, 1993, с. 245–250). «Цивилизованный» человек – это духовный кочевник, отрезанный от примордиальной почвы, живущий в высокотехнологизированной среде.

По мнению Шпенглера, финальная стадия любой цивилизации отмечена глубоким внутренним истощением, ведущим к приходу «цезаризма» – краху демократических институтов под натиском брутальных военачальников. Что примечательно, Шпенглер утверждал, что по мере того, как цивилизация загнивает изнутри, она становится уязвимой для «варваров извне» и «варваров внутри» (Шпенглер, 1993, с. 380–385). Эти варвары не являются менее развитыми людьми; это необузданные, жизненные популяции, которые все еще обладают примордиальной кровной солидарностью и духовной силой, утраченной переутонченными цивилизованными горожанами. Работа Шпенглера стоит как суровое предупреждение о

том, что то, что современный мир празднует как пик цивилизации, на самом деле является признаком ее терминального распада, состоянием органической смерти, ожидающей смены новой примордиальной весной.

Арнольд Дж. Тойнби в своем масштабном исследовании «Постижение истории» предложил нелинейный взгляд на человеческие цивилизации, анализируя их генезис, рост, надлом и дезинтеграцию сквозь призму «вызова и ответа» (Тойнби, 1991, с. 45–52). Тойнби заметил, что цивилизации возникают, когда творческое меньшинство дает успешный ответ на физический или социальный вызов. Цивилизация распадается, когда ее творческое меньшинство теряет свою духовную жизненную силу, перестает вдохновлять большинство и превращается в «правлящее меньшинство», удерживающее власть исключительно с помощью институционального принуждения и военной силы (Тойнби, 1991, с. 185–190).

Когда этот надлом происходит, Тойнби отмечает раскол социального тела на две отдельные категории варваров: «внешний пролетариат» и «внутренний пролетариат». Внешний пролетариат состоит из варварских племен, проживающих на географических рубежах цивилизации, которые когда-то были привлечены ее культурным престижем, но теперь отчуждены ее военной агрессией. Внутренний пролетариат состоит из эксплуатируемых, обездоленных масс в самом сердце самой цивилизации – тех, кто находится в обществе, но не принадлежит к нему *душой* (Тойнби, 1991, с. 340–345). Отчужденный от мертвой культуры правящего меньшинства, внутренний пролетариат обращается внутрь себя, ища утешения в «высшей религии», которая возвращает им чувство примордиального, духовного достоинства. Анализ Внутреннего и Внешнего пролетариата у Тойнби предоставляет элегантную структурную схему для примордиалистского аргумента: когда цивилизация превращается в угнетающий механизм, человеческие существа неизбежно покидают ее институты, отступая в примордиальную солидарность новых религиозных движений или племенных идентичностей, что рушащаяся элита всегда будет осуждать как волну варварства.

Этот исторический цикл дополнительно проясняется блестящими прозрениями исламского философа и историка четырнадцатого века Ибн Хальдуна, чей монументальный труд «Мукаддима» служит точным премодернистским предтечей как примордиализма, так и диалектики цивилизации и варварства. Ибн Хальдун

сформулировал циклическую теорию истории, основанную на динамическом напряжении между кочевыми, племенными обществами («варварами») и оседлыми, городскими обществами («цивилизованными»). Главным двигателем исторической социологии Ибн Хальдуна является концепция *Асабийи* – термин, переводящийся как «социальная сплоченность», «групповая солидарность» или «корпоративное сознание» (Ибн Хальдун, 2021, с. 84–88). *Асабийя* – это чисто примордиальная сила. Она рождается в суровой среде пустыни, где выживание невозможно без абсолютной, непреклонной преданности коллективу. Она куется через реальные или воображаемые узы крови, родства и общего страдания.

