

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ Институт всеобщей истории

==1

CIVILIZATIONS

Volume 2

MOSCOW

"NAUKA" 1993

==2

ЦИВИЛИЗАЦИИ

Выпуск 2

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И.М.-А. Барг — ответственный редактор, *И.Н. Ионов*, *М.-М. Нарчинский*, *В.М. Хачатурян* -
ответственный секретарь, *Е.В. Черняк*

МОСКВА "НАУКА" 1993

==3

ББК 63.3(0)

Ц 57^

Редакционный совет:

академик *И.Д. Ковальченко* - председатель,
академик *Г.М. Бонгард-Левин*, академик *Б.А. Рыбаков*,
академик *Г.-Н. Севастьянов*, академик *С.Л. Тихвинский*,
чл.-корр. *А.П. Новосельцев*, доктор исторических наук *В.Л. Титков*,
доктор исторических наук *Л.О. Чубарьян*

Ц

0503010000-067
042(02)- 93

66 - 92, II полугодие

ББК 63.3(0)

ISBN 5-02-009102-2

@Институт всеобщей истории, 1993
@Российская академия наук, 1993

Ц 57

Цивилизации. Выпуск 2. - М.: Наука, 1993. - . "37 с.

ISBN 5-02-009102-2

Наряду со статьями по теории и сравнительной истории мировых цивилизаций в очередной сборник вошли исследования о месте России как особой культурно-исторической общности в системе мировых цивилизаций.

Для историков. *..f\bf^\a*

СОДЕРЖАНИЕ

От Редколлегии.

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

Академик В.П. Алексеев

Культуроведение в системе исторических наук . 7

М.А. Барг

Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки? .. 8

В. Мак-Нил (США)

Цивилизация, цивилизации и мировая система 18

В.Ж. Келле

Соотношение формационного и цивилизационного подходов к анализу исторического процесса 26

Д. Херлихи (США)

Биология и история: к постановке проблемы .. 34

Г.Г. Дилигенский

"Конец истории" или смена цивилизаций? . 44

В.М. Немчинов

Популяция, формация и цивилизация как категории гуманитарного обществоведения .. 62

ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

Е.Б. Черняк

Цивилизации и революции . 70

Р. Торстендаль (Швеция)

О макросоциальном компаративном анализе .. 94

Э.В. Сайко

Методологические аспекты стадийного подхода к изучению цивилизации как явления всемирно-исторического процесса .. 102

Э.С. Маркарян

Сравнительный анализ цивилизаций сквозь призму поиска стратегии экологического выживания .. 112

М.А. Киссель

"Просвещение" как стадияльная категория теории цивилизации 121

Чэнь Чжихуа (КНР)

О некоторых методологических принципах сравнительного изучения китайской и западной культур .. 132

И.М. Ионов

Проблема сравнительного изучения цивилизаций в национально-историческом контексте . 134

236

А.М. Кантор

О кодах цивилизации 148 ^

РОССИЯ В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А.С. Ахиезер

Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследований (на примере России) 156

М.Л. Громов

Культура Древней Руси в системе мировой цивилизации 162

В.М. Хачатурян

Н.Я. Данилевский и В. С. Соловьев о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации 166

С.С. Хоружий

Исихазми история .— . 172

ИСТОРИОГРАФИЯ

Г. Ольсем (США)

О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории . 197

Р. Квинонес (США)

Две противоборствующие парадигмы в развитии Ренессанса .. 207

В.Л. Уколова

Тойнби и постижение истории .. 215

Е.Т. Ренев

Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения 223

Н.Я. Бромлей

Цивилизация в системе общественных структур. 229

==4

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В октябре (с 15 по 18) 1990 г. в Москве состоялась Международная научная конференция, созванная Отделением истории и Институтом всеобщей истории АН СССР и посвященная проблеме "сравнительная история цивилизаций (вопросы теории, методологии и истории)". Уже одно то обстоятельство, что эта проблема привлекла к себе внимание философов, историков, этнологов, археологов и лингвистов не только нашей страны, но и выдающихся специалистов в различных областях гуманитаристики из Англии, США, Германии, Франции, Венгрии, Китая, Японии, Швеции, Израиля, само по себе свидетельствует, во-первых, о том, в какой степени эта проблема актуализировалась в современном историзме в целом, и, во-вторых, о подлинно междисциплинарном характере проявляемого к ней научного интереса.

Нет сомнения, что в повороте современной философско-исторической мысли к данной проблеме сказались, с одной стороны, веление времени новый и новейший всемирно-исторический опыт, а с другой - требования всей совокупности наук о человеке, давно и исподволь в них назревавшие, но ставшие в свете этого опыта совершенно неотложными. Какими бы зигзагами ни была чревата текущая политическая конъюнктура, в плане всемирно-историческом человечество вступило в новую эпоху, в которой на первом плане мировой политики окажутся интересы сохранения и приумножения плодов человеческой цивилизации на благо всех членов сообщества наций. Таков императив ее технических достижений, которые в противном случае могут стать причиной ее глобального уничтожения. Что же касается требований науки, заставляющих ученых-гуманитариев независимо от различий академических школ и направлений - все настойчивее исследовать теоретико-познавательные потенции, заключенные в категории "цивилизация", то они проистекают из осознания того обстоятельства, что до сих пор гуманитарика в целом и историческая наука прежде всего не обрели познавательного инструмента, позволяющего реализовать стремления к философско-историческому синтезу наук о человеке. В то же время, поскольку в данной категории концептуализированы элементы культуры (в широком смысле) каждой этнополитической общности, которыми обуславливаются ее историческая индивидуальность, неповторимость, постольку цивилизационный подход к истории вплотную подводит специалистов-гуманитариев к осознанию многовариантности исторической эволюции человечества, к осмыслению всемирной истории как подвижной и изменчивой полицентрической системы взаимодействий цивилизаций.

==5

лизация" потребовала от отечественных специалистов, столь долго фундировавших свое историческое мировидение на парадигме общественноэкономической формации, по крайней мере отдельными своими элементами вошедшей в историческую культуру современного человечества, ответа на вопрос о соотношении этих категорий.

Если учесть, что в своем абсолютном большинстве вопросы, рассмотренные на конференции, впервые в мировой историографии носили поисковый характер, так как ставились и решались в плане методологическом и практически-прикладном, то естественно, что в ряде случаев мнения участников сталкивались, противоречили друг другу, но в этом и заключается особый научно-познавательный интерес такого рода материалов.

==6

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

[00.htm - glava02](#)

В.П. Алексеев

КУЛЬТУРОВЕДЕНИЕ В СИСТЕМЕ ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК

Сейчас идет много споров как у нас в стране, так и за рубежом относительно значения и соотношения таких понятий, как цивилизация и культура. С моей точки зрения, все они покрываются наукой сравнительного культуроведения, которую и призвана развивать наша конференция.

В день ее открытия, мне кажется, совершенно необходимо обозначить хотя бы самые главные темы, которые стоят перед этой наукой.

Прежде всего, что есть сравнительное культуроведение? Существует много школ, которые до сих пор полагают, что сравнительное изучение современных культур - это забота этнографии и антропологии; сравнительное изучение древних культур - это дело археологии. Между тем совершенно очевидно, что сравнительное культуроведение и обсуждение проблемы о том, какое место оно занимает в системе исторических наук, является настоятельно необходимым и актуальным. Сейчас и в науковедении, и в изучении конкретных научных дисциплин есть мода обсуждать структуру науки. Между тем структура науки складывается стихийно, и гораздо более эффективным является обсуждение вопроса о том, какова структура предмета исследования той или иной науки с точки зрения сравнительного культуроведения и культурной типологии. Я

должен подчеркнуть, что в этой сфере представители естественнонаучных дисциплин идут впереди историков. Пусть на теоретическом, а не на конкретном уровне астрономами уже давно, лет 30 назад, выделены два типа цивилизаций: так называемая техногенная и так называемая психогенная. В сравнительном культуроведении были попытки перенести это теоретическое достижение на изучение конкретных обществ. Техногенная цивилизация - это цивилизация Европы, США, Канады. Психогенная цивилизация, выраженная не очень четко, - это все, что имело место в культурной истории Индии. Так или иначе, проблема типологии культур является одной из существенных и основных в контексте сравнительного культуроведения.

Далее, в свое время лингвистом Фердинандом де Соссюром были выделены диахронный и синхронный пласты языка. Достижения исторической науки последних лет показали, что подразделение этих понятий является фундаментальным. В сравнительном изучении культур оно особенно важно, потому что не только диахронный аспект определяет синхронизм куль-

7

==7

турно-исторических явлений, но и сами они через идеологическую систему того или иного общества определяют построение исторической картины, которую мы получаем, пытаюсь построить теорию исторического процесса.

Чрезвычайно существенна для сравнительного культуроведения проблема археологии и культуры, до сих пор находящаяся в стадии своей разработки, в зародышевом состоянии. Предложенная Лесли Уайтом в Америке система культурного релятивизма подвергалась в нашей стране чрезвычайно острой критике, но вряд ли можно назвать эту критику иначе как вульгарной. Ссылались на то, что культурный релятивизм якобы оправдывает существование таких явлений в истории, как фашизм и сталинский социализм, а между тем ни то, ни другое вообще не имеет отношения к культурному релятивизму. При оценке подлинно культурных явлений культурный релятивизм, в основе которого лежит уважение народов друг к другу, является, с моей точки зрения, чрезвычайно перспективной для дальнейшей разработки концепций

И наконец, последняя из наиболее важных тем, кажущаяся тривиальной, — это тема единства культур. Жизнь постоянно напоминает нам о том, что сама эта тема и связанные с ней проблемы нуждаются в чрезвычайно активной разработке.

[00.htm - glava03](#)

МЛ. Варг

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД К ИСТОРИИ: ДАНЬ КОНЪЮНКТУРЕ ИЛИ ТРЕБОВАНИЕ НАУКИ?

В годы перестройки мы стали свидетелями крутого поворота массового сознания к историческому прошлому. Это явление не неожиданно. Профессиональным историкам хорошо известно, что аналогичные феномены наблюдались во все времена, когда общество вступало в период кризиса - будь то затяжные войны или внутренние усобицы, крутая ломка унаследованных социальных структур или насильственная смена политических режимов. Обострение исторического сознания в такие периоды - форма пробуждения в широких массах сознания политического. Обращение с

вопросами к историческому прошлому - форма поиска ответа на злободневные вопросы настоящего и ближайшего будущего.

Одним словом, именно в такие периоды накапливающийся веками исторический опыт (в "мирные", "благополучные" времена привлекающий интерес лишь узкой прослойки людей, по долгу профессиональному или велению неутолимой любознательности стремящихся разгадать скрытый смысл драмы истории) обнаруживает свою ни с чем не сравнимую, прямотаки экзистенциальную для каждого народа ценность. Он становится и моральной опорой, и ариадновой нитью народов на пути к неизвестному.

Именно в условиях столь обострившегося исторического сознания широких масс в нашей стране, с одной стороны, и восторжествовавшей в ней гласности - с другой, могли, наконец, выплеснуться наружу проблемы отечественной историографии, которые всего лишь несколько лет назад

==8

представлялись решенными едва ли не в "последней инстанции". И дело здесь отнюдь не исчерпывается обнаружившимися в ней "белыми пятнами". Речь идет о вещах, лежащих на больших глубинах "искусства историописания" (не существующих для исторической публицистики), т.е. о самой способности историографии дать действительно научные (а не продиктованные вненаучными соображениями) ответы на вопросы, обращенные к ней миллионами наших современников. Влекомые потоком времени в непрозреваемое будущее, они хотели бы быть уверенными хотя бы в одном - в истине своего прошлого, незамутненного политиканством одних и неведением других.

Итак, какова познавательная ситуация в отечественной историографии на переломе исторических времен? Будучи специалистом в области всеобщей истории, я, естественно, в дальнейшем буду опираться на положение вещей прежде всего в ней.

Хорошо известно, что краеугольным камнем материалистического исторического знания является категория общественно-экономической формации, позволившая впервые в историографии в хаотическом нагромождении общественных связей выделить те из них, которые оказались от воли и сознания людей не зависящими, - так называемые производственные отношения. В сравнении со всей предшествующей историософской традицией это был переворот, и, как бы история в дальнейшем ни распорядилась с другими "составными частями" марксизма, этого переворота никому не удастся ни зачеркнуть, ни предать забвению. Все дело в масштабе самого переворота и в том, в какой степени он исключил потребность в дальнейших переворотах в этой сфере науки (как и во всем общественном знании) в будущем, одним словом, в неизбежности таковых, коль скоро развитие научного знания не должно остановиться.

Итак, трудами К. Маркса и Ф. Энгельса историческое познание было возведено на объективное основание (а это неукоснительное условие для признания научного статуса любого исследования), которое отныне могло быть изучено научно-аналитическими методами. Тем самым и понятие "метод" (применявшееся до тех пор почти исключительно при работе с разнообразными историческими источниками, требовавшей специальной подготовки - "школы", определенных технических навыков) было отныне распространено на анализ содержания самого исторического процесса. Построенная на указанном основании онтологическая схема позволила рассматривать каждое данное конкретно-историческое общество в качестве системы, в которой все иные общественные связи оказываются производными от указанного основания и иерархически

надстроенными над ним. Эта "возложенная" на производственные отношения эвристическая функция по отношению ко всем другим составляющим системы и была выражена в так называемом монистическом взгляде на историю. Наконец, будучи перенесенной на почву всемирно-исторического процесса, указанная онтологическая схема позволила скорее комментаторам, нежели самому Марксу, периодизировать этот процесс на основе исторически последовательной смены типов производственных отношений: первобытно-общинный-рабовладельческий-феодальный—капиталистический—коммунистический (как "конечное" будущее человечества).

==9

Нетрудно убедиться в том, что ко времени создания этой периодизации только народы Европы (точнее. Западной и частично Центральной) достигли капиталистической ступени развития, а во всем остальном мире наблюдался разброс стран и народов по указанному "формационному" критерию, - практически по всем предшествующим ступеням. Совпадение исторического и логического моментов в европейском варианте исторической эволюции оказалось единственной теоретически "предсказанной" и исторически реализовавшейся моделью исторической эволюции, "предписанной" на этом основании всем народам остального мира. Такова была - в рамках монистического видения истории онтологическая картина мира истории в пространстве—времени, фундированная на концепции, общества как объекта формационного анализа.

Но вот прошло сто лет со времени создания этой схемы – срок достаточный для того, чтобы в свете накопившегося всемирно-исторического опыта соотнести данную теорию исторического процесса с исторической практикой народов и континентов. В отличие от подобной "критической работы" в науках естественных, в которых теория какого-либо процесса может быть проверена в десятках повторяемых экспериментов, воспроизводящих этот процесс в "наиболее чистом виде", историческая наука такими возможностями не располагает. Прошлое как реальность даже мысленно невозпроизводимо в чистом виде, поскольку историческая память (источники) не сохранила множество необходимых для этого данных. Этому же мешает и то обстоятельство, что сам "экспериментатор"-историк является современником совершенно иной культурно-исторической эпохи, и в силу этой духовной "связанности" он при всем старании не способен видеть глазами творцов изучаемого прошлого, а следовательно, полностью избежать опасности анахронизма. Многие могла бы подсказать историку в этом плане так называемая повторяемость в истории. Ведь известно, что многие процессы и явления хозяйственные подъемы и спады, войны и революции, одни и те же общественные и политические институты - повторяются из страны в страну в различные исторические эпохи. Беда в том, что это происходит каждый раз в совершенно ином историческом контексте. Отсюда все видимые аналогии в истории неизбежно носят более или менее внешний, поверхностный характер.

Но если это так, то в чем заключается убедительная сила свидетельств истории в сопоставлении с теоретическим воспроизведением течения последней, в какой степени ее свидетельства могут служить критерием истины теории? Прежде чем попытаться ответить на этот отнюдь не простой вопрос, следует напомнить о двух обстоятельствах, от учета которых зависит сама возможность такого ответа. Первое из них заключается в том, что и Маркс, и Ленин в плане теоретико-познавательном практически не различали социологического и исторического аспектов одних и тех же вопросов, следствием чего было совершенно неправомерное отождествление методологии социологического и исторического изучения одних и тех же проблем. Результатом подобного смешения явилось долготелее и упорное отрицание их комментаторами

необходимости (правомерности) самостоятельной разработки историками методологических проблем своей науки.

Тем самым отрицалось наличие у историографии самостоятельных фундаментальных теоретико-познавательных задач, помимо "сбора" и систематизации исторических фактов, "передаваемых" историческому материализму для "теоретического объяснения и обобщения". Из только что сказанного вытекает, что было бы некорректно от философской теории истории, являющейся формой идеализации ("выпрямления") реальной действительности, требовать "прямого соответствия" мысленного конструкта региональному и даже локальному ходу вещей. Но если это так, то очевидно, что логика конструирования мысленного объекта заведомо не может быть "проверена" на истинность на уровне эмпирических наблюдений истории.

Теперь вернемся к поставленному выше вопросу, лишь несколько иначе сформулировав его: как выглядит ныне формационное объяснение исторического процесса в свете нового и новейшего исторического опыта, с одной стороны, и научных достижений мировой историографии (в особенности в послевоенный период) - с другой? В ответе на этот волнующий - и не только историков нашей страны - вопрос придется начать с конечного вывода: формационное объяснение структуры, функционирования и развития общества не может претендовать на глобальность и тем самым на "исчерпывающий" его характер. Иными словами, за пределами этого объяснения оказывается множество исторических явлений, институтов и процессов. Однако и при выходе за эти рамки, т.е. при рассмотрении течения истории на уровне всемирно-историческом, объяснение его, основанное на формационном видении процессов, равным образом не оказалось адекватным и исчерпывающим.

Проанализируем эти аспекты отдельно. Начнем с отдельно взятого конкретно-исторического общества. На всех уровнях его структуры со времени возникновения классовых обществ существуют элементы — архиважные с точки зрения исторической динамики, — которые при формационном анализе по сути опускаются и не включаются в объяснение функционирования системы в целом. Так, при рассмотрении экономического базиса исчезает фундаментальный факт многоукладности, которая практически сопровождает историю общества со времени перехода его к цивилизации. Хотя в последние годы проблема многоукладности - в плане конкретно-историческом - привлекала пристальное внимание специалистов, тем не менее в плане теоретической истории она все еще ждет своего исследователя. И дело заключается вовсе не в том, что феномен многоукладности приходит в противоречие с определением формационного базиса, а в том, что учет этого феномена радикальным образом меняет ставшие традиционными представления о закономерностях эволюции базиса. Это обстоятельство намного углубляет содержание парадигмы многовариантности исторической эволюции, получившей в среде историков широкое распространение в последние годы.

Характер и удельный вес сосуществующих хозяйственных укладов, степень и формы их взаимодействия - вот те факторы, которыми,

ограничиваясь рамками самого экономического базиса, обуславливается не только тип его эволюции, но и своеобразие разложения традиционных форм хозяйствования и генезиса принципиально новых хозяйственных форм.

Поднимаясь "вверх" по общественной структуре классовых обществ, мы обнаруживаем, что при формационном их рассмотрении социальная стратификация каждого из них настолько сужается, что все социальные слои за пределами основных классов-антагонистов выступают по сути как элементы маргинальные. И вновь дело вовсе не в том, что они не "перечисляются" и не "называются", а в том, что само их присутствие в обществе до сих пор не заставляло - в плане теоретическом - задуматься над тем: как быть в случае, если маргинальными по своему удельному весу оказываются так называемые "основные классы", т.е. классы, дающие данному обществу "формационную окраску", как выглядит в таких или близких случаях картина социальных противоречий?

Откладывая рассмотрение политической структуры общества до той поры, когда мы обратимся к функциональному измерению общества как системы, вовлечем в поле нашего зрения сферу "идеологической надстройки". И в данном случае мы убеждаемся в том, что формационный подход к анализу ограничивает это поле кругом идей, представлений, ценностей, которые социологически восходят к "отражению" интересов основных антагонистических классов данного общества, определяющих его формационное начало. Нетрудно убедиться в том, что речь идет только об идеологическом выражении позиции указанных классов. Однако хорошо известно, что, помимо указанного субстрата, в "идеологической надстройке" общества - со времени перехода его к цивилизации присутствует несравнимо более обширный субстрат идей и представлений, равно как и внушительная шкала нравственных ценностей, которые никоим образом не могут быть сведены ни к интересам основных антагонистических классов и сплошь и рядом вообще к какому-либо классовому началу. Иными словами, перед нами "неформационный", во всяком случае прямого "генетического" отношения к данной формации не имеющий, субстрат духовной культуры, не находящий практически никакого объяснения своему присутствию в данной "формационной структуре".

Итак, остается надеяться, что непредубежденный читатель в итоге этого более чем сжатого анализа общественной структуры классовых обществ согласится с тем, что формационное ее видение не охватывает и не объясняет на каждой ступени иерархии ее субструктур обширные совокупности элементов. Тем самым мы приходим к заключению, что указанное видение не является ни "пространственно" достаточно емким, ни эвристически - в данном плане - адекватным и "исчерпывающим", поскольку многие более чем важные структурные элементы не находят в нем своего объяснения.

Обратимся теперь к функциональному измерению общества. О том, в какой степени само наличие "неформационных укладов" в классовых обществах влияет на характер и тип эволюции так называемого формационного отношения, уже сказано выше. Остается заметить, что

==12

речь идет о диалектическом характере их взаимодействия: "неформационные" уклады могут укреплять и разлагать формационные отношения, замедлять или ускорять их развитие. По крайней

мере ясно одно: закономерности эволюции указанного отношения нельзя понять, отталкиваясь только от его внутренних противоречий. Если так, то экономические законы движения классовых обществ, являющихся многоукладными, оказываются феноменом неизмеримо более сложным, чем это рисуется в свете формационной парадигмы.

К анализу функционального измерения социально-классовой структуры общества мы обратимся несколько позднее. Здесь же наше внимание привлекает функциональное измерение политической структуры общества. Хотя исторически речь идет о структуре различной степени сложности, тем не менее неизменным во всех случаях оставался ее центральный элемент - государство. Не требуется знаний профессионального историка, чтобы убедиться: определение государства как инструмента политического господства эксплуататорского класса, инструмента подавления протеста эксплуатируемых ни в коем случае не исчерпывает функциональную суть этого института. Государство скорее опосредованно выполняет эту функцию. Во всяком случае, нет сомнений в том, что совокупность функций, опосредующих формационное видение государства, и тех, которые сплошь и рядом выдвигались в сознании людей на первый план (государство как олицетворение народности, правосудия и справедливости, как хранитель его целостности и безопасности, арбитр между публичными и частными интересами, наконец, цивилизующая функция государства), намного усложняет анализ данной проблемы. Очевидно, что совокупность "неформационных" функций государства превращает этот институт в огромной важности социально-творческий исторический фактор, который в рамках указанного видения не может быть ни теоретически, ни конкретно-исторически адекватно осмыслен.

Только что сделанное заключение должно быть кратно усилено, если мы сквозь призму формационной парадигмы попытаемся рассматривать функциональное измерение идеологической надстройки общества. Как уже отмечалось, в этом видении в центре противостояния идей в обществе окажется антагонизм классов. Более того, в самом тезисе об "обратном влиянии" идей на историческую эволюцию общества скрыт, так сказать, тезис отправной - о "порожденности" существующих в обществе идей опять-таки основным общественным антагонизмом или по крайней мере о функциональной привязанности к нему. Нет сомнения, что в результате подобного видения проблема функциональной роли духовной сферы в обществе оказывается столь же суженной, обедненной и упрощенной, как и вопрос о ее структуре. Между тем перед нами проблема - и онтологически, и познавательного - может быть, еще более сложная и поэтому теоретически и конкретно-исторически еще менее освоенная.

Сердцевину духовной жизни каждого народа составляет обусловленная естественнo-историческими условиями бытия и восходящая ко времени формирования его мировидения совокупность представлений о мире. Этот комплекс отправных представлений, тесно переплетаясь с религиозны-

==13

ми верованиями или полностью сливаясь с ними, определяет и фундаментальные этические нормы, и нравственные ценности народа. Такова исходная, цементирующая единство народа, обеспечивающая сохранение его идентичности "во времени" функция духовной сферы. Разумеется, социальные антагонизмы в большей или меньшей степени деформируют и ослабляют анализируемую функцию (возникают внутриклассовые различия многих представлений и норм), однако при этом ее наиболее глубоко лежащие основания не теряют своего надклассового общенародного характера.

Фундированные на этих основаниях стереотипы поведения людей не могут не сказаться во всех абсолютно сферах их жизнедеятельности - в отношении к труду, в бытовом поведении, во внутрисемейных и межличностных отношениях, в формах реакций на все "вызовы" естественной и исторической среды. Нетрудно себе представить, в какой степени проблема альтернативности в исторической эволюции народов также связана со спецификой откristаллизовавшихся веками моральных ценностей и нормативной этики. Из этого, кстати, вытекает один совершенно непреложный для историографической практики вывод: исследование любой сферы деятельности общественного индивида нельзя вести в отрыве от совокупности господствующих в данный период представлений о характере и целях этой деятельности, носителем которых является ее субъект. .Иначе говоря, духовный аспект любых форм рациональной человеческой деятельности не менее, если не более, важен для историографического ее постижения, чем ее "технология", прагматика.

И наконец, анализ функции неформационного субстрата духовной культуры народа открыл и высветил новый, огромной важности самостоятельный (генетически независимый от данного способа производства) формирующий фактор социальности (вспомним: "вначале было слово"), в решающей степени определяющий коммуникативную историю данного социума. Без учета исторической специфики ментальности данного народа в данную эпоху невозможно понять и своеобразие проявлений различных форм социального антагонизма в обществе, своеобразие форм социального поведения принадлежащих к нему индивидов.

Подведем предварительные итоги. Прежде всего следует отметить, что формационный подход к познанию истории общества не может претендовать на глобальную эвристическую функцию в историческом познании, поскольку он оставляет вне поля зрения множество элементов общества как системы, которые тем самым не находят в так называемом монистическом взгляде на историю адекватного объяснения. Это, однако, не значит, что в силу указанной недостаточности такого подхода его нужно отбросить и исключить из методологического инструментария историка. Ни в коем случае. Формационный подход к истории единственно способен обеспечить адекватное познание объективного аспекта истории, т.е. процессов, складывающихся из "суммирования" результатов индивидуальных и групповых действий общественных индивидов, которые ими изначально не предвиделись и впоследствии оставались либо вовсе за пределами их сознания, либо "превращение" осознанными. Очевидно, что только познание этих объективных процессов истории обеспечивает

==14

условия для познания закономерностей их течения, составляющих объективный фундамент истории как науки.

В поисках парадигмы, способной обеспечить подлинно глобальное видение истории общества, т.е. видение, включающее как объективный, так и субъективный ее аспект (человеческий, т.е. историко-антропологический), мы остановились на понятии "цивилизация". Оставим в стороне историю термина, утвердившегося окончательно в европейской гуманистике в эпоху Просвещения (в середине XVIII в.). За истекшие с того времени столетия этот термин приобрел почти столь же необозримую многозначность, как и термин "культура" (который раскрывается в современном обиходе почти в полутора сотнях смысловых значений). В возможности раскрытия исторического смысла любой эпохи через ее человеческое измерение заключается главное отличие понятия "цивилизация" от понятия "формация" (раскрывающего его через отвлеченно-объективные измерения). Иными словами, цивилизационный подход к истории ставит человека - единственного

творца истории - в центр изучения прошлого и настоящего общества, однако он (в отличие от "психоистории") не ограничивается феноменами исторической психологии и (в отличие от бихевиоризма) не ограничивается стереотипами социального поведения.

Цивилизационный подход ориентирует исследователя на познание прошлого через все формы объективизации субъекта, т.е. на раскрытие его внутреннего "я" во всех формах деятельности — трудовой и социальной, политической и идеологической, во всех общественных связях. При этом, поскольку все формы деятельности во все времена общественно обусловлены, т.е. ее исторические рамки заданы господствующими объективными общественными порядками (и прежде всего социальным статусом субъекта), то диалектика субъект-объектного отношения, неизбежно раскрывающаяся во всех формах деятельности субъекта, избавляет цивилизационный подход к истории от угрозы субъективизма и импрессионизма, являющихся неизбежными спутниками всех других, также ориентирующихся на познание "человека в истории" методов и концентрирующих свое внимание на мотивационном аспекте человеческого поведения.

Вышесказанное позволяет заключить, что, придавая термину "цивилизация" парадигмальный смысл вместо описательного, историческая наука приобретает познавательную призму, сквозь которую общество выступает как всеобъемлющая макросистема, и притом в человеческом (субъективном) плане не абстрактно-обезличенной, а подлинно-исторической и конкретной. Иными словами, концепция цивилизации, включая как объективный (формационный), так и субъективный (антропологический) аспекты процесса истории, впервые открывает возможность построения собственно-исторической методологии истории, которая позволит различить в истории общества не только противостояние общественных групп и классов, но и область их взаимодействия на базе общенародных ценностей, не только проявления социальных антагонизмов, но и область социально-культурного консенсуса; не только роль в истории прерывности, но и роль в ней континуитета, не только роль революций снизу, но и роль революционных по своему смыслу реформ сверху.

==15

Короче говоря, речь идет о методологии, которая позволит избежать перекосов и деформаций исторического зрения, обусловленных односторонностью как объективизма, так и субъективизма, и представить исторический процесс в динамическом сопряжении его двух отправных начал: объективно-заданного и субъективно-волевого. Вместе с тем в этой методологии, центрированной на категории деятельности, заложено требование во всех случаях конкретного изучения любой области социальности не обезличивать индивида, "погружая" его без остатка в массовое сознание, поскольку вопреки тому, что он необходим и является одним из его носителей, всегда имеются основания оставлять пространство для проявления в духовной или материальной практике самостоятельности, инициативы, т.е. для проявления индивидуальных творческих задатков: единственного феномена в человеке, общественно не заданного. Именно благодаря наличию у индивидов этих природных задатков обществу удается постепенно вырваться из ротационного способа деятельности на путь деятельности инновационной. В противном случае вряд ли понадобился бы историку термин "прогресс".

Итак, перед нами методология истории подлинно, а не декларативно ориентированная на познание человека в истории (т.е. в общественных условиях места и времени) как носителя исторически определенной цивилизации. Такова первая посылка, требующая перевода историографии на цивилизационную основу.

В отличие от этой посылки, носящей преимущественно теоретико-познавательный характер, вторая посылка продиктована состоянием современной историографической практики, причем не только отечественной, но и мировой. Дело в том, что без преувеличения огромный научный прогресс, достигнутый в этой области в XX в., сопровождался все более узкой специализацией историков, что повлекло за собой дробление некогда единой дисциплины - гражданской истории - на множество "частных историй". С одной стороны, очевидно, что только на этом пути история могла превратиться в "серьезное аналитическое занятие" (М. Блок), однако, с другой - одностороннее движение по нему грозит потерей понимания того элементарного факта, что все "частные" истории изучают всего лишь различные стороны деятельности одного и того же агента истории, человека, который может быть адекватно познан во времени только как целостность. Одним словом, если в начале текущего столетия в опыте аналитического членения активности общественного индивида на человека "экономического", "социального", "политического" и т.п. правомерно усматривали прогресс в изучении его, то в наши дни дальнейшее ее членение грозит дойти до абсурда. Как следствие растет сознание той самоочевидной истины, что адекватное постижение исторического смысла одной из сторон человеческой деятельности требует знания всех других ее сторон. Этим, кстати, науки о человеке и отличаются от наук естественных, в которых один род свойств вещества может быть познан вне зависимости от знания совокупности других его свойств (к примеру, свойства механические могут быть изучены при полном отвлечении от свойств электрических и т.д.). Очевидно, что растущая склонность историков к замыканию в "собственный департамент" грозит превратить

==16

само понятие всеобщей истории в простую сумму "частных историй" - в рамках национальной истории, и в сумму национальных историй - в рамках всемирной истории.

Однако дальнейшее дробление исторической науки на обособленные друг от друга "научные департаменты" несет в себе и иную, не менее коварную опасность. Каждая из "частных" историй начинает претендовать на "всеопределяющее", "стержневое" место в историческом познании в целом. Так в рамках вульгарно-материалистического понимания истории на эту роль претендовали попеременно то экономическая история, то история общественных классов и классовой борьбы. На почве же историзма, эксплицитно или имплицитно отвергающего материалистическую парадигму, на роль "архимедова рычага" в историческом познании претендуют ныне дисциплины, изучающие область общественного сознания. В последнем случае, как уже давно заметил профессор Сорбонны Р. Бастид, духовная культура не только отрывается от социального контекста, от общества как целостности, но само общество оказывается всего лишь элементом культуры, трактуемой как историческая тотальность.

Очевидно, что на данной стадии своего развития историография, независимо от ее общеполитических оснований, как в воздухе, нуждается в категории, которая заключала бы в себе необходимую интегративную потенцию как в рамках национальной истории, так и в рамках истории всемирной; в категории, которая позволила бы историческому исследованию подняться в первом случае над уровнем частных исторических дисциплин, а во втором случае над уровнем обособленно-национального видения истории. Такова вторая посылка, настоятельно требующая перевода исторической науки на цивилизационный уровень.

Наконец, третьей посылкой, толкающей историографическую практику в том же направлении, является настоятельная необходимость изучения столь отчетливо проявившейся в истории общества многовариантности исторических регионов. Очевидно, что установить сам факт

многовариантности можно, только прибегая к сравнительно-исторической процедуре исследования, ведущей к новой периодизации всемирно-исторического процесса. Известно, что формационное видение истории необходимо приобретает типологически однолинейный характер, смягчающийся разве что хронологическими "уступами", образующимися в результате разновременности созревания одних и тех же типов формаций в различных исторических регионах. Иными словами, универсальность пути исторической эволюции народов достигалась ценой лишения их исторической индивидуальности.

Из обрисованных выше тупиковых, кризисных ситуаций, в которых ныне оказалась историографическая практика, основывавшаяся на философской методологии, абсолютизовавшей противоположность материализма и идеализма в интерпретации живого, диалектического по своей природе исторического процесса, способна вывести только методология собственно историческая, в которой указанная противоположность оказывается относительной, что и выражено в парадигме "цивилизация".

==17

[00.htm - glava04](#)

В. Мак-Нил

ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ЦИВИЛИЗАЦИИ И МИРОВАЯ СИСТЕМА

Прежде чем сравнивать историю цивилизаций, мы должны быть уверены в том, что мы подразумеваем под термином "цивилизация". Историки в англоязычных странах используют его весьма свободно, иногда относя этот термин к культуре какой-либо одной страны, как, например, "американская цивилизация", имея в виду искусство, литературу и общественную мысль США. Иногда данный термин используется по отношению к межнациональным блокам, например "западная цивилизация", подразумевая общность людей, которые являются культурными наследниками и биологическими потомками средневековых латинских христиан. В некоторых случаях термин "цивилизация" относят к обществам с большой сложностью внутренней организации и высоким уровнем технического матерства, отличающимся от других, более простых обществ, наличием городов и развитой профессиональной специализацией.

Разумеется, существуют исторические причины для такой путаницы в терминологии.¹ Термин "цивилизация" был придуман во Франции, чтобы охарактеризовать ум и манеры людей, достойных войти в просвещенные парижские салоны XVIII в. Вежливость, рационализм и религиозная терпимость были необходимыми для этого качествами. И люди, подобные Вольтеру, подчеркивали, что китайских мудрецов и некоторых других экзотических чужестранцев ценили в то время выше, чем большинство христиан, ибо "цивилизация" означала рационализм и вежливость, качества, которые лишь немногие просвещенные французы распространяли на остальных, где бы им ни случилось жить. Таким образом, цивилизация оказывалась чем-то исключительным, явлением, которое и могло бы, возможно, распространиться по всей земле и в итоге исправить жизнь каждого, но которое, по крайней мере в то время, было ограничено кругом просвещенной элиты, особенно сильной и представительной во Франции.