Ибн Хальдун утверждал, что группы, обладающие мощной, неспорченной *Асабийей*, обладают военным и психологическим превосходством, с которым оседлые цивилизации не могут сравниться. Кочевое племя, движимое этой интенсивной примордиальной солидарностью, в конце концов обрушивается на увядающий, утопающий в роскоши город, свержает правящую династию и основывает новую империю (Ибн Хальдун, 2021, с. 142–146). Однако, как только племенные завоеватели оседают в городе и вкушают роскошь цивилизованной жизни, начинается трагический, неумолимый обратный отсчет. На протяжении трех-четырех поколений правящая династия претерпевает глубокую трансформацию. Разделение труда, погоня за богатством и зависимость от бюрократического государства систематически разрушают *Асабийю* группы. Индивид становится атомизированным, эгоистичным и мягким; правящая элита изолируется от своих сородичей, полагаясь на наемников для удержания власти. Примордиальная связь, которая когда-то удерживала коллектив вместе, растворяется в море жидкого индивидуализма (Ибн Хальдун, 2021, с. 210–215).

Как только *Асабийя* цивилизации полностью исчерпана, она превращается в пустую раковину, ожидающую, когда новое племя из диких земель, обладающее свежей *Асабийей*, разобьет ее и перезапустит цикл. Теория Ибн Хальдуна дает современному примордиализму глубокий исторический закон: цивилизация по своей природе самопожирающая. Сами условия, которые делают цивилизацию возможной – урбанизация, роскошь, интеллектуальная утонченность, институциональная специализация, – являются именно теми условиями, которые систематически разрушают примордиальный социальный клей (*Асабийю*), необходимый

для поддержания человеческих коллективов в течение длительных периодов. Варварство, далеко не будучи исторической ошибкой, является периодическим впрыскиванием сырой, примордиальной солидарности обратно в истощенные вены человеческой истории.

Политическая реальность XXI века: популизм и государства-цивилизации

Когда мы применяем эти богатые исторические рамки к современному ландшафту двадцать первого века, неизбежно становимся свидетелями того, как примордиалистско-конструктивистские дебаты выходят из академических журналов и разыгрываются в режиме реального времени на глобальной политической арене. Современная эпоха определяется все более отчаянной цивилизационной войной внутри самого Запада и более широким структурным бунтом против западной гегемонии в странах Глобального Юга.

Внутри западных обществ подъем популистских, этнонационалистических и традиционалистских движений за последнее десятилетие можно понимать как прямое, структурное утверждение примордиальных идентичностей против абстрактного, универалистского проекта неолиберальной глобализации. На протяжении десятилетий доминирующий политический консенсус в Европе и Северной Америке опирался на модернистское допущение, что традиционное государство-нация уходит в прошлое. Элиты видели космополитическую цивилизацию, управляемую наднациональными органами вроде Европейского Союза, характеризующуюся открытыми границами, мультикультурной текучестью и постиндустриальной сервисной экономикой. С точки зрения неолибералов, человеческие существа должны были быть перевоспитаны как глобальные граждане, чья первичная лояльность принадлежит универсальным ценностям, таким как права человека и потребительский выбор. Однако этот универалистский проект в значительной степени не учел психологическую реальность примордиализма. Для огромных слоев населения, находящихся за пределами сверхбогатых, космополитических городских центров, растворение государства-нации, стирание культурных границ и систематическая деконструкция традиционных ценностей ощущается как форма экзистенциального вызова. Их пугает угроза быть экономически маргинализированными и

духовно подчиненными в глобальной цивилизации, которая якобы предложила им остаточное материальное потребление, но обещала разрушить их изначальную идентичность.

Внезапный рост популистских движений разрушил космополитическую иллюзию. Эти движения мобилизовали классические темы культурного примордиализма. Главные их требования: восстановление национального суверенитета, возвращение коренного культурного наследия, защиту родного языка и религиозных корней. Оно демонстрирует также глубокую, висцеральную враждебность по отношению к глобальной элите, которую они воспринимали как безродный элемент, разрушающий их цивилизацию изнутри. Космополитический истеблишмент отреагировал с предсказуемой яростью, рутинно развертывая риторику цивилизаторской миссии девятнадцатого века, чтобы клеймить этих популистов как «отсталых», «регрессивных» и «варварских» разрушителей либерального международного порядка. Этот политический театр подтверждает непреходящую истину примордиалистского тезиса: когда универсалистские структуры переутонченной цивилизации пытаются стереть локализованные границы человеческой идентичности, примордиальное ядро человечества всегда начнет яростное, оборонительное контрнаступление, чтобы защитить свое существование.

В современную эпоху растущие глобальные державы все чаще отвергают западную модель государства-нации, предпочитая определять себя как государства-цивилизации. Это политическое образование, которое претендует на представительство самобытной человеческой цивилизации, укорененной в тысячелетиях непрерывной культурной, религиозной и философской истории. В Китае правящий истеблишмент прямо отвергает западные понятия либеральной демократии и универсальных прав человека, заявляя, что Китай – это уникальный, непрерывный цивилизационный организм, чье управление основано на его собственных примордиальных традициях конфуцианского порядка, коллективизма и преемственности. В Индии подъем индуистского национализма представляет собой глубокое, примордиальное перецентрирование индийского государства вокруг его древних ведических корней, чем обозначено явное сбрасывание светского конституционализма западного образца, импортированного постколониальными элитами. В России постсоветское государство сформулировало идеологию «евразийства», позицио-

нируя страну как самобытную славяно-православную цивилизацию, стоящую как моральный оплот против современного Запада.

Эти государства-цивилизации явно используют примордиалистские нарративы для состязания с гегемонией западной универсальной цивилизации. Они утверждают, что западная попытка экспортировать свои специфические, модернизированные ценности остальному миру в качестве «универсальных стандартов» является неприемлемым актом. Они заявляют, что человечество по своей природе плюралистично и состоит из различных макропримордиальных блоков, имеющих абсолютное право управлять собой в соответствии со своими собственными моральными порядками. Это переустройство ввергло глобальную геополитику обратно в хантингтоновский мир интенсивного трения на линиях разлома. Когда западные державы пытаются вмешаться в чужие цивилизационные сферы под предлогом защиты международного права, их интервенции все чаще сталкиваются с сопротивлением. Запад обнаруживает себя лицом к лицу с миром, где его фундаментальные мифы о линейном прогрессе и универсальной цивилизации открыто высмеиваются как иллюзии, в то время как примордиальные силы истории – кровь, вера, почва и память предков – вновь вернулись на глобальную сцену.

Экологический вызов: критика индустриального варварства

На протяжении нескольких веков западная цивилизация оправдывала свое подчинение колониальных народов и их эксплуатацию, заявляя, что она побеждает «варварство» и расширяет власть человеческого разума над дикой, хаотичной природой. Сегодня, однако, индустриальная цивилизация является самой радикально деструктивной, неустойчивой и поистине варварской силой, когда-либо выпущенной на планету. Неустанная погоня за бесконечным экономическим ростом, отношение к живой биосфере просто как к ресурсному тайнику, который можно выпотрошить ради прибыли, и полное отделение человеческой жизни от природных циклов земли все чаще признаются формой системного безумия.

Напротив, традиционные, коренные и племенные общества – те, которые исторически отбрасывались европейскими эволюционными теоретиками как «дикие» или «варварские», живущие на задержанной стадии развития, – теперь все чаще признаются обладателями глубокой примордиальной мудрости в отношении

экологического баланса, устойчивости и межпоколенческой ответственности. Такие работы, как «Разговор на песке: как аборигенное мышление может спасти мир» Тайсона Юнкапорты, демонстрируют, что системы мышления коренных народов не являются примитивными, а представляют собой нелинейные рамки, предназначенные для поддержания равновесия между человеческими коллективами и сложными экосистемами, в которых они обитают (Юнкапорта, 2021, с. 54–58). Идентичность коренных народов примордиальна, укоренена в непреклонной, священной связи со специфическим ландшафтом, где земля – это не собственность, которую можно купить и продать, а предковая сущность, формирующая само ядро человеческой идентичности (Юнкапорта, 2021, с. 112–115). С этой точки зрения историческая траектория западной цивилизации представляет собой якобы катастрофический путь – насильственный разрыв с примордиальными, экологическими корнями человеческого выживания.