Именно в таком смысле слово "цивилизация" утвердилось в английском языке в конце XVIII в. В 1772 г. Самуэль Джонсон отказался включить этот термин в свой словарь, отдавая предпочтение слову "цивилизованность", но его консерватизм не одержал победы. В Германии следование

нормам французского салона отнюдь не считалось достижением вершины человеческих знаний. Соответственно Гердер, используя, вероятно, Вико, провозгласил, что различные языки, и это является их неотъемлемым и неизменным качеством, выражают различный национальный "дух", и сделал вывод, что есть множество цивилизаций, поскольку немецкий язык воплощает иную и более молодую цивилизацию, чем та, которая существует во Франции. Гердер предвидел, что славянские языки, если не сейчас, то в будущем, предвещают появление новой, гораздо более молодой цивилизации. Его концепция расцвета и гибели множества лингвистически ограниченных европейских цивилизаций была с большим энтузиазмом воспринята в России в XIX в. и в основной своей части вошла в славянофильскую мысль.

==18

Между тем в англоязычных странах значение термина "цивилизация" развивалось в различных направлениях. Империалистическая экспансия столкнула англичан с населением Африки и Океании, где уровень производства и социальной организации был явно ниже их собственного. Поскольку англичане были или по крайней мере стремились быть цивилизованными (в том новом смысле, который этот термин приобрел в XVIII в.), было совершенно очевидно, что побежденные народы были абсолютно отличны от них. Термин "варварский", заимствованный из античности, использовался искаженно. Классическое значение этого слова, обозначающего различие, трансформировалось, так как "дикарями" называли тех, кто был слишком слаб, чтобы оказать сопротивление британскому вторжению. Первоначально термины "цивилованный" и "варварский" обозначали прежде всего качественную разницу в манерах и поведении людей. Но поскольку было трудно представить, что британские солдаты, занятые расширением границ империи, были более вежливы и изысканны, чем побежденные, постепенно разница между цивилизованными и нецивилованными людьми стала пониматься в плане превосходства техники и социального устройства, которыми пользовались носители цивилизации, вступившие в контакт с варварами и дикарями. Как показывает сам термин "варварский", такое определение цивилизации было обращено назад, в прошлое, соединяя идею превосходства греко-римской цивилизации с подобной же идеей, возникшей в XIX в. в Англии и Америке. Однако по мере того как увеличиваются наши сведения о египетской и месопотамской цивилизациях, оказывается, что эти народы тоже считали себя "цивилованными" благодаря превосходству в ремеслах и организованности, которая проявлялась преимущественно во время войн.

Только после первой мировой войны немецкая концепция множественности цивилизаций, в основном изолированных друг от друга, стала проникать в англоязычный мир, прежде всего благодаря О. Шпенглеру и А. Тойнби. До этого термин "цивилизация" означал материальное превосходство, вполне органично смешиваясь с более старым значением превосходства разума и изысканности манер. Действительно, материальная и военная британская и европейская экспансия нравственно оправдывалась тем, что служила орудием распространения разума и утонченности. "Бремя белых" заключалось в том, чтобы придать цивилизации исключительность (подразумеваемая под этим производство и особенности поведения), но не исключительность парижских салонов, а европейских и, более конкретно, английских контор и аристократических резиденций.

Первая и вторая мировые войны дискредитировали эту ограниченную точку зрения на значение и ход событий человеческой истории и подготовили почву для невероятной, хотя и кратковременной популярности Тойнби в Англии и в США. Он анализировал список (вариативный) цивилизаций, охватывающих большое время и пространство, и страстно доказывал, что все они в философском отношении эквивалентные феномены человеческого духа. В

частности, он не соглашался с идеей первенства или превосходства современной западной цивилизации.

==19

Он утверждал (правда, без всяких доказательств), что она уже страдает от неизлечимой болезни — упадка и что ее ждет судьба предшествующих цивилизаций.

Пророческое видение мировой истории А. Тойнби никогда не имело большой поддержки в академической среде историков, и с тех пор как было написано его "Исследование истории", лишь небольшая группа ученых считала необходимым концептуализировать процесс всемирной истории. В то время как большинство профессиональных историков предпочитали заниматься исследованием новых тем, чаще всего концентрируя внимание на тех социальных группах, которым прежде не уделяли внимания (для американского общества это были в первую очередь негритянская часть населения и женщины). Но крупные проблемы, касающиеся человеческого прошлого как некоего целого, почти исчезли из общественного сознания, и ими продолжали заниматься лишь немногие историки при сильной поддержке группы социологов, антропологов и археологов. В США ныне существуют две академические ассоциации, поощряющие подобные исследования, а также в некоторых университетских курсах и в многочисленных средних учебных заведениях сейчас уделяется внимание тому, что мы называем мировой историей.

Но пока из всех этих попыток не появилось ничего похожего на общее согласие по поводу того, как следует понимать модель прошлого. Продолжает существовать путаница в терминологии, и в немалой степени это касается значения слова "цивилизация". Когда-то я согласился с мнением о том, что это слово должно относиться к тем обществам, в которых профессиональная специализация приводит к высокому уровню развития ремесел. Однако это определение применимо лишь к глубокой древности. Поскольку профессиональная специализация позднее стала увеличиваться и все больше распространяться территориально, термин в данном значении теряет определенность и оказывается не в состоянии учитывать те существенные различия, которые занимают господствующее положение, когда речь идет о различных стилях цивилизаций. "Стили жизни" - другая фраза, которую некогда я использовал как подходящую для того, чтобы прочувствовать разнообразие во взглядах и поведении людей в современную эпоху. Но ее трудно применить в особых случаях (за исключением истории искусства, откуда взят этот термин), поскольку не существует каких-то определенных, признанных всеми объектов, на которых нужно сконцентрировать внимание, определяя различные стили.

Позднее я пришел к мысли, что термин "цивилизация" следует, как правило, относить к тем народам, которые воспринимают как авторитет некий корпус письменных текстов, предписывающих определенный образ жизни. Большинство таких почитаемых текстов являются религиозными, а некоторые, как, например, произведения греческих и римских философов и конфуцианские саги, не приписывают себе божественного авторитета. В древности лишь небольшой и особо привилегированный слой духовенства в совершенстве знал авторитетные тексты, а в действительности никто не жил в соответствии с теми нравственными предписаниями, которые содержались в этих текстах. Тем не менее самый

факт их существования и преклонение перед ними со стороны особо образованных людей говорит о том, что эти тексты могли определять и определяли минимальный уровень массовых представлений и чаяний среди остального, гораздо более многочисленного и пестрого населения, которое и представляло, взятое в целом, носителя данной цивилизации. Местные крестьянские фольклорные обычаи, нравственные принципы купцов, солдат и многих других профессиональных подгрупп значительно расходились с тем, что предписывали авторитетные письменные источники. Однако все соглашались с ними на словах (а иногда и не только на словах) и принимали определенные правила и ритуалы, предписанные данными текстами. Более того, в критических ситуациях, особенно когда под угрозой оказывался политический режим, тексты и содержащиеся в них предписания могли сыграть решающую роль, определяя, кто должен править, а кто - повиноваться.

В соответствии с моей теперешней точкой зрения, [^]"цивилизацию", следовательно, нужно понимать как определенный способ социальной организации, которая появляется в тот момент, когда корпус авторитетных текстов становится нормативным среди образованных людей (чаще всего это духовенство). Такая цивилизация может расширяться в пределах границ, определяемых признанием авторитетности этих текстов, и может существовать до тех пор, пока содержащиеся в них нравственные нормы будут твердо храниться теми, кто их изучает и распространяет. Вся эта система передавалась от поколения к поколению, и общение между носителями письменной культуры было необходимо для предотвращения расколов, наподобие того, который произошел в эпоху раннего средневековья между латинской и православной христианскими церквями. Решающее значение имеет то, что такие тексты являются гарантией согласия между различными социальными группами. Оно зависит, помимо всего прочего, от коммуникативной системы, которая отбирает могущие привести к конфликту сообщения или, наоборот, отыскивает пути примирения между старым и новым, давая этим сообщениям соответствующий комментарий, интерпретируя их иначе, чем это есть на самом деле, и настойчиво утверждая свою правоту.

Такое определение цивилизации означает, что это тип социальной организации, который имеет свое историческое начало и конец. Появление цивилизации стало возможно только после изобретения письменности, и каждая цивилизация имеет четко очерченные границы лишь до тех пор, пока письменность монополизирована духовенством и писцами, как это было в древних цивилизациях, располагавшихся в долинах рек, - в Месопотамии, Египте и, возможно, также в Индии. Но когда грамотность становится более распространенной, как это было в древнем Китае, Израиле и Греции, определения авторитетных текстов и их интерпретации стали соответственно более туманными. Возможным откликом на это могло быть создание канона и затем усиление его влияния посредством системы образования, базирующейся полностью на отобранных, канонизированных текстах. Иудаизм и неоконфуцианство в Китае добились таким способом замечательной сплоченности, однако сделали это за счет введения большой строгости, отвергая почти все новшества и попросту не

придавая значения каким бы то ни было расхождениям с традиционным образом мыслей.

Другая проблема встала перед христианами и мусульманами, чьи канонизированные тексты никогда не могли полностью вытеснить греко-римскую языческую книжную традицию. Попытки примирить Аристотеля и других авторитетных авторов с текстами Библии и Корана были абсолютно безуспешными, и внутренние противоречия (весьма существенные), присущие и христианской, и языческой традициям, придали и европейскому, и мусульманскому сознанию элемент постоянной нестабильности. Именно эта нестабильность, очевидно, облегчала возможность изменять жизнь. Наконец, это означало, что апологеты и защитники новых социальных групп обычно могли придать своей деятельности законный характер, отыскивая в древних авторитетных текстах подходящие отрывки, и тем самым внушали к ней уважение. Споры по поводу ростовщичества, возникшие в средние века и в начале нового времени, доказывают, что это было возможно. То же самое можно сказать по поводу аргументов в пользу ограничения власти или, напротив, суверенности королей и других мирских правителей.

К XVII в. в Западной Европе возникли проблемы иного плана. С тех пор как европейцами была открыта Америка и другие населенные земли, в сознание образованных людей проникло так много нового, что стало невозможно верить, что истина заключена только в древних текстах, будь то христианских или языческих.

Перед тем как во всех частях цивилизованного мира начал падать авторитет традиционных текстов (это перемена, свидетельствующая о распаде старой цивилизации, который чаще всего сопровождается рождением новой), стали появляться различные тексты, которые узаконивали трансформирующиеся социальные институты и власть. Однако в XVII в. Европа новая и старая продолжали существовать бок о бок. В результате традиционная значимость книжных и религиозных авторитетов стала видоизменяться и старое значение слова "цивилизация" было забыто. Вместо одного единственного, более или менее единого корпуса авторитетных текстов, определяющих значение человеческой жизни, возникло множество книжных традиций, каждая из которых не уделяла внимания соперничающим с ней традициям. Юристы, врачи, теологи, математики, ученые, писатели и другие специалисты вырабатывали свои собственные взгляды на жизнь, и их все меньше и меньше заботил вопрос о том, насколько их профессиональная деятельность соответствует некоей всеобщей точке зрения на мир. Таким образом, около трех с половиной веков назад европейская цивилизация исчезла, уступив место зарождающейся глобальной космополитичности, существующей и в наше время. Подобного рода вещи происходили и прежде, хотя и в гораздо меньших масштабах. Например, космополитизм превратил месопотамскую и египетскую цивилизации в I тыс. до н.э. в некую средневес-точную амальгаму. Сам термин "космополитизм" берет начало у философов-стоиков эпохи эллинизма и Римской империи, которые экспериментировали и с восточными культурами. Однако во всех этих случаях, как и в Китае после эпохи Хань, новые верования и новые священные

==22

тексты вскоре стали достаточно авторитетными для создания новой цивилизации. Маловероятно, что это случится снова. В наше время система коммуникаций приобрела глобальный характер и стала молниеносной по скорости. Информация, имеющая всеобщий характер, теперь, как правило, объединяет специалистов в определенной области, преодолевая лингвистические и политические барьеры. Отдельные группы, конечно, могут ориентироваться на тот или иной корпус авторитетных текстов как на руководство к жизни. Но до тех пор пока существует интеллектуальный и культурный плюрализм, такие группы обречены оставаться сектами, а это заставляет их примириться с тем, что есть другие люди, не признающие их представления об истине и добре.

Если современная модель мира, в которой смешиваются разные национальности, профессии, верования и чаяния людей, будет существовать и дальше, то это будет означать, что закончилась историческая эра множественности цивилизаций, каждая из которых имеет собственные территориальные границы, набор текстов и жизненных норм. Пока остается под вопросом, возможно ли появление и проникновение в жизнь таких поведенческих норм, которые сделали бы сносным существование всех или почти всех обитателей Земли. Космополитизм едва ли сможет просуществовать длительное время без поддержки такого рода. Эти нормы образуют нечто подобное священным авторитетным текстам тех цивилизаций прошлого, которые опирались на законность грубой силы, лишь с той разницей, что, возможно, не будет необходимости ограничивать разнообразие в профессиональной жизни, которое бурно растет в наши дни. Так или иначе, но может стать, это будет действительно наиболее важная проблема XXI века.

Появление настоящего космополитизма, допускающего разнообразие в духовной и профессиональной областях, будет гораздо более реально, если историки обратят внимание на предшественников нашей современной мировой системы. Ибо то, что произошло в Европе XVII в. - разрушение целостности древней латино-христианской традиции, - явилось результатом процесса человеческого взаимодействия, который берет свое начало у истоков истории (если судить по письменным источникам) и приобретает все большую силу и значение по мере того, как улучшаются транспортное сообщение и система коммуникации. Позвольте мне в заключение сказать несколько слов об экуменической, или мировой, системе, которая соединяет отдельные цивилизации прошлого в единое целое.

Когда впервые возникло такое важное явление, как разделение ремесел, торговля приобрела новое значение. Товары и сырье, которые не производились в тех или иных районах, могли быть получены путем обмена. Альтернативу обмену представлял захват в том случае, если можно было опереться на превосходящие противника вооруженные силы. Однако грабежи и набеги при всем их значении в истории человечества не могли вытеснить обмен уже потому, что ассортимент товаров, похищенных захватчиками, никогда не удовлетворял полностью их запросов. Следовательно, грабителям требовалось место, где они могли бы продать захваченное в обмен на то, что им было нужно. И сколь ни

==23

была бы жизнеспособной такая форма, как набеги, правители устраивали рынки, где купцы, находящиеся под особым покровительством, организовывали обмен награбленного на другие товары.

Грабежи и торговля были, таким образом, неразрывно связаны начиная с древнейших времен, о которых сохранились письменные источники. С течением времени большая эффективность торговли, доставлявшей людям необходимые товары, все настойчивее заставляла воинов и правителей оказывать покровительство купцам, прибывшим издалека. Методом проб и ошибок местные военные власти учились собирать плату за охрану пропорционально возможностям транспорта, ибо, когда они вымогали слишком много, купцы исчезали, а вместе с ними и заморские товары, и доход от пошлин. Это гарантировало возможность правильно регулировать плату за охрану.

Расходы на транспорт ограничивали размах торговли на большие расстояния. Соответственно каждое заметное улучшение в транспортной системе приводило к ее возрастанию, и все большее значение приобретало размывание культурных, лингвистических и цивилизационных границ.

Купцы, люди, сопровождавшие караваны, моряки, куда бы они ни направлялись, наряду с товарами и болезнями приносили с собой новые идеи. Странствующие монахи шли вслед за ними и, как это было с буддийскими и мусульманскими миссионерами, вливались в купеческие коммуны.

Любой высокоразвитый ремесленный центр имел свои отдаленные районы, полностью изолированные от главного цивилизационного центра. Но как культурно-государственные границы древних речных цивилизаций потеряли свою четкость по мере размывания и смешения интеллектуальных традиций, так и улучшения в транспортной системе и развитие среди евразийских кочевников политических институтов, которые поощряли рыночные отношения и зависели от них, приводили к тому, что границы каждой отдельной цивилизации растягивались и перекрывали друг друга. Нечто подобное, вероятно, происходило в Америке между мексиканской и андской цивилизациями, но сведения об этом слишком отрывочны, чтобы придать данному факту очевидность.

В 101 г. до н.э., вероятно, было установлено регулярное караванное сообщение между Китаем и Средиземноморьем; в эту эпоху военные китайские экспедиции достигли Ферганы и обнаружили там диковинную люцерну и "лошадей, покрытых кровавым потом". Почти в то же самое время средиземноморские моряки открыли путь из портов Красного моря к южным берегам Индии, используя муссоны Индийского океана. Там они встречались и смешивались с теми моряками, которые уже тысячелетие или более того использовали муссоны, чтобы перевозить товары и людей вдоль берегов Индийского океана и в Индонезийский архипелаг. Короткие по расстоянию перевозки через перешеек Кра соединили торговые морские сообщества, функционирующие в Индийском океане, в ЮжноКитайском и Японском морях. Практически одновременно с этим караванные пути стали соединять римские провинции Сирии и Китай (так называемый "Шелковый путь"), а корабли и торговцы из городов, расположенных по побережью южных морей, создавали такого же рода связи между китайскими портами и Средиземноморьем.

==24

Торговая сеть, имеющая экуменический характер, способствовала распространению в Древнем мире новых идей и болезней. Дорогой платой за товары стали для Римской империи и империи Хань ужасные эпидемии, которые были занесены прежде неизвестными смертельными инфекциями к народам Средиземноморья и Китая, жившим изолированно. Хотя это препятствовало росту благосостояния, население данных стран в течение длительного времени не разрушало экуменическую торговую сеть. Наоборот, система караванных путей стала гораздо более эффективной и широко распространенной. Благодаря верблюдам мусульмане сумели включить до того времени изолированные регионы в расширяющуюся евразийскую торговую сеть. Соответственно и та часть Африки, которая находилась ниже Сахары, и арабы, а также степные районы и пустыни Центральной Евразии включились в систему обмена благодаря тому, что верблюды были в состоянии пересекать пустыни.

Приблизительно после 1000 г. н.э. произошел еще один сдвиг в сторону интенсификации за счет того, что в Китае для передвижения по каналу и рекам использовался дешевый и надежный транспорт. Экстенсивное проведение каналов в долинах Желтой реки осуществлялось в сельскохозяйственных целях. Но поскольку ремесла и торгово-рыночные отношения прочно укоренились в Китае за счет связей с караванной торговлей, даже небольшой разницы в ценах было достаточно для того, чтобы распространить основные предметы потребления на относительно большие расстояния, так как перевозки тяжелых грузов по каналам стоили очень

дешево. Торговля на большие расстояния первоначально сводилась к предметам роскоши и к товарам, имевшим высокую стоимость при малом весе. Теперь можно было перевозить и крупные товары, и в связи с этим преимущества специализированного производства, которое позднее исследовал в "Богатстве наций" А. Смит, мощным потоком изливались на Китай.

Благосостояние и численность народонаселения достигли небывалых высот, процветание Китая затронуло также и караванную торговлю и южные моря. Только Европа, находящаяся в отдалении, отвечала на это быстрым усилением межрегиональной торговли.

Со временем европейцы, также научившись доставлять товары общего потребления на кораблях, стали вкушать плоды возросшего благосостояния вслед за Китаем. После 1450 г. европейские корабли начали осваивать пространства океана, которые ранее изолировали Америку от Старого Света, и в результате экуменическая торговля и транспортная система в Старом Свете приобрели глобальный характер за удивительно короткий промежуток времени после 1492 г. Как это было и раньше, идеи наряду с болезнями совершали путешествие вместе с грабителями и торговцами и существенно способствовали европейской империалистической экспансии.

Европейская экспансия в дальнейшем была поддержана развитием индустрии в XVIII и XIX вв., которое придало всемирной системе обмена более емкий и мощный характер, а также значительно расширило ее границы. Механизация транспорта и электрификация ускорили перераспределение товаров и идей так же, как и людей, флоры и фауны по

==25

всему земному шару. Результатом этого явилось исчезновение цивилизационной автономии в каждой части света, включая и саму Европу, как мы видим.

Таким образом, у взаимодействующей мировой системы, в которой мы живем ныне, была длинная история, в которой имели место расцвет и падение отдельных отличных друг от друга цивилизаций.

[00.htm - glava05](#)

В.Ж. Келле

СООТНОШЕНИЕ ФОРМАЦИОННОГО И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДОВ К АНАЛИЗУ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Современная обстановка обязывает меня начать с определения собственной позиции. Очевидная неспособность авторитарно-бюрократического социализма решить жизненные проблемы народа и реализовать цели, во имя которых была совершена Октябрьская революция в России, снова поставила страну перед лицом исторического выбора - куда и как двигаться дальше, чтобы все-таки выйти из того кризисного состояния, в котором она оказалась. А стратегически решать эту проблему просто невозможно, если не руководствоваться какими-то идейными ориентирами, определенными теоретическими установками.

Догматизированный марксизм-ленинизм, превращенный командно-бюрократической системой в свою идеологическую опору, дискредитировал себя вместе с этой системой. Вновь модной стала критика марксизма. Но в этой критике четко определились два направления. Одно нацелено

против догматизма за сохранение и приумножение всего ценного, что имеется в марксизме. Другое полностью отвергает марксизм как несостоятельное учение, которое себя не оправдало.

С полным неприятием марксизма я не согласен. Нельзя бездумно выбрасывать за борт накопленное им теоретическое богатство, и прежде всего его методологию, а также его гуманистические идеалы. Но, конечно, надо освободиться от превратившихся в догмы устаревших положений, приводить теорию в соответствие с реалиями и тенденциями современного этапа общественного развития. Сказанное полностью относится и к теме, которая обозначена в заглавии данного текста. Она сформулирована целиком в рамках марксистской традиции. Но современность выявила к ней новые грани, которые требуют теоретического осмысления. В этом ключе я бы хотел рассматривать вопрос о соотношении формационного и цивилизационного подходов к пониманию общественного развития.

Понятие общественно-экономической формации (в дальнейшем просто формация) в марксизме имеет фундаментальное значение, которое определено ролью форм собственности (производственных отношений) как системообразующего начала всего социально-экономического и поли-

==26

тического строя данного общества. Формации различаются по доминирующим формам собственности. Переход от одной формации к другой обусловлен сменой форм собственности на основные средства производства, происходящей под влиянием прогресса производительных сил, открывающего новые материальные возможности для человеческой деятельности, для формирования общественных отношений. История человечества может быть рассмотрена как закономерный процесс развития и смены формаций. Капитализм является последней формацией, основанной на социальных антагонизмах. Он подготавливает материальные предпосылки для перехода к коммунистической формации, реализующей гуманистический идеал всестороннего развития личности.

Таково вкратце существо теории формаций¹. Ее догматизация состояла в первую очередь в том, что в истории человечества были выделены пять формаций ("пятичленка"), и схему этих пяти формаций стали навязывать всей истории, подчас не считаясь с реальными фактами, что в корне противоречило самому духу марксистской методологии. Следует подчеркнуть, что марксизм представляет собой открытую теорию и именно поэтому выдвигает на первый план метод, обращенный к реальности, анализ которой позволяет приходить к теоретическим обобщениям, приводящим теорию в соответствие с изменяющейся социальной действительностью. Открытой, незавершенной является и теория формаций². Об этом свидетельствуют хотя бы имевшие место, несмотря на идеологический нажим, разнообразные дискуссии по проблемам теории формации среди историков, неудовлетворенность стандартными установками официальной науки. Речь идет о дискуссиях по азиатскому способу Производства, о сомнениях в существовании самостоятельной рабовладельческой формации, об обсуждении проблем формационного членения послепервобытных докапиталистических обществ вообще. По всем этим вопросам разброс позиций до сих пор достаточно велик, начиная от традиционного признания рабовладельческой и феодальной формаций и вплоть до полного отрицания формационного разнообразия докапиталистических обществ³.

Сейчас к этому добавились проблемы формационных характеристик социалистического общества, современного капитализма. Поставлены под вопрос многие стереотипные оценки и социализма и

капитализма. Наконец, жестко критически осмысливаются положения классиков, относящиеся к коммунистической формации. И в центре внимания здесь опять-таки проблема собственности. Многие страны Восточной Европы связывают свое будущее с приватизацией государственной собственности. Оказалось, что последняя вовсе не устраняет отчуждения непосредственного производителя от собственности на средства производства, что между общественной и государственной собственностью нельзя ставить знак равенства. А планово-распределительный экономический механизм реализации государственной собственности показал себя значительно менее эффективным, чем рыночный. Означает ли это, что идеи К. Маркса о преодолении в будущем товарного производства и закона стоимости являются неверными или они относятся к более высокой ступени развития производства, чем достигнутая ныне? Все это тре-

==27

бует дальнейшего обсуждения, но не является темой данного сообщения.

Итак, естественно возникает вопрос, не следует ли вообще отказаться от формационного подхода к истории, если любое положение теории формаций на проверку обнаруживает свою дискуссионность. Думаю, что нет, ибо членение истории по формам собственности отражает некоторые существенные характеристики исторического процесса и позволяет выявить его общую направленность, его закономерности.

Фундаментальное значение отношений собственности в жизни общества не подлежит сомнению, ибо наглядно подтверждается повседневной практикой, в том числе и практикой перестройки⁴. Но, видимо, здесь, как и в многих других случаях, следует исходить из того, что К. Маркс заложил лишь основы теории формационного анализа, но не более того. Действительно, ведь в марксизме нет даже четкого определения формации. В известном Предисловии к "Критике политической экономии" К. Маркс весь период классового общества называет одной экономической формацией, ступенями которой являются различные способы производства от азиатского до капиталистического⁵. набросок, в котором история рассматривается под углом зрения смены форм собственности, содержится в "Немецкой идеологии"⁶. Что касается прошлого, приведенная в этой работе схема отражает этапы европейской истории. Не случайно некоторые историки, критикующие "пятичленку", утверждают, что схема формаций не является в строгом смысле "марксистской", поскольку Маркс заимствовал ее у Гегеля, Сен-Симона и других его предшественников⁷. Даже если эти историки неправы, следы влияния предшественников в марксизме имеются, а ведь они (да и сам Маркс) опирались на весьма ограниченный - по нынешним меркам - исторический материал.

Наиболее разработанным в марксизме является анализ капиталистической формации. Но он рассматривал капитализм прошлого столетия. И даже ленинский анализ империализма как новой стадии капитализма относится к уже ушедшей в историю эпохе.

Поэтому естественно, что нам следует относиться к идеям классиков на эту тему как к выражению научного поиска, в котором еще многое не устоялось, как к системе обобщений, основанных на применении выработанной ими методологии к имеющемуся у них в наличии историческому материалу. Некритически воспринимать их обобщения значит надевать идеологические шоры, превращать их положения в догмы. Отказ от догматизма открывает перспективы плодотворного использования марксистской методологии формационного анализа, обогащенной историческим опытом XX столетия, которое породило ряд принципиально новых проблем и тенденций в общественном процессе. Речь идет об опыте и исторических последствиях Октябрьской

революции в нашей стране, об опыте двух мировых войн, о глобальных проблемах современности, о научно-технической революции, о создании средств самоуничтожения человечества. Вне этого исторического контекста, вне учета факторов, определяющих спектр возможных направлений развития на локальном и всемирно-историческом уровнях, ныне уже нельзя

==28

применять к современности методологию формационного анализа. Надо ответить на вопрос, что означает и для истории и для теории полная трагизма неудачная попытка построить социализм в одной стране: сама идея социализма изначально является утопической, или социалистические тенденции неизбежно возникают (под влиянием многих исторических обстоятельств) на достаточно высоком уровне развития производительных сил; или имелись веские причины, которые привели к этому неудачному результату, но которые ушли в прошлое, и выдвигаемая ныне цель построения гуманного и демократического, т.е. подлинного, социализма является вполне реальной; или пришло время отказаться от всяких "-измов" и просто строить общество, в котором людям бы жилось хорошо. Проблемы формационного подхода являются не абстрактно-теоретическими, а имеют актуальное практически-политическое значение.

Принимая идею социализма как идею обращенного к человеку строя социальной справедливости, мы в то же время должны учитывать, что вся обстановка конца XX столетия требует от человечества исключить конфронтацию социализма и капитализма, ведущую к непредсказуемым последствиям для самого существования общества. Это обстоятельство вносит определенные коррективы в саму методологию формационного подхода. И здесь новые теоретические перспективы открывает сближение формационного и цивилизационного подходов.

Если категория формации является сугубо марксистской, принадлежит материалистическому пониманию истории, то понятие цивилизации, введенное в литературу еще в XVIII столетии, широко использовалось в различных системах философских и исторических воззрений, причем подчас в различной интерпретации. Поэтому, чтобы соотнести формационный и цивилизационный подходы к истории, следует определить, что для нас является важным в этом понятии.

Прежде всего понятие цивилизации тесно сопряжено с понятием культуры, причем не только в позитивном, но и в негативном плане, т.е. противопоставляется культуре как материальное, техническое духовному как стандартное и бесчеловечное - уникальному и гуманному. Известно, что О. Шпенглер рассматривал цивилизацию как упадок культуры⁸. Мне представляется, что такое противопоставление не является адекватным отражением противоречий современного мира. Цивилизация есть социокультурное образование, и этим она отличается от формации, отражающей систему социальных связей безотносительно к культуре. Отсюда и вытекает сама возможность использования понятия цивилизации для характеристики конкретных пространственно ограниченных обществ с их своеобразной культурой. Иначе говоря, в мире существуют не одна, а множество локальных цивилизаций, способных сохранять свои типичные особенности в различных общественных формациях. Таким образом, включая понятие цивилизации в контекст методологического анализа, мы обретаем иной угол зрения на историю по сравнению с формационным подходом.

Наконец, понятие цивилизации изначально употребляется для оценки

состояния общества, вышедшего за рамки первобытности. В этом смысле понятие цивилизации использовал и Ф. Энгельс в своей работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства". Он выделил следующие основные черты цивилизации: разделение труда, включая возникновение городов, отделение умственного труда от физического, появления классов, государства. Особо Ф. Энгельс выделяет значение товарного производства как фактора, связывающего общественное разделение труда и естественно вытекающий из него обмен продуктами труда. Именно в их действии и развитии Ф. Энгельс видит источник переворота в обществе, основу перехода от варварства к цивилизации. "Степень товарного производства, с которой начинается цивилизация, экономически характеризуется: 1) введением металлических денег...; 2) появлением купцов как посреднического класса между производителями; 3) возникновением частной собственности на землю и ипотеки и 4) появлением рабского труда как господствующей формы производства"⁹.

Как видим, Ф. Энгельс делает акцент на социально-экономических и политических механизмах общества, вступающего в период цивилизации, и оставляет в стороне ее культурные аспекты, поскольку его интересует генезис классового общества, происхождение поляризации бедности и богатства¹⁰. Далее он говорит об "эпохах цивилизации" и ее судьбах, выступает как критик цивилизации. Если принять положение, что цивилизация у Ф. Энгельса примерно то же, что "вторичная формация" у К. Маркса, то можно сказать, что в данном случае формационный подход в общем и целом сливается с цивилизационным. Но характерно то, что Ф. Энгельс видит в возникновении рабовладельческого общества не просто переход от одной формации к другой, а появление цивилизации, т.е. общества с принципиально новыми и сохраняющимися на протяжении ряда последующих формаций социально-экономическими механизмами. Это весьма важный момент в анализе Энгельсом данной проблемы, имеющий большое значение и для осмысления процессов, происходящих в

современном мире.

Далее. Хотя Ф. Энгельс рассматривал процесс разложения родового строя так, как он происходил в различных конкретно-исторических условиях, о цивилизации он говорил в единственном числе как о явлении всемирно-историческом. Возникает вопрос, является ли такое употребление данного термина достаточно убедительным? Ведь Ф. Энгельс отвлекался от культурных аспектов цивилизации, придающим своеобразие различным цивилизациям. А если учитывать этот аспект, факт многообразия культур, то можно ли утверждать наличие единой цивилизации? Мне кажется, можно, и выражения "человеческая цивилизация", "земная цивилизация" и т.п. имеют веские основания.

Ведь многообразие культур в рамках цивилизации не исключает наличия у них общих моментов, общих проблем, общих принципов, например принципов гуманизма, во-первых, и взаимодействия, взаимопроникновения и взаимообогащения культур - во-вторых. То, что эти процессы протекают не без противоречий, не отменяет их значения для прогресса цивилизации. Ведь и различные общественные форма-

каждая по-своему - вносят свой вклад в развитие цивилизации

Долгое время в марксистской литературе слово "цивилизация" не употреблялось в его научно-философском категориальном смысле. В этом не было нужды, считалось достаточным для понимания логики общественного развития понятия общественно-экономической формации. Лишь в последнее десятилетие стали обращать на него внимание и включать его в научный оборот. Однако, полагаю, его методологический потенциал в должной мере еще не раскрыт. Авторы, которые писали на эту тему, справедливо обращали внимание на то, что в понятии цивилизации объединяются социальные и культурные аспекты жизни общества, что цивилизация представляет собой этап истории, начинающийся вместе с выходом общества из естественного, т.е. первобытного, состояния и развивающимся далее на основе им самим создаваемых предпосылок, что она характеризует преемственность в развитии общества. Вместе с тем настойчиво утверждалась мысль, что фактически в истории существуют различные цивилизации, но не локальные в смысле А. Тойнби, а, так сказать, "формационные": капиталистическая цивилизация, коммунистическая цивилизация и т.п. В итоге цивилизационный подход терял свою относительную самостоятельность и подчинялся формационному, а понятие цивилизации становилось подсобным, нужным лишь для выявления некоторых аспектов общественно-экономической формации. Думаю, что в нашей философской литературе встречаются и иные трактовки понятия цивилизации как социально-философской категории, которые, однако, до последнего времени оставались в тени, на них не обращали должного внимания.

Если теория формаций ориентирована на выявление закономерностей, присущих обществу на различных этапах его истории, а также его структуры на каждом из этих этапов, то цивилизационный подход решает совершенно иные познавательные задачи. Две из них являются главными. Первая - это анализ социальных (в широком смысле слова) механизмов деятельности людей, обеспечивающих саму возможность существования общества на данном, т.е. цивилизованном уровне, уберегающих его от распада и одичания. Конечно, эти механизмы не остаются неизменными, они развиваются, совершенствуются либо сходят со сцены, если нужда в них отпадает. Но все это естественный процесс, не терпящий произвольного вмешательства. Если тот или иной механизм искусственно устраняется, а он еще необходим для общества, то начинается деградация связанных с ним социальных структур. - Всякое сознательное преобразование должно считаться с данным обстоятельством. Конкретный пример - известная ленинская идея о том, что между государственно-монополистическим капитализмом и социализмом нет промежуточных ступеней. В.И. Ленин увидел в механизмах ГМК именно те, которые с успехом могут быть использованы в интересах социализма. То же самое можно сказать и о его положениях о буржуазном праве без буржуазии, о кооперации и т.д. Нелепо думать, что социализм сразу сможет создать принципиально новые социальные механизмы поддержания социального бытия людей на цивилизованном уровне взамен тех, которые

тысячелетиями выработывала цивилизация в ходе своей истории, которые она отшлифовала, делала все более надежными. Имевшая место в нашей истории недооценка этого обстоятельства дорого нам стоила, явилась одной из причин кризисного состояния советского общества.

Само собой разумеется, что сказанное не отвергает значимости выделения формаций как "эпох цивилизации", ибо в развитии последней всегда прослеживаются черты определенных формаций (или каких-то переходных форм) с их отношениями собственности, определяемыми ими закономерностями и стимулами к труду и т.д. Каждая последующая формация является и шагом вперед в развитии цивилизации, а не посягательством на ее основы. Гибель тех или иных цивилизаций в прошлом не останавливала исторического движения, потому что это были локальные катастрофы. Прогресс цивилизации при всей его противоречивости все-таки связан с развитием и совершенствованием ее социальных механизмов. К ним относятся: в области экономики механизмы товарного производства, рынок и выработанные способы его регуляции; в области надстройки - механизмы правового государства, институты демократии, наличие нравственных регуляторов, в том числе общечеловеческих норм морали.

Эти механизмы обеспечивают необходимое для жизни современного общества развитие производительных сил, техники, науки, поддерживают соответствующую динамику общественных отношений. Процесс приобщения той или иной страны в общему развитию цивилизации предполагает овладение этими механизмами и их использование.

Вторая задача, которая решается цивилизационным подходом к истории, - выявление ее человеческого измерения, механизмов формирования личности цивилизованного человека, анализ культуры как меры развития человека, его способности к деятельности.

Довольно широко распространенное в западной социологии противопоставление цивилизации и культуры коренится в глубинных противоречиях развития цивилизации, порождающей в ходе своего развития насилие, войны, разрушение и гибель культур, отчуждение и эксплуатацию, богатство одних и нищету других. И все-таки противопоставление культуры и цивилизации теоретически неправомерно, ибо без культуры существование цивилизации немыслимо, поскольку она теряет тогда своего субъекта - человека, способного воспроизводить условия цивилизации и развивать ее. Ведь для этого он должен обладать соответствующей культурой. Отделение умственного труда от физического, давшего мощный импульс развитию культуры, хотя и в весьма противоречивых формах, лежит у истоков цивилизации. Создание систем образования, приобщения людей к культуре является необходимым компонентом всех цивилизованных обществ. Обеспечение преемственности и условий для развития культуры является одной из важнейших проблем цивилизации. Поэтому противоречия между культурой и цивилизацией - это противоречия самой цивилизации, и их наличие не дает основания для исключения культуры из состава цивилизации.

Такова принципиальная постановка вопроса об отношении культуры и цивилизации, которая мне представляется правильной. И я бы не хотел

вдаваться в ее детальный анализ. Достаточно установить, что цивилизация представляет собой социокультурное образование, и потому культурно-антропологический анализ является одним из аспектов цивилизационного подхода.

Применяя к современности рассмотренные методологические принципы формационного и цивилизационного подходов в их взаимосвязи, мы можем теоретически более содержательно осмыслить происходящие процессы, а также возникающие перед обществом проблемы.

Мы живем в эпоху, когда происходит формирование единого целостного, хотя и внутренне многообразного и противоречивого мира. Этому служат общеизвестные технические средства. Имеет данный процесс и свои экономические основания. Но особенно существенным фактором, способствовавшим осознанию целостности современного мира, являются возникшие перед ним глобальные проблемы и угрозы, прежде всего ядерная и экологическая. Создается ситуация, когда ни один народ не может чувствовать себя в безопасности, если безопасность не является всеобщей, когда для решения проблем требуется объединение усилий всего человечества. До недавнего времени реальностью были страны, народы, регионы культуры, а человечество было некой абстракцией. Теперь человечество также становится реальностью. Базой его существования и развития является современная цивилизация, вобравшая в себя разнообразные культуры и опирающаяся на высокий уровень технологического и научного развития. Эта цивилизация подошла в своем развитии к ряду критических точек, преодоление которых открывает перед человечеством перспективы дальнейшего прогресса, ибо цивилизация обладает социально-экономическими, политическими и культурными средствами и механизмами, способными обеспечивать увеличение степени свободы людей и создать условия для их развития. Не допустить ее гибели - таков императив эпохи. Ему соответствует новое мышление, отдающее приоритет общечеловеческим ценностям, на основе которых возможно установление согласия и устранение из жизни общества угрозы ядерного уничтожения¹². Как показывает практика, руководствуясь новым мышлением в политике, СССР и США уже проделали большой путь от бесперспективного и опасного противостояния к установлению отношений доверия и сотрудничества. Это изменило всю обстановку в мире, породило надежды на то, что человечество будет постепенно решать свои трудные проблемы совместными действиями, которым не будут препятствием формационные различия, ибо признается право каждого народа на определение своей судьбы, а следовательно, признается и разнообразие форм социального развития в рамках и на основе единой человеческой цивилизации.

Из проведенного анализа соотношения формационного и цивилизационного подходов вытекает следующее: возможны процессы сближения формационных структур на основе общих тенденций развития современной цивилизации. Но ни их сближение, ни даже расхождение не должны быть источником или давать повод для их конфронтации. Такова норма современной цивилизации.

3. Цивилизации. Вып.2

==33

'См.: Теория общественно-экономической формации. М.,1982.

ⁱСм.: Бородой Ю.М., Келле В.К., Лшиис Е.Г. Наследие К. Маркса в проблемы теории общественно-экономической формации. М., 1974.

"См.: Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968; Келле В.К. Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1982.

•См.: Алексеев С.С. Собственность - право социализм. М., 1989.

^ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.

^ам же. Т. 3. С. 20-25.

'См.: *Илюшечкин В.И.* 7. Общее и особенное в развитии добуржуазных классовых обществ // *Социальная и социальноэкономическая история Китая.* М., 1979. Цивилизация есть неизбежная судьба культуры... логическое следствие, за

вершение и исход культуры" (*Шпечглер О.* Закат Европы. М.; Л., 1923. С. 31).

'*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.21.С. 175-176.

Хотя Энгельс говорит в связи с возникновением цивилизации о письменности, науке, искусстве, но не делает эту сторону цивилизации предметом специального анализа.

¹¹ См.: *Мчедлов М.П.* Социализм становление нового типа цивилизации. М., 1980; *Какабадзе Э.М.* Культура и цивилизация // *Культура в свете философии.* Тбилиси, 1979; *Завадский С.А., Новикова Л.И.* Искусство и цивилизация. М., 1986; и др.

¹ "*Горбачев М.С.* Перестройка и новое мышление для нашей страны и-для всего мира. М., 1987.

[00.htm - glava06](#)

Д. Херлчи

БИОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Историки в своих работах обычно упоминают о разделении общества на социальные группы: общины, племена, нации; секты и религии; по роду занятий и профессии; политические фракции и социальные классы. Часто в их работах подразумевается, что эти группы сохраняют стабильность во времени и поэтому могут восприниматься как постоянные исторические факторы. Традиционный исторический подход рассматривает такие группы как вечные.

В действительности, однако, численность каждой человеческой группы любого состава со временем уменьшается из-за естественной смертности и должна пополняться за счет притока новых членов. В конечном счете это пополнение будет зависеть от уровня рождаемости. Но темпы воспроизводства могут различаться внутри общества; воспроизводство или увеличение численности в одних группах может идти более успешно, чем в других. Со временем более удачливые в воспроизводстве выигрывают в численности. И, следовательно, дифференцированная замена со временем глубоко изменяет внутреннюю структуру общностей или группы. Ни одна из групп не будет точным подобием или точной копией своих предшественников. Количественные изменения в пределах группы тоже влияют на создание напряженности и натянутости отношений внутри общины. ИмPLICITное предположение многих историков о том, что человеческие общины, группы и классы могут быть рассмотрены как абстрактные силы в истории, сохраняющие стабильность во времени, противоречит биологическим заключениям.

Я отстаиваю в этой статье точку зрения о том, что историки обязаны быть восприимчивыми к биологическому опыту. Еще более важно, что в своих собственных размышлениях о человеческом прошлом они должны считаться с наблюдениями и теориями тех биологов, которые изучали вопрос о том, как живые виды меняются из-за различных темпов прироста. Я рассматриваю здесь недавно разработанные теории, чтобы объяснить историю брака и показать значение дифференцированного прироста населения в человеческих общностях. Брак и воспроизводство устанавливают не только особые узы между супругами, родителями и детьми, но они также оказывают воздействие на более крупные социальные группы, такие, как роды. Вместе с тем почти нет сомнения в том, что структура воспроизводства существенно влияет на функционирование человеческих обществ.

Изменения в существующих биологических видах из-за дифференцированного воспроизводства другими словами можно назвать эволюцией. О тех группах в составе видов, которые всегда превалируют по численности, говорят, что они являются продуктом естественного отбора. Со времен Чарльза Дарвина (1859), большинство теорий развивались с учетом теории эволюции. На сегодняшний день наука о поведении, этология, исследует биологическую основу поведения живых организмов, т.е. животных и человека. Отрасль науки, которая исследует процесс естественного воспроизводства, называется социобиологией. В соответствии с современной эволюционной теорией основной мотивировкой поведения живого организма является стремление к воспроизводству. В одной из последних работ указано, что "индивиды эволюционировали, чтобы увеличить до максимума свою генетическую репрезентацию в последующих поколениях". Говоря специальным языком, животное может быть рассмотрено как "фенотип", т.е. видимое выражение особого сочетания невидимых генов. Такое сочетание генов называется "генотипом". Живое существо, наиболее соответствующее своей естественной среде, будет наиболее удачно и в воспроизводстве. Успех фенотипа гарантирует, что его генотип будет лучше представлен в новом поколении, что в конечном счете обеспечивает его превосходство.

В системах полового воспроизводства, характерного для высших форм жизни, животные должны затрачивать определенные усилия для воспроизводства. Они должны сначала предпринять попытки поиска партнера противоположного пола; далее они прилагают усилия по воспитанию и заботе о потомках. Характерно, что от особей женского пола требуется больше воспроизводительных усилий, чем от особей мужского пола. Среди млекопитающих, например, самки должны производить потомство и заботиться о нем, в то время как роль самца ограничивается совокуплением. Из-за огромных репродуктивных усилий, требуемых от них, самки, особенно среди млекопитающих, более предусмотрительны относительно брака и более разборчивы в своем выборе, чем особи мужского пола.

Биологи, занимающиеся вопросами эволюции, выделяют две стратегии воспроизводства, обозначаемые как R и K. Эти две стратегии, однако, не существуют абсолютно независимо, а представляют собой две крайности

поведения. В процессе полового воспроизводства животные демонстрируют в своем поведении элементы обеих стратегий. При R-стратегии особи увеличивают до предела число производимых потомков и уменьшают до минимума объем родительской заботы. Спаривание при R-стратегии происходит часто, беспорядочно, без каких-либо прочных связей; ни один из родителей не прилагает усилий при заботе о потомках. Эти действия характерны для существ, живущих в изменчивой и опасной среде, где большинство потомков не может выжить, и поэтому больше должно производиться. При K-стратегии особи производят небольшое количество потомков, но прилагают большие усилия для их воспитания. K-стратегия характерна для высших млекопитающих и особенно для человека. В человеческих сообществах оба, отец и мать, обычно прилагают большие усилия для воспитания своих детей.

Принятие человеком K-стратегии объясняется следующим. Начальная стадия в развитии человека особенно продолжительна и требует особенно много сил от матери. Поэтому женщина и предпочитает при выборе партнера мужчину, который окажет ей содействие в работе по воспитанию ребенка. Мужчины, готовые сделать это усилие, имеют лучшие возможности для воспроизводства и для того, чтобы их генотип был лучше представлен в новом поколении, но родительские обязанности мужчин ограничивают их возможность поиска других женщин. В качестве компенсации они настаивают на том, чтобы потомки, которых они помогают растить, были определено их собственными. Другими словами, женщина должна гарантировать свою верность мужчине.

Что говорит теория о человеческом браке? Одним из наиболее важных заключений является следующее. Вероятно, в истории не было периода, когда бы у людей существовал промискуитет. По мнению антропологов, не наблюдалось "общинного права" в воспроизводстве. Это противоречит выводам нескольких очень влиятельных обществоведов XIX в. В 1877 г. американский этнолог Л. Г. Морган заявил, что во всех человеческих сообществах на начальных стадиях развития существовала неразборчивость в половых отношениях всех мужчин, были общие жены. Ф. Энгельс воспринял эту версию в своем знаменитом труде "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884). Он поместил в начале человеческой эволюции первобытный коммунизм, при котором женщины и материальные ресурсы были общими. Только возникновение частной собственности привело к введению моногамии и появлению семьи. По мере роста производства одни мужчины становились богаче других. Конечно, они хотели быть уверенными, что дети, которым они передают наследство, являются их собственными, поэтому они настаивали, чтобы их жены были моногамными, и это прямо вело, по мнению Энгельса, к подчинению женщин власти мужчин.

Современная теория эволюции переворачивает идеи Моргана и Энгельса. Не частная собственность привела к возникновению семьи, а потребность в воспроизводстве привела к частной собственности. Накопление ресурсов делало мужчину более привлекательным для женщины: материальные средства облегчали бремя родительских обязанностей. В эволюционной теории, по мнению Бетциг, "власть,

престиж, привилегированный доступ к материальным средствам следует изучать не как самостоятельные цели, а как предпосылки воспроизводства". Система K-отбора тем не менее не требует строгого единобрачия для мужчин. Богатый человек часто владеет достаточными материальными средствами, чтобы содержать не одну жену с детьми. Системы моногамных браков рассматриваются как эгалитарные, уравнивательные в пределах одного пола, в то время как многоженство приводит, к внутриполовому неравенству. В моногамном обществе, где мужчина

имеет только одну жену, у всех мужчин равные шансы в поисках партнера. В полигамном обществе, где некоторые мужчины имеют по несколько жен, другие не имеют их совсем.

Как же развивалось единобрачие в человеческих сообществах согласно современной теории? Единобрачие может быть экологически обусловлено или социально обусловлено. Экологически обусловленное единобрачие наблюдается в регионах, где недостаточно средств жизни, где они дороги, где уровень заселенности крайне низкий. Взаимодействие одного мужчины и одной женщины необходимо для добычи и защиты средств существования, но этих средств достаточно лишь для содержания самой супружеской пары и их потомков. Возможно, что первобытные люди жили при строе, навязанном условиями среды единобрачия.

Но люди очень рано поняли преимущества кооперации, и теория показывает связь между ростом общественного благосостояния, социальной стратификацией и многобрачием. Первыми группами людей как будто были группы охотников-собирателей, появившиеся два миллиона лет назад. Несколько связанных между собой семей составляли общину. Мужчины приобретали себе половых партнеров путем похищения женщин из других общин или путем обмена. Некоторые мужчины больше преуспевали в приобретении жен, чем другие; они были более хорошими охотниками, воинами, торговцами, и их семьи были больше других в общине. Поскольку несколько мужчин в каждом поколении были лидерами, еще не существовало установившейся структуры руководства и иерархии власти. При ограниченных материальных ресурсах возможности мужчины иметь и содержать более одной жены были ограничены. Следовательно, только наиболее удачливые мужчины могли иметь двух или, самое большее, трех жен.

Социальная иерархия стала возможной только по мере роста производства, что, возможно, связано с революцией в земледелии (8000-2000 лет до н.э.). Земледельческие общины были по природе своей стабильны, а также автономны и независимы. Главы самых больших семей, или линиджей, достигали статуса старейшин и играли ведущую роль в принятии решений для всей общины. Но их власть была личной, и лидеры еще не могли прибегать к санкционированному насилию. Тем не менее растущее богатство, основанное на земледелии, позволяло мужчинам, получавшим наибольшую долю этих средств, иметь несколько жен, производить больше потомков, создавать многочисленный род. Большие роды и дальше поддерживали власть патриархов, способствовали их успеху в процессе воспроизводства.

Первые подлинные иерархические общины появились примерно

==37

7500* лет назад. Обычно несколько отдельных общин находились под властью одного вождя. Вождь, в свою очередь, обладал священной властью и часто считался потомком богов. Вождь имел харизматическую власть и мог теперь осуществлять санкционированное принуждение. Постоянный рост населения в некоторых благоприятных климатических зонах мира привел к соперничеству вождей, к войнам и завоеваниям, к созданию первых иерархических государств.

Связь между властью и многоженством очень заметна в стратифицированных обществах. Тесная взаимосвязь между доступом к ресурсам и доступом к женщинам называется имущественным многоженством. (Полиандрия, напротив, встречается в человеческом обществе крайне редко, развивается при особых обстоятельствах и обычно подразумевает наличие у братьев общей жены.) "С несколькими исключениями, - пишет Э. Эйбесфельдт, - в большинстве культур преуспевающие

мужчины, контролирующие природные ресурсы, производят больше потомков. Они могут позволить себе иметь больше жен, и жены их подчиненных также находятся в их распоряжении".

Изучив 108 человеческих сообществ, Батциг проводит связь между деспотизмом, полигинией и различным уровнем воспроизводства. Она анализирует ранние ступени истории, где также присутствуют эти связи. Правители исторически закрепили за собой прерогативу иметь много жен в легендарных количествах. Соломон, царь израильтян, по преданию, имел 700 жен и 300 любовниц. Но, если правители используют власть для овладения женщинами, они должны также использовать власть для их удержания. Мужчины, лишенные шанса иметь партнера, могут предпринять попытку соращения или похищения жен деспота и его приближенных; они легко провоцируют беспокойство и ожесточение в общине. Правители должны изолировать этих нарушителей порядка, если необходимо, то и жестокими мерами. Они должны держать жен и сожительниц в гаремах или сералях. Если власть делает возможной полигинию, то крайние формы полигинии требуют деспотической власти над обществом, как доказывает Бетциг.

Различный уровень воспроизводства в условиях полигинии дестабилизирует общество с различных сторон. Многочисленные потомки богатой и сильной знати имеют благородное происхождение, но они не надеются сохранить свои привилегии во взрослой жизни. Соперничество между многочисленными потомками (и их матерями) за право наследования статуса отца могут привести к заговорам, предательским убийствам и к гражданским войнам. Турки времен Османской империи разрешали такую дилемму тем, что душили шелковым шнуром всех сыновей султана, не избранных для наследований.

"Полигиния, - пишет Н. Шаньон, - широко распространена в племенных обществах и, вероятно, является характерной для человеческого воспроизводства в течение большей части истории нашего вида". Полигиния также характерна для цивилизованных обществ; мы встречали ее в Китае, Индии, древнем Израиле и на Ближнем Востоке, и позднее в мусульманских странах. В Китае в эпоху правления династии Чжоу (1100222 г. до н.э.) богачи не только имели нескольких жен, но и могли

==38

претендовать на жен своих подчиненных. "Огромное большинство доиндустриальных наций-государств, - пишет К. Макдональд, - были в действительности в основном полигиническими".

В эволюционной теории полигинические общества имеют тенденцию поддерживать особую систему гипергамии для женщин (т.е. женщины обычно выходят замуж за мужчин более высоких по социальному положению; отдается предпочтение сыновьям, а не дочерям по той причине, что сыновья могут иметь нескольких жен, а значит, произвести больше потомков и обеспечить более широкое представительство генотипа семьи). Репродуктивные же возможности женщины ограничены. В то время как богатство и материальные средства могут значительно расширить репродуктивные возможности мужчин, они не могут оказать существенную помощь женщинам, так как рождение детей, их вскармливание и уход за ними ограничивают количество детей, которых каждая женщина может зачать и родить. Богатая семья, ставящая целью распространение своего генотипа, заинтересована во вложении средств прежде всего в сыновей. Богатые семьи чаще практикуют убийство детей женского пола, чем бедные.

Бедные семьи, напротив, руководствуются другими интересами. Обладая небольшими материальными средствами, бедные мужчины обычно не женятся вовсе. Девочки из бедных

семей, напротив, могут надеяться стать женами или по крайней мере сожительницами богатых мужчин. Бедные семьи, ставящие целью распространение своего генотипа, прежде всего вкладывают средства в дочерей, а не в сыновей. Удачливая девушка не только воспроизводит потомков, но и имеет возможность жить в условиях комфорта. Результатом таких рассуждений явилась система гипергии, социального возвышения женщин посредством брака.

Но если полигиния является распространенным типом брачных отношений человека, то почему, когда и где появились и возобладали единобрачие и сопутствующий ему половой эгалитаризм? Эволюционная теория утверждает, что это необычное явление. Мужчины, обладающие богатством или властью, должны использовать их для успеха в воспроизводстве, они должны стремиться иметь несколько жен. Единобрачие в стратифицированных обществах находится в противоречии с репродуктивным успехом. Но этот кажущийся конфликт указывает на проблему, которой, я думаю, историки еще не придавали должного значения.

Александр и Шаньон связывают необходимость моногамности и полового эгалитаризма с образованием больших национальных государств. Полигинные общества создают большие и знатные роды, так как патриархи имеют много потомков. Но эти роды препятствуют образованию более широких социальных объединений. Крупные государства и могущественные роды являются с данной точки зрения несовместимыми; это означает, в свою очередь, что большие государства и полигиния также несовместимы.

Это объяснение имеет один явный недостаток. Единобрачие в европейских странах гораздо старше, чем образование крупных национальных государств.

Бетциг находит причину социально обусловленного единобрачия в

==39

промышленной революции. В индустриальном обществе труд становится высоко специализированным, тех, кто владел особой квалификацией, было мало и их высоко ценили. Для укрепления их ответственности и заинтересованности в труде они должны были иметь повышенное вознаграждение. Большим вознаграждением была возможность вступить в брак. Под воздействием современного индустриализма и демократии и деспотизм и сопутствующая ему древняя полигиния отмирают.

Но эта теория также помещает возникновение социально обусловленного полового эгалитаризма слишком поздно. Каковы его исторические корни?

На Западе социально обусловленное единобрачие появляется в нескольких древних обществах Средиземноморья, но оно имело место лишь в строго ограниченных слоях населения. Свободный мужчина мог иметь только одну официальную жену, но любое количество рабынь-наложниц. Так, в древнем Шумере в начале II тыс. до н.э. знаменитый кодекс законов Хаммурапи и гораздо более многочисленные письма на глиняных табличках рисуют систему супружеских отношений на основе неполного единобрачия. Муж имел только одну жену, но мог также иметь и наложницу, которую его жена в случае отсутствия потомков обязана была даже содержать. В Древней Греции и Риме только свободные и полноправные жители могли заключить официальные браки (и затем передавать родовое имущество по наследству). Хотя исключительное право на брак принадлежало меньшинству людей, для них он был моногамным. Когда границы римского государства расширились и охватили территорию Италии и стран средиземноморского бассейна, оно наделило

еще большее число свободных людей полными правами граждан. Единобрачие стало, таким образом, нормой поведения для свободных граждан Рима по всему Средиземноморью.

Конечно, институт рабства продолжал подрывать законность единобрачия. Количество рабов резко выросло особенно в Италии в поздний период Республики. Успешные войны привлекли в империю тысячи пленников. Богатые римляне содержали сотни слуг-рабов. Среди них были наложницы; сожителство было основной формой использования молодых девушек. Римская модель брака, которая утверждала моногамию для граждан, но терпела наложничество, вызывает недоумение. Бастарды или незаконнорожденные дети крайне редко упоминаются в античных документах. Где же тогда потомки наложниц? Возможно, многие вольноотпущенники (число которых в Древнем Риме было огромно), в действительности являлись потомками матерей-рабынь и их хозяев. Законы Рима требовали, чтобы вольноотпущенники продолжали относиться с почитанием к бывшим хозяевам, возможно, эта обязанность имела в основе кровные связи наряду со статусом.

Окончательное установление моногамии было невозможно без предпосылок, появившихся в поздний период существования империи: без падения системы рабства и без триумфа христианской церкви, которая проповедовала строгую мораль полового эгалитаризма. "Есть один закон, - писал святой Иероним, - для мужчин и женщин". Ему следовало бы добавить: для всех наций и классов. Далее церковь (хотя и медленно)

[К оглавлению](#)

==40

распространила такое "уравнительное" поведение среди исконно полигинных келотов, германцев и славян. Далее церковь запретила развод и еще больше расширила степень родства и отношений, при которых было запрещено вступать в брак. Не только кровное родство, но и свойство (связь через брак родственника) могли воспрепятствовать заключению брака. Согласно существовавшим законам, если мужчина и женщина подозревались в раннее средневековье в родстве или свойстве, они не могли вступать в брак. Эта классификация кровосмешения была гораздо более строгой по сравнению с законами древнего Израиля, или Рима, или современного ислама. Причины этого вызывают недоумение историков. Но одно из последствий было следующим. Вдова не имела права вступить в брак с родственником покойного мужа. Если она хотела повторно вступить в брак, она должна была искать партнера за пределами круга родства. Это, как я считаю, привело к увеличению числа женщин, способных к замужеству в обществе и увеличило шанс любого мужчины на обретение партнера. Единобрачие не только было повсеместно разрешено в раннесредневековом обществе, оно поощрялось.

Почему это произошло? Может ли эволюционная теория понять смысл этого неожиданного процесса? Этология или эволюционная теория не принимают больше старых понятий "эгоизма генов", т.е. больше не предполагается, что животные всегда преследуют цель способствовать собственному репродуктивному успеху. Более того, теория выдвигает концепцию "внутренней совместимости". Живые существа действуют в целях увеличения воспроизводства, но при определенных обстоятельствах они видят, что близкие родственники со сходным набором генов имеют больше возможностей для этого. Они отдают предпочтение таким родственникам. Такое бескорыстное, а также трогательное поведение получило название альтруизма. Обычно "фенотип" игнорирует процесс воспроизводства вне клана, но при определенных обстоятельствах он может способствовать и ему. Мотивация состоит в том, что люди, не состоящие с человеком в родстве,

оценят его помощь и в будущем поведут себя так же. Этот тип поведения по отношению к неродственникам получил название реципрокности. Все человеческие действия можно рассматривать как проявления эгоизма, альтруизма и реципрокности.

Равновесие этих трех мотиваций может изменяться при определенных обстоятельствах, и при некоторых условиях реципрокность приобретает особый вес. Происхождение социально обусловленного единобрачия ассоциируется с небольшими городами-государствами, а не с империями с древним Шумером, Грецией и Римом. Эти полисы первоначально являлись базовыми политическими единицами греческого и римского мира. Географические особенности Средиземноморья способствовали созданию таких малых сообществ. Греция и Италия были горными странами, разделенными естественными препятствиями на множество малых регионов. Общины, существовавшие в этих разделенных регионах, были вначале невелики и долгое время активно враждовали. Они также долго сопротивлялись включению их в состав империи.

В условиях острого соперничества полисов было необходимо

==41

поддерживать моральные нормы и физическую энергию граждан. Такие условия благоприятствовали скорее развитию демократических и республиканских, а не деспотических институтов. Граждане, чьи моральные устои были условием благосостояния государства, должны были участвовать в управлении. Другим, тоже важнейшим стимулом поддержания нравственности было право всех граждан вступать в брак. Они получали удовлетворение от брачного союза, и само создание семьи и обретение наследников придавало им общественный вес. Но только система единобрачия могла гарантировать, что все граждане мужского пола получают шанс на приобретение жен, создание семьи, передачу имущества своим собственным детям. Согласно эволюционной теории, в социальных условиях городов-государств реципрокность частично одержала верх как над эгоизмом, так и над альтруизмом. Богатому и имеющему власть мужчине больше не позволялось использовать свое богатство и власть, чтобы иметь больше женщин, чем диктовала справедливость. Это давало даже беднякам возможность вступления в брак. Это, по-видимому, и является исходной мотивацией для социально обусловленного единобрачия.

Для окончательной победы моногамии требовались две предпосылки, появившиеся в последние века античности. Первое - падение рабства, второе - триумф христианской церкви. С падением рабства в античном обществе критически сократилась рабочая сила. Не имея более возможности опираться на насилие, правители развивали систему стимулов, чтобы побудить трудиться ставших теперь свободными рабочих. Одним из сильных стимулов опять стал доступ к браку и возможность иметь наследников. В средневековом сельском хозяйстве новой рабочей единицей стала крестьянская семья. Вся Европа была вновь заселена семейными крестьянскими хозяйствами. В то же самое время церковь проповедовала и в конце концов навязывала строгую этику полового эгалитаризма. Новый принцип, по которому даже самый богатый мужчина мог иметь только одну жену, сделал вступление в брак доступным для огромного количества даже беднейших мужчин. Движение к единобрачию, начатое на заре средиземноморской цивилизации, завершилось во время ее заката. Новая социальная система Запада была основана, таким образом, на парадоксальном сочетании принципов: половом эгалитаризме и постоянном неравенстве в богатстве и статусе.

Единобрачие, ставшее нормой жизни в Европе в начале средних веков, давало ей определенные преимущества. "Возможно, - пишет Э. Эйблстфельд, - оно стало фактором, обеспечившим

превосходство Европы над всем остальным миром". Единобрачие создало в Европе большие возможности для роста населения. Крайние проявления многоженства могут тормозить этот рост, так как патриарх обычно имеет гораздо больше женщин, чем ему позволяют возможности, и сохраняет их даже в старости. Другими словами, многие жены и наложницы лишены шанса иметь детей. Экономически единобрачие представляется существенной предпосылкой крестьянского хозяйства, которое в большинстве случаев основано на труде семьи. В социальном плане единобрачие оказывает регулирующее и стабилизирующее воздействие.

==42

Европа не знала потрясений, которые обычно порождает наличие большого количества неженатых мужчин, а также и разрушительного соперничества многочисленных потомков, борющихся за наследование титула отца. Единобрачие ограничило, но наверняка не устранило разницу в уровне воспроизводства в разных слоях средневекового общества. Во все времена средневековой истории в богатых семьях воспроизводство было более широким, чем в бедных. Многочисленные сыновья богатых людей, обычно младшие, рисковали потерять статус и скатиться к основанию социальной лестницы. Но эта категория людей дала миру много новаторов и предприимчивых людей средневековья - ученых, купцов, которые покидали родной дом в поисках счастья. Семьи снабжали их небольшими средствами, достаточными лишь для поддержания их предприимчивости, но не для обеспечения такой жизни, как у родителей.

Сложнее установить специфически эволюционные последствия европейской моногамии. Она могла замедлить процесс естественного отбора, но и это, вероятно, давало некоторые преимущества. "Выносливость" в эволюционной теории является сложным понятием. Это адаптация к природной и социальной среде. Но индивиды, хорошо адаптированные к определенному обществу, могут способствовать закреплению особенностей и противодействовать переменам. Например, воины должны адаптироваться к жестким социальным условиям, и эволюционный отбор типа воина как наиболее способного к выживанию приведет к усилению жесткости социальной среды. Другими словам, социальный и биологический отбор взаимно усиливают друг друга. Может быть и так, что общество станет генетически неподвижным. Единобрачие, напротив, не допускает превалирования одного генетического типа.

До сих пор я старался дать объяснение брака и его развития в человеческом обществе на языке эволюционной теории. Теперь приведу некоторые критические размышления об использовании этой теории в исторических исследованиях.

Эволюционная теория, примененная к истории, по моему мнению, имеет один большой недостаток и одно большое достоинство. Большой недостаток в следующем: силы или импульсы, которые она вскрывает, действуют почти исключительно на подсознательном уровне. Генотип, вероятно, определяет фенотип, но как именно происходит передача информации? По-видимому, без участия сознания эти передачи, как и сам генотип, остаются невидимыми для исследователя, что подрывает уверенность в их существовании. Классификация действий человека, как мотивированных эгоистическими, альтруистическими или реципрокными интересами гена без участия сознания, кажется крайне 'слабой моделью человеческого поведения. Трудно поверить, например, что молодые греческие воины, отдавшие жизни при Фермопилах, были генетически побуждены сделать это, так как их гены ожидали ответных выгод. Оставлять в стороне сознание, как делает социобиологическая модель, означает также отрицание ценности исторических текстов, которые претендуют на выявление сознательных мотивов, поступков людей прошлого.

С другой стороны, великая сила теории состоит в следующем. Она

==43

делает ударение на том, что поведение людей сильно обусловлено желанием переносить что-то из прошлого и настоящего в будущее. Это "что-то" культурного, а не генетического характера. Сегодня и на протяжении всей истории люди боролись за сохранение и развитие культурного наследия, принимало ли оно форму языка, религии, системы ценностей. Трудно назвать силу, которая бы влияла на группы людей сильнее, чем стремление к культурному выживанию. На уровне сознания культура должна программировать людей в большей степени, чем генотип программирует индивидов, как считает эволюционная теория.

Мне думается, что для развития эволюционной теории историкам необходимо исследовать возможные связи между генотипическим программированием на подсознательном уровне и культурным программированием на сознательном уровне. Возможно, в человеческой душе есть какой-то переводчик, который преобразовывает, эффективно переводит биологические импульсы, которые люди воспринимают и на которые они сознательно реагируют. Конечно, две цели - выживание генотипа и выживание культуры - тесно взаимосвязаны. Существует ли такой переводчик, связывающий биологические и культурные области, чем может быть система взаимодействий между этими областями - это проблемы для будущего.

[00.htm - глава07](#)

Г.Г. Дилигенский

"КОНЕЦ ИСТОРИИ" ИЛИ СМЕНА ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Нашему обществу предстоит войти в русло развития мировой цивилизации — эта истина сегодня получила широкое признание в общественном сознании. Но к какой цивилизации, и какому ее развитию мы должны приобщиться? Вопрос этот далеко не прост и ответ не лежит на поверхности.

Ведь многие полагают, что история, а следовательно, и человеческая цивилизация уже достигли своего высшего предела - вспомним хотя бы нашумевшую статью Ф. Фукуямы. В этом случае и предел нашего собственного развития не так уж далек — подобная перспектива как-то не очень соблазняет...

ОТ ЛОКАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ—К ГЛОБАЛЬНОЙ

"Цивилизация" принадлежит к числу тех понятий научного и обыденного языка, которые не поддаются сколько-нибудь строгому и однозначному определению. Если попытаться как-то объединить различные его значения, мы, очевидно, получим скорее некий интуитивный образ, чем логически выверенную категорию. И все же за этим образом будет стоять определенная реальность — целостность материальной и духовной жизни людей в определенных пространственных и временных границах. Многозначность и расплывчатость понятия "цивилизация" коренятся в возможности по-разному, с различной степенью конкретизации и

обобщения определять отличительные признаки, *differentia specifica* этой целостности и таким образом как угодно расширять или сужать пространственные и временные границы цивилизационных комплексов. Так, мы говорим о цивилизации просто как об определенном состоянии человеческого общества, противопоставляемом "варварству", об античной и средневековой, о христианской и мусульманской, о европейской, индийской, китайской, об индустриальной и постиндустриальной и т.д. цивилизациях.

Очевидно, в каждом конкретном случае содержание понятия цивилизация зависит от оснований выделения и рядоположения цивилизационных комплексов, а эти основания, в свою очередь, "подсказываются" теми проблемами человеческой истории, которые нас интересуют. Так, стремление понять своеобразие различных национальных и региональных обществ и динамику их развития — от расцвета к упадку — породило в свое время преобладающий интерес к локальным цивилизациям. Во второй половине нашего века ощущение глубоких перемен во всех сферах человеческой жизни сосредоточило внимание на различиях между "старой" и "новой" цивилизациями, понимаемыми скорее как глобальные, чем как локальные феномены, на проблемах перехода от первой ко второй.

В основе этого современного подхода к проблеме цивилизации лежит реальный факт "глобализации" общественного развития, часто описываемый как возрастающая целостность мира. Все более зримо проявляется тенденция к формированию единой планетарной цивилизации.

В данной связи стоит отметить, что локальное и глобальное измерения цивилизации неправильно было бы рассматривать как взаимоисключающие. В историческом прошлом, когда цивилизации возникали, жили и умирали главным образом в локальных рамках, по времени они все же принимали квазиглобальные масштабы, охватывая если не всю, то большую или значительную часть цивилизованного человечества. Римская империя эпохи расцвета достигла высокой степени унификации форм социально-экономической, политической и культурной жизни на своей громадной территории. С другой стороны, современная целостность мира отнюдь не исключает цивилизованного многообразия, коренящегося как в силе культурных традиций различных обществ, так и в резко различающихся уровнях их технико-экономического и социального развития.