Заключение

В итоге разбор эволюции концепций варварства и цивилизации, пропущенных через теоретическую линзу примордиализма, раскрывает глубокую, трагическую истину о человеческом обществе. Великий нарратив истории – это не триумфальный линейный марш из темного племенного прошлого к сияющим вершинам универсальной глобальной цивилизации. Напротив, это непрекращающаяся циклическая борьба между стремлением человека создавать сложные, абстрактные и экспансивные институциональные системы и столь же мощной, непреклонной человеческой потребностью в локализованном смысле, сакральной глубине и примордиальной солидарности.

Цивилизация в своих гуманистических и экспансионистских фазах всегда стремится стать универсальной – сносить границы, стандартизировать язык, свести богатое, хаотичное разнообразие человеческих культур к единой, рационализированной и управляемой матрице. И все же, как классические философы, поэты-романтики, теоретики Франкфуртской школы и исламские историки признавали – каждый по-своему, – эта универсалистская победа всегда оказывается Пирровой. Варварство, таким образом, не является неразвитым состоянием. Сквозь призму примордиализма варварство – это периодическое возвращение состояния, прежде вытесненного цивилизацией.

Когда мы смотрим на мир двадцать первого века, раскалывающийся на калейдоскоп цивилизационных конфликтов, этнонационалистических популистских бунтов и экологических кризисов, мы должны осознать, что старые эволюционные категории мертвы. Цивилизация и варварство – это не две разные исторические эпохи, разделенные временем; это два постоянных, конкурирующих полюса человеческого духа, сосуществующих в каждой эре, глубоко переплетенных внутри каждой культуры и обреченных сражаться за душу человечества до самого конца исторических времен.

Библиография

- Августин Аврелий, св. (2000). *О граде Божьем* (пер. с лат.). М.: АСТ.
- Андерсон, Б. (2001). *Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма* (пер. с англ. В. Николаева). М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.
- Аристотель. (2016). *Политика* (пер. с древнегреч. С. А. Жебелева). М.: АСТ.
- Афанасьев, В. (1968). Бартоломе де Лас Касас и его время. *Бартоломе де Лас Касас. История Индии* (сс. 5–48). Л.: Наука.
- Буданова, В. П. (2020). Граница цивилизации и варварства: исторический аспект исследования. *Преподаватель XXI век*, (4-2), 230–236.
- Буданова, В. П. (2023). Homo Barbaricus на «воображаемой границе» между варварством и цивилизацией. *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, 14(12-2), 1–18. <https://doi.org/10.18254/s207987840024226-7>
- Геллнер, Э. (1991). *Нации и национализм* (пер. с англ. Т. В. Бердиковой, М. К. Тюнькиной). М.: Прогресс.
- Гердер, И. Г. (1977). *Идеи к философии истории человечества* (пер. с нем. А. В. Михайлова). М.: Наука.
- Гирц, К. (2004). *Интерпретация культур* (пер. с англ. О. В. Барсуковой и др.). М.: РОСС-ПЭН.
- Гобино, А. (2001). *Опыт о неравенстве человеческих рас* (пер. с франц.). М.: ОЛМА-Пресс.
- Дебре, Р. (2010). *Введение в медиологию* (пер. с франц. Б. М. Скуратова). М.: Праксис.
- Ибн Хальдун. (2021). *Мукаддима: Введение в историю* (пер. с араб. А. В. Смирнова). М.: Историческая литература.

- Кирчанов, М. В. (2023). Изобретение «римского», воображение «варварского»: конструирование имперской идентичности Рима в поздних текстах Овидия. *Современные исследования социальных проблем*, 15(2), 255–286.
- Козлов, А. С. (2024). Судьба стереотипов изображения номадов в *Res Gestae* Аммиана Марцеллина. *Античная древность и средние века*, 52, 12–34.
- Кондорсе, Ж. А. (1936). *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума* (пер. с франц. И. А. Шапиро). М.: Соцэкгиз.
- Лас Касас, Б. (2007). *История Индии* (пер. с исп. О. М. Козловой). СПб.: Наука.
- Монтень, М. (1979). *Опыты. В 3-х книгах. Книга первая* (пер. с франц. А. С. Бобовича). М.: Наука.
- Морган, Л. Г. (1934). *Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации* (пер. с англ. под ред. М. О. Косвена). Л.: Изд-во Института народов Севера.
- Смит, А. Д. (2002). *Этнические истоки наций* (пер. с англ. А. В. Смирнова). М.: МГУ.
- Тацит, Корнелий. (1969). *Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения (Германия)* (пер. с лат. Г. С. Кнабе). Л.: Наука.
- Тойнби, А. Дж. (1991). *Постижение истории* (пер. с англ. Е. Д. Жаркова). М.: Прогресс, Культура.
- Тайлор, Э. Б. (1989). *Первобытная культура* (пер. с англ. Д. А. Коропчевского). М.: Политиздат.
- Фергюсон, А. (2000). *Опыт истории гражданского общества* (пер. с англ. под ред. М. А. Абрамова). М.: РОССПЭН.
- Фрейд, З. (1992). *Психоанализ. Религия. Культура* (пер. с нем.). М.: Ренессанс.
- Фукидид. (1981). *История* (пер. с древнегреч. Г. А. Стратановского). Л.: Наука.
- Фукуяма, Ф. (2004). *Конец истории и последний человек* (пер. с англ. М. Б. Левина). М.: АСТ.
- Хантингтон, С. П. (2003). *Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка* (пер. с англ. Т. В. Велимеева). М.: АСТ.
- Хоркхаймер, М., & Адорно, Т. В. (1997). *Диалектика Просвещения: Философские фрагменты* (пер. с нем. М. Кузнецова). М.–СПб.: Медиум–Ювента.
- Шпенглер, О. (1993). *Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность* (пер. с нем. К. А. Свасьяна). М.: Мысль.
- Юнкапорта, Т. (2022). *Разговор на песке: как аборигенное мышление может спасти мир* (пер. с англ. А. Дунаев). М.: Ад Маргинем Пресс.

- Brunstetter, D., & Zartner, D. (2011). Just war against barbarians: Revisiting the Valladolid debates between Sepúlveda and Las Casas. *Political Studies*, 59(3), 733–752. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2010.00857.x>
- Carman, G. (2016). Human sacrifice and natural law in Las Casas's Apologia. *Colonial Latin American Review*, 25(3), 278–299. <https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1227619>
- Connolly, S. (2020). Equity and Amerindians in Montaigne's "Des cannibales" (1, 31). *Renaissance and Reformation*, 43(3), 111–134. <https://doi.org/10.33137/rr.v43i3.35306>
- Fernández-Santamaria, J. (1975). Juan Ginés de Sepúlveda on the nature of the American Indians. *The Americas*, 31(4), 434–451. <https://doi.org/10.2307/980012>
- Fritsche, J. (2019). Aristotle's biological justification of slavery in Politics I. *Rhizomata*, 7(1), 63–96. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2019-0003>
- Harrison, T. (2020). Reinventing the barbarian. *Classical Philology*, 115(2), 139–163. <https://doi.org/10.1086/707677>
- Heath, M. (2008). Aristotle on natural slavery. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 53(3), 243–270. <https://doi.org/10.1163/156852808X306891>
- Heydemann, G. (2020). The people of God and the law: Biblical models in Carolingian legislation. *Speculum*, 95(1), 89–131. <https://doi.org/10.1086/706062>
- Isaac, B. (2020). Barbarian in Greek and Latin literature. *Scripta Classica Israelica*, 33, 15–32. <https://doi.org/10.71043/sci.v33i.2441>
- Jackson, P. (2018). *Christians, barbarians and monsters: The Eurocentric making of humanity*. The Medieval World, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315102511-6>
- Jones, W. (1971). The image of the barbarian in medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 13(4), 376–407. <https://doi.org/10.1017/s0010417500006381>
- Maxwell, E. (2020). Montaigne's Essays, study abroad and intercultural learning: A critical examination. *ESLA: English Studies in Latin America*, 19, 22–45. <https://doi.org/10.7764/esla.60617>
- Minges, P. (2001). Beneath the underdog: Race, religion, and the Trail of Tears. *The American Indian Quarterly*, 25(3), 453–479. <https://doi.org/10.1353/aiq.2001.0053>
- Nocentelli-Truet, C. (2016). Consuming cannibals: Léry, Montaigne, and communal identities in sixteenth-century France. *Nuevo Texto Crítico*, 12(23), 114–131. <https://doi.org/10.1353/ntc.1999.0033>
- O'Gorman, E. (1993). No place like Rome: Identity and difference in the Germania of Tacitus. *Ramus*, 22(2), 135–154. <https://doi.org/10.1017/s0048671x00002484>