Еще более существенным представляется факт типологического сходства тех фаз или стадий, через которые проходила эволюция различных локальных цивилизаций. Даже не имея сколько-нибудь систематических взаимосвязей друг с другом, они вырабатывали сходные формы экономической, социальной и политической организации, значительный параллелизм сопутствовал и их культурной, религиозной и т.п. эволюции. Эта стадиальность, по-разному объясняемая различными научными школами, представляет собой как бы глобальное измерение, объединяющее различные локальные цивилизации.

При всей относительности различий между прошлыми и современными типами цивилизованного развития эти различия все же намного больше, чем сходство: становление современной планетарной цивилизации — это процесс, который не только по своим географическим масштабам, но и по

глубине, основательности несопоставим со всеми "мировыми цивилизациями" прошлых веков. Эти последние возникли в результате крупных этнических миграций и завоеваний, новые миграции и завоевания уничтожали, подчас без остатка, создававшиеся веками цивилизационные комплексы. В становлении современной планетарной цивилизации также немалую роль играет экспорт цивилизованных форм из одних обществ в другие, однако в основе ее целостности все же лежат иные факторы.

Совокупность этих факторов можно определить как возрастающую интенсивность связей — экономических, политических, культурных, коммуникационных, — объединяющих общества современного мира. Эти связи придают возникающей планетарной цивилизации системное качество: увеличивается взаимозависимость различных стран и регионов, кризисные или дисфункциональные явления в одном секторе глобальной цивилизационной системы создают угрозу стабильности других секторов. И в то же время интенсивность глобальных взаимосвязей способствует быстрому распространению по всей планете тех форм экономической, социальной и политической жизни, тех типов культуры, знаний и ценностей, которые воспринимаются как оптимальные и наиболее эффективные для удовлетворения личных и общественных потребностей; сам процесс формирования потребностей, типов материального и культурного потребления и образов жизни тоже приобретает глобальный характер.

Все это, однако, не означает какой-либо всеобщей унификации. Во-первых, каждое общество и социальная группа берут из общечеловеческого опыта те формы жизни, которые они в состоянии освоить в рамках своих экономических и культурных возможностей. Во-вторых, реакцией на глобализацию является инстинктивное стремление различных человеческих общностей к сохранению собственной идентичности, которое особенно сильно проявляется в сфере культуры, национального и религиозного сознания. В результате современная глобальная цивилизация приобретает не только целостно-системный, но и внутренне плюралистический характер: усиливающаяся гомогенизация экономических, социальных и политических форм, определенных типов культурного потребления причудливым образом сочетается с культурным многообразием.

Нетрудно заметить, что становление глобальной цивилизации сопряжено с обострением имманентно присущего ему трагического противоречия между различными ее зонами, в одной из которых человек располагает всеми ее благами и достижениями, а в другой — гораздо более обширной — царят голод, болезни, нищета. Именно это противоречие является опасной угрозой целостности глобальной цивилизации, без его разрешения вряд ли будет возможным ее дальнейшее поступательное развитие.

Формирование планетарной цивилизации менее всего похоже на простое механическое слияние различных локальных цивилизаций. В действительности этот процесс обладает гораздо более сложной и противоречивой структурой. Несомненно, наиболее очевидный его аспект — усвоение обществами Востока и Юга технологий, экономических, политических и культурных форм, выработанных в лоне западной

цивилизации — в Западной Европе и Северной Америке. Однако в последние десятилетия все заметнее становится возрастающее значение для Запада продуктов социально-экономического и

культурного развития других обществ. Так, для США одной из важнейших национальных проблем является сегодня японский вызов, суть которого — явное превосходство вторгающихся в американскую экономику способов хозяйственной деятельности, выросших из соединения западной технологии с культурными традициями Японии и других стран Юго-Восточной Азии.

Вместе с потоками иммигрантов из африканских и азиатских стран в западные общества импортируются проблемы "третьего мира". Порожденный иммиграцией (а в США — социальной ситуацией цветной Америки) процесс маргинализации остро ставит перед этими обществами задачу интеграции и разнородных этнокультурных компонентов в единый и вместе с тем по-новому плюралистический социум.

Далеко еще не оценена в полной мере та роль, которую уже сыграл и сыграет в будущем культурный и этический опыт индийской и других восточных цивилизаций в поиске выхода из духовного кризиса западного "общества потребления", в становлении новой системы "постматериальных" ценностей. Таким образом, не только западное влияние распространяется на Восток и Юг, но и западная цивилизация формирует — в самых разных своих аспектах — принципиально новые качества и тенденции, порождаемые процессом ее взаимообмена с другими обществами.

Пожалуй, наиболее впечатляющие и позитивные результаты приносит этот взаимообмен в сфере международных отношений. Идеи мира без войн и насилия, глобальной международной безопасности и сотрудничества, как и тесно связанная с ними идея единства человеческого рода, давно уже циркулируют в лоне самых различных цивилизаций. Однако их практическая реализация в наши дни стала возможной благодаря мощному стимулу с Востока. Политическую инициативу в этом направлении проявила сверхдержава, долгое время не только являвшаяся активным участником глобальной конфронтации, но и претендовавшая на распространение на остальной мир своей собственной (социалистической, коммунистической) цивилизации, последовательно противопоставляемой той глобальной цивилизации, которая складывалась в реальной жизни. Есть что-то весьма симптоматическое в том, что именно переосмысление плачевного опыта цивилизационной изоляции и конфронтации превратило Советский Союз в одного из наиболее активных протагонистов ценностей единой планетарной цивилизации. "Новое мышление" Горбачева — это своего рода удар колокола, возможно, наиболее яркое и убедительное свидетельство императивности, неодолимости возникающего цивилизационного единства человечества. Причем то значение, которое в новой, складывающейся в наши дни системе международных отношений приобретает проблема прав человека, говорит о том, что это единство базируется не только на общем страхе перед термоядерной и экологической катастрофами. Его несущей основой становится общность гуманистических ценностей, завоевывающих все более широкое признание в мировом сообществе.

==47

КОСМОГЕННЫЕ И ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Список признаков, тенденций, симптомов становления планетарной цивилизации можно было бы продолжать дальше и дальше. Это, однако, вряд ли приблизило бы нас к пониманию ее сущности, к ответу на вопрос, чем же отличается она от локальных или региональных цивилизаций, кроме своих географических масштабов? В чем состоит содержательная новизна этой цивилизации по сравнению с теми, которые сложились в прошлом и еще существуют в наше время?

Ответы, предлагаемые современной научной мыслью, чаще всего основаны на опыте наиболее развитых стран рыночной экономики. В 70-е годы нам сообщили, что мир, во всяком случае мир западный, вступает в эпоху постиндустриального общества, в 80-х годах — что нам и нашим потомкам предстоит жить в обществе информационном. Существуют и другие формулы, однако их объединяет общая методология: идентичность новой цивилизации выводится из тех или иных особенностей новейшей технологии и экономической структуры. Несомненно, возрастающая роль сферы услуг, связанных с ней социальных слоев или умственного труда во многом меняет облик общества. Столь же бесспорно, что современные способы передачи информации и "компьютерная революция" оказывают мощное воздействие не только на экономическую деятельность, но и на многие другие сферы человеческой жизни. Однако из чего следует, что все эти действительно масштабные изменения создают принципиально новую цивилизацию, т.е. качественно иную по сравнению с прежними целостность материальной и духовной жизни людей?

Явная недостаточность, неадекватность приведенных формул "новой цивилизации" объясняется в конечном итоге тем, что наука не обладает методологическим инструментарием, позволяющим выделять сущностные, определяющие параметры цивилизационных комплексов. В лучшем случае мы умеем описывать конкретные цивилизации, не знаем, в чем состоят их системообразующие принципы. Поэтому возникает соблазн определять суть цивилизационных процессов под влиянием тех изменений, которые больше всего бросаются в глаза, видеть в бурных темпах развития новых явлений свидетельство их решающего значения. В гиперболизированной оценке "постиндустриализма" и "информационной революции" сказывается и особый угол зрения, порожденный интеллектуальной традицией технологического детерминизма.

Поскольку любая цивилизация создается и воспроизводится людьми и ради людей, наиболее адекватными ее характеристиками представляются те, которые выражают ее человеческое измерение. Очевидно, что цивилизационная целостность — это такое объединение людей, которое основано на общности каких-то существенных особенностей их бытия и их самих как действующих и мыслящих субъектов. Причем речь явно не должна идти об общности, обусловленной типом общественных или политических отношений, формами собственности и власти — для определения такого рода общностей существуют другие понятия. Не совпадает цивилизационная целостность и с культурной общностью, хотя цивилизация и культура — понятия во многом родственные.

==48

/ Одна из фундаментальных особенностей человеческой жизни состоит в ее осмысленности: людям свойственно не просто воспроизводить условия своего биологического существования, но и придавать своему индивидуальному и общественному бытию определенный смысл. Смыслообразующие компоненты человеческой деятельности воплощаются в неких общих принципах, выражающих смысл функционирования общества, — в системе высших целей и ценностей, которые при всех различиях в экономическом и социальном положении, в интересах людей позволяют им жить вместе, осуществлять совместную деятельность. Эти ценностные образования, выраженные явно или подразумеваемые, усваиваются индивидами и образуют смысловую основу их собственных мотивов и целей. Можно полагать, что именно эти смыслообразующие ценностные принципы образуют ядро, "душу" той целостности, которую мы называем цивилизацией².

Смысл существования общества и смысл жизни человеческого индивида, разумеется, не возникают из самих себя. Они, в свою очередь, определяются теми объективными отношениями, в

которые включены и общество, и человек, — их отношениями с природой и характером социальных связей между самими людьми. Осмысление жизни основано на отражении этих объективных отношений в человеческой психике и сознании; на выработке соответствующей им направленности воли и мотивации. Поэтому в каждой системе смыслообразующих принципов заключены определенная система, механизм ее детерминации. Этот механизм присущ каждой цивилизации в такой же мере, как и сами формируемые им принципы ³. --'[

Для цивилизаций, нередко называемых "традиционными", характерна высокая степень зависимости от природных условий бытия, следовательно, от той географической среды, которой располагает каждый социум. Другая особенность этих цивилизаций, обусловленная уровнем их экономического и социального развития, — особо жесткая связь индивида со своей социальной группой, будь то сельская или городская община, этнос или сословие. Групповая структура общества и место в ней человека определяют границы его жизненных возможностей, нормы групповой культуры оказывают мощное воздействие на его мотивы, ценности, ориентации. Индивид, сформированный в условиях этих цивилизаций, является прежде всего "групповым человеком". Глубоко укорененное в психике чувство зависимости человека от сил природы и от наличного социального порядка, воспринимаемых большей частью как силы и установления божественного происхождения, формирует высший принцип функционирования этих цивилизаций. Таким принципом является воспроизводство, сохранение биологических и социальных условий жизни, верность сакрализованной традиции, пронизывающей все сферы общественного и индивидуального бытия. С точки зрения присущей таким цивилизациям системы детерминации они могут быть названы космогенными. Ибо космос, мировой порядок ориентирует смысл их жизнедеятельности в обеих своих главных ипостасях: и как совокупность законов, господствующих в царстве природы, и как порядок, изначально predeterminedный человеческому общежитию.

==49

Космогенные цивилизации, охватывающие эпохи древности и средневековья, сохранившиеся кое-где и до наших дней, обладали разной степенью стабильности. Однако все они были обречены на "старение" и гибель самим принципом, лежащим в их основе. Абсолютная неизменность чужда природе вещей и тем более природе человеческого общества. Ориентация на стабильность подрывалась накоплением эндогенных и экзогенных факторов — социально-экономических процессов, разлагавших данный социальный порядок, контактами с другими обществами, поражениями в борьбе с внешними противниками. И в то же время эта ориентация снижала жизнеспособность и стойкость космогенных цивилизаций, ибо мешала им вырабатывать новые качества, позволявшие адаптироваться к изменившимся условиям. С этим связан циклический характер развития таких цивилизаций.

Правда, среди них были и такие — прежде всего это относится к античной средиземноморской цивилизации — которые частично отходили от этого принципа и обнаруживали относительно высокий внутренний динамизм. Однако этот отход был недостаточно последовательным: в конечном счете античное общество пошло все же по пути экспансии и консервации выработанных им цивилизованных форм, оказалось не в состоянии реализовать тот потенциал качественных конструктивных изменений, который проявило в пору своего расцвета. Во всемирно-историческом процессе это потенциал интеллектуального, социального, культурного, технического творчества, созидания новых форм жизни стал как бы предтечей, предвестником более поздних цивилизационных сдвигов, — античность поставила "строительный материал" для цивилизации нового времени.

'Основополагающий цивилизационный принцип самосохранения и стабильности сменился радикально иным принципом лишь в эпоху позднего средневековья, в результате эволюции западноевропейской цивилизации. Исходным стимулом этого сдвига стало развитие и выдвижение на первый план человеческой деятельности технэ — способности к умножению знаний и изобретению нового. Поэтому цивилизацию, возникшую на развалинах средневековой, справедливо называют техногенной. Она основана на принципиально ином по сравнению с космогенными цивилизациями отношении человека с природой. Мобилизуя и развивая свой творческий гений, человек стремится порвать зависимость от природы, превратиться в ее господина, преобразовать ее в своих интересах. Высшими принципами жизни человека и общества становятся обновление, рост, прогресс; циклическое развитие сменяется поступательным. Развитие техники, технологии, научных знаний превращается в ведущий детерминант общественного развития.

В обществах, принадлежащих к техногенной цивилизации, принципиально меняется характер связей между людьми, отношение между личностью и социумом. Эта цивилизация предполагает мобилизацию творческого потенциала, инициативы отдельного индивида, необходимость свободы индивидуальной деятельности требует большей степени автономии индивида по отношению к социальной группе. Свобода и

[К оглавлению](#)

==50

исходное равенство людей, независимость статуса индивида от его социального происхождения являются принципами общественной жизни, наиболее адекватными императивам техногенной цивилизации. Однако в ее рамках эти принципы в действительности имеют не самоценное, а инструментальное значение: они являются лишь средством, обеспечивающим выявление индивидуальных способностей, полноправное участие каждого в межличностной конкуренции, результатом которой оказывается воспроизводство фактической зависимости и неравенства. Тем не менее и утверждение этих принципов в общественном сознании, и прогресс практических форм их воплощения в сферах права и политики (демократия, социальная защита, права личности) являются с точки зрения "человеческого измерения" одним из величайших достижений техногенной цивилизации, ее вкладом в развитие практического гуманизма.

Возникновение техногенной цивилизации неотделимо от становления капиталистических экономических и общественных отношений. Несомненна и взаимосвязь торжества этой цивилизации с развитием капитализма. Следует ли отсюда, что она может существовать только в условиях капиталистического общественного строя, что взаимосвязь между ними можно рассматривать как тождество? Однозначный ответ на этот вопрос невозможен. Он будет утвердительным лишь в том случае, если трактовать капитализм только как экономическую категорию, как способ производства. Такие присущие ему характеристики экономических отношений, как рынок, частная собственность, конкуренция, наемный труд, представляют собой необходимые условия и основы существования техногенной цивилизации. Если же рассматривать капитализм как тип общества, как совокупность социальных, политических, идеологических отношений, детерминированных законами функционирования и накопления капитала, интересами класса капиталистов, то его взаимосвязь с этой цивилизацией уже не выглядит ни неразрывной, ни неизменной, становится очевидным ее исторически ограниченный характер. В этом проявляется фундаментальное различие между понятием цивилизации и такими категориями, как способ производства, формация, общественный строй. \

Эволюция западных обществ в XIX—XX вв. обнаруживает фундаментальную противоречивость, дуализм механизмов детерминации, присущих техногенной цивилизации. С одной стороны, ее высшая цель — наращивание материального богатства на основе постоянного обновления технических систем — превращает человека и социальную организацию отношений между людьми в простые функции, орудия эффективной экономической деятельности. Эта "детерминационная цепочка" формирует распределение социальных ролей, основанное на отношениях господства — подчинения в производстве, антагонистическую классовую структуру, превращает рабочего в придаток к машине, накрепко привязывает собственность на средства производства к функции наращивания прибыли. Словом, она производит тот тип общества, который К. Маркс отождествлял с капитализмом.

С другой стороны, присущая техногенной цивилизации мощная

==51

мобилизация человеческой активности, свободной деятельности людей в обществе не может рано или поздно не вступить в противоречие с их тотальной зависимостью от императивов технологии и экономической эффективности. Ориентация на свободу формирует человека и группы людей как самостоятельных субъектов социальной деятельности; принцип прогресса, постоянного обновления человеческой жизни побуждает их добиваться улучшения своего материального и правового статуса. Если при космогенных цивилизациях возмущение угнетенных классов — спорадическая реакция на ухудшение условий существования, то в условиях цивилизации техногенной их борьба за большую свободу и равенство превращается в постоянно действующий фактор общественного развития. Этот фактор проявляет возрастающую способность воздействовать и на само техническое развитие (яркий пример — кризис тейлористско-фордистской системы и поиск более гуманистической технологической альтернативы).

Такие черты современных западных обществ, как широкое признание принципа социальной справедливости, перераспределение доходов в пользу менее имущих групп, возможность самовыражения различных групповых интересов и их согласование в политике государства, не могут быть объяснены какими-либо закономерностями развития капитализма. Капитализм как экономическая система порождает лишь такие общественные и политические отношения, которые подчиняют человека функции накопления капитала — марксистский анализ капитализма в этом отношении неопровержим. Гуманизация обществ, основанных на некапиталистической экономике, — заслуга не капитализма, но развития человеческой цивилизации: на техногенной фазе этого развития люди, организованные в социальные группы, уже не только детерминируются в своем сознании и поведении внешними по отношению к ним условиями, но и проявляют растущую способность сами детерминировать эти условия. Иными словами, техногенная цивилизация породила и капиталистический экономический базис, и новый соответствующий ее принципам тип человека, который мало-помалу смог существенно модифицировать, гуманизировать этот базис, создать относительно независимую от него систему общественных и политических отношений.

Именно динамика техногенной цивилизации привела к тому состоянию общества, которое некоторые современные авторы рассматривают как торжество либерализма. Это состояние — продукт общецивилизационного, а не формационного капиталистического развития. Современные западные общества в строгом смысле слова являются не капиталистическими, но дуалистическими; они представляют собой синтез капиталистической экономики и либерально-демократической системы общественно-политических отношений, включающей механизмы

социальной защиты. Противоречия между основными компонентами этого синтеза реальны, но они в общем разрешаются на основе взаимной "притирки" экономических и социальных приоритетов.

Ошибка последователей К. Маркса состояла в том, что зависимость надстройки от базиса, вполне реальную в условиях современного ему капитализма, они приняли за неизменно присущую всем стадиям

==52

общественного развития. Отсюда вытекали и концепция этого развития как смены социально-экономических формаций, и вывод о необходимости социалистической революции как единственно возможного средства радикальной гуманизации общества. В действительности надстройка обнаружила способность приобретать возрастающую независимость от базиса и воздействовать на него: в основе этой независимости меняющиеся качества человеческого субъекта — индивидуального и группового, связанные с торжеством техногенной цивилизации. Развитие цивилизации оказалось более мощным, значимым и долгодействующим процессом, чем смена формаций; категория формаций, видимо, может рассматриваться как адекватная методологическая парадигма исторического процесса лишь применительно к переходу от средневековья к новому времени (смена феодализма капитализмом).

Своеобразным подтверждением этого вывода может служить опыт социалистических революций и строительства социализма в ряде стран. "Реальный социализм" в сущности представлял собой попытку осуществить цели техногенной цивилизации: технический и экономический прогресс — на основе новой формации, образованной государственной собственностью на средства производства (базис) тоталитарной политической и идеологической диктатурой (надстройкой). Провал этой попытки, приведшей к экономическому, социальному и политическому кризису системы, в конечном счете коренится в ее противоречии императивам техногенной цивилизации: ее принципы неотделимы от рынка, частной собственности и политической демократии. "Реальный социализм" — это вариант данной цивилизации, лишенный ее ядра — человеческого измерения. Не случайно он довольно быстро приобрел черты предшествующей цивилизационной фазы: приоритет стабильности и экспансии системы над ее внутренней эволюцией, сакрализация ее устоев через механизмы идеологической монополии, жестко иерархическая организация власти. Перестройка в СССР, революции и реформы в странах Восточной Европы и Китае, независимо от последовательности и радикальности этих процессов в каждой отдельной стране, выражают тенденцию к возврату соответствующих обществ в лоно общемирового цивилизационного развития.

СОВРЕМЕННЫЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КРИЗИС

Пока страны бывшей социалистической системы и "третьего мира" ищут путей приобщения к техногенной цивилизации, в странах, где она достигла наивысшего расцвета, умножаются признаки ее разложения. Нарастает ощущение исторического перелома, вступления общества в какую-то новую фазу с неясными еще очертаниями, альтернативами.

Наиболее очевидный исторический предел техногенной цивилизации образуют обострение экологического кризиса, изобретение и распространение оружия массового уничтожения. Эти явления обнаружили вопиющий иррационализм ее высших принципов: неуклонный экономический рост и научно-техническое развитие, еще вчера почитавшиеся как творцы

прогресса, сегодня создали угрозу физическому существованию человечества. Вместе с конкретными результатами развития техногенной цивилизации девальвации подверглись и такая присущая ей цель, как материальное обогащение за счет эксплуатации природы, и пронизывающий ее приоритет групповых — государственных, национальных, классовых интересов над интересами общечеловеческими.

Было бы, однако, неверно видеть в угрозе термоядерной и экологической катастрофы единственную причину цивилизационного кризиса. Эта угроза лишь ярко высветила более глубокий процесс размывания самих основ техногенной цивилизации — процесс, затрагивающий прежде всего ее субъективно-человеческое измерение, смысл жизни человека в общества. *Кризис цивилизации — это прежде всего кризис, обесмысливание тех целей, которые сформировали ее целостность, явились движущей силой ее возникновения, воспроизводства и развития.* Эти цели, высшие принципы цивилизации теряют свое бывшее мотивирующее значение для общества потому, что они утрачивают смысл для образующих его

ИНДИВИДОВ.

Глубокой причиной обесмысливания является разрушение сложившейся системы детерминации мотивов и поведения человека. Как ни парадоксально это звучит, кризис смысла порождается возросшей степенью человеческой свободы. Это прогрессирующая свобода представляет собой результат двух развивающихся параллельно процессов.

Один из них радикально меняет отношения между человеком и техникой. Потребности и интеллектуальные способности человека всегда были движущей силой технического прогресса, но эти потребности, в свою очередь, детерминировались, а проявление способностей лимитировалось достигнутым уровнем развития науки и техники. Люди стремились производить все больше вещей и услуг ценой все меньших затрат и усилий, сам же набор этих вещей и услуг был чем-то самим собой разумеющимся: он определялся базовыми человеческими потребностями, стремлением к оптимизации условий жизни и возможностями, которые создавал данный уровень развития производительных сил.

Современная научно-техническая революция произвела коренной переворот во всей этой системе отношений. Прежде всего потому, что она в громадной мере расширила "поле возможностей" созидания и удовлетворения новых потребностей. Современная технология не просто формирует потребности — она делает возможными все большие многообразие и разнонаправленность данного процесса и тем самым резко ослабляет его детерминированность.

В недалеком прошлом производство и прикладная наука решали главным образом вопрос: как с наименьшими издержками добиться искомой цели? Сама же эта цель — будь то более быстрое средство передвижения или передача изображения на расстояние — представлялась достаточно очевидной. В наши дни возрастает множественность, альтернативность достижимых целей и центральным становится другой вопрос: в чем именно состоит цель? Причем выбор целей усложняют не только расширившиеся технические возможности, но и возникновение ряда новых

приоритетов и критериев экономической деятельности, новых социальных требований к производству. В их числе экологические и вообще "немонетарные", гуманистические критерии, проблемы, связанные с качеством жизни и кризисными последствиями предшествующего технического развития, с потребностью в таком производственном процессе, который способен заинтересовать работника, выявить его личностный потенциал.

Следует ли, например, конструировать все более быстрые, удобные и эстетически привлекательные автомобили? Или, следуя экологическим критериям, пытаться заменить их средствами передвижения на электрической тяге? И как при этом, не снижая эффективности производства, перейти от фордистского конвейера к более гуманным системам организации и разделения труда? Еще более сложны проблемы выбора, возникающие на таких новейших направлениях научно-технического прогресса, как например, геновая инженерия.

С колоссальным расширением границ возможного техника детерминирует не какой-то определенный вектор развития, но амплитуду множества векторов; ключевым моментом динамики системы становится поэтому выбор их возможных решений. Как справедливо отмечают исследователи современной развитой экономики, она существует в недетерминированном мире, в котором возрастает роль свободы и ответственности человека ⁴. И действительно, собственно человеческий выбор становится все более решающим детерминантом и научно-технического, и экономического, и общественного развития ⁵.

Второй фактор, резко повышающий степень человеческой свободы, — это рост интеллектуальной и поведенческой автономии индивидуального человека, новый этап всемирно-исторического процесса индивидуализации ⁶. Человек предшествующих эпох, как правило, представлял собой существо, объединяющееся с себе подобными в относительно устойчивые группы, в своих мотивах и знаниях, нормах и представлениях он опирался на те, которые были приняты его группой, закреплены в групповой культуре. Техногенная цивилизация значительно расширила сферу проявления человеческой индивидуальности, но сохранила жесткую связь индивида с групповым социумом. В классическом буржуазном обществе индивидуальная инициатива поощряется, но лишь в той мере, в какой она не выходит за рамки целей и ценностей, заданных групповой культурой. Эта культура служит своего рода механизмом передачи индивиду высших ценностей цивилизации, способом их конкретизации применительно к групповым ситуациям.

В современном развитии общества происходит радикальный переворот в системе социальных связей людей. Социальные группы различного масштаба и уровня продолжают существовать, но значительно ослабевают связи между каждой из этих групп и входящими в них индивидами. Одной из важнейших причин этого сдвига являются резко возросшие темпы социальных изменений: они лишают групповые связи человека былой устойчивости, определенности, однозначности, размывают реально переживаемую им социально-групповую идентичность. Вторая причина в усложнении группового членения современного общества: возрастает несовпадение между различными типами его дифференциации —

различных групп. Это, естественно, затрудняет для него психологическую ориентацию на одну из них.

Третья причина — хорошо известный процесс "омассовления" — на место прежней изоляции групповых культур приходят возрастающее сближение, усреднение и интернационализация типов материального и культурного потребления, образов жизни, источников и содержания социальной информации. Эти тенденции, отраженные в концепциях "массового общества" и "массового человека", ставят индивида в ситуацию своего рода культурного и психологического одиночества: ведь "масса" и "массовая культура" амбивалентны, неустойчивы по сравнению с традиционными группами и их культурами, гораздо менее них способны внушить человеку ясную систему ориентации, мотивов, ценностей. Но это одиночество — оборотная сторона автономии индивида, его возросшей свободы от какого-либо однозначного социального влияния.

Кризис техногенной цивилизации обусловлен таким образом, одновременным кризисом двух детерминизмов — технологического и социального. Это означает, что теряет свою адекватность научная методология, объясняющая развитие общества и его перспективы исходя из такого рода детерминации. Попытки определить возникающие общественные системы как "постиндустриальное" или "информационное" общество отражают некоторые конкретные стороны происходящих перемен, но не раскрывают их сути, объединяющего их начала. Они оперируют причинноследственными связями, присущими уходящей в прошлое техногенной цивилизации и именно поэтому неспособными служить ориентиром к пониманию цивилизации будущего.

АЛЬТЕРНАТИВЫ НОВОЙ ЭПОХИ

Кризис техногенной цивилизации, разумеется, не означает, что человек приобретает независимость от техники, экономики и объективно существующих общественных отношений. Этот кризис означает лишь, что люди оказываются перед необходимостью самостоятельно определять динамику внешних условий своей жизни, характер своих отношений с природой и техникой и своих собственных отношений, что во всех этих отношениях они уже не могут просто воспроизводить выработанные ранее эталоны. Цивилизационный кризис — это утрата прежнего смысла существования человека и общества, ставящая их перед необходимостью найти новый смысл. Человеческая мотивация и направленность воли отныне становятся не производной величиной, не "зависимой переменной", но подлинным демиургом действительности⁷. Поэтому можно предположить, что на смену техногенной приходит действительно новая антропогенная цивилизация.

Если не идти по пути фантазий, сегодня еще невозможно представить себе эту цивилизацию во всей ее конкретности. Однако мы вправе констатировать альтернативность путей ее возможного развития. Эта альтернативность заложена в природе ее творца — ведь живой реальный

человек — существо в высшей степени противоречивое. И сегодня он еще более противоречив, чем когда-либо раньше, ибо на смену однозначно детерминированному своей групповой принадлежностью человеку былых эпох приходит человек, внутренне плюралистичный, способный ориентироваться на разные культурные нормы, ценности, цели. В большинстве случаев он не знает, что ему делать со вновь обретенной внутренней свободой, со своими раскованными мотивами и побуждениями; далеко не всегда готов к определенному выбору. Анализ

индивидуального и коллективного поведения людей в условиях современных, наиболее продвинутых в цивилизационном отношении обществ позволяет по меньшей мере обозначать некоторые тенденции, предвосхищающие возможные сценарии развития цивилизации.

Один из этих сценариев в общем соответствует тому концу истории, который обрисован в статье Ф. Фукуямы. Его можно было бы назвать либерально-гедонистическим. Сам Фукуяма связывает свои прогнозы с "неоспоримой победой экономического и политического либерализма" и считает определяющими характеристиками "постисторического" периода "экономический расчет, бесконечные технические проблемы, заботу об экологии и удовлетворении изощренных запросов потребителя"⁸. Иными словами, речь идет об обществе, достигшем высокого и гарантированного уровня материального благосостояния, создавшем механизмы, с помощью которых оно может рационально регулировать и разрешать возникающие перед ним проблемы, освободить тем самым большинство своих членов от каких-либо особых забот и интересов макросоциального, политического и идеологического порядка. Человек, соответствующий такому типу общества, — это индивид, ориентированный прежде всего на спокойствие и самоуслаждение, его связи с другими людьми подчинены этим приоритетам и потому достаточно случайны и поверхностны. И хотя ему чуждо агрессивное стремление к деньгам и власти, типичное для человека предшествующей эпохи, он не способен обогатить развитие цивилизации принципиально новыми конструктивными элементами. Это "человекулитка", воспользовавшийся обретенной свободой, чтобы спрятаться в собственную уютную раковину.

Основной порок либерально-гедонистического сценария — его ограниченность рамками наиболее благополучных в экономическом отношении обществ. Но в действительности эти общества не смогут существовать изолированно от остального мира, цивилизация будущего не может не быть планетарной. Население более бедных, раздираемых критическими, экономическими и социальными проблемами стран чем дальше, тем больше будет стремиться обладать всем, что имеет западный мир; положение вечно бедного родственника, если оно сохранится, неизбежно будет усиливать у них стремление повысить свой статус на мировой арене. Это стремление может принимать самые различные формы, включая попытки культурной и политической самоизоляции, агрессивный национализм и воинствующий религиозный фундаментализм, милитаристские и империалистические тенденции. Мне кажется, что Фукуяма просто отмахивается от всей этой проблематики, когда он отрицает возможность в будущем сколько-нибудь серьезных международных конфликтов⁹. В действитель-

==57

ности, "благополучие" и "спокойствие" Запада находятся под угрозой, пока единство человечества подрывается вопиющим неравенством стран и народов. В рамках либерально-гедонистского сценария эту угрозу вряд ли удастся предотвратить, ибо пронизывающий его региональный, национальный, корпоративный и личный эгоцентризм несовместим с подлинным интересом к проблемам других народов.

Угрозы данному сценарию создает не только глобальная ситуация, но и его собственная внутренняя ущербность. Фукуяма близок к истине, когда выражает надежду, что "перспектива многовековой **скуки** вынудит историю взять еще один, новый старт". Скука рождается из бессмысленности жизни, которую в конечном счете может лишь усугубить "беспроblemное" гедонистическое существование. История учит, что общества и классы, ориентировавшиеся на гедонизм, обрекают себя на стагнацию и упадок: стремление к самоуслаждению не может мобилизовать потенциал творческой активности, заложенный в человеке и обществе, и поэтому

неизбежно ведет к деградации воли и сознания. Массовая наркомания, распространенная даже в самых благополучных странах, едва ли не самое убедительное свидетельство реальности такой перспективы.

Существует немало фактов, свидетельствующих о том, что современный человек — в каких бы экономических, социальных, политических условиях он ни жил — далеко не всегда склонен довольствоваться гедонистическим образом жизни. Возникшую перед ним проблему смысла он все чаще пытается решить иными способами: "культурная революция", прокатившаяся по странам Запада в 60-х годах, увлекшая широкие массы молодежи, была одной из первых такого рода попыток, предпринятых — что особенно существенно — на массовом уровне. Правда, результаты ее достаточно противоречивы. С одной стороны, она даже содействовала развитию рафинированного психологического гедонизма осмысленного как стратегия личности, альтернативная погоне за деньгами и успехом. Под влиянием этой стратегии усилилась тенденция к становлению "цивилизации досуга", в сущности представлявшей собой лишь модифицированный вариант того самого "общества потребления", против которого столь страстно ополчились молодые бунтари 60-х годов.

Однако, с другой стороны, молодежная культурная революция впервые превратила остро переживаемую проблему самореализации личности, поиск путей ее решения в феномен массового сознания.

Все эти изменения нередко объясняют в духе технологического детерминизма — развитием такой техники, которая экономически эффективна в условиях мелкого производства или более индивидуализированного и сложного, менее расчлененного, "измельченного" труда на крупных предприятиях. В действительности техническая эволюция делает возможными сдвиги в структуре собственности и труда, но сама эта эволюция идет в данном направлении потому, что на нее воздействуют изменившиеся интеллектуальные и психологические качества использующих технику людей. Именно эти человеческие качества диктуют данный, а не какой-то другой тип технико-экономического развития¹⁰.

Второе направление поиска — это развитие нового типа социальных связей людей. Оно охватывает все уровни социума — от его первичной

ячейки (семьи) до отношений между человеком и обществом на политической арене. В рамках техногенной цивилизации эти связи носят в значительной мере нормативный, функциональный и институциональный характер: они основаны на распределении ролей, соответствующих месту и функциям каждой общности в социальном организме. Люди женятся, живут вместе и воспитывают детей, ориентируются на тот или иной тип потребления и культуры, принадлежат к той или иной церкви, участвуют в той или иной общественной деятельности, голосуют за те или иные партии под влиянием групповых социальных норм, часто впитанных с раннего детства. Автономный человек, в значительной мере утративший свои групповые связи, все больше стремится включиться в социальную общность, соответствующую его личным вкусам и потребностям, строить свои отношения с другими, повинаясь не "внешним" детерминантам — норме, происхождению, традиции — но собственному свободному выбору. В семейных отношениях главное значение приобретает их психологическое, эмоциональное содержание. В общественно-политических отношениях людей однозначная приверженность классовым и другим групповым интересам, идеологическим и политическим доктринам уступает место более

свободным, гибким и плюралистическим связям, "неформальные" массовые движения успешно конкурируют с партиями; конфликт выбираемых людьми ценностных ориентации теряет свою былую связь с "тотальной" межгрупповой конфронтацией.

По всей вероятности, антропогенная цивилизация ведет к обществу свободных ассоциаций людей.

В отмеченных тенденциях проявляются черты такого развития цивилизации, высшим смыслом которого является универсальный творческий гуманизм. Универсальный — поскольку он ориентирован на свободное развитие каждого человека и его связей с другими людьми, творческий — потому что это развитие означает максимальную мобилизацию потенциала личности. Нетрудно заметить созвучие этого сценария традиционному коммунистическому идеалу, в соответствии с которым "развитие каждого является условием свободного развития всех". Однако универсальный творческий гуманизм не может быть отождествлен с коммунистической утопией всеобщего обобществления, которое, как мы это теперь хорошо знаем, несовместимо со свободой личности, ведет к ее подчинению отчужденным от человека социальным инстанциям. Свобода индивидуального развития невозможна без бесконечного разнообразия форм деятельности и жизни людей, а оно, в свою очередь, предполагает плюрализм форм экономической и социальной организации, прямо противоречит господству коллективного интереса над индивидуальным. Конечно, коллективный интерес необходим для преодоления атомизации общества и сохранения социального порядка, но в обществе универсального гуманизма он может быть лишь результатом взаимного согласования частных интересов. Как показывает опыт ряда современных обществ, механизмы такого согласования вырабатываются на определенной ступени цивилизации, когда принципы социальной справедливости и человеческой солидарности перестают выражать лишь те или иные групповые интересы и получают всеобщее признание. Индивидуализация

==59

не обязательно поощряет индивидуализм и эгоцентризм — освобождая сознание человека от пут межгрупповой изоляции и отчуждения, от противостояния "мы и они", она облегчает ему путь к восприятию всех людей как себе подобных, к человеческому сопереживанию, сочувствию и взаимопониманию. В определенном смысле универсальный гуманизм, возможно, снимет вековой антагонизм "индивидуалистических" и "коллективистских" ценностей и приведет к их конвергенции¹¹.

Одно из важнейших достоинств универсально-гуманистического сценария — его адекватность глобальному характеру новой цивилизации. Преодолеть угрожающие ей противоречия между "богатыми" и "бедными" обществами, видимо, не удастся без развития родового планетарного сознания, без психологического объединения людей в единую общечеловеческую общность. В наше время помощь более развитых стран народам "третьего мира" или помощь перестройке в СССР получает широкую общественную поддержку в ряде стран. В этом можно видеть обнадеживающие симптомы становления родового сознания. В перспективе проблемы бедности и отсталости, возможно, будут решаться в мировом масштабе так же, как теперь они иногда решаются внутри отдельных стран — путем концентрации средств и усилий общества на соответствующих экономических и социальных программах. Так называемые "постматериальные ценности" перестали быть привилегией интеллектуальной и художественной элиты, издавна противопоставлявшей их буржуазной или техногенной культуре; эти ценности все больше становились достоянием рядового человека. Возникла и мало-помалу укрепляется чрезвычайно важная тенденция: массовый поиск смысла жизни в творческой, свободной активности личности.

Данные эмпирической социологии новейший социальный опыт позволяют выделить два главных направления этого поиска. Во-первых, он идет по линии возрастающих требований к творческому содержанию, личностному смыслу и самостоятельности трудовой деятельности человека. Эта тенденция прямо противостоит логике гедонизма, для которой содержание труда относительно безразлично, ибо он рассматривается лишь как средство обеспечения "богатого" досуга: с ее точки зрения, труд должен быть лишь минимально протяженным во времени, не слишком утомительным и высокооплачиваемым. Те же — а таких становится все больше, — кто стремится к "богатому" труду, предъявляют ему совсем иные требования. В тесной связи с ним, очевидно, находится бурный взлет мелкого предпринимательства, люди предпочитают обеспеченному доходу наемного работника сопряженный с риском и острой конкурентной борьбой, но зато более самостоятельный и творческий собственный бизнес. Не менее существенные сдвиги происходят и в самом наемном труде, в его организации, управлении, распределении и содержании трудовых функций работника. Не только на все эти аспекты трудовой деятельности, но даже и на принципы конструирования технического оборудования возрастающее влияние оказывает потребность людей в более осмысленном, самостоятельном, интересном труде.

Полярные, логически выявленные сценарии редко осуществляются в

[К оглавлению](#)

==60

чистом виде, реальная история обычно дает простор борьбе и компромиссам различных тенденций. Скорее всего, такой будет и история антропогенной цивилизации. Сегодня эта цивилизация еще только рождается. Ее созревание и распространение в глобальных масштабах, разумеется, не будет ни прямолинейным, ни спокойным эволюционным процессом. Ей предстоит преодолеть сопротивление предшествующих цивилизаций, особенно техногенной, еще весьма сильной во всех существующих обществах, рецидивы агрессивного национализма, классовых и иных традиционных конфликтов. Многим обществам придется пройти остродраматический период одновременного освоения достижений техногенной и перехода к антропогенной цивилизации.

Это относится, в частности, к советскому обществу. Раздирающие его проблемы невозможно свести к созданию современной, эффективно работающей экономики, хотя эта задача является первоочередной и наиболее трудной. Стремление к свободе личности, связанное с индивидуализацией, во многих слоях советского общества выходит далеко за пределы простого протеста против тоталитаризма. Это стремление не удастся удовлетворить в рамках "правил игры", выработанных техногенной цивилизацией; чем дальше, тем острее оно будет ставить проблему более высокого уровня гуманизации общества.

Все это свидетельствует о том, что ни история стран и народов, ни история человечества не кончатся вместе с концом техногенной цивилизации. Правильнее будет сказать, что он знаменует начало совершенно новой истории. Той, в которой центральную роль будут играть не государства, классы и партии, не войны и классовые конфликты, но сам человек, развитие человеческой личности и отношений людей. Пронизывающая это развитие борьба человеческих страстей, мыслей и эмоций, мотивов и ценностей, возможно, будет создавать коллизии, не сопряженные с угрозой жизни и свободы людей, но по-своему не менее острые и драматичные, чем те, которые знала предшествующая история.

Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3.

^{2}}} психологических исследованиях смысла в структуре личности отмечаются его социальность ("любая смысловая структура является совместным способом понимания") и тот факт, что он вырабатывается "в русле сложившихся в цивилизации традиций" (*Phenix P. Realms of meaning: A philosophy of the curriculum for general education. N.Y., 1964. P. 13. 24*), подчеркивается и значение культуры как "хранилища наиболее мощных и устойчивых систем социальных смыслов данного общества" (*Harry-Augstein S. Reflecting on structures of meaning. A process of learning-to-learn // Personal construct psychology / Ed. by F. FranseUa. L., 1978. P. 87*). Под

робнее см.: *Леонтьев ДА. Проблемы смысла в современной зарубежной психологии // Современный человек: цели, ценности, идеалы. М., 1988. Вып. 1. С. 73—100.*

-Нетрудно заметить, что данный тезис расходится с представлением о существовании некоего единого детерминанта, или "мотора" истории, будь то техника, экономика или сознание. Нам ближе точка зрения, в соответствии с которой история, по формулировке французского историка П. Вейна, это "сплетение взаимодействий" различных факторов, одни из которых в конкретных ситуациях оказываются сильнее других и выступают, таким образом в качестве "стратегических переменных" (*Veyne P. L'histoire*

==61

«

9

10

11

conceptualisante // *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes / Sous la direction de J. le Goff et P. Nora. P., 1981. Pt. 1. P. 66*). Эти конкретные ситуация, в каждой из которых действует свой решающий детерминирующий фактор, очевидно, могут различаться по своим масштабам и протяженности во времени — от отдельного исторического события до, как в нашем случае, целых цивилизаций.

⁴ *Giarini O., Stahel W.K. The limits to*

Certainty. Dordrecht (Netherlands), 1989. В сущности многие авторы, исходящие из представления о решающем воздействии компьютерной революции на будущее общества, фактически признают возможность выбора различных альтернатив (см., например: *Bett D. The social framework of information society // The computer age: A twenty year view / Ed. by M.L. Detouzos, A.J. Moses. Cambridge (Mass.); L., 1981. P. 166—190; Burnham D. The rise of the computer state. L., 1983).*

⁵ Подробнее см.: *Дилигенский Г. К новой модели человека // Мировая экономика и междунар. отношения. 1989. Мк 9, 10.* К такому сниманию будущего одним из первых подошел А. Печчи, по мнению которого выход из тупиков прогресса надо искать не вне, а внутри человека-

во всей полноте его личности, со всеми без исключения потребностями и стремлениями.

Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 134,148. Там же. С. 143

Это признают в некоторые авторы, видящие суть цивилизационных сдвигов в переходе к "информационному обществу". Так, Дж. Нэсбит считает, что современная экономика отходит от "навязываемой техники", что новый тип управления должен ориентироваться на интересы персонала и потребности людей в "причастности" и "самореализации", что в "информационном обществе" возникают "беспрецедентные возможности выбора" (*Naisbitt J. Megatrends. N.Y., 1983. P. 40*). Очевидно, что такая ситуация исключает технологический или экономический детерминизм.

Мы не рассматриваем здесь конкретные экономические, социальные, политические и культурные аспекты данного сценария, так как современная действительность не дает для этого достаточного материала. Возможно, некоторые его черты предугаданы в "постиндустриальных утопиях" О. Тоффлера и А. Горца (*Toffler A. The third wave. N.Y., 1980; Idem. Previews and premises. N.Y., 1983; Gori A. Les chemins du paradis: L'agonie du capital. P., 1983*).

[00.htm - glava08](#)

В.М. Немчинов

ПОПУЛЯЦИЯ, ФОРМАЦИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК КАТЕГОРИИ ГУМАНИТАРНОГО ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЯ

Дискуссии по проблемам исторических категорий в периоды общественной ломки особенно интересны не только потому, что фиксируют существенные сдвиги в коллективной памяти и изменения в интерпретации прожитого опыта. Они выявляют деформированные трактовки событий и фактов, ломают идеологизированные стереотипы восприятия истории и разрушают многие политически окрашенные оценки прошлого. В этих условиях появляется возможность отойти от смешения идеологии, политики и науки, вернув принципу историзма его академический статус. Сделать это довольно сложно в силу парадоксальности нашего исторического сознания, которое, с одной стороны, по своей функциональной сути стремится к стабильности мировосприятия и выступает как историческая, неизменная память, как общегуманитарный

фундамент, не подлежащий постоянному пересмотру. С другой стороны, новые подходы и трактовки

==62

не могут родиться без старого материала и одновременно без отбрасывания этого исторического восприятия, оперирующего на уровне первой сигнальной системы, т.е. эмоционально окрашенными, наукоподобными образами, где логика зачастую служит лишь прикрытием простых трюизмов.

К ним, в частности, относятся настойчивые попытки реализовать историко-теоретический подход в обществоведении, исходя из примата экономических условий, что привело к опасной гиперболизации линейно-формационной методологии анализа, считающей способ производства критерием порядка следования в истории изучаемых периодов. Их качественные различия, по убеждению детерминистски настроенных материалистов, кроются в уровне развития производительных сил, который и является ключевым источником интерпретаций для воссоздания эволюционной канвы всех доисторических и исторических событий. Линейная модель развития с приматом экономических факторов была принята историческим материализмом как адекватное отражение формационного состояния общественного бытия. Однако развитие материального производства, обеспечивая человечеству прогрессирующее господство над силами природы, оставляет его незащищенным перед лицом развязываемых одновременно с этим техногенных и социоинформационных сил. Общественное развитие представляет собой настолько сложный и системный феномен, что отказ от цивилизационных и космологических критериев в пользу формационных оказался явно преждевременным.

Гуманитарная история в отличие от естественной или технологической не может сводиться к эволюционному детерминизму и к общественному прогрессу как его целевой эманации; Современная общественная наука как одна из структур отражения исторического бытия все еще не охватывает системной картины человеческого мира. По меньшей мере наивно предполагать, что функционирование социальной системы есть сущность ее бытия. Сущность общественного бытия — очень хитрая вещь, его простым функционированием или генезисом объяснить нельзя. Функционирование есть сущность приспособления, адаптации к внешней среде, но приспособление не есть сущность общественного бытия. Это лишь сущность (и то частичная) биологического выживания. Сущность бытия следовало бы скорее искать в самореализации человеческих потенций, а не в той функциональной стабильности, которая гасит и созидательные, и разрушительные импульсы. В конце концов, любому историческому обществу нечего терять, кроме своих целей. И смена формаций, ни эволюция, ни общественный прогресс сами по себе не могут быть двигателем или целью исторического процесса. Двигателем общественного развития является духовность, накапливаемая цивилизацией и фиксируемая ее культурой. Именно духовность и формирует сущность цивилизации, придавая общественной системе способность подчинить себе те силы, которые она развязывает. Утрата этой духовной способности практически всегда означает деградацию, упадок, а затем и гибель конкретного исторического общества. Гибель цивилизации проявляется в том, что на ее территории останавливается накопленное культурно-историческое время, девальвируется ценность общественного сознания, разрушается

==63

целостное восприятие прошлого, настоящего и будущего. Нация, некогда составлявшая цивилизованное общество, как бы впадает в беспамятство и превращается в популяцию/""

Материализм общества, его предметно-овеществленный оборот и опосредующий его хозяйственный механизм представляют собой движитель, а отнюдь не базис исторического общества, и лишь в этом качестве он может использоваться как критерий формационности развития. Категория формаций, оперируя на самом высоком уровне абстракции, как бы разрывает исторический континуум и представляет в снятом виде достигнутый и зафиксированный уровень общественного развития. В традиционной трактовке этой категории на первый план выходит хозяйственное пространство, определенным образом структурированное и социально детерминированное. Человеческое измерение при этом как бы сплющивается и спектр взаимоотношений субъективно-объектных связей редуцируется до узко классового антагонизма. Диалог культур, их взаимопроникновение, притяжение и отталкивание, способ общения, общественные цели, демонстрационный эффект отодвигаются на задний план как производные явления, не относящиеся к источнику саморазвития. Выводя источник развития за рамки цивилизаций, формационный подход может найти его только в надчеловеческих обобщенных закономерностях стадийно детерминированной эволюции. В этой метаисторической конструкции времени смена форм и способов развития отрицает локальную конечность цивилизаций. Общественному прогрессу приписываются свойства сверхтекучести, и вся история видится как стадийная метаморфоза одного и того же человеческого общества. В рамках пятичленного деления формаций вся эта лафарговская схема как универсальный инструмент для измерения исторической диахронии совершенно не срабатывает. Однако категория формации вполне применима в исторической синхронии, так как достаточно точно фиксирует достигнутый уровень общественного разделения труда и социально-стадийные характеристики исторических обществ. Ее аналитический потенциал, как мне представляется, может быть использован для выявления соотношений категорий возможного и действительного при исследовании конкретных этапов и фаз общественного развития. В этом плане зрелость социальной формации должна определяться не столько более высоким технологическим уровнем способа производства, как это делалось раньше, сколько достигнутой при нем общественной продуктивностью. Общественную продуктивность следует измерять как отношение между тем, что общество может достичь при данном техническом уровне производства, и тем, что оно реально получает и использует для своего развития.

Конечно, сложная динамика общественных состояний даже при синхронном сопоставлении отдельных культур отнюдь не исчерпывается формационными характеристиками. Во-первых, потому что естественноисторический процесс не является линейным, непрерывным и скачкообразно развивающимся в границах какой-то конкретной территории. Во-вторых, он не сводится к идее поступательного развития и, как правило, за периодами общественных взлетов следуют эпохи регресса, застоя и инволюции. В-третьих, способы производства одинакового технологичес-

кого уровня могут обслуживать стадийно разные общественные формации.

Более того, концепция поступательной общественной эволюции неприменима ко всем существовавшим человеческим сообществам. Известны многие социальные формирования, которые вовсе не руководствовались целями прогресса, а стремились к незыблемой устойчивости и добивались ее. Девизом многих исторических обществ можно поставить слова: "Мгновенье! О, как прекрасно ты, повремени!" Изучение применявшихся восточными цивилизациями методов консервации способов производства и способов общения заставляет нас дополнить прогрессистские критерии западного общественного развития их антиномиями. Если в европейском общественном сознании в эпоху Ренессанса произошел перелом в восприятии исторического времени и благодаря диалогу культур оно как бы выплеснулось за национальные границы, то в восточном сознании все время заново рождались архетипические формы восприятия мира и соответствующие ему азиатские формы общественной организации. Время переставало быть линейным и ощущалось как круговое, постоянно самовоспроизводящееся явление, в котором свободнее отражается этническое и конфессиональное самоощущение сплоченного "мы".

Одной из главных антиномий, с которой у теории формаций так и не сложились нормальные отношения, является понятие азиатского способа производства. Произошло это в силу целого ряда причин, и прежде всего из-за неправомерного отождествления понятия формации с понятием способа производства. При таком упрощенном толковании азиатскому способу производства не нашлось места ни в одной из общественноисторических формаций. В то же время никому так и не удалось убедительно отрицать его существование, а тем более эвристическую значимость этой научной категории.

Мне представляется, что понятие азиатского способа производства в своей глубинной сущности основывается на обособлении конкретного способа производства от специфического азиатского (или деспотического) способа управления производством. Хотя механизмы воспроизводства имеют все исторические формации, не все из них обладают механизмами управления воспроизводством. Теоретически он отсутствует внутри тех способов производства, где регулирование общественного воспроизводства осуществляется стихийно, на основе закона спроса-предложения. Во всех иных случаях на любой стадии формационного развития наряду со способом производства функционирует соответствующий ему способ управления. Но такое положение складывается лишь при поступательном развитии общества и преимущественно на этапе формационной зрелости. При окостенении общественных связей, не учитываемых формационной теорией, на передний план истории выходит власть — собственность азиатского типа, навязывающая свои принципы функционирования любому способу производства. Поэтому азиатский способ управления производством может возникать в каждой из известных нам формаций и действительно устанавливается тогда, когда в обществе начинается "проедание" накопленного цивилизационного потенциала развития. Эта своеобразная социальная патология, вновь возвращаясь на последующих

5. Цивилизации. Вып.2

==65

исторических этапах, ломает генетический цивилизационный код и превращает самые различные общества в идентичных структурно-дисфункциональных "даунов". Сказанное, разумеется, не означает какой-то тупиковой формы цивилизации на Востоке, в отличие от техногенных цивилизаций Запада. Региональная маркировка термина не совпадает со сферой его пространственного распространения и тем более со смыслообразующим генезисом данной исторической категории. Достаточно указать на отмечавшуюся в XX в. фашизацию европейского ареала цивилизации как на пример автохтонного генезиса азиатского способа управления капиталистическим способом производства.

Понятие исторического общества подразумевает цивилизационный критерий его самоорганизации, где помимо стихийной общественно-природной силы (свойственной популяции), производительных сил (характеризующих формацию) основным конституирующим социум элементом становится смыслообразующая кодовая система — информация. Можно утверждать, что цивилизации мирового (Восток — Запад) и локального уровней различаются по способам сохранения, обмена и трансляции информации. В этом смысле важен не столько носитель информации, сколько сам факт ее устойчивой передачи и функционирования в обществе. Поэтому наряду с наличием текстов и общезначимой письменной истории критерием цивилизации может также считаться устойчивое устное предание, если транслируемая от поколения к поколению картина мира служит данному обществу общепринятой формой менталитета и легитимной смыслообразующей ценностью.

Рассматривая категорию цивилизации, следует отметить некоторые свойственные ей качественные и пространственные характеристики. Для отдельных исторических эпох цивилизационные критерии, безусловно, будут различны, но зрелость любой цивилизации определяется той особой атмосферой, при которой сохраняется целостность личности в ее взаимодействии с родом, семьей, кастой, общиной, корпорацией или обществом. Это качество разрушается там, где исчезает та или иная пространственно-духовная самоидентификация индивидуума со своим сообществом, и он превращается в говорящую машину, отчужденную и от результатов труда и главным образом от способа общения, сложившегося в данном обществе. В этих условиях на передний план выходит категория популяции, выступающая как антипод понятия цивилизации. И хотя мы знаем многие примеры существования таких "антицивилизационных" сообществ, формирующие их субкультуры не создают собственной цивилизации, предпочитая паразитировать на внешней экспансии, и в дальнейшем ассимилируются чужой культурой.

Умирающая цивилизация пытается заниматься почти исключительно проблемой воспроизводства власти и в этом процессе чаще всего опирается на азиатский способ управления. Процессы монополизации общественных функций становятся настолько гипертрофированными, что жизнь социума начинает определяться нарастанием энтропии. На всей контролируемой территории наблюдается сверхперенапряжение движущих сил развития, их истощение и упадок. В результате искомая сверхустойчивость ведет к деградации механизма власти и упадку исторического

==66

общества. Поэтому новые цивилизации и возникают вне старых систем. Новые цивилизации не могут возникнуть ни в центрах умирающих обществ, ни в подконтрольной им периферийной зоне, где насаждается догоняющая модель развития, по которой элементы цен-вальной цивилизации транслируются вовне методами социального клонирования. Общественная эволюция вопреки линейной концепции прогресса все время перемещает в пространстве центры новых цивилизаций. По крайней мере именно так шло развитие в доинформационно-технологическую эпоху.

Иными словами, цивилизации объединяют универсальность накопленной этико-культурной информации, охватывающей все стороны общественного бытия, а разделяют сложившиеся институты общественной коммуникации, формы менталитета, образ жизни, системы ролей, прямых и обратных макросоциальных межличностных связей, которые в совокупности образуют способ общения. Способ общения — это прежде всего процесс, опосредующий жизнедеятельность и качество жизни исторического общества с помощью цивилизационного кода и системы установок поведения, относительно независимых от формационно-стадиальных явлений.

Способность информации аккумулироваться в межлическом общении, в аксиологических ценностях, межличесных установлениях, корпоративно-правовом сознании и институтах социальной коммуникации является одной из глубинных основ формирования цивилизованных макросоциальных сообществ. Для каждого этапа цивилизационного развития способ общения есть также определенное состояние устойчивости человеческого общественного бытия, в котором цивилизованность ощущается как безопасность первооснов жизни: достоинства дома, рода, семейного очага, понятий чести, совести, веры и убеждений. Все эти пласты семантико-когнитивной идентичности независимо от преобладания коллективного или личесного начала образуют насыщенную духовную атмосферу, своеобразное гравитационное поле, где информация структурируется по силовым линиям общественной культуры. Цивилизация здесь выступает как связующий конструкт, как антропогенная емкость, не допускающая критического разрежения нравственной атмосферы, переохладения общественных отношений и разрыва установленных в обществе информационных связей.

По своим главным типологическим видам информация может быть разделена на антропо-биологическую, социокультурную и материальнотехногенную. В соответствии с этим членением люди, их отношения и преобразованный ими вещный мир образуют все те многомерные, композиционно сложные целостные комплексы, которые мы называем историческими обществами. Этим фундаментальным, многосоставным объектам исследования соответствуют категории популяции, цивилизации и формации, каждая из которых глубоко антиномична, не только взаимоотрицает, но и взаимопроникает друг в друга.

Попробуем предельно бегло наметить их контуры, представив себе конкретно-историческое общество как живой, развивающийся и жизнеспособный организм. Категория формации дает историку рентгеновский снимок общественного организма, его одномоментный срез, раскрывающий уровень развития общества, его структурно организованный костяк.

==67

Анатомия общества с глубоко укоренившимися азиатско-деспотическими формами существования, склеротическими коммуникативными связями будет также отличаться от формационных структур молодого, обновляющегося общества, как скелет пожилого плантационного раба от еще не сформировавшегося тельца ребенка.

Цивилизационный уровень исследования исторических обществ позволяет сравнивать внутренние функциональные пласты: противопоставлять созидательный и созерцательный образ жизни, развитие во времени и пребывание в пространстве, общество потребления и общество проедания, жесткие и мягкие общественные институты. Категорию цивилизации уместнее всего уподобить живой душе общества. С одной стороны, она отражает духовное начало, накопленную культурную целостность, индивидуальную неповторимость, особый внутренний настрой социума. С другой стороны, для любой локальной, а тем более всечеловеческой цивилизации характерна направленность на ожидание и подготовку своего будущего, некая запрограммированная целевая устремленность к гарантированному смыслообразующему потенциалу своего развития. Выразить это понятие можно с помощью демографического термина ("ожидаемая средняя продолжительность жизни"); впрочем, это не исключает, что одна цивилизация может погибнуть еще в младенчестве, на этапе становления, а другая благополучно дожить до глубокой старости, и даже снова успеть впасть в детство. В рамках цивилизации схема общественного сознания как бы развернута в культурно-историческую плоскость, препятствуя атомизации общества. Однако если в обществе происходит резкий всплеск коллективного бессознательного, то ощущения и действия

людей, вырвавшихся из истории, ломают сложившийся гомеостаз, подменяя его спорадической, асоциальной биоиерархией. Когда рвется цепь времен, происходит откат во внекультурную среду обитания и наблюдается переход к групповому стадному типу выживания, общество ввергает себя в состояние популяции, которое можно отчасти соотнести с тоинбианской категорией внутреннего пролетариата, с концепциями "массы" и "этнографического материала". Популяцию как одну из форм патологической антропогенной реальности можно сравнить с распадом личности. Это запредельное состояние социальной системы может не иметь созидательных социально-организационных функций и выступает в виде хаотической разрушительной силы, где определяющую роль играют асоциальные факторы и марканы биоэтнического или конфессиональноэкстремистского характера.

Когда цивилизация гибнет или когда внутренне присущий ей антропокод истории насильственно подавляется, на передний план выходят алогичные, внесоциальные факторы звериного природного типа. Характеристики жизненного пространства начинают определять не традиция культуры, не историческая память как основа легитимности общества, а интуитивная биородовая избирательность, нерегулируемая природная эмоциональная направленность, выходящая за границы рационального назначения. Подсознательная мотивация, эффект стадного поведения, сиюминутное правосознание отбрасывают здравый смысл и выливаются во всплеск групповой нервной энергии, который поляризует популяцию на

==68

своих и чужих, толкая ее на демонический танец самоуничтожения. Но упадок социума практически никогда не сопровождается полным физическим истреблением общества. Физически или нравственно истребляются носители культуры. Составлявший общество этнос продолжает жить и после коллапса цивилизации, но трансформируется в иную популяцию, напрямую связанную с редуцированным опрощением биоиерархического сознания. Происходит более или менее длительный разрыв исторического континуума. Насилие как повивальная бабка истории легко поднимает руку, чтобы придушить и дитя заодно с его матерью. Наступает непредвиденный сторонниками материалистического прогресса формационный зазор, в, который как в черную дыру втягиваются людские, природные и техногенные ресурсы. Возникает сложный и еще не вполне разрешенный вопрос, насколько жизнеспособна популяция, отвергающая цивилизацию, и может ли гипотетическая новая формация обуздать те техногенные, природные и популяционные силы, игрушкой и заложницей которых она делает человечество.

Возвращаясь в более уютный мир историософского анализа, следует сказать, что популяция — это условный эвристический термин, отражающий момент разобщения и разрушения цивилизационного качества. Этот термин вводится здесь как полная антиномия понятию цивилизованности и как скрытый антипод формационности. Ранее аналогичную роль антиномий играли термины дикости и варварства, но характеризующие ими социумы и в доисторические эпохи обладали целостной культурной самоорганизацией, а зачастую и своей высокой цивилизованностью. Таким образом термин популяции вводит историка в область социальной суггестии, т.е. внушения, воспринимаемого без критического осмысления правильности поступков вопреки своим собственным рациональным соображениям и чувствам. В манипулируемом социуме историческое время течет вспять. Там происходит радикальное снятие цивилизационного качества, разрыв социокоммуникативных связей, утрата легитимности общественного договора, девальвация смыслообразующего знакового кода культуры. Всплеск популяционных характеристик происходит тогда, когда общественное сознание, сталкиваясь со своей расщепленностью, не может ее преодолеть и идет на отторжение своего исторического опыта.

ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

[00.htm - glava09](#)

***Е.Б. Черняк* ЦИВИЛИЗАЦИИ И РЕВОЛЮЦИИ**

Передвижение исторической науки на цивилизационный уровень осмысления прошлого является необходимым условием ее дальнейшего прогресса. Если не сводить дело к использованию модного термина с весьма туманным содержанием, такое передвижение возможно лишь при четком определении философско-исторических позиций, с которых производится этот переход ¹. Исследователь вдобавок сталкивается с неопределенностью многих понятий, которыми он оперирует, с фактическим отсутствием четкого и общепринятого категориального аппарата цивилизационного уровня.

В рамках нашей темы мы ограничимся рассмотрением двух, с нашей точки зрения, весьма важных для ее выяснения вопросов. Во-первых, как соотносится органическое развитие, рассматриваемое как другое название для цивилизационного процесса, с социальными революциями, считающимися разрывом постепенности в этом процессе или даже полным его отрицанием. И далее, во-вторых, каковы линии взаимодействия между революциями и цивилизационным процессом, включая и так называемые цивилизационные революции.

УКЛАДЫ И РЕВОЛЮЦИЯ

Для решения первого вопроса необходимо остановиться на некоторых вопросах теории революции, которые оставались в тени или вовсе игнорировались в нашем общественном сознании.

Надо учесть, что категория "социальной революции", если не сделать содержание ее окончательно размытым, применима только к событиям новой и новейшей истории. Наука попросту не знает социальных революций до этого времени, тем более что в ранг таких революций по общему согласию невозможно возводить крестьянские войны ², династические войны, борьбу светской и духовной власти, катаклизмы, связанные со столкновением приверженцев различных мировых религий.

Принято считать, что их нельзя относить к ранним буржуазным революциям, поскольку они происходили при фактическом отсутствии буржуазного уклада. Однако эти крестьянские войны объективно вели к совершенствованию феодальных производственных отношений, к эволюции феодального уклада, если не переходу его на следующий этап развития. Таким образом, войны по сути дела являлись внутрiformа-

[К оглавлению](#)

ционными феодальными революциями, совершаемыми вопреки сопротивлению господствующего феодального класса.

Особенностью мирового развития, четко выявившегося в новое время, является то, что первая революция, приобретающая общеевропейское (а тем самым и всемирное) значение, оказывалась отправной точкой всего последующего ряда революций этого типа и тем самым дальнейшего развития процесса в глобальном масштабе.

Великие революции нового времени определяли преимущественно развитие капитализма вглубь, другие революции (формационные и внутриформационные) — вширь. Первые определяли развертывание формации во времени, ее поступательное движение как целого, вторые, что особенно ярко проявляется в синхронных циклах революций, — ее развертывание в пространстве, возникновение и функционирование региональных разновидностей формаций. Роль же силы, обеспечивающей ликвидацию препятствий для развития капитализма вглубь в национальном (региональном) масштабе, выполнял и диахронный ряд революций, хотя при наличии определенных внутренних предпосылок, особенностей исторического развития страны это могло достигаться и путем реформ³.

Дальнейшее изучение роли революции должно основываться на более глубоком изучении социальных отношений. Недостаточность прежнего анализа социальных отношений заключалась в том, что он — оставаясь в области теории — фактически рассматривал общественно-экономические уклады, т.е. целостную систему производительности отношений определенного вида. Иными словами, уклад считался последней неделимой частью 'общественной структуры, но тем самым устранялось из сферы внимания историков рассмотрение его как сложной системы, гетерогенной в смысле наличия в его рамках однотипных, но различных видов собственности и модификаций базовых производственных отношений, хотя к этому прямо подводили результаты конкретных исследований. Таким образом, при рассмотрении отношений между укладами каждый из них выступает "носителем" одного, лишённого вариаций типа производственных отношений, что не просто обедняет, но существенно искажает действительность. Для адекватного ее отражения недостаточно рассматривать формацию как формационный уклад, сопровождаемый несистемными укладами. Эта система укладов, в которой ведущее положение принадлежит формационному укладу. Точно так же региональная разновидность формации — категория, выявляющая не только специфику указанной системы, но и специфику внутренней структуры составляющих ее укладов.

В нашей литературе уже предпринята попытка типологии классовых отношений на формационном уровне⁴. Иначе говоря, она была основана на абстрагировании от существования различных вариантов однотипных отношений. Ее следует дополнить типологией отношений на внутриформационном, точнее, укладном уровне. При этом подлежат систематизации отношения внутри уклада, в котором отсутствует эксплуатация отношения между классово однотипными, но разновариантными социальными группами (например, частный предприниматель — кооператив и др.), между социальными группами разных укладов и т.д.

==71

Поскольку анализ велся на формационном уровне, осталась неразработанной теоретически центральная проблема для внутриформационного уровня — проблема господствующего формационного уклада. Содержание этого понятия оказывается далеко не точным или, по крайней мере, неполным. Очевидно, что под "господством" не подразумевается количественное преобладание — это противоречило бы всему тому, что известно науке о капиталистическом укладе в период новой истории. Недостаточной оказывается и характеристика господствующего

формационного уклада как определяющего своим развитием функционирование и эволюцию всех остальных укладов. Неопределенным при этом является то, каким путем осуществляется господство (определяющее влияние). Оно может осуществляться разными путями: экономическим воздействием (с помощью рыночных механизмов), политическим (соответствующее социально-экономическое законодательство, способствующее или препятствующее тем или иным аспектам функционирования неформационных укладов), наконец, идеологическим утверждением в обществе системы ценностей, социальной психологии или, шире, менталитета, политической культуры, опять-таки способствующих или препятствующих функционированию неформационных укладов.

В нашей исторической литературе отсутствует теоретическое рассмотрение важнейшего вопроса о том, как соотносятся острота противоречий (соответствие или несоответствие) производственных отношений достигнутому уровню (характеру) производительных сил и острота главного социального антагонизма эпохи. Обычно представлялось, что развитие как указанного несоответствия, так и основных классовых противоречий происходит в целом синхронно и после достижения зрелости формации — в направлении их дальнейшего усиления (хотя и не без кратковременных зигзагов). Исторический опыт убедительно опровергает такое представление. Выявилось, что не наблюдается ни синхронности, ни однонаправленного развития. Основной классовый антагонизм (например, при капитализме в XIX в.) достигал максимума как раз тогда, когда по традиционному представлению существовало относительно наибольшее соответствие производственных отношений характеру производительных сил. Другой вопрос, насколько адекватно указанное представление о таком соответствии отражало реальную действительность. Да и сама концепция однонаправленности в сторону обострения противоречий между производственными отношениями и новыми производительными силами и основных классовых противоречий, созданная марксизмом в XIX в., является следствием, видимо, неизбежного для социальной науки, по крайней мере до настоящего времени, "смещения".

Опыт развития социальной науки показал, что ее различным школам, хотя и в разной степени, присуще принимать стадийные процессы за формационные. Так, тенденции развития капитализма XIX в. переносились на его последующую эволюцию. И наоборот, то, что было свойственно буржуазной формации в целом (допустим, постоянное совершенствование производственных отношений, изменение производственных форм), — за свойство лишь генезиса капитализма.

Данные соображения подводят нас к выводу, что революционное

==72

разрешение главного социального антагонизма должно происходить не в конце исторического пути развития формации, а в пределах той стадии, когда он достигает наибольшей остроты (вне зависимости от того, "запрограммировано" ли в дальнейшем пути формации ослабление или новое обострение этого антагонизма). Данный вывод следует отнести не только к отдельным революциям, но и к диахронным циклам революций, происходящим, как известно, в пределах одной и той же стадии.

В этой связи сразу возникает вопрос, в границах какого же уклада возникает и развивается несоответствие, конфликт между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями. Под новыми производительными силами — в рамках нового времени — подразумеваются те, которые развивались и функционировали в новом капиталистическом укладе. Между тем в его рамках явно не существовало в это время антагонистического противоречия между производительными силами и производственными

отношениями. Следовательно, о конфликте между производительными силами и производственными отношениями как причине социальной революции можно говорить, по сути дела, только как о противоречии между производительными силами в рамках капиталистического уклада и производственными отношениями феодального уклада. Видимо, ни разу революция не возникала как прямой результат экономического конфликта между феодальным и капиталистическим укладами. Всегда речь шла о столкновении капиталистического сектора экономики, но, как правило, не его одного, а нередко совместно с другими, включая и феодальный сектор с правительством, нередко по относительно второстепенным экономическим вопросам, а чаще — по кардинальным, но политическим вопросам (вопрос о переходе от абсолютистской монархии к монархии конституционной или к республике, т.е. разным формам парламентской демократии). А непосредственным импульсом к началу революции служило повышение активности трудящихся масс, которое порождалось резким усилением народной нужды, связанным с различными обстоятельствами, — от неурожаев до экономических кризисов, вызванных развитием нового формационного уклада и никак не являющихся противоречиями между новыми производительными силами и феодальными производственными отношениями.