- Praet, D. (2017). Grieken en Barbaren: Antiek etnocentrisme en kosmopolitisme. *Tetradio*, 26, 35–58. <https://doi.org/10.21825/tetradio.91862>
- Reyes, P. (2021). Language, vocal organs and barbarophonoi. *Humanitas*, 78, 85–104. https://doi.org/10.14195/2183-1718_78_2
- Salim, E. (2022). Church unity as political unity: An Eastern Orthodox perspective. *Bogoslovni Vestnik / Theological Quarterly*, 82(2), 377–390. <https://doi.org/10.34117/bv.v82i2.112>
- Shi, Y. (2023). Historiographical thoughts in Agricola and Germany. *Lecture Notes in Education, Psychology and Public Media*, 8, 45–54. <https://doi.org/10.54097/ehss.v8i.4276>
- Shils, E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8, 130–145.
- Teisserenc, F. (2014). The question of barbarians: Plato or Aristotle? *Revue de Philosophie Ancienne*, 32(1), 87–136. <https://doi.org/10.3917/rpa.321.0087>
- Yu, K. (2024). Augustine on the City of God and the City of the World: A preliminary study of Augustine's political philosophy. *Lecture Notes in Education, Psychology and Public Media*, 36, 25–29. <https://doi.org/10.54097/lnepm.v36i1.103>

References

- Afanasiev, V. (1968). Bartolomé de las Casas and his time. B. de Las Casas, History of the Indies (pp. 5–48). Nauka. (In Russian).
- Anderson, B. (2001). Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism (V. Nikolaev, Trans.). Kanon-Press-Ts; Kuchkovo Pole. (In Russian).
- Aristotle. (2016). Politics (S. A. Zhebelev, Trans.). AST. (In Russian).
- Augustine of Hippo, St. (2000). The city of God. AST. (In Russian).
- Brunstetter, D., & Zartner, D. (2011). Just war against barbarians: Revisiting the Valladolid debates between Sepúlveda and Las Casas. *Political Studies*, 59(3), 733–752. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2010.00857.x>
- Budanova, V. P. (2020). The frontier of civilization and barbarism: Historical aspect of the study. *Teacher of the 21st Century*, (4-2), 230–236. (In Russian).
- Budanova, V. P. (2023). Homo Barbaricus on the "imagined border" between barbarism and civilization. *Electronic Journal of Education and Science "History"*, 14(12-2), 1–18. <https://doi.org/10.18254/s207987840024226-7> (In Russian).
- Carman, G. (2016). Human sacrifice and natural law in Las Casas's Apologia. *Colonial Latin American Review*, 25(3), 278–299. <https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1227619>