Осознание того, что революция имеет межукладные корни, равнозначно признанию, что ее основная причина лежит вне внутриукладных отношений, и следовательно, основные социальные отношения переходной эпохи (феодалы—крестьянство, буржуазия—рабочий класс) могут играть лишь второстепенную роль.

Революциям предшествовала более или менее длительная предреволюционная фаза переходной эпохи. И предреволюционная и послереволюционная фаза этой эпохи были вместе с тем этапами генезиса капитализма. В литературе уже выдвигался тезис о переходной эпохе от феодализма к капитализму и предпринимался анализ ее особенностей. Этот анализ производился на формационном уровне. В рамках нашей задачи он должен быть дополнен внутриформационным, который не предпринимался в историографии. На этом уровне предреволюционная переходная эпоха предстает как заключительная стадия старой, в данном

==73

случае феодальной формации, когда процесс дифференциации укладов стал преобладать над процессом интеграции этих форм, господствовавшим на протяжении предшествующей стадии. То, что на формационном уровне анализа предстает как вторжение элементов нового формационного уклада в пределы старого формационного уклада, на внутриформационном уровне является процессом дифференциации этого последнего. (Разумеется, в действительности в указанном процессе принимали активное участие неформационные уклады, и он в целом становился одной из главных причин разнотипных переходных производственных форм, столь характерных для этого периода.) Этот процесс дифференциации был с точки зрения старого уклада вовсе не "разложением", а дальнейшим процессом совершенствования производственных отношений. С точки зрения нового формационного уклада это был процесс его генезиса, расширения в пространстве, внедрения в старый формационный уклад вплоть до преобразования того в одну из форм нового уклада.

Именно поэтому было бы ошибочным выискивать в дифференциации производственных форм старого уклада симптомы хозяйственного упадка и деградации, чем нередко грешили в нашей историографии.

Одна из укоренившихся иллюзий — будто революции (за исключением "преждевременных") происходят в условиях "разложения" или даже "гниения" старого уклада. Между тем никогда на протяжении всей своей истории старый феодальный способ производства не был таким

эффективным, как накануне социальных революций. Разумеется, эта эффективность была следствием тех модификаций, которые он приобрел в результате своего развития, под влиянием как внутренних импульсов, так и воздействия укрепляющегося капиталистического уклада. В этом причина того, что хотя в конечном счете революция порождалась соперничеством между старым и новым формационными укладами, оно могло находить разрешение и на путях эволюции, и того, что революция сопровождалась не уничтожением старого формационного уклада, а его дальнейшей модификацией, в сторону сближения с капиталистическим укладом. (Положение в переходную эпоху от феодализма к капитализму коренным образом отличалось от того, которое сложилось в современную эпоху.) Переходная эпоха имеет межформационный и внутриформационный аспекты. Межформационный — это взаимопереплетающийся процесс утраты господства старого и генезиса нового формационного уклада. Внутриформационный аспект — это для старого формационного уклада процесс диверсификации форм собственности; для нового уклада — процесс его возникновения и развития в старом обществе, преобладание тенденции к чистоте форм новых формационных отношений. Иными словами, переходная эпоха охватывает весь второй этап развития старой формации, характеризуемый диверсификацией форм собственности и производственных отношений в рамках старого господствующего уклада и первый этап развития новой формации, во время которого преобладает тенденция к упрощению производственных отношений, сведения их к относительно "чистой" форме. Социальная революция (или реформы, которыми решались революционные задачи) являлась водоразделом между вторым этапом старой и первым этапом

==74

новой формации. Но этот водораздел одновременно объединял их в процессе органического развития общества, поскольку дифференциация форм собственности и социальных отношений в рамках старого уклада перерастала в слияние его с новым формационным укладом. Внедрение капиталистических элементов в феодальный уклад в результате количественных изменений и сопутствующих им сдвигов в политической и идеологической структуре общества превращалось во включение обновленного феодального уклада в капиталистический.

По пути дела все этапы всемирной истории являются переходными эпохами. Задача заключается в выявлении реального содержания переходной эпохи и механизмов самого перехода. Видимо, можно говорить о двух основных фазах в развитии формации. На первом этапе преобладает тенденция к унификации нового формационного уклада. Этот процесс задерживается, поскольку новый уклад "поглощает" части старого формационного уклада и самый процесс генезиса первого порождает массу промежуточных, переходных форм производственных отношений. Однако к концу первой фазы (поскольку речь идет о капиталистической формации — это время завершения промышленного переворота и немногих последующих десятилетий) процесс унификации производственных отношений заметно убыстряется. Вторая стадия начинается с постепенного перехода преобладания к противоположной тенденции — диверсификации однотипных в своей основе форм собственности и производственных отношений в пределах формационного уклада с соответствующими модификациями внутри других укладов.

Классовая борьба объективно на первом этапе способствует процессу интеграции нового формационного уклада, на втором — процессу его внутренней дифференциации.

Социальные революции происходят, как правило, на первой стадии, поскольку на второй постепенно расширяются потенциальные возможности эволюционного развития.

Следует задать вопрос о том, насколько вообще адекватно утвердившееся в нашем обществоведении представление о смене общественноэкономических формаций отражает

реальный исторический процесс? Существуют не "восходящая" и "нисходящая" стадии в развитии формаций, а интеграционный и дифференционный этапы, этапы поступательного движения. Историческое значение социальных революций, которые могли как стимулировать, так и временно приостанавливать и деформировать указанный процесс, измеряется тем, насколько они в итоге обеспечивают оптимальные условия для перерастания дифференционного этапа развития старой формации в интеграционный период новой формации, в целом составляющий период генезиса новой формации.

В подавляющем большинстве европейских стран в итоге революций происходила смена позднеабсолютистских и полуабсолютистских форм господствующей государственности раннебуржуазными или же модернизация этих последних. Этот процесс являлся отражением в политической области изменения удельного веса укладов в экономической сфере. Такие перемены в определенных исторических ситуациях достигались и реформистским путем.

==75

Коренные сдвиги в социально-экономической структуре явились следствием не социальной, а промышленной революции. Возникает, следовательно, вопрос, насколько "жесткой" была причинная связь между этими явлениями. Если рассматривать их взаимоотношения на уровне всемирно-исторического развития, в передовом регионе (Англия), то их разделяет целое столетие, и установление такой связи зависит от того, в какой мере можно приписать воздействию социальной революции те экономические, социальные и социально-психологические сдвиги, которые происходили в Англии в 1600—1760 гг. Аналогичные процессы протекали и во Франции, и в ряде других стран. Следовательно, они оказались возможными не только в условиях послереволюционного раннебуржуазного государства, но и дореволюционного позднеабсолютистского. В последующем это оказалось тем более возможным в результате воздействия общемирового развития (достаточно сослаться на пример России).

Не означает ли все это, что наибольшее значение имели те революции, которые в силу совокупности причин являлись наименьшим из возможных разрывов в цепи органического развития, не оставляя вместе с тем почвы для необходимости ее доделывать революционным путем?

Известна крылатая фраза Маркса: "Революции — локомотивы истории"⁵. Используя этот образ, нужно осознать, что для достижения поставленной цели локомотив должен был двигать вперед поезд, а не пустить под откос вагоны и уничтожать железнодорожные полотна и посты, чтобы приступить затем заново к их сооружению. Революции нового времени являлись таким изменением места некоторых вагонов в поезде при сохранении в основном прежнего его состава.

Самыми крупными революционными событиями XIX в. были, бесспорно, революции 1848 года. Тем более показательно, как их оценивал Маркс (в 1856 г.): "Так называемые революции 1848 года были лишь мелкими эпизодами, незначительными трещинами и щелями в твердой коре европейского общества"⁶. Однако в том обстоятельстве, что эти революции не привели к немедленному слому существующих социально-экономических структур европейского общества, заключалась едва ли не их главная роль в стимулировании развития капитализма и бурного научного, культурного прогресса в XIX в., в формировании мировой цивилизации.

Давая приведенную выше оценку революциям середины XIX в., Маркс имел прежде всего в виду их отличие от социалистической революции, которую он считал делом близкого будущего и

которая была призвана, по его мнению, разрушить основы старого общественного строя во всех его формах и разновидностях.

УКЛАДЫ И ИТОГИ СОЦИАЛЬНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

В истории общества не было и нет "чистых" формаций. Более того, "нечистота" формации является условием ее существования и нормального функционирования. Поэтому в конце этапа генезиса формации достигнутая относительная "чистота" оказывается лишь более или менее кратковременным периодом, за которым следует нарастание "нечистоты".

==76

В известном смысле "нечистота" является более высокой степенью органического развития формации. "Чистая форма" является предельным отношением на протяжении первого этапа развития формации, к которому стремятся другие варианты однотипных отношений, оно превращается в точку отсчета на второй стадии для вновь рождающихся форм, пока не становится лишь одной из таких форм в их общей системе.

Как формация, так и отдельные уклады являются системами, в которых сложно сочетаются гомогенность и гетерогенность. Наша историография была склонна — по меньшей мере, в сфере теории — проходить мимо упомянутой гетерогенности. Стремясь вычленив "чистые" формационные отношения, отвлекаясь от "случайных примесей", историк не столько постигал и без того ясную основу формационного способа производства, сколько игнорировал то важнейшее обстоятельство, что удельный вес "чистых" форм постепенно сокращался и что усложняющийся процесс взаимодействия "чистых" и "нечистых" отношений в рамках господствующего уклада и их взаимоотношение с другими укладами начали составлять базисную основу социально-экономического прогресса.

На всем протяжении истории нового времени не происходило "чистых" революций, т.е. близких к социологической модели (по крайней мере, такой, которая утвердилась в нашем общественном сознании). Более того, их даже и теоретически не могло быть, поскольку относительная "чистота" процесса капиталистического развития является исключением из правила, и капиталистический уклад исторически мог эффективно развиваться в тесном взаимодействии с другими укладами как до, так и после революции.

В конечном счете революция решала проблему соотношения дальнейшего совершенствования старого формационного уклада и утверждения преобладания нового уклада. Задача межформационных революций и диахронных циклов революций заключалась не только в доделывании того, что не сделала межформационная революция, а в создании наиболее благоприятных условий для совершенствования производственных отношений во всех укладах вплоть до поглощения их в ходе конкуренции новым формационным укладом. Учитывая это, можно понять взаимозаменяемость по своим последствиям революций и реформ (особенно в масштабах отдельных стран) вплоть до возможности внутриформационных революций там, где задачи межформационной революции были решены эволюционным путем.

Главным итогом революции в новое время было не только и даже не столько перераспределение удельного веса и роли укладов. Реальным вкладом в исторический прогресс были не только особо благоприятные условия (или тем более исключительные), создававшиеся государственной властью для развития определенного уклада. Главным историческим результатом революции

оказывалась степень обеспечения ею свободной конкуренции между укладами в условиях рыночной многоукладной экономики, которая являлась наиболее эффективным средством поступательного движения общества.

Вехами всемирного прогресса являлись не смены старого гос-

==77

подствующего уклада новым, а смена старого "баланса укладов" другим, в котором обеспечивалось верховенство нового господствующего уклада. Абстракция смены одного всеохватывающего уклада другим, столь же всеохватывающим, выявляет корневое значение формационного уклада для поступательного движения общества как целостности. Вместе с тем она основана на отвлечении от того факта, доказанного всем опытом всемирной истории, что "нормальное" развитие формационного уклада, как правило, невозможно вне нового баланса укладе.

Разумеется, этот баланс не был раз и навсегда данным, он был подвижным, развивающимся. Истории еще предстоит всесторонне осмыслить необходимость выявления сложного механизма экономического сосуществования и сотрудничества между укладами.

В книге "Великие социальные революции..." предпринята попытка создать типологию отношений формационного уклада со старым формационным укладом и другими укладами⁷. Теперь вырисовывается необходимость сделать дальнейший шаг — выявление линий взаимоотношений между такими "подсекторами" или "подукладами" разных укладов.

Отсутствие в революционной идеологии (не считая эгалитарных теорий, обреченных на обслуживание совсем иных экономических процессов, чем это представлялось идеей имущественного уравнивания) требования уничтожения старого формационного уклада было в основном следствием того, что такой задачи объективно и не стояло перед революциями нового времени. Ведь старый господствующий уклад не только мешал своим существованием развитию нового уклада, но одновременно и стимулировал его развитие (например, политика промышленного протекционизма абсолютистских правительств, вкладывание дворянских капиталов в буржуазное предпринимательство, законодательство, предоставлявшее в распоряжение капитала растущую армию пауперизованных слоев деревни и города и т.д.). Соответственно объективная задача революции заключалась не в уничтожении власти старого господствующего класса, а разделении им власти с новым формационным господствующим классом. И все "перехлесты" революции, выходящие за рамки такой задачи, были объективно направлены только на создание большего "запаса прочности" в достижении указанной цели (после чего следовал "откат" революции к ее исторически возможным границам).

Вместе с тем нельзя умалять самостоятельного значения в возникновении революции такого фактора, как уровень развития и объективные потребности неформационных укладов (а подобное преуменьшение господствует в нашей литературе)⁸.

Результаты революции также невозможно мерить только ее итогами для формационных укладов, проходя мимо укладов неформационных, в которых могло быть занято большинство населения. Добавим, что именно эти неформационные результаты революций имеют особое значение для выявления вклада процессов развития формации в цивилизационное развитие.

Указанные соображения заставляют прийти к выводу о необходимости различать в революциях как движущих силах межформационного — и межстадиального — перехода, их формационные и неформационные

==78

компоненты (в познавательном аспекте — параметры). Марксистская социология и теоретическая история революций не проводили указанного различия. Даже если оно отчасти осуществлялось в практике конкретноисторических исследований, их результаты (в том, что касалось указанного различия) не получали теоретического обобщения. Поэтому и попытки построения типологии социальных революций (в том числе в трудах, в создании которых принимал участие и автор этих строк⁹) представляли собой типологизацию революции на основе ее формационных параметров (хотя, разумеется, уточненных и детализированных). Между тем представляется важной и *типологизация их и на базе неформационных параметров, иными словами, изменения всех неформационных укладов, их взаимоотношений как между собой, со старым и новым формационными укладами, наконец, между различными формами собственности. Только в итоге можно будет создать типологию революций, основанных на их как формационных, так и неформационных параметрах. И именно "измерение" революций по формационным и неформационным параметрам и позволит выявить их роль в цивилизационном процессе.*

Обратим внимание на крайне неполное осознание соотношения между революциями XVI—XIX вв. (буржуазными по нашей традиционной терминологии) и Октябрьской революцией в России и революциями середины XX в. (объединяемыми в категорию социалистических). Подчеркивалось, что если первые привели к замене феодального строя капиталистическим, то вторые — капиталистического социалистическим. Далее констатировалось, что первые происходили, как правило, при наличии уже экономически господствующего буржуазного уклада, а вторые — при отсутствии социалистического уклада (хотя возможно — но не обязательно — при наличии материальных предпосылок социализма в виде монопольных промышленных корпораций и банков). Однако при этом игнорируется одно важнейшее обстоятельство: буржуазные революции сохраняли прежнюю многоукладную экономику, лишь передавая нередко господствующему и ранее экономически буржуазному укладу также политическое господство (вероятно, точнее будет сказать, не господство, а преобладание).

Революции нового времени происходили в середине переходной эпохи, а социалистические революции открывали (вернее, ставили целью открыть) новую переходную эпоху. Лишь последние представляли собой (в конечном счете) замену всех прежних укладов — и прежнего формационного, и всех несистемных укладов — всеохватывающим новым укладом. Иными словами, если буржуазные революции были моментом органического развития, социалистические — отрицанием такого развития. Конечно, против последнего утверждения могут возразить, что сами социалистические революции были следствием противоречий предшествующего развития, основного антагонизма капиталистического строя, и следовательно, прямым проявлением исторической необходимости. Надо, однако, напомнить, что *нигде* социалистическая революция не являлась *непосредственным* следствием основного противоречия

==79

капитализма, который к тому же, как доказал исторический опыт, имел еще большой потенциал дальнейшего развития, включавший и перспективы эффективного использования новых научных и технических достижений, возможности совершенствования производственных отношений. Таким образом, речь идет об *антагонизме в границах определенной стадии капиталистического развития*, который именно в этих пределах и в определенных исторических ситуациях создавал возможность революции, могущую превратиться в действительность. Иными словами, существовала альтернатива — движение по одному из возможных путей, революционному или эволюционному. При этом революционный путь мог не увенчаться успехом (в смысле победы революции). Вдобавок сказанное о революционном пути по сути дела относится преимущественно к двум революциям — в России и Китае, поскольку для остальных определяющее значение имел внешнеполитический фактор.

Однако социалистической революции вовсе не была предопределена роль отрицания всего предшествующего развития. Рассматривая ленинский план нэпа в ракурсе всемирно-исторического развития, неизбежно приходишь к выводу, что он был по сути дела планом перехода от многоукладной экономики дореволюционной России к новой многоукладной экономике России послереволюционной с перспективой перерастания этой последней в социалистическую экономику с различными формами собственности. Эта перспектива, вначале нарушенная гражданской войной и интервенцией, утверждением военного коммунизма, была снова прервана после ликвидации нэпа Сталиным и начинает свое новое рождение благодаря политике перестройки. Во всемирно-историческом плане политика перестройки означает возвращение на путь органического развития страны на основе выбора, сделанного в Октябре 1917 г., иными словами, на тот магистральный путь общественного развития, необходимым компонентом которого были социальные революции нового и новейшего времени.

Только опыт истории XX в. создал условия для осознания общественными науками того, что общество должно сохранять смешанную рыночную экономику и что эта последняя является на просто "внутренней средой", но и условием нормального функционирования и развития господствующего способа производства. Разумеется, при этом сама смешанная экономика как целое претерпевает коренные изменения. Направление этого развития пролегает через перерастание многоукладной экономики переходной (межформационной) в экономику, основанную на разнообразии форм собственности одного и того же формационного типа. (Этот процесс включает и фазу сосуществования видов смешанной экономики.) Именно в эволюции смешанной экономики заключена (в единстве со сменой формационных типов) основа органического движения общества и тем самым материальной основы прогресса цивилизации.

[К оглавлению](#)

==80

ВОЗДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ НА РАЗВИТИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Нужно ясно осознать, что выявившаяся несводимость общественного развития к формационному процессу отнюдь не означает умаления роли формационного компонента как подсистемы цивилизации. Иными словами, формационное развитие — относительно автономная составляющая с присущими ей закономерностями в рамках более широкого цивилизационного процесса. Надо отвергнуть представление о соотношении этих процессов как связи между базисом и надстройкой. Достаточно напомнить хотя бы тот факт, что формационные и цивилизационные процессы могут оказаться разнонаправленными (так, межформационный переход мог

сопровождаться движением цивилизации по нисходящей линии). Можно говорить только о корреляции развития цивилизации и отдельных компонентов формационных процессов — развитием старого либо нового формационного уклада, неформационных укладов и пр. Словом, хотя формационные процессы вовлекаются в цивилизационный процесс, различные формационные компоненты играют в этом последнем на разных этапах различную роль — активную или пассивную, более или менее существенную. Эти компоненты и соотношения между ними функционально различны в формационном и цивилизационном ряду. Цивилизационное развитие не определяется формационным пластом, а лишь находится с ним в сложной исторической корреляции. Закономерности развития формационного слоя не находят прямого отражения в цивилизационном развитии, в котором каждый из факторов может оказаться временно ведущим. (Этот фактор отнюдь не должен быть тождественным с фактором — иногда вторичным, — в котором в определенной ситуации оказывается воплощенной движущая сила формационного развития.)

Попытки абсолютизировать роль детерминизма или индетерминизма в историческом процессе, равно как и представлять второй из них формой проявления первого, не объясняют сложность общественного развития. Мы приблизимся к ее постижению, если осознаем существование детерминистского компонента общего потока развития, вовсе не определяющего его целиком и полностью. Можно говорить о наличии "плавающей" связи между детерминистскими и индетерминистскими ингредиентами и связями между ними. Вместе с тем нужно учитывать, что детерминистский компонент является таковым только с точки зрения внутренних законов его развития, на ход которого могут оказать определяющее воздействие его взаимосвязи с другими компонентами цивилизационного процесса. Детерминистский компонент в одних случаях является движущей силой, в других — только условием развития этого процесса. (Последнее и придает тенденциям развития указанного процесса не детерминированный, а вероятностный характер.)

Детерминированность формационного развития в конечном счете способом производства не распространяется на цивилизационное развитие. Формационное развитие как детерминированный процесс входит составной частью в более широкий поток цивилизационного развития, воздействуя

б.Цивилизации. Вып. 2

==81

на него, но не подчиняя своим законам и тенденциям. Непонимание или игнорирование этого обстоятельства и приводило к тому, что другие составляющие цивилизационного развития с помощью весьма натянутых объяснений выводились из закономерностей формационного процесса или, наоборот, первые объявлялись свидетельством отсутствия закономерностей вообще. Между тем сочетание детерминированных и индетерминированных ингредиентов, из которых первые отнюдь не являются первичными, а вторые — вторичными и которые не связаны причинноследственной связью, составляет отличительную черту развития общества. Такое сочетание составляет суть цивилизационной системы, причем заранее не predeterminedо соотношение между указанными компонентами ее развития. Отсутствие постоянной иерархии в развитии цивилизации, разумеется, не исключает наличия иерархии на каждом его этапе, а также существование определенных тенденций в процессе изменений в ней, выявляющихся при сравнительно-историческом анализе различных цивилизаций.

Очевидно, что одним из важнейших, если не центральным для цивилизационного процесса является участие в нем природных и биологических факторов.

Географическое и этническое измерение цивилизационного развития принадлежит к числу сложных проблем в современном общественном знании. Наша историческая наука была склонна проходить мимо них или считала эти параметры лишними сколько-нибудь существенного или тем более самостоятельного значения. Такая точка зрения отражала господствующее представление, что природный (географический) и этнический факторы действуют лишь в той мере, в какой их подталкивают к активности процессы формационного ряда на уровне регионов и стран. В консервативной западной историографии внимание к указанным факторам также обычно сводилось к попыткам вывести большую или меньшую "цену революций" из расовых и национальных особенностей того или иного народа. Между прочим, заметим, что вовсе не слабостью, а сильной стороной основателей направления "географического" материализма в историографии была попытка проследить воздействие природного фактора, так сказать, в чистом виде, выявить, когда он действует непосредственно на общественное сознание или является первичным звеном в цепи исторических событий¹⁰.

Аналогичный взгляд на этот вопрос отчетливо проявился в наше время в исследованиях историков школы "Анналов", в частности в фундаментальных трудах Ф. Броделя, в его теории "глобальной истории" и концепции "структур большой длительности". Мы не будем здесь касаться базовых биологических составляющих (инстинкта самосохранения, продолжения рода). Они являлись самостоятельными слагаемыми общего (именуемого цивилизационным) развития хотя и подвергались изменению под воздействием других факторов и облекались в различные исторические одежды. Однако следует особо сказать о роли религии. К ней, безусловно, относится то, что было сказано о географическом и биологическом компонентах исторического процесса. (К этому вопросу мы еще вернемся ниже.)

==82

В нашем общественном знании оказался неизученным и даже не был поставлен вопрос о структуре цивилизации, ее генетического, функционального и динамического видах, т.е. о структуре в процессе возникновения, функционирования и развития цивилизации. При неисследованности этой проблемы, естественно, не мог обстоятельно рассматриваться и вопрос о роли явлений формационного ряда в развитии цивилизации, без чего нельзя выяснить с необходимой четкостью влияния социальных революций на цивилизационный процесс. Несомненным представляется лишь, что некоторые важнейшие последствия социальной революции не приобретали существенного значения в цивилизационной структуре. Так, хотя политические изменения в итоге революции в целом сохранили свое значение, политические режимы, особенно если они оказывались недолговечными, сменяя друг друга, играли весьма малую роль (возможно, несколько большую в генетическом и динамическом видах цивилизационной структуры). Напротив, возрастание уровня политической культуры в странах, переживших революцию (если таковое имело место), становилось существенным фактором развития цивилизации. Очевидно, что различие в политической культуре США и Латинской Америки в XIX в. (отнюдь не predetermined социально-экономическими факторами) утвердилось, несмотря на формальное сходство государственного строя. (Известно, например, что американская Конституция 1787 г. послужила образцом для латиноамериканских конституций.) Такое сходство не мешало возникновению совершенно различных политических режимов и уровней политической стабильности, наложивших отпечаток на ход цивилизационных процессов в этих странах.

На цивилизационном уровне по-иному встает проблема человека. Известно, что человек, как правило, руководствуется своим классовыми интересами. Общественный класс на почве своих материальных условий и соответственных социальных отношений творит и формирует

идеологию, которая может в числе прочего включать и иллюзии", и теории, неадекватно отражающие действительные интересы этого класса. Индивид, однако, может исходить не из классовых долговременных или текущих интересов, если они вступают в противоречие с его каждодневными интересами. Поэтому "классовый человек", поведение которого целиком и без остатка продиктовано его местом в процессе производства, выступающим лишь олицетворением экономических категорий, носителем определенных классовых интересов¹², конкретизируется в "экономического индивида". На цивилизационном уровне развития происходит дальнейшая конкретизация "экономического индивида" в "исторического человека", на которого накладывает отпечаток (временами могущий приобретать преобладающее значение) все многообразие идеологических, социально-психологических, религиозных и других факторов, в том числе и иррациональных по своему происхождению и смыслу. Такое воздействие осуществляется как непосредственно на экономические отношения (например, путем стимулирования традиционных неформационных укладов), так и на всю духовную жизнь общества, а через это — на сферу экономического строя.

Как уже отмечалось выше, учитывая характер цивилизационной

==83

структуры, вряд ли можно говорить о закономерностях взаимодействия между ее различными элементами и подсистемами. Следует, видимо, констатировать, что формационные процессы в целом, вовлекаясь в цивилизационное развитие со своей собственной структурой, вместе с тем оказывались одновременно представленными в нем и другими сторонами, не входящими в формационный ряд, и другими сочетаниями формационных элементов, чем те сочетания, которые были характерны для них в этом ряду¹³.

Механизм воздействия социальной революции на развитие цивилизационной структуры сказывался прежде всего на уровне отдельных элементов. Характерной чертой цивилизационных процессов являлось наличие в них компонентов, отсутствовавших в формационной структуре общества. Но еще большее значение имело то, что элементы, участвующие в обеих структурах, вступали во взаимодействие между собой разными сторонами на формационном и цивилизационном уровнях. Более того, эти взаимодействия между данными элементами могли иметь в формационной и цивилизационной структуре различную направленность, в том числе и прямо противоположную. Иными словами, социальная революция могла не только стимулировать, но и препятствовать ускорению цивилизационных процессов или даже одновременно оказывать и то и другое влияние в силу разнонаправленности результатов взаимодействия между отдельными компонентами.

В данной связи кратко об идеологическом обосновании революций. Идеология Просвещения была объективно революционной (хотя сами ее творцы не были сторонниками революции). Просвещение возникло, когда феодальный строй клонился к упадку и когда существовал буржуазный уклад как готовая социально-экономическая основа будущего послереволюционного общества. Идеология низвержения капитализма (социализм) родилась, когда буржуазный строй объективно развивался все более быстрыми темпами по восходящей линии, а присущий ему главным антагонизм выявил себя впоследствии как антагонизм стадийный, а не формационный. Это определило и отличия в характере утопизма, без примеси которого не существовало революционной идеологии и который приобретал большое значение как мифологический компонент в цивилизационной структуре.

Любая революция не обошлась без утопического и мифологического элементов в идеологии, в социальной психологии ее участников. Массы всегда ожидали от революции, требовавшей от них

героизма и самопожертвования в борьбе, коренного улучшения условий их жизни, достижения высокого уровня социальной справедливости. Каков же был удельный вес утопизма и какова была его изменчивая функция в революционной идеологии?

Все крупные народные революционные движения и революции субъективно, более или менее осознанно ставили целью утверждение социальной справедливости. Однако их объективная роль была различной, причем, поскольку речь идет о социально-экономической сфере, они были направлены: 1) на ликвидацию — полную или частичную — старого экономического и политического строя; 2) на переход данной формации на

==84

новую стадию развития; 3) на совершенствование производственных отношений в пределах данной стадии (стоит особо отметить, что к этой разновидности общественных движений следует отнести не только ранние выступления пролетариата до его оформления в класс — луддизм и др., — но и все рабочее движение XIX в.).

В буржуазных революциях утопичным было убеждение, что ликвидация феодальных повинностей и абсолютной монархии, утверждение парламентарной демократии решали задачу создания гармонического строя, обеспечивающего свободу и социальную справедливость. Утопичным было представление о социальных последствиях нового строя, по крайней мере на первых этапах его послереволюционного развития, но не о закономерностях функционирования новой политической системы и обслуживаемой ею системы экономических отношений. Этот утопизм не навязывал экономике никаких законов, которые противоречили бы тенденциям ее органического роста. В этом коренное отличие утопизма в буржуазной революции от его роли в социалистической революции, когда он оказался воплощенным в экономических структурах, для эффективного функционирования не было необходимых предпосылок и условий и в политических институтах, ориентированных на увековечение указанных структур в экономике. Как известно, это привело к созданию административно-командной системы, к фактическому отчуждению рабочего от средств производства, крестьянина — от земли, народных масс — от власти.

Нельзя отрицать, что утопизм революционной идеологии имел многие точки соприкосновения с религией. В средние века и в начале нового времени революционный утопизм вообще выступал в религиозной оболочке. Строго говоря, такое соприкосновение с религией имеет любая идеология, претендующая на достижение "абсолютных" целей, создание идеального общественного строя, "царства божьего на земле", в том числе либеральные, консервативные, националистические, технократические и другие утопии, хотя по своему происхождению они не находятся ни в какой связи с религией. Точки соприкосновения революционного утопизма с религией возникают как при попытке его сосуществования с ней, так и при стремлении объективно принять на себя ее социальную функцию. Эта борьба, сосуществование или даже слияние "земных" утопий с религией, видимо, составляют постоянный компонент цивилизационного процесса (на что, между прочим, почти совсем не обращается должного внимания историками).

Религия, несомненно, является продуктом исторического развития, это доказывается уже одним фактом возникновения ее не в начале, а на определенном этапе развития общества. Однако вряд ли можно сомневаться в том, что появление религии, ставшее возможным в результате этого развития, липа выявляло потребности, точнее, начало обслуживать потребности, заложенные в биологической природе человека, прежде всего инстинктивного страха смерти. Обещание загробной жизни и возмездия за совершенные деяния, попытка убедительного ответа на "роковые

вопросы" бытия, вопросы о смысле человеческого существования, о предназначении человека и его месте во вселенной, стремление

==85

освятить непререкаемым авторитетом кодекс нравственных норм — все это обеспечивало религии постоянное место в духовной жизни общества, по сравнению с которой роль церкви как социального института, как санкции существующего строя, обещание ей помощи в земных делах имели все же более преходящее и подчиненное значение — особенно если речь идет о цивилизации как некоем единстве. Религия как социальнополитический фактор являлась одним из важнейших слагаемых формационного процесса, включая, разумеется, и социальные революции. Вместе с тем религиозный компонент духовной жизни являлся в своей основе независимым компонентом цивилизации, по крайней мере до XVIII в. (если не ее ядром, как полагали и полагают многие историки, отвергающие материалистическое понимание истории).

Итак, роль религии в цивилизации оказывалась на определенных этапах развития, значительно большей, чем в формации. В рамках последней она выполняет служебную роль социального учреждения, функция которого состоит в способствовании стабилизации или в других условиях — в подрыве существующих общественных и политических устоев. Напротив, в пределах цивилизации функция религии заключается в удовлетворении некоторых природно обусловленных аспектов человеческой психики. Поэтому из религии как идеологии и религии (церкви) как социального института первая имеет относительно большее значение для цивилизации, вторая — для формации.

Роль быта и нравов — в отличие от производственной сферы — несравненно больше в рамках цивилизации, чем в формационной структуре, причем тех элементов, которые скорее объединяли, чем разъединяли социальные группы. Они составляли материальную основу духовной цивилизации как синтеза, точнее общего знаменателя социальной психологии различных общественных групп и выражения общенародных компонентов в мировоззрении этих групп.

Вышеприведенные соображения подводят нас к вопросу о соотношении социальных революций и развития цивилизаций. Что, однако, значит, осмыслить роль революций в развитии цивилизации? Это означает выяснение места революций и синхронных и диахронных циклов революций в переходе цивилизации со ступени на ступень своей эволюции.

Далее стоит поставить вопрос о соотношении таких разнопорядковых категорий, как эволюция и органическое развитие. Если первая из них содержит лишь представление о постепенном развитии, в котором определяющую роль играет элемент преемственности, то вторая — скорее об изменении различных частей общественной системы, приводящей их к новой специализации, функциональной взаимозависимости и возникновению на этой основе нового единства системы.

В социологии и историографии прочно утвердилось — вслед за Э. Берком и А. Токвилем — противопоставление органического развития и революции как силы, прерывающей такое развитие. Этого разграничения придерживались как ученые, склонные вслед за упомянутыми идеологами консерватизма рассматривать органическое развитие в качестве единственной формы социального прогресса, так и исследователи, которые считали революции главной движущей силой поступательного движения

==86

общества. Однако такое разграничение нельзя считать правомерным, если только не отождествлять понятие органического развития с развитием эволюционным. Но подобное отождествление никак нельзя вывести из анализа исторической действительности. Даже когда Токвиль и его бесчисленные последователи вплоть до наших дней приводят данные, свидетельствующие, что после революции страна продолжает предреволюционный путь развития, они демонстрируют не то, что им кажется. Они доказывают не то, что революции были "ненужным" перерывом в цепи органического развития, а что они были важнейшими звеньями в этой цепи. Именно революционные скачки оказывались компонентом, обеспечивающим непрерывность общественного прогресса на путях органического развития. Скачки означали отнюдь не только уничтожение тех или иных общественных институтов и их замену новыми, но и такую трансформацию старых институтов и их взаимоотношений, удельного веса каждой из них, которое приводит к возникновению нового качества всей общественно-политической структуры и системы культуры.

Сказанное позволяет уяснить соотношение органического развития и революции. Данная проблема в той мере, в какой она вообще затрагивалась в нашей историографии, трактовалась в плане абсолютного противопоставления этих категорий. Значительная часть историографии вообще была склонна отрицать категорию органического развития, считая ее частью консервативной идеологии, превратно отражающей реальные процессы общественного развития. Однако все это проистекает, на наш взгляд, из упрощенного представления о роли социальной революции в этом развитии. Речь идет, так сказать, не о прямом исчислении удельного веса революций, а о механизме их воздействия на общественный процесс. Попытка выяснения соотношения между революциями и цивилизацией немыслима без преодоления такого неадекватного отражения места и роли социальных революций.

Надо заметить, что признаки, свидетельствующие об упадке общественного строя, совсем необязательно являлись показателем упадка и кризиса данной цивилизации. Предреволюционная Англия середины XVII в. и Франция в конце XVIII в. никак не относятся к странам, цивилизация которых переживала глубокий упадок. Это было, конечно, связано, с тем, что кризис старого формационного уклада сопровождался интенсивным ростом нового. Совпадение кризиса строя и цивилизации совпадали в случаях так называемого "тупикового развития", гниения общественного строя, примером которого может служить Османская империя в XIX в.

В формационном плане в дореволюционной фазе переходной эпохи важно развитие нового формационного уклада, которое в конечном счете приводит к революции, в цивилизационном же плане то, что в этой фазе продолжается органическое развитие. Точно так же в послереволюционной фазе для формационного плана важно закрепление преобладание нового уклада, "окрашивание" в его тона всей остальной несистемности, для цивилизационного плана — продолжение функционирования, хотя и в новой системе, прежних укладов, являвшихся носителями органического развития. В дальнейшем происходит сближение обоих планов, иначе говоря, включение нового господствующего уклада в

==87

качестве такового в систему органического процесса, позволяющее говорить о новом этапе в развитии цивилизации, получающей новый формационный вид при сохранении ее остальных характеристик.

Место и удельный вес революции в формационном развитии отнюдь не предопределяет ее роли в движении цивилизации. Здесь возможны все варианты — от почти полной тождественности роли в том и другом плане до их совершенного несовпадения. Так, революция, решающая свои задачи путем максимально полной ликвидации старых общественных форм (как старого формационного, так и большинства других укладов), могла не ускорить, а, наоборот, замедлить или даже обратить вспять цивилизационное развитие и, напротив, революции, оказавшие значительно меньшее воздействие на ход формационного процесса, становились важнейшим фактором органического, поступательного движения цивилизации. Цивилизация противостояла (как некая константа) изменчивости социальных, политических, идеологических факторов, что не исключало их воздействия на цивилизационный стержень общественной эволюции.

Ограниченное воздействие социальных революций на ход цивилизационного развития вовсе не равнозначно их якобы незначительной роли в истории, как склонны считать некоторые историки школы "Анналов". Влияние революции проявляется опосредованно, через воздействие на общее развитие формационных процессов, на эволюцию структур, определяющих общий облик цивилизации.

В формационном ряду все социально-экономические, идеологические, политические и государственные институты имеют классовую основу. Напротив, в цивилизационном ряду, в который формационные процессы входят своими компонентами лишь как часть составляющих более широкого потока развития, проявляются их общечеловеческие потенции. Воздействие формационных компонентов приводило к изменению классовой формы цивилизации, выдвиганию на передний план ценностей нового господствующего класса, окрашиванию в его цвета цивилизации, включая ее общечеловеческие начала. Соотношение между сущностью и классовой формой этих начал также оказалось изменчивым в нашу эпоху, когда приоритетное значение приобрели общечеловеческие интересы и ориентиры.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РЕВОЛЮЦИИ

В цивилизационном ряду отчетливо выделяются периоды более быстрых и масштабных сдвигов, чем в остальные времена. Эти периоды вполне заслуживают названия "цивилизационные революции". Конечно, при этом необходимо учитывать, что изменение цивилизационных структур происходит в рамках преобладающего непрерывного развития, что последнее носит несравнимо более плавный и эволюционный характер, чем те политические процессы, которые непосредственно подвели общество к социальным революциям, к смене революционными методами формаций и стадий внутри отдельной формации. Вместе с тем следует принимать во внимание длительность тех социально-экономических процессов, которые подготовили назревание революционного кризиса. Речь идет о самих социальных революциях, значительно менее протяженных во времени, чем

цивилизационные революции. Впрочем, и здесь следует сделать оговорку, что отдельные цивилизационные революции (или, по крайней мере, решающие события, являвшиеся их началом) тоже носили нередко кратковременный характер. Некоторые процессы общественного развития совершенно искусственно относимы к социальным революциям, являются как раз типичным примером цивилизационных революций. Достаточно вспомнить растянувшуюся на тысячелетия "неолитическую революцию".

Одной из причин цивилизационной революции — региональной или континентальной — может быть влияние закона исторической корреляции, выражающееся в "подтягивании" цивилизационной структуры данного общества к другим региональным, континентальным и мировой цивилизациям.

Цивилизационные революции могли включать в себя процессы, составляющие переход от формации к формации, но такое слияние механизмов межформационного перехода и цивилизационных революций было скорее исключением из правила.

Варварские завоевания периода смены формаций в первые века нашей эры были важной движущей силой перехода от античности к средним векам. Однако нередко завоевания, не имея никакого прямого отношения к такому переходу, влекли за собой настолько глубокие изменения в цивилизационном ряду, что вполне можно говорить о "межцивилизационном переходе" — от одной цивилизации к другой или даже о гибели одной и возникновении другой цивилизации. Такие переходы следует признать соответственно внутрицивилизационной революцией (ВЦР) или межцивилизационной революцией (МЦР).

Среди ВЦР следует различать происходящие на всемирном уровне (неолитическая революция, научная, промышленная революция, распространившаяся из передового региона на весь мир), на региональном уровне (смена феодальной цивилизации буржуазной в данном регионе). Все МЦР были революциями регионального масштаба (в пределах одного или нескольких регионов). МЦР являются, как правило, результатом внешнего завоевания данного общества или группы обществ, причем завоевания, проходившего в контексте борьбы мировых религий. Здесь опять стоит делать оговорку, что такое завоевание могло быть или не быть одновременно механизмом межформационного перехода. Варварские завоевания и смена христианством язычества в Римской империи были важнейшими слагаемыми межформационного перехода и межцивилизационной революции. Напротив, завоевание арабами в VII в. под знаменем ислама Малой Азии и Северной Африки является ярким примером межцивилизационной революции, не приведшей к изменениям формационного и стадияльного уровня и лишь к формированию на ранее достигнутом стадияльном уровне новой (или позднее — нескольких) разновидности феодальной формации. Надо добавить, что распространение новой — для данной цивилизации — религии отнюдь не обязательно влекло за собой внутрицивилизационную или межцивилизационную революцию. Не менее частым было сосуществование нескольких мировых религий (или разных направлений одной религии) в рамках региональной цивилизации (эллинистические государства, Римская империя, буддизм,

==89

синтоизм, конфуцианство в Японии, индуизм и буддизм в Индонезии и т.д.). Учитывая преобладающую роль религии в духовной жизни общества на протяжении веков и тысячелетий до нового времени, можно, вероятно, считать смену религий, по крайней мере до нового времени, необходимым компонентом межцивилизационных революций. С утерей религии прежнего преобладания в качестве определяющего компонента цивилизации она теряет и роль основы цивилизационных революций. Более того, сам процесс утраты религией своего прежнего преобладания — одно из главных составляющих мировой цивилизационной революции нового времени, другими слагаемыми которой была "научная революция" XVn в.. Просвещение, промышленный переворот. Межцивилизационная революция — завоевание Нового Света — являлась вместе с тем сменой местных религий. Напротив, при колониальных завоеваниях европейских держав, являвшихся цивилизационными революциями в завоеванных регионах, полной смены религий не происходило несмотря на все усердие христианских миссионеров и поощрение их деятельности со стороны новых властей.

Очевидно, что причины по крайней мере некоторых социальных революций не являются непосредственно следствием сколько-нибудь заметных цивилизационных влияний. (Кроме случаев, когда революционная ситуация в данной стране способствует иноземному завоеванию этой страны.) Напротив, цивилизационное развитие, и особенно цивилизационные революции, оказывает глубокое воздействие на следствия социальных революций.

Межцивилизационные революции имеют внутренние (состояние общества, делающее его податливым внешнему завоеванию) и внешние (обстоятельства, приведшие к иноземному нашествию) причины. Напротив, внутрицивилизационная революция имеет на первый взгляд только внутренние причины, но дальнейший анализ показывает их тесное взаимодействие с внешними причинами как материального, так и духовного порядка.

Конечно, теория цивилизационных революций отражает состояние, в каком находится вся теория цивилизации в целом. Предстоит определить — пусть нечеткие, "размытые" — хронологические границы цивилизационных революций. А это, в свою очередь, требует выявления критериев, позволяющих вычлнить причины и следствия цивилизационных революций различного вида и в различные эпохи всемирной истории.

Во время цивилизационных революций происходит более интенсивная и относительно более ускоренная трансформация отдельных элементов и субструктур, взаимоотношений между ними, их функциональной роли, сдвиги в удельном весе. Нужно установить, какие именно элементы цивилизационной структуры, какие компоненты получили небольшую динамику, а какие оставались малоподвижными в ходе революций.

Подобно социальным революциям, внутрицивилизационные были ступенями прогрессивного развития общества. Этого нельзя сказать о многих межцивилизационных революциях. Более того, в их основе лежало устранение одной цивилизации (и нередко уничтожение народа, являвшегося

[К оглавлению](#)

==90

ее носителем) и возникновение на ее месте другой. Эти революции на первый взгляд скорее можно было бы считать свидетельством в пользу теории цикличности в развитии общества, согласно которой каждая цивилизация повторяет этапы своей предшественницы. (Эта в общем совсем не новая теория, еще три столетия назад сформулированная Вико — впрочем, в зародыше она существовала уже в античное время, — в наш век получила наиболее авторитетное выражение в трудах А. Тойнби.) На деле представление о цикличности в развитии цивилизаций является искаженным отражением совсем иных процессов: во-первых, изолированного развития отдельных обществ, цивилизация которых была фактически уничтожена в результате иностранного завоевания (на их месте возникали совершенно другие общества, естественно начинавшие сначала своей путь формационного и цивилизационного развития); во-вторых, наличия отдельных внешне сходных черт у общества на разных этапах этого развития. Однако на деле речь может идти лишь о циклических компонентах, "встроенных" в общий поступательный ход всемирного развития. Может создаваться впечатление, что МЦР и ВЦР настолько различны по механизму своего возникновения, движущим силам, ходу и последствиям, что было бы неправильным считать их разновидностями одного и того же феномена. В одном случае речь идет о потере цивилизацией своего лица или даже полной гибели, в другом — об ускорении восходящего движения. В этих утверждениях содержится доля истины, но только, когда речь идет о крайних случаях. В процессе МЦР обычно происходит "наложение" цивилизаций, причем преобладание может получить как новая, так и старая цивилизация, "ассимилировавшая" свою предшественницу. Между полярными

вариантами располагаются те, при которых происходило слияние двух цивилизаций с сохранением существенного удельного веса каждой из них в возникшем новом цивилизационном образовании. ВЦР и МЦР объединяет то, что они вносили важнейшие изменения во все составляющие структуры цивилизации, формировали ее новый облик, имели фундаментальные по значению последствия.

Межцивилизационные революции могли служить началом или, напротив, препятствовать течению процессов, подготовлявших внутрицивилизационную революцию. Первая могла происходить также в условиях уже начавшейся второй (и к тому же совпадать по времени, сложно переплетаться с социальной революцией).

Начавшись в одном районе, цивилизационная революция может распространяться на все новые регионы.

Для выявления роли цивилизационных революций потребуются создать их типологии. Революции должны быть различаемы в зависимости прежде всего от вида цивилизаций, в рамках которых они происходят. Цивилизации могут различаться по их пространственному развертыванию (национальная, региональная, континентальная, мировая), по уровню развития включенного в цивилизационное развитие формационного ингредиента (формационные, различных типов надформационные, внутрiformационные)

Цивилизационные эпохи — это время между цивилизационными рево-

==91

люциями, а межцивилизационные эпохи — время как внутрицивилизационных, так и межцивилизационных революций.

Эта классификация подводит нас к задаче создания наряду с принятой у нас периодизацией истории, основанной на формационных критериях, также пнвильзационной периодизации. Ведь очевидно, что формационная периодизация, не учитывающая такие цивилизационные революции, как арабские завоевания VII в. или крещение Руси, является по крайней мере односторонней. Вопрос заключается в необходимости совмещения формационной и цивилизационной периодизации, в их синтезе.

Вместе с тем нельзя не учитывать, что формационный компонент не детерминирует развитие цивилизации. От него зависят грани, пусть нечеткие, между стадийными этапами в ее развитии, ее формационная определенность. Однако в рамках этой определенности могут происходить межцивилизационные и цивилизационные революции, являющиеся переломными пунктами в развитии цивилизации. Все это, естественно, должно повлечь за собой и новый взгляд на значение ряда исторических периодов, во время которых происходили цивилизационные революции.

Наверное, не будет ошибкой утверждать, что прочными остаются результаты тех социальных революций, которые происходили более или менее синхронно с цивилизационными революциями.

Как уже отмечалось выше, было бы неправильным полагать, что любая социальная революция способствовала прогрессу цивилизации, в том числе путем воздействия на цивилизационную революцию. Были возможны и случаи, когда она, напротив, сдерживала, деформировала и даже надолго обращала вспять поступательный ход развития цивилизации.

Причинами революции могут быть как внутренние факторы развития, так и внешние факторы или, еще чаще, взаимодействие первых и вторых. Среди последствий цивилизационных революций следует назвать: 1) большое расширение географических границ, территории данной цивилизации путем поглощения других региональных цивилизаций (МЦР); 2) слияние различных цивилизаций, по существу являющееся вариантом завоевания и поглощения (МЦР); 3) заметное ускорение хода цивилизационного процесса, изменение его структуры путем превращения в главные движущие силы тех составляющих процесса, которые раньше не имели подобного значения (ВЦР).

Стоит повторить, что роль социальной революции заключается не только в полной или частичной смене отдельных формационных структур, но и в их преобразовании с тем, чтобы создавались новые более благоприятные условия для функционирования несистемных (неформационных) укладов. Революция — не только разрушение старого и создание нового, но и преобразование прежних структур. Именно последнее и является тем аспектом социальной революции, который оказывается наибольшее воздействие на цивилизационное развитие, в этом русле происходит сближение социальной и цивилизационной революций, и, если они происходят синхронно, можно даже говорить об их конвергенции.

Здесь, наконец, надо остановиться на другом, столь же важном аспекте изучаемой проблемы — воздействии цивилизационных революций на социальные революции. При подходе к этой, пока еще почти неиссле-

==92

дованной, по крайней мере в теоретическом плане, проблеме надо сделать несколько замечаний.

Прежде всего бросается в глаза, что некоторые страны и регионы, пережившие несколько внутри- и междивизиационных революций, решили задачи социальных революций реформистским путем. Напротив, в других странах цивилизационные революции оказывались катализатором, как бы прологом революций и циклов социальных революций. Конкретные исследования еще должны выяснить, какие цивилизационные и нецивилизационные (внешние) факторы определили подобное соотношение. История знает на одном хронологическом отрезке и сочетание цивилизационной революции с циклом социальных революций. Предстоит еще изучить сдерживающее или стимулирующее влияние первой на последние, в частности, на форму социальных революций.

Вероятно, можно проследить завершение в определенном плане цивилизационной революцией того, что было не доделано предшествующей ей по времени социальной революцией. Каков был механизм воздействия цивилизационных революций, через какие компоненты цивилизационной структуры оно осуществлялось, например, через замкнутость крестьянской общины, через различные религии, межнациональные отношения и другие факторы — все это остается областью, слабо освоенной теоретической мыслью современного обществознания и нуждающейся в интенсивном исследовании.

• См.: Барг МЛ. О категории "цивилизация" // Новая и новейшая история. 1990. №5.

- Исключением являются крестьянские войны конца средних веков. См.: *Барг М.Л., Черняк Е.Б. Великие социальные революции XVII—XVIII вв. в структуре переходной эпохи от феодализма к капитализму.* М., 1990. Гл. 3.

¹ Там же. Гл. 1.

¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 86.

¹ Там же. Т. 12. С. 3.

¹ *Барг М.А., Черняк Е.Б.* Указ. соч. Гл. 1. Надо оговорить, что под "формационными процессами" здесь и ниже подразумеваются все процессы развития формации в отличие от цивилизационных процессов. Напротив, при рассмотрении вопроса об укладах под понятием "формационные" фигурируют процессы, протекающие в рамках старого и нового формационных укладов, а "неформа-

ционные" — процессы в сфере несистемности, т.е. в неформационных укладах.

⁹ См.: *Барг М.Л., Черняк Е.Б.* Указ. соч. С.231, См.: *Бокль Г.Т.* История цивилизации в Англии. СПб., 1986. С. 16—20 53—

57.

См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд Т. 8. С. 145.

¹² Там же. Т. 23. С. 10.

13 τ.

^{•J} Быть может, это улавливает "трехчастная" схема, предложенная Ф. Броделем, — разделение экономических явлений на рыночную экономику, "подрыночную" (инфраэкономику), которую можно назвать также материальной цивилизацией, или структурами повседневности, и, наконец, "надрыночную", обнимающую сферу финансов. (*Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм в XV—XVIII вв. Т. I: Структуры повседневности. М., 1986. С. 33—34).

[==93](#)

***Р. Торстендаль* О МАКРОСОЦИАЛЬНОМ КОМПАРАТИВНОМ АНАЛИЗЕ**

История как дисциплина и историческое исследование. Сравнение цивилизаций является отнюдь не простым делом. Сложность состоит в том числе и в неопределенности значения понятия "цивилизация". Культуру какой-либо страны, стиль жизни народа, общие черты, характерные для большей части мира ("Западная цивилизация") — все это можно назвать "цивилизациями". В таком случае цивилизации понимаются прежде всего как образования, имеющие географические границы, в соединении с особенностями этноса и исторического пути развития. Еще один тип значений этого слова относится к уровню сложности культуры: "уровень цивилизаций".

В данной статье мы будем избегать употребления термина "цивилизация" из-за его расплывчатости. Тем не менее, нет никаких сомнений, что это понятие относится к социальным целям на макросоциальном уровне. Таким образом, макросоциальное историческое сравнение покрывает сравнение цивилизаций (с учетом этногеографического аспекта), даже если последнее имеет более широкий характер.

Цель этой статьи - аргументировать возможность изучения сравнительной макросоциальной истории как разновидности исторической социологии. Кроме того, хотелось бы также обсудить вопрос о том, каким могло бы быть значение этой науки, что, следовательно, приближает нас к тем доводам, говорящим в пользу исторической социологии, которые были выдвинуты двумя германскими историками - Гансом-Ульрихом Велером и Юргеном Кокой.

Историческая социология ставит те же теоретические цели, что и обычные исследования по теоретической социологии или политологии, но она имеет свою эмпирическую область применения, ограниченную историческим контекстом.

Прежде всего следует отметить, что сравнение не рассматривается в данной статье как стратегия исследования в собственном смысле слова. Сравнение социальных моделей, структур, государств и исторических процессов должно преследовать цель, идущую дальше эмпирического результата как такового. Сходство и (или) отличие, установленное путем сравнения, — это лишь средство для достижения более общих целей. Иными словами, нет никаких оснований называть такие изыскания социологией, даже в том случае, если можно было бы доказать, что многие исследователи, подвигающиеся в области "реальных" социологических дисциплин, игнорируют это условие. Здесь не место говорить о том, что должно означать слово "социология". Но следует заметить, что существует различие между понятием социологии как теоретической дисциплины и названием факультета социологии во многих университетах, подразумевающего, что работающие там исследователи или преподаватели это ученые-социологи.

Позже нам придется вернуться к рассмотрению условий, необходимых для получения теоретических выводов.

А теперь, оставляя на некоторое время эту проблему, дадим следующее предварительное определение исторической социологии: она должна иметь теоретическое содержание, которое можно проверить тем или иным способом, используя сравнительное исследование.

По-видимому, историки в большей степени, чем социологи, работающие в области компаративного анализа, ощущают, что сравнение социальных общностей включает в себе элемент риска, который редко подвластен контролю. Причина их беспокойства в этом отношении, вероятно, состоит в том, что они привыкли вникать в детали, стремясь сделать свои исследования обоснованными, а детали, взятые из различных социальных контекстов, почти никогда не совпадают друг с другом.

И отсутствие целей теоретического характера и уход от проблем макросоциологии иногда, с точки зрения социологов, воспринимаются как недостатки историков. Р. Коллинз, социолог, отмечает, что работа Э. Уоллерстейна написана не историком, а социологом, ибо историки занимаются эмпирически определенными проблемами и оставляют рефлексии социологам.

Историки часто избегают тех объектов исследования, которые уже определены теоретически или если их выбор объясняется целью улучшить существующие теории. Но неверно, что историческое исследование никогда не бывает теоретическим, и еще менее верно, что история, по определению, должна воздерживаться от теоретических построений - как предлагал Фихте, который оставлял рефлексии философам.

С другой стороны, вследствие того, что эта наука обладает временными перспективами и тенденцией к индивидуализации, историки имеют в своем распоряжении некоторое количество готовых примеров индивидуальных действий, развития и т.д., но не образцы поведения или развития. Это означает, что историк редко может получить на основании работ других историков макросоциальные или стандартизованные объекты, которые пригодны для исследования и обобщения с помощью статистики.

Техника сравнения. Принципы численной обработки исследуемых материалов уже давно разработаны статистиками. Некоторые социологи компенсируют недостаток интереса к социальной детали за счет технических приемов. Для целей социологического исследования были разработаны и усовершенствованы особые статистические методы. Разумеется, цели и нужды развития теории довели над этими статистическими принципами, но для компаративного социологического исследования статистические методы всегда были важны. Сравнение между социальными структурами и социальными группами различных обществ невозможно провести без учета количественных данных и их отношений друг к другу. Данные по демографии, стратификации, социальной мобильности, экономике (производство, потребление, уровень жизни и т.д.) должны быть сгруппированы.

Сравнение означает, что один набор данных соотносится с другим. Такие группы данных могут относиться к различным временным периодам или иметь различное социальное или географическое происхождение. Для того чтобы сделать их сравнение плодотворным, необходимы жесткие

правила. В 1950-1960-е годы появилось много учебников, в которых давалась система правил и общепринятых операций обработки статистических данных. Эмпирический оптимизм тех лет зиждился на вере в то, что эмпирическое (статистическое) исследование приведет к созданию всеобъемлющих теорий. Дебаты по поводу социальных целых и индивидуализирующей методике тем не менее показали, что некоторые (например, Э. Геллнер) сознавали сложности, с которыми приходится сталкиваться, соотнося отдельные данные и социальные целые. Но в основном господствующим настроением была уверенность в том, что правильный метод обработки конкретных данных повлечет за собой создание теории макросоциальных явлений.

Когда этот оптимизм был поколеблен в конце 1960-х и в 1970-е годы, эмпирические подсчеты любого типа данных стали встречаться с подозрением.

В системе правил компаративного исследования наиболее важными являются сложные ограничения, относящиеся к сравнению различных групп данных. Каждая страна устанавливает свои собственные правила для определенного типа данных, которые собираются официально. Еще более существенными являются различия в законодательстве, где иногда дается различное толкование одного и того же понятия, которое используется в разных обществах. Очевидно, что "кадры" и "сотрудники, получающие жалование", - это родственные термины, но столь же очевидно судя по применению их в соответствующем социальном контексте, - что это не синонимы. Данные, облеченные в лингвистическую форму, и сами языки появляются на почве нормативных традиций, которые в некоторых случаях, посредством законодательных актов, становятся официальными. Применительно к компаративной социологии выводы из философской концепции Витгенштейна было суждено сделать П. Вингу, но его интерпретация являлась весьма спорной. Другое направление англосаксонской лингвофилософии представлено Дж.Л. Остин, которая особое внимание обращала на значение и частоту индивидуальных речевых актов в их социальном контексте. На сегодняшний день так называемый постмодернизм следует этими же путями, но его выводы (частично ложные, по моему мнению) идут гораздо дальше.

Таким образом, техника социологического сравнения не сводится только к хорошо выученному курсу статистики для студентов, но предполагает хорошее знание аналитической семантики, которая оказывается здесь весьма полезной, как и в более сложных случаях.

Уровни исторического сравнения. Сравнение периодов подъема и упадка цивилизаций, подобные тем, которые проводил А. Тойнби, не совсем похожи на сравнения моделей трудовых конфликтов или достижений развитого капитализма в разных странах. Тем не менее имеется ряд трудностей в выборе подходящих уровней и в установлении того, какими расхождениями можно пренебречь.

От выбора уровня анализа, согласно Тилли, зависит то, "какие структуры и процессы являются решающими". Не входя в подробности, он утверждает, что существует четыре уровня: всемирно-исторический, уровень мировых систем, макроисторический и микроисторический. Три уров-

==96

ня из четырех так или иначе именуется "историческими". Никаких аргументов в пользу этого интересного вывода у Тилли не представлено. К всемирно-историческому уровню Тилли относит анализ трансформаций, связи и последовательности мировых систем. Он утверждает, что обобщения, касающиеся таких социальных феноменов, как урбанизация, индустриализация, накопление капитала или секуляризация, "вероятно, получают окончательное решение в процессе движения от одной мировой системы к другой".

Последнее из упомянутых замечаний Тилли интересно, хотя оно относится к уровню, имеющему такую степень всеобщности, когда невозможны общие выводы.

Следующий уровень - мировых систем. Большие сообщества и системы, которые определяются через отношения принуждения и (или) обмена, действуют на том уровне как значимые единицы. На основании того что Тилли говорит об этом уровне, представляется, что он не хочет принимать во внимание какие-либо другие отношения, кроме обмена или принуждения. По мнению Тилли,

производство, распределение и субординация - это термины, которые обозначают характер отношений на данном уровне. Предлагаемое Тилли теоретическое определение слишком схематично, чтобы создать надежную основу для теоретического "уровня анализа".

Уровень макроисторического анализа, с точки зрения Тилли, представляет собой "основу истории, как традиционно считают историки". Как определение особенностей данного уровня, это очень расплывчато. Каких историков имеет в виду Тилли? Политологов, принимающих решение в отдельном политическом кризисе? Или политологов, занимающихся парламентскими делами? Или социологов, анализирующих структуру власти в пределах тренд-юнионов? Или историков-экономистов, изучающих рост производства и его трансформации на материале деятельности одной фирмы? Это лишь некоторые из позиций, на которых твердо стоят рядовые историки. Вывод, который можно сделать на основании таких примеров, плохо согласуется, однако, с ключевыми понятиями, которыми пользуется Тилли, говоря о процессах, анализируемых на этом уровне: пролетаризация, урбанизация, накопление капитала, создание государства и бюрократизация. Эти процессы сами по себе могут служить объектом для эффективного исследования, ибо могут быть сопоставлены с точки зрения сходства и различий с разными общностями, процессами и комбинациями тех и других.

Что касается микроисторического анализа, то он занимается индивидуумами, группами и отношениями между ними. Процессы на этом уровне представляют собой трансформации взаимодействий между людьми, которые образуют эти связи. Тилли дает следующий пример, подтверждающий важность исследований на этом уровне: модель отношений между капиталистами и отдельными трудящимися проявляется в контексте более широких процессов пролетаризации и концентрации капитала.

Определение четырех уровней анализа, предложенное Тилли, как мне кажется, не обосновано как следует ни теоретически, ни практически. Он начинает с важного наблюдения о том, что существуют различия между

7. Цивилизации. Вып.2

==97

уровнями социальных сравнений. Эти уровни представлены таким образом, что их легко соотнести с суперсистемными, системными и отдельными объектами анализа, но нет никакой четкой разграничительной линии между объектами изучения и теоретическими агентами (а также онтологией социальных теорий).

В конечном счете это происходит из-за того, что обобщение является единственным видом теоретической деятельности, полностью признаваемым Тилли.

Далее нужно отметить, что "историческое" играет большую роль в обозначении уровней, но временные перспективы не имеют никакого другого значения в аргументации Тилли, кроме его постоянных ссылок на процессы. Если все, относящееся к процессам, исторично, являются ли тогда все социологи, занимающиеся изучением процессов, историками? Тилли не проводит никакого различия между исследованием социальных явлений, сложных и связанных временной последовательностью (процессы в общем смысле), и социальными явлениями, происходящими в конкретном месте и времени (например, периоды в истории Германии). В исторических работах, очевидно, не следует заниматься изучением процессов, и все, относящееся к ним, не обязательно исторично - в смысле приписывания им особого временного и пространственного единства.

Сравнение заслуживает название "исторического", если сравниваются события или процессы, расположенные во времени и пространстве. Любой социальный контекст представляет специфические средства и возможности. Аристократы, спасавшиеся бегством от Французской революции, не могли улететь на самолете или уехать поездом. Люди были ограничены возможностями своего времени. Имеющиеся в их распоряжении возможности не были одинаковыми в разных местах в одно и то же время. Инки не могли отстреливаться от испанцев. Историческое сравнение предполагает не только точное определение особенностей времени и места, но также оно должно учитывать (или заключать в себе) исторически предопределенные средства и возможности. Тилли не упоминает об этих сложностях.

Легко согласиться с Тилли, что должен существовать некий тип измерения социальной сложности, присущий уровням и, при более углубленном анализе, делающий сравнения между уровнями невозможным или, по крайней мере, трудно осуществимым. Итак, поскольку важно не выходить за рамки одного уровня, проводя социальное сравнение, трудно определить, какие характеристики одного уровня контрастируют с характеристиками других уровней.

Другим видом измерения является "всеобщность". Очень важно при сравнениях явлений разной социальной природы ясно указать, намереваетесь ли Вы сравнивать: 1) отдельные явления или процессы; 2) классы явлений или процессов друг с другом. Если имеется в виду последнее, то существует также разница между: 2а) классами явлений или процессов, ограниченных эмпирически и по происхождению; 2б) классами явлений или процессов, имеющих систематический характер. Исторические сравнения могут принадлежать ко всем этим видам, но только сравнения отдельных явлений или процессов должно считать историческими.

==98

Оба измерения - социальной сложности и всеобщности - являются ценными для всех сравнений. Исторические сравнения, как подкласс сравнений, должны обладать идентичностью в этих измерениях. То, какие позиции занимают исторические сравнения в координатной системе этих измерений, зависит только от вопросов, поставленных в исследовании. Здесь нет никакого принуждения. Верно, что история направлена на индивидуализацию в том смысле, что она представляет свои данные, определяемые во времени и пространстве. Но верно и то, что обобщения тоже можно локализовать во времени и в пространстве.

Таким образом, есть причина согласиться с Тилли в его основополагающем тезисе, что исторические сравнения могут иметь совершенно разный масштаб.

Цели исторического сравнения. Если верно, что от цели и проблем исследования зависит, на каком уровне всеобщности и сложности следует осуществлять конкретное сравнение, то очевидно, что должно быть изучено само искусство задавать вопросы. Имеются ли какие-нибудь правила, определяющие постановку вопросов?

Такие нормативные правила имеют долгую традицию в общественной жизни, но наука гордилась тем, что пренебрегала ими. В науке постановка проблемы должна быть свободной - это краеугольный камень "современной" университетской науки приблизительно с 1800 г. С другой стороны, стало традицией рассматривать исторические проблемы как социально решаемые, по крайней мере в общественных науках. Даже если тезис о большой общей зависимости науки от социальных факторов стал менее модным, чем он был ранее, большинство исследователей в области общественных наук все-таки стремятся выявить социальную зависимость в своей объяснительной системе. Однако эта зависимость может охватывать множество различных явлений, не подлежащих исследованию в данной статье. И будет достаточно заметить по этому

поводу, что "интерес" не самоочевидно является независимым направляющим фактором постановки вопросов в науке.

Систематизацию сравнения у Тилли следует снова использовать как отправную точку. Тилли признает два измерения для целей сравнений роль моментов и разнообразие форм. Первое измерение необходимо для того, чтобы показать вариации единичного и общего, второе единичного и составного. В пределах поля, определяемого этими двумя измерениями, Тилли выделяет четыре главных класса сравнений.

Детализирующее сравнение рассматривает только один момент и одну единичную форму. Считается, что сравнение в этом случае позволяет понять особенности рассматриваемых случаев. Каждый случай (предпочтительно сравнение двух) представлен в своей специфике в сравнении с другим. Подразумевается, что они контрастны.

Сравнение, направленное на поиск отклонения, предполагает классификацию некоторого количества явлений. Это сравнение расположено на полюсе многообразия в измерении разнообразия форм и на полюсе примеров совокупности в измерении. Исследование систематических различий между явлениями вряд ли можно осуществить без учета школы отклонений, и его цель заключается в поиске объяснительной системы для

==99

отклонений в определенных явлениях, которые считаются важными и чья вариантность требует объяснения. Кроме этих двух противоположных типов сравнения Тилли также признает универсализирующие и дифференцирующие сравнения. Универсализирующее сравнение характеризуется "всеобщностью" примеров и "единичностью" позиции в разнообразии форм. "Оно преследует цель установить, что каждый момент явления следует по существу одному и тому же правилу". В качестве примера берутся теории экономического роста, определяющие стадии, через которые должна пройти в процессе индустриализации страна.

Именно эти важные характеристики сравнений были отмечены Тилли. Сравнения зависят от их целей, и существует важная корреляция между характером цели, которую ставит исследователь, и видом сравнения, который в этом случае уместен. Таким образом, оказывается, что нет никакой общей методологии сравнений. Однако, рискуя нарушить четкую схему, которая следует из рассуждений Тилли, я сомневаюсь, что его четыре поля исчерпывают все возможности для сравнений.

Если мы примем во внимание измерения сложности и всеобщности, а также возможность проводить исторические сравнения, то станет очевидным, что интересующих нас типов сравнения насчитывается гораздо больше четырех. Внеисторические и исторические сравнения различных уровней сложности (видимо, следует выделить по крайней мере три таких уровня) создают шесть типов сравнений и даже больше, если каждый тип может изменяться относительно уровня всеобщности.

Это, вероятно, не совсем то, чего хотел Тилли, когда он устанавливал четыре типа сравнений в своей схеме. Область, покрываемая этой схемой, не соответствует широте исторического сравнения. На это различие необходимо указать, но самое важное то, что Тилли показывает, что "поиск отклонения" является только одной из нескольких целей сравнения в социологии.

Макросоциальное сравнение в исторических контекстах. Под макросоциальным я понимаю нечто, соединяющее в себе некоторые черты суперсистемного, системного и макроисторического

уровней, выделенных Тилли. Макроисторические сравнения - а сравнение цивилизаций, конечно, должно быть макросоциальным - часто имеют дело исключительно с процессами, которые происходят в рамках макроисторической сферы, такими, как индустриализация, бюрократизация и т.д. Фундаментальной характеристикой, однако, является то, что такие процессы затрагивают жизненно важную часть общества как целого. Конкретно это означает, что, например, индустриализация рассматривается как основная характеристика социального развития в Британии, или во Франции, или в Германии, или в Швеции и что она может также быть взята как основная характеристика более широкого сообщества стран Западной Европы.

Следует подчеркнуть, что процесс индустриализации в этом случае рассматривается в контексте каждого общества и, кроме того, отдельно, как нечто, требующее собственной концептуализации. Как "характеристика" это, однако, только часть структуры общества.

Микросоциальный анализ в большой степени зависит от теоретических

[К оглавлению](#)

==100

предпосылок. Возможно, стоит сравнить развитие индустриализации, с одной стороны, и общественного благосостояния - с другой, в Англии, Франции и Германии, для того чтобы сказать нечто сопоставительное об обществах; это может привести к заключению, что три страны образовали, несмотря на политическую враждебность в определенные периоды, неформальное сообщество, где информация распространялась довольно свободно и сходство увеличивалось. Этот пример иллюстративен, и его не следует переоценивать. Он представляет собой, однако, предположение, которое необходимо для макросоциального сравнения: определенные "характеристики" анализируются, чтобы сформировать основу для сравнения структур следующего порядка, а эти структуры также возможно рассматривать, как формирующие другие, еще более высокого разряда.

Макросоциальные сравнения не совсем подходят к формам и целям сравнений, выделенных Тилли. По-видимому, они едва ли являются индивидуализирующими, так как у них нет обязательной цели указать индивидуальные особенности двух или трех явлений и они не направлены на выявление отклонения в любом конкретном смысле, так как ограничиваются просто рассмотрением пары явлений.

Основная характеристика этих макросоциальных сравнений, как мне кажется, заключается в том, что они соединяют различные уровни анализа (посредством логических связей).

Это значит, что достаточно обычный анализ процессов, направленный на "поиск отклонения", может соединяться с менее обычным сравнением обществ как целых. Сравнение обществ как целых, конечно, зависит от анализа составляющих характеристик.

Позвольте закончить эту статью изложением доводов в пользу макросоциального сравнения (в том смысле, который я попытался уточнить).