- Condorcet, J. A. (1936). Sketch for a historical picture of the progress of the human mind (I. A. Shapiro, Trans.). Sotsekgiz.
- Connolly, S. (2020). Equity and Amerindians in Montaigne's "Des cannibales" (1, 31). *Renaissance and Reformation*, 43(3), 111–134. <https://doi.org/10.33137/rr.v43i3.35306>
- Debray, R. (2010). Introduction to mediology (B. M. Skuratov, Trans.). Praxis.
- Ferguson, A. (2000). An essay on the history of civil society (M. A. Abramov, Ed.). ROSSPEN.
- Fernández-Santamaria, J. (1975). Juan Ginés de Sepúlveda on the nature of the American Indians. *The Americas*, 31(4), 434–451. <https://doi.org/10.2307/980012>
- Freud, S. (1992). Psychoanalysis. Religion. Culture. Renaissance. (In Russian).
- Fritzsche, J. (2019). Aristotle's biological justification of slavery in Politics I. *Rhizomata*, 7(1), 63–96. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2019-0003>
- Fukuyama, F. (2004). The end of history and the last man (M. B. Levin, Trans.). AST. (In Russian).
- Geertz, C. (2004). The interpretation of cultures (O. V. Barsukova et al., Trans.). ROSSPEN. (In Russian).
- Gellner, E. (1991). Nations and nationalism (T. V. Berdikova & M. K. Tyunkina, Trans.). Progress. (In Russian).
- Gobineau, A. (2001). An essay on the inequality of the human races. OLMA-Press. (In Russian).
- Harrison, T. (2020). Reinventing the barbarian. *Classical Philology*, 115(2), 139–163. <https://doi.org/10.1086/707677>
- Heath, M. (2008). Aristotle on natural slavery. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 53(3), 243–270. <https://doi.org/10.1163/156852808X306891>
- Herder, J. G. (1977). Ideas on the philosophy of the history of mankind (A. V. Mikhailov, Trans.). Nauka. (In Russian).
- Heydemann, G. (2020). The people of God and the law: Biblical models in Carolingian legislation. *Speculum*, 95(1), 89–131. <https://doi.org/10.1086/706062>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1997). Dialectic of Enlightenment: Philosophical fragments (M. Kuznetsov, Trans.). Medium; Yuventa. (In Russian).
- Huntington, S. P. (2003). The clash of civilizations and the remaking of world order (T. V. Velimeev, Trans.). AST. (In Russian).
- Ibn Khaldun. (2021). Muqaddimah: An introduction to history (A. V. Smirnov, Trans.). Istoricheskaya Literatura. (In Russian).
- Isaac, B. (2020). Barbarian in Greek and Latin literature. *Scripta Classica Israelica*, 33, 15–32. <https://doi.org/10.71043/sci.v33i.2441>

- Jackson, P. (2018). Christians, barbarians and monsters: The Eurocentric making of humanity. *The Medieval World*, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315102511-6>
- Jones, W. (1971). The image of the barbarian in medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 13(4), 376–407. <https://doi.org/10.1017/s0010417500006381>
- Kirchanov, M. V. (2023). The invention of the "Roman", the imagination of the "barbarian": Constructing the imperial identity of Rome in the late texts of Ovid. *Modern Research of Social Problems*, 15(2), 255–286. (In Russian).
- Kozlov, A. S. (2024). The fate of stereotypes of portraying nomads in *Res Gestae* by Ammianus Marcellinus. *Antiquity and the Middle Ages*, 52, 12–34. (In Russian).
- Las Casas, B. (2007). History of the Indies (O. M. Kozlova, Trans.). Nauka. (In Russian).
- Maxwell, E. (2020). Montaigne's Essays, study abroad and intercultural learning: A critical examination. *ESLA: English Studies in Latin America*, 19, 22–45. <https://doi.org/10.7764/esla.60617>
- Minges, P. (2001). Beneath the underdog: Race, religion, and the Trail of Tears. *The American Indian Quarterly*, 25(3), 453–479. <https://doi.org/10.1353/aiq.2001.0053>
- Montaigne, M. (1979). Essays. In 3 books. Book one (A. S. Bobovich, Trans.). Nauka. (In Russian).
- Morgan, L. H. (1934). Ancient society, or Researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization (M. O. Kosven, Ed.). Publishing House of the Institute of the Peoples of the North. (In Russian).
- Nocentelli-Truet, C. (2016). Consuming cannibals: Léry, Montaigne, and communal identities in sixteenth-century France. *Nuevo Texto Crítico*, 12(23), 114–131. <https://doi.org/10.1353/ntc.1999.0033>
- O'Gorman, E. (1993). No place like Rome: Identity and difference in the Germania of Tacitus. *Ramus*, 22(2), 135–154. <https://doi.org/10.1017/s0048671x00002484>
- Praet, D. (2017). Grieken en Barbaren: Antiek etnocentrisme en kosmopolitisme. *Tetradio*, 26, 35–58. <https://doi.org/10.21825/tetradio.91862>
- Reyes, P. (2021). Language, vocal organs and barbarophonoi. *Humanitas*, 78, 85–104. https://doi.org/10.14195/2183-1718_78_2
- Salim, E. (2022). Church unity as political unity: An Eastern Orthodox perspective. *Bogoslovni Vestnik / Theological Quarterly*, 82(2), 377–390. <https://doi.org/10.34117/bv.v82i2.112> (In Russian).
- Shi, Y. (2023). Historiographical thoughts in Agricola and Germany. *Lecture Notes in Education, Psychology and Public Media*, 8, 45–54. <https://doi.org/10.54097/ehss.v8i.4276>

- Shils, E. (1957). Primordial, personal, sacred and civil ties. *British Journal of Sociology*, 8, 130–145.
- Smith, A. D. (2002). The ethnic origins of nations (A. V. Smirnov, Trans.). MSU. (In Russian).
- Spengler, O. (1993). The decline of the West: Outlines of a morphology of world history. Vol. 1. Form and actuality (K. A. Swassjan, Trans.). Mysl. (In Russian).
- Tacitus, Cornelius. (1969). Works in two volumes. Volume I. Annals. Minor works (Germania) (G. S. Knabe, Trans.). Nauka. (In Russian).
- Teisserenc, F. (2014). The question of barbarians: Plato or Aristotle? *Revue de Philosophie Ancienne*, 32(1), 87–136. <https://doi.org/10.3917/rpa.321.0087>
- Thucydides. (1981). History (G. A. Stratanovsky, Trans.). Nauka. (In Russian).
- Toynbee, A. J. (1991). A study of history (E. D. Zharkov, Trans.). Progress; Kultura. (In Russian).
- Tylor, E. B. (1989). Primitive culture (D. A. Koropchevsky, Trans.). Politizdat. (In Russian).
- Yu, K. (2024). Augustine on the City of God and the City of the World: A preliminary study of Augustine's political philosophy. *Lecture Notes in Education, Psychology and Public Media*, 36, 25–29. <https://doi.org/10.54097/lnepm.v36i1.103>
- Yunkaporta, T. (2022). Sand talk: How indigenous thinking can save the world (A. Dunaev, Trans.). Ad Marginem Press. (In Russian).

Информация об авторе

Бениамин Викторович Маилян

кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой всемирной истории и зарубежного регионоведения,

Российско-Армянский Университет,

Республика Армения, 0051, Ереван, ул. Овсепя Эмина, 123;

старший научный сотрудник, Институт востоковедения НАН РА,

Республика Армения, 0019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24.

ORCID: 0000-0003-0293-7895

e-mail: mailyan1968@gmail.com

Information about the author

Beniamin V. Mailyan

PhD in History, Associate Professor, Head of the Department of World History and Foreign Regional Studies,

Russian-Armenian University,

123 Hovsep Emin St., Yerevan 0051, Republic of Armenia;

Senior Researcher, Institute of Oriental Studies NAS RA,

24 Marshal Baghramyan Ave., Yerevan 0019, Republic of Armenia.

ORCID: 0000-0003-0293-7895

e-mail: mailyan1968@gmail.com

Для цитирования:

Маилян, Б.В. (2026) Эволюция понятий варварства и цивилизованности сквозь призму примор-диализма. *Perspectiva Temporis*, 1 (1), 37-68; DOI: 10.24412/3045-3240-2026-1-37-68

For citation:

Mailyan, B.V. (2026) The Evolution of the concepts of Barbarism and Civility through the Prism of Primordialism. *Perspectiva Temporis*, 1 (1), 37-68; DOI: 10.24412/3045-3240-2026-1-37-68

Материал поступил в редакцию / Received 28.03.2026

Принят к публикации / Accepted 02.06.2026