Во-первых, несколько слов о логической связи. Было бы совершенно ошибочно думать, что "характеристики" или ряд "характеристик" позволили бы составить полное представление о той структуре, которую они характеризуют. Здесь происходит то же самое, что и в хорошо известном случае так называемого "операционализма", и длительные дебаты по этому поводу должны были показать, что, без сомнения, невозможно исчерпать значение теоретических концепций

эмпирическими "первичными фактами", и в таком случае я игнорирую сложности любого понятия о "первичных фактах", или как бы они еще ни назывались. "Характеристики", возможно, рассматриваются как необходимые условия в логическом смысле, но, как всегда, невозможно сделать вывод о существовании А, только исходя из необходимых для него условий, а, наоборот, необходимые условия выводятся из А. Возможно, что "характеристики" связаны со структурами, которые они характеризуют, даже более слабыми логическими связями, а в этом случае основание вывода также слабо.

Это означает, что существование логической связи не исключает наличия дополнительной информации в понятии более высокого порядка. "Общество" может означать больше, чем простую совокупность "индустриализации", "бюрократизации", "демократизации" и подобных понятий о процессах и состоянии дел.

==101

Мой второй аргумент касается содержания макросоциального сравнения и анализа, основанного на таком сравнении. Консенсус по поводу значения многих понятий, используемых для характеристики таких структур высокого порядка, как общество и государство, отсутствует. Невозможно сравнивать государства и общества непосредственно на основе вторичных источников, подход к понятиям "государство" и "общество" будет в них разным.

Однако можно провести сравнение обществ и государств в соответствии с собственной терминологией, взятой из литературы, касающейся явлений, связанных с одним типом процесса или различными процессами. Такое исследование должно, следовательно, проводиться на материале различных обществ. Это можно сделать в сочетании с любым исследованием первичных источников, которые исследователь сочтет необходимыми. Это трудный путь, так как на протяжении всей работы нужно переводить большое количество терминов.

В заключение хотелось бы сказать, что макросоциальное историческое сравнение является и осуществимым и информативным. Оно не обязательно поднимается до "системного" и "суперсистемного" уровня. Такое сравнение, однако, дает выводы, выходящие за пределы "нормального" уровня, и в этом его ценность: оно намечает тенденции в развитии обществ как целых относительно друг друга.

[00.htm - glava11](#)

Э.В. Сайко

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАДИАЛЬНОГО ПОДХОДА

К ИЗУЧЕНИЮ ЦИВИЛИЗАЦИИ КАК ЯВЛЕНИЯ ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Введенный в научную литературу шотландским историком и философом Адамом Ферпосоном термин "цивилизация" (который уже в работе Л. Моргана обозначает особый уровень развития общества, новые условия жизнедеятельности населения - граждан, находящихся в иных социальных, в частности правовых, связях, чем в первобытную эпоху) в рамках научной концепции социального прогресса марксистской философии приобретает особый методологический смысл в теоретическом обосновании принципа стадийного подхода и

объяснения перехода общества на исторически новую ступень - к обществу классовому. Это положение активно разрабатывалось и разрабатывается в научной философской, социологической и исторической литературе. Продуктивным, в частности, является понимание цивилизации как особого уровня социальности, "собственно социальной организации общественной жизни, характеризующейся всеобщей связью индивидов"¹.

Однако в настоящее время существуют разные подходы и позиции в исторической оценке явления цивилизации и отмечаются различия в объеме, характере содержания, вкладываемого в это понятие. Показательны

==102

уже используемые в литературе соответствующие определения цивилизации: этнические и межэтнические (региональные), стадийные (неолитическая, докапиталистическая и т.д.). Формационные (рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, социалистическая), локально-пространственные (европейская, азиатская, ближневосточная, полинезийская и т.д.), дифференцируемые по исторически определенному месту (шумерская, критская, античная, исламская и т.д.), называются также цивилизации реликтовые, первичные, адаптивные, динамические, скотоводческие и т.д. Характерно, что выделение и определение "цивилизаций" не имеет единых оснований. Оценка их производится по разным показателям: ¹ формам религии, естественно-географическим или историческим условиям возникновения и т.д.² В то же время ставится вопрос и о необходимости различать цивилизации разного таксономического уровня³. Обсуждается вопрос об иерархическом соподчинении явлений и понятий, связываемых с разными уровнями и формами проявления цивилизации. Так, выделяется цивилизация в ее всеобщем понимании как мировой цивилизации, сопоставляемой с иными гипотетическими цивилизациями; цивилизация как "определенный и достаточно высокий уровень культуры, удовлетворяющий определенным критериям", и, наконец, "цивилизации наиболее частного и локального характера, тесно связанные с тем или иным из этносов или государств, - японская, русская, немецкая, древнегреческая, шумерская и т.д."⁴

Но особое значение приобретает соотнесение выделяемых типов и видов цивилизаций с формацией. И в этом плане высказываются разные соображения. Иногда цивилизация - проявление формации. Отмечается, например, что «если нет пространственного разрыва социокультурного ареала, который лежит в основе цивилизации, то цивилизация и формация совпадают. Если есть разрыв, тогда одна и та же формация создает (на базе различных историко-культурных ареалов) несколько "локальных" цивилизаций⁵». Цивилизация и формация совпадают начиная с классового общества, считают другие, подчеркивая, что "соответствие цивилизации общественным формациям начинается лишь с сословно-классовой цивилизации; она соответствует сословно-классовой общественной формации, которую ныне неправомерно принято подразделять на рабовладельческую и феодальную"⁶.

Все это свидетельствует об отсутствии единства подхода к самому методологическому статусу понятия "цивилизация" как средству познания естественноисторического процесса, и прежде всего в его стадийной характеристике, в том числе как уровневой характеристики перехода от первобытного к классовому обществу. Более того, новые данные о более сложном, многоуровневом и многоплановом характере развития древних и современных традиционных обществ не только оптимизировали, что очень важно, изучение переходных состояний, промежуточных явлений, но и усилили эволюционистские тенденции в объяснении последних и всего всемирно-исторического процесса в целом. Наметились тенденции к нивелированию рубежных границ, появилась расплывчатость в оценке самого перехода от доклассового общества к классовому как перехода "из одного порядка общественных отношений в другой"⁷.

Обсуждение кардинальных проблем исторического развития углубилось. Дискутируются проблемы формационного подхода, в том числе вопросы характеристики первых классовых формаций, азиатского способа производства, в частности. Обосновывается положение о наличии сословно-классового общества, предшествующего собственно классовому. Обсуждается наличие городов в первобытном обществе, квазигородов, сословных и доклассовых государств, вопросы временной дистанции формирования классового общества, разрыва в его непрерывности, возможности отсутствия синхронности появления городов и классов, частной собственности и государства, вопрос о различии оснований цивилизаций, в частности восточной и западной и т.д.

Все более жестко формируется объективно обусловленная потребность в установлении определенных общих принципов и норм многоплановой и многоуровневой оценки условий и форм проявления естественноисторического процесса при одновременном определении содержания уровневых характеристик, обеспечивающих выделение стадияльно значимых этапов, периодов, стадий и рубежей магистрального прогресса. Все более четко в связи с этим, во-первых, вызревает потребность в углублении дальнейшего теоретического и собственно исторического исследования и объяснения характера, смысла и содержания реально фиксируемого перехода к более сложному и развитому обществу - к обществу классовому, которое определяет новую ступень общественного развития и которое связывается с началом цивилизации. Во-вторых, актуализируется задача познания и раскрытия характера исторической действительности, которая устанавливается в результате такого перехода. Связывается ли появление цивилизации только с кумулятивными процессами, с постепенными внутренними изменениями, появлением определенной совокупности элементов нового, увеличением их количества, а в ряде случаев, приобретением ими некоторых новых функций и установлением в результате нового уровня в историческом развитии. Или же речь идет об исторически новом состоянии, уже само реальное становление которого предполагает в принципе отрицание первобытности в ее главной (в обобщенной форме) сущности и структурировании исторически новой не только по своему содержанию, но и по характеру организации и принципам функционирования социальности. Последнее по своей сущности и смыслу имеет революционное значение.

Представляется, что главным в этом плане является раскрытие и понимание особой природы того, что определяет цивилизацию как исторически новую социальность, собственно социальность, а поэтому природы всех системообразующих и содержательных компонентов ее.

При определении цивилизации как исторически нового этапа общественного развития, обусловленного сформированностью новой социальности, пришедшей на смену первобытному обществу, предполагается, как уже отмечалось, не просто установление нового уровня его и возникновение новых явлений. Становление новой социальности связано прежде всего с действием принципиально новых факторов, отрицающих своим действием прежнее состояние общества первобытного как формы и содержания (при всей разноуровневости его в динамике и разнохарактерности в

конкретно-историческом проявлении) естественноисторического процесса на соответствующей его стадии. И новая социальность, выступая формой проявления этого процесса и выражая его новый уровень, с необходимостью предполагает свое особое (определяющее это состояние)

содержание. Последнее включает четко определенные обязательные образующие его компоненты и особую организацию их связей, обеспечивающих не только исторически определенную реальность соответствующей социальности, но и условия ее функционирования.

В настоящее время в числе основных показателей цивилизации называются: высокий уровень развития производительной деятельности, в частности земледелия, создающего возможности получения достаточно высокого прибавочного продукта, дифференциация и разделение труда, соответствующий уровень его специализации, развитие ремесла, торговли, социальная дифференциация, предполагающая классы, государство, города, монументальное строительство, достаточно развитая религия. Эти разные по уровню и емкости содержания, функциональной значимости и т.д. явления при определении цивилизации чаще всего называют в неранжированной и недифференцированной совокупности. И хотя в таком виде во всей или неполной совокупности, а также по отдельности эти явления подвергаются специальному исследованию, они не рассматриваются, как правило, в целом, в их взаимообусловленности, на уровне системно значимых и необходимых связей. Но именно последнее является чрезвычайно важным моментом в определении особого исторически нового целого. И главным здесь становится выявление не просто характерных признаков и функций (в том числе постепенно накапливаемых в общем общественном развитии), а системно значимых факторов и явлений, обеспечивающих и образующих исторически новое состояние, новую социальность.

Элементы, образующие исторически новое по своей природе состояние, новую социальность, формируются в рамках общества ему предшествующего. Но само их порождение как элементов нового по своей природе явления изначально обуславливает отличие и противопоставление последних прежним структурам и компонентам как по содержанию, так и по условиям функционирования. И формирование исторически нового состояния происходит как становление и развитие особой исторической системы, обуславливаемой возникновением соответствующих системообразующих оснований и закономерностей функционирования новых образующих ее элементов в направлении ее целостности. В этом плане представляется невозможным говорить, например, о наличии цивилизации и государственности при отсутствии частной собственности и классов как взаимообусловленных и системно связанных явлений даже для ранних этапов ее.

Все вышеназванные явления - частная собственность, классы, государственность по своей сущности не свойственны первобытному обществу, но реально или в потенции определяют новое историческое состояние, поскольку связаны природой своего происхождения и независимо от степени развитости определяют сущность новой социальности. В этом плане, например, может быть зафиксировано наличие монументальных

==105

строений, высокий уровень прикладного искусства, большие размеры селений и сложная социальная стратификация (известная в ряде случаев для традиционных вариантов его, не имеющих классовое содержание, хотя и подвергнувшись воздействию более развитых соседних), но при отсутствии цивилизационного уровня общества. Но не может быть особой социальности (как исторически нового состояния), соответствующей цивилизации. без интегрирующих новые по природе отношения этой социальности городов и самих таких отношений, связанных с наличием прежде всего частной собственности и новых условий жизнедеятельности общества. Поэтому при анализе все расширяющихся данных о смятых, неразвитых, специфически ранних, еще невыраженных (например, индивидуализации труда в рамках большесемейных общин, городских по характеру интегрируемых отношений организмов и т.д.) формах проявления прогрессивного развития, размывающих, по мнению некоторых ученых, жесткие рубежи

теоретически объясняемых схем перехода к классовому обществу, требуется четкая оценка их природы.

Так, проблематичной в этом плане представляется "гибридность" многих, оцениваемых как промежуточные, явления (как, например, квазигород или полугород-полупоселение) в силу недостаточно полной развитости их, но зарождение которых происходит в результате появления отчетливо фиксируемых новых социальных отношений, несвойственных первобытному обществу и которые не могут быть интегрированы единым типом поселения, характеризующим последнее. Но можно говорить о ранних неразвитых формах города (именно города), зарождающегося как "разделение" единого типа поселения (на город и деревню) в результате появления новых социально-экономических отношений, обусловленных глубинными изменениями общества. В этом плане необходимо различать и правильно оценивать (что делается далеко не всегда) глубокую социальную стратификацию (но не классовую) традиционных древних и известных по этнографическим данным обществ, с одной стороны, и возможность слабой выраженности социальной дифференциации многих раннеклассовых обществ - с другой, как разных в их историко-стадиальном определении явлений.

Представляется более корректным говорить, например, о многообразии стратификационных устройств и сложной иерархии доклассовых обществ, но когда, например, сословие-классовое общество является неправомочным в их системе, и о классовом, где уже сословие-классовое может занять соответствующее место, но прежде всего как уже классовое. И становление цивилизации при всей неравномерности и разорванности многоплановой обусловленности, сложности и постепенности формирования, разным темпе развития образующих ее сущностную природу и связанных единством последних компонентов, разной форме проявления их действия осуществляется как процесс системообразования в направлении устойчивой, исторически определенной целостности - особой социальной реальности. Установление последней на уровне социальной макросистемы предполагает определенную, развернутую во времени историческую емкость, "обеспечивающую" реализацию прогресса в рамках ее системных возможностей. В результате формирования такой особой систе-

==106

мною целостности изменяется структура естественноисторического процесса, где цивилизация выступает как новая стадия его в силу всеобщей значимости общеисторического прогресса, обеспечиваемого развитием ее (как особой социальности) содержания. Именно в силу обеспечения прогресса в магистральной направленности всемирно-исторического прогресса цивилизация выражает всеобщее единство его.

Понимание цивилизации как особой исторически новой социальности, характеризующей новую стадию общественного прогресса, предполагает обсуждение другой методологически важной проблемы - объяснения субстанциональной сущности ее становления как социальной целостности имеющей особую природу, а поэтому базовых оснований формирования принципиально новых условий, закономерностей функционирования и развития общества. В качестве таких объединяющих и интегрирующих оснований иногда выделяется общественное богатство, связывающее индивидов общественным интересом. Всеобщим основанием цивилизации называется и господство людей над людьми, приходящее на смену господству природы над людьми⁸. Выделяются в качестве главных оснований цивилизации также товарное производство и прибавочный продукт и т.д.

Все вышеназванные обстоятельства являются реальными экономическими основаниями становления цивилизации, ее важнейшими характеристиками и условиями. Однако ни накопление прибавочного продукта, ни рост общественного богатства, ни наличие эксплуатации сами по себе не обеспечивают новой структуры культурно-исторического процесса, новых форм организации общества - появление классов, государства, городов и т.д. Необходимы особые условия и определенные основания зарождения и функционирования этих чужеродных по своей природе первобытному обществу явлений. Действенная сила, например, общественного богатства, прибавочного продукта проявляется в их производственном, а не распределительном освоении. И сами ценностные установки, а также способы общения складываются на деятельностной основе, когда деятельностная сущность человека проявляется в единстве его предметно-практической деятельности и деятельности общения, реализуемых в производстве в самом широком его понимании. Поэтому именно глубинные структурные изменения производства (в котором не только реализуются конкретные насущные потребности и цели человеческого общества, но в самой деятельности, и прежде всего собственно производственной, формируются новые потребности, задачи и цели, а также направленность общественного развития) лежат в основе изменения социальности.

Важнейшими механизмами перестройки производства в этом плане выступали дифференциация и специализация деятельности, разделение труда во всем объеме и глубине содержания последнего, смысл, принципы и содержание которого еще не раскрыты в достаточной степени. В данном случае это касается второго крупного общественного разделения труда. Что касается последнего, то здесь важно акцентировать внимание не только на факте выделения и отделения ремесла (что, как правило, и достаточно активно подчеркивается в литературе в качестве главного смысла второго разделения труда). Необходима прежде всего оценка тех

==107

глубоких структурных изменений в организации всего общественного производства в целом, которые вызвали выделение и функционирование ремесла как особого типа организации общественного труда и новую позицию субъекта труда (связанную с новым отношением производителя к средствам производства, к продукту труда и т.д.). Произошло разделение труда на уровне разделения производства и сформировалось исторически новое производство (более сложное, имеющее новые тенденции и возможности прогресса) - производство разделенное в противопоставлении к неразделенному производству первобытного общества. В нем при длительном сохранении господствующего по объему и определяющего в общей структуре производства положения земледельческого труда, обеспечивающего накопление необходимого и прибавочного продукта, именно промышленность с самого начала уже в форме ремесла заключала тенденции всеобщего прогресса. И именно в этом плане, как представляется, приобретает особый смысл положение о том, что "цивилизация - период промышленности в собственном смысле этого слова"⁹. Именно становление исторически нового типа производства - разделенного (в противопоставлении к неразделенному во всей широте его содержания в первобытном обществе) производства, объективно обуславливающего развитие принципиально новых собственно производственных и, шире, социально-экономических связей, определило возможность и необходимость функционирования новой социальности, а также тенденции ее развития как исторической действительности.

Существуют определенные, как уже отмечалось, возможности саморазвития особой социальности, связанной с разделенным производством. В соответствующем плане это проявляется на уровне конкретных исторически разных форм организации общества, в том числе на уровне общественно-экономических формаций. Однако важным представляется и другой, малоисследованный аспект динамики цивилизации. Это разные внутривидовые состояния и особенности проявления ее

действия в формировании всеобщего уровня и структуры социального прогресса. Цивилизация в этом плане предстает как сложный процесс саморазвития особой социально-исторической системы (особой социальности), определяющей в общем естественноисторическом процессе магистральную линию его прогресса. Этот процесс имеет разную структуру, содержание, темп, плотность, насыщенность, характер на разных этапах (при сохранении главных образующих его субстанциональную сущность оснований - разделенное производство, разделенный человек, разделенное общество).

В общем историческом движении они определялись прежде всего условиями и особенностями осуществления цивилизационных процессов в тех обществах, которые выступали здесь в качестве пионеров, обеспечивающих своим развитием их начало, накопление, тенденции, соответствующий потенциал и плотность насыщения, когда в результате устанавливались новые возможности расширения и включения в поток этих процессов новых (но лишь определенных в каждом случае) обществ, "изнутри" подготовленных к такому включению. Далее, характер, содержание, развернутость процесса цивилизации, его насыщенность зависели

==108

от степени подготовленности в результате саморазвития и прогресса соответствующих обществ новых областей, способных в силу такой подготовленности и достаточно мощных воздействий потока преобразований включаться в этот процесс. И наконец, значение приобретают здесь и все особенности развития обществ, не перешедших еще на конкретных этапах в сферу более сложных - классовых и функционирующих в рамках исторически традиционных систем (хотя и контактирующих с первыми, испытывающими их воздействие) и имеющих разные возможности и перспективы включения в сложные процессы цивилизации. Мерилом уровня цивилизации являются оптимальные для каждого периода технико-технологические, общепроизводственные, социальные, общекультурные и собственно интеллектуальные (выступающие как общечеловеческие) достижения. Проблема исторического определения и поуровневой характеристики процесса цивилизации особая. В данном случае представляется возможным отметить лишь одно четко выделяемое (на основе анализа археологических данных и материалов текстов клинописных таблиц) положение о необходимости "накопления" соответствующего уровня (включая уровень технической базы, технологических схем производственной деятельности в земледелии и промышленности, в движении и товарности продуктов труда, развитости определенного типа отношений, а также интегрирующих их организмов и т.д.) для создания условий расширения границ этого процесса.

Всеобщее явление общественного прогресса цивилизации исторически осуществляется в конкретных пространственно-временных рамках, и процесс этот всегда конкретно содержателен. И первые накопления мощностей цивилизации, и интеграция ее достижений в древнейший период становления - осуществлялись в IV - нач. III тыс. до н.э. в определенных областях Ближнего Востока, прежде всего в Южной Месопотамии, оказывая, однако, более широкое преобразующее действие на соответствующие конкретно-исторические общества. Установление определенного уровня цивилизации в III тыс. до н.э. обеспечивало условия включения в этот процесс новых восточных областей, внутреннее саморазвитие которых обеспечивало такую возможность. Не случайно именно в период второй половины III - первой половины II тыс. до н.э. (при всех сложностях исторических процессов, происходящих на всей рассматриваемой территории - Ближнего Востока и Центральной Азии) на базе достижений высокого для своего времени общепроизводственного и общекультурного уровня и соответствующей насыщенности процесса цивилизации как всеобщего явления достаточно слаженно и синхронно формируются широкая зона так называемой в специальной литературе вторичной цивилизации, охватившая значительные области Востока, в том числе юго-западные области Средней Азии. Памятники

материальной культуры этой зоны фиксируют достаточно высокий технико-технологический уровень специализированных производств, их развитую структуру, высокий общепроизводственный потенциал местных обществ, хотя и при меньшей степени развитости и объеме проявления, чем в обществах уже более продолжительное время функционирующих на исторически новом уровне - уровне цивилизации. Для них устанавливаются соответ-

==109

ствующие особенности организации жизнедеятельности, в том числе определенная дифференцированность структурно-пространственной организации, включающей наличие городских организмов.

Несмотря на то что общества "вторичной цивилизации" имеют зачастую менее развитые структуры экономической организации и социальной структуры, чем, например, в Шумерском центре в конце IV нач. III тыс. до н.э. и Северной Месопотамии и Анатолии в конце III нач. II тыс. до н.э., они тем не менее — необходимый момент роста цивилизационных процессов. Формирование такой зоны вторичной цивилизации характеризует результат и особенности прогресса и состояние процесса цивилизации в целом на новом внутростадиальном уровне его проявления.

На смену явления вызревания, становления и начала новой социальности в рамках осуществления естественноисторического процесса, изменяющей содержание последнего, пришло активное развитие и действие цивилизации как структурного компонента этого процесса. Темп, глубина и мощность процесса цивилизации на каждой внутренней стадии его проявления обуславливали не только соответствующие возможности включения в него новых, должным образом подготовленных обществ, но и определяли особенности функционирования последних и разный уровень и характер осуществления цивилизационных процессов. И фиксируемые в настоящее время на основе специального анализа особенности превращений, связанных с включением тех или иных обществ в процесс цивилизации, свидетельствуют о разной степени готовности их к активному функционированию при изменении состояния и темпах прогресса последней. Иногда в таких обществах вторичной цивилизации могли произойти определенные регрессивные явления (но уже в соответствующей форме и в общих рамках сложного и разноуровневого содержания цивилизационных процессов), перебазировка сил, как это произошло, например, во II тыс. до н.э. в юго-западной части Средней Азии. Начавшиеся здесь процессы цивилизации и урбанизации были "прерваны", задержаны. Пока еще не выявлены все причины затухания жизни на южнотуркменистанских урбанизированных поселениях, в частности Алтын-Депе и Намазга-Депе в подгорной полосе Копет-Дага. Они активно дискутируются как советскими, так и зарубежными учеными. Безусловно, это произошло под влиянием комплекса причин, в том числе климатических изменений, своего рода "давления" скотоводческих племен и т.д. Но совершенно очевидно, что важную роль здесь сыграли и такие обстоятельства, как глубина и структурированность (в частности, степень дифференциации и специализации производственной деятельности и характер отношений, с ними связанных) начавшихся в этих обществах цивилизационных процессов, степень их достаточности для соответствующих перестроек в условиях ускорения темпов и усложнения содержания прогресса цивилизации в ее всеобщем проявлении.

В истории цивилизации существовали свои уровни и внутренние стадии развития, отражающие разную структуру, содержание, насыщенность и плотность этого процесса как всеобщее историческое явление и находящие выражение в каждом случае в определенных конкретных простран-

ственно-временных структурах. В развитии конкретных обществ осуществлялись оптимальные уровни ее. В частности, для древнейшего периода выделяются ее различия, особенности которых отчетливо проявляются в развитии обществ конкретно-исторических областей Востока. В IV - нач. III тыс. до н.э. - это Шумер, например. III - нач. II тыс. до н.э. - это более широкие области Месопотамии, Анатолии, Индии и ряда других областей Центральной Азии, отражающие сложный для этого времени и разноуровневый характер ее осуществления. В I тыс. до н.э. это, например, области Ирака, Сирии, Ирана, вторая половина I тыс. до н.э. — первая половина I тыс. н.э. - это Рим и Греция.

Итак, цивилизация при объяснении ее как стадийного явления естественноисторического процесса связывается с формированием и установлением исторически новой (по отношению к первобытному обществу) социальности. Становление и развитие этой социальности выражает по существу субстанциональную сущность естественноисторического процесса на определенном этапе его в разрешении наиболее актуальных противоречий его на магистральном пути прогресса. Развитие этой социальности, происходящее как сложный системообразующий процесс в направлении целостности, представляет собой сложно структурированное явление. Обусловленная формированием новых базовых оснований развертывания естественноисторического процесса, прежде всего исторически определенного, нового (по отношению к первобытному) типа (разделенного) производства (связанного с установлением соответствующих социально-экономических отношений, порождаемых новыми типами организации общественного труда и структурой этого производства), цивилизация выражает исторически определенный тип и стадию развития социальности в общем прогрессе социального движения и выступает всеобщим проявлением этого прогресса.

¹ Новикова ЛМ. Цивилизация. Ее социально-историческая сущность // Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. С. 7.

² См., например: Доклады VI Всесоюзного координационного совещания "Цивилизация и исторический процесс": "Цивилизация как проблема исторического материализма", "Цивилизация и исторический процесс"; "Всесоюзное совещание по философским и социальным проблемам науки и техники" (М., 1987).

³ Бромлей Ю.В. К вопросу о соотношении понятий "формація", "цивилизация", "культура" // Цивилизация и исторический процесс... С. 4.

⁴Васильев Л.С. Исторические этапы цивилизации (традиции цивилизации) // Цивилизация и исторический процесс. С.28-29.

⁵Бромлей Ю.В. Указ. соч. С. 5. ⁶Глюшечкин В.П. Цивилизация и общественные формации // Цивилизация и исторический процесс... С. 14. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 41.

⁸Шелике В.ф. Определение Ф. Энгельсом содержания понятия "цивилизация" и место цивилизации в историческом процессе // Цивилизация как проблема исторического материализма... С. 22.

⁹Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 33.

III

[==111](#)

[00.htm - glava12](#)

Э.С. Маркарян

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЦИВИЛИЗАЦИЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПОИСКА СТРАТЕГИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ВЫЖИВАНИЯ

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В настоящей работе метод сравнительного изучения цивилизаций культур используется в не совсем обычной своей функции. В ней обобщаются познавательные ситуации, предполагающие использование данного метода в связи с задачей разработки стратегии экологического выживания. Следует учесть, что если в области военной безопасности уже вырисовываются контуры стратегического плана действий, реализация которого способна предотвратить уничтожение человечества в результате войны, то, к сожалению, подобного плана действий не существует для предотвращения экологической катастрофы. И это несмотря на то, что данная угроза достаточно хорошо осознана в мире и экологические исследования бурно развиваются. О необходимости стратегии экологического выживания говорят за последние годы очень много. Но тем не менее данная проблема по сути дела растворена в общей экологической проблематике и не выделена должным образом в качестве предмета специального комплексного исследования. Между тем это является исходным условием плодотворного решения данной (как и любой другой) проблемы.

За последние годы автором проведен поиск, направленный на объяснение причин отмеченного состояния разработанности проблемы и выявления путей ее систематического решения. Основной объективной причиной отсутствия стратегии экологического выживания является беспрецедентная комплексность задачи создания такой стратегии, огромные трудности, которые она в себе несет. Достаточно сказать, что предотвращение рассматриваемой угрозы возможно лишь в случае радикального изменения существующего экстенсивного, нацеленного на получение сиюминутных выгод природопользования. Но это, в свою очередь, предполагает преобразование

самых оснований существующей цивилизации (прежде всего системы ценностей, экономики, управления, науки, образования).

Касаясь необходимости таких преобразований в области науки, следует отметить, что господствующая в мире монодисциплинарная стратегия производства и использования научных знаний совершенно не рассчитана на решение таких широкомасштабных задач, какой является задача выработки стратегии экологического выживания. Она, в частности, привела к образованию обширнейших вакуумных зон в системе наших знаний. К их числу относится зона, касающаяся фундаментальных интегративных знаний о культуре, о законах и механизмах ее динамики. Между тем они исключительно важны для выработки плана преобразования оснований цивилизации, который должен лечь в основу стратегии экологического выживания.

За последние десятилетия в мире стало осознаваться значение куль-

==112

туры как крайне важного механизма и агента общественной жизни людей. Но тем не менее ничего по существу пока не делается для наращивания фундаментальных научно-интегративных знаний о культуре, цивилизации, способных впитать и ассимилировать все лучшие новейшие достижения синергетической, системно-эволюционной теоретической мысли. Думается, что именно настоятельная необходимость поиска стратегии предотвращения экологической катастрофы может должным образом стимулировать существенные сдвиги в данном направлении. Одновременно эта необходимость явится мощным импульсом для преодоления традиционно узкой парадигмы стратегического мышления обычно сопрягаемого с планированием действий в отдельных сферах деятельности, чаще всего в оборонной.

Автор пришел к выводу, что стратегия экологического выживания может быть выработана в результате решения двух органически сопряженных задач. Первая из них состоит в системном выявлении глубинных источников современной экологической деструкции. Особенно важно в данном случае постижение фундаментальных, всепроникающих механизмов культуры, благодаря которым порождаются, воспроизводятся и усиливаются экологически деструктивные и дестабилизирующие эффекты в мире. Это обусловлено тем, что культура представляет собой специфический способ человеческой деятельности, охватывающий собой сложнейшую надбиологическую систему средств, благодаря которым эта деятельность стимулируется, мотивируется, программируется, исполняется и воспроизводится во времени и пространстве. Что касается второй задачи, то суть ее сводится к нахождению путей практической минимизации, а затем и ликвидации действия отмеченных источников деструкции. Как будет показано ниже, и в решения данной задачи системные знания о культуре и ее динамике, базирующиеся на общих принципах самоорганизации жизни, имеют ключевое значение.

Решением отмеченных задач и обуславливаются характерные для настоящего исследования основные виды сравнительного анализа цивилизаций и их логическая очередность. Данными задачами прежде всего предполагается систематический сравнительный анализ существующей цивилизации глобального уровня с предыдущими этапами культуры с целью выявления отмеченных деструктивных механизмов культуры. Полученные в ходе этого поиска результаты должны позволить перейти к следующему этапу — к сравнительному анализу данной цивилизации ¹ с моделью (моделями) цивилизации, которую предстоит создать на планете под прессом императивов экологического выживания.

Машинная цивилизация на фоне истории предшествующего развития культуры. В свете сказанного выше исключительное значение приобретает задача системного осмысления современной цивилизации глобального уровня. Обычно ее называют индустриальной. Представляется, что более точным в данном случае является порой используемый термин "машинная цивилизация". В литературе уже имеются попытки общей характеристики данного типа цивилизации. По-видимому, наиболее широко известная среди них выражена в книге Олвина Тоффлера "Третья

==113

8. Цивилизации. Вып. 2

волна". Цивилизация "второй волны", по Тоффлеру, как раз и призвана дать целостную характеристику рассматриваемого цивилизационного типа. Ни Тоффлер, ни другие теоретики индустриальной цивилизации в своих построениях не руководствовались непосредственно критериями императивов выживания. Соответственно это касается и их попыток наметить контуры постиндустриальной, "информационной" цивилизации.

Полагаю, что для приведения ведущегося в данном направлении поиска с реалиями сегодняшнего дня требуется прежде всего принципиально новая теория современной цивилизации глобального уровня. Она должна быть системно рассмотрена сквозь призму императивов выживания, и прежде всего экологического. Это позволит создать адекватные теоретические предпосылки и для конструирования моделей будущего развития цивилизации. Причем данная призма диктует необходимость кардинального изменения и традиционных для социального знания теоретических принципов, сформировавшихся в процессах односторонне дифференцированного развития общественных и естественных наук. В силу самой своей природы она требует, что исследование всецело базировалось на современных общеэволюционных, системных принципах, в фокусе которых находится универсальный для развития всех живых систем адаптивный, самосохраняющий критерий. Попытаюсь показать эвристическую роль рассматриваемой когнитивной призмы при характеристике машинной цивилизации и ее обобщенного сравнения как с предшествующими типами культур, так и с моделью цивилизации будущего.

Суть машинной цивилизации состоит не просто в том, что ею используются машины, а в самом характере отношения к ним. Это отношение, при котором процессы производства и использования машин приобретают самоценный характер, что, в свою очередь, проявляется в целом ряде крайне важных последствий. Нарушая действие фундаментальных законов, призванных обеспечить нацеленное на самосохранение адаптивное развитие человеческого общества, как особого проявления живых систем, они ведут к весьма существенному ослаблению социально-организмических качеств.

Когда говорится об обществе как о социальном организме, то это следует воспринимать не просто как метафору. Несмотря на всю специфику, общественная жизнь людей также должна быть

организованна в соответствии с общим организмическим принципом. Подобно специализированным частям биологического организма, части общественного организма при выполнении самых различных функций также должны быть определенным образом скоординированы и интегрированы. Подобная же координация и интеграция могут быть достигнуты лишь благодаря субординации деятельности рассматриваемых частей и образуемой ими организмической структуры достижению эффекта самосохранения жизни как постоянной необходимой предпосылки существования и развития самых различных ее проявлений.

Рассмотренное с этой точки зрения развитие машинной цивилизации представляет собой процесс, ведущий ко все большей разбалансировке частей общества (индивидов и групп, сфер деятельности, институтов). Характерные для них интересы приобретают самодовлеющий характер, а

==114

некоторые из них грозят выйти из-под социального контроля. Классическим примером в данном случае может послужить область, связанная с производством вооружений. Подобный характер машинной цивилизации, охватывающей все общества, вступившие на путь современного индустриального развития, привел к крайне опасному дисбалансу между центробежными и центростремительными (в данном случае самосохраняющими) силами общественной жизни и культуры.

Для того чтобы понять основные причины данного и ряда других дисбалансов машинной цивилизации, необходимо прежде всего ее сравнительный анализ с предыдущими этапами развития культуры. Он может вестись по разным направлениям и основаниям. В данном случае я, используя главные функции сравнительного метода — выявление общего и специфического в соотносимых объектах, — хотел бы привлечь внимание к такому основанию сравнения, как соотношение стихийности и целенаправленности в социокультурном развитии.

Несмотря на наличие у людей сознания, развитие их общественной жизни носило в целом до сих пор стихийный характер. Машинная цивилизация в данном отношении не представляет собой исключения. И это несмотря на то, что ею был порожден такой уникальный продукт культуры, каким является практически ориентированная наука современного типа. Может показаться, что характерное для последних двух столетий все большее использование науки в общественной практике, инфильтрация научных знаний в самые различные сферы человеческой деятельности позволили сделать весьма существенные шаги в направлении преодоления стихийного характера развития общества. Подобное восприятие использования науки глубоко иллюзорно. С рассматриваемой точки зрения важен не сам по себе факт широкого использования науки в общественной практике, а конкретный тип такого использования, характерная для него общая стратегия.

Для практически ориентированной науки, порожденной машинной цивилизацией, характерна вполне определенная, узкоспециализированная, монодисциплинарная стратегия использования научных знаний. Она рассчитана на достижение частных и, как правило, сиюминутных эффектов, связанных с совершенствованием и развитием материальных технологий с целью удовлетворения многообразных, неконтролируемо и стремительно растущих повседневных нужд общества. И данная стратегия имеет свои глубокие исторические основания. Они коренятся в универсальной для предшествующего развития культуры установке, в соответствии с которой в течение всей истории человечества основные усилия людей всегда были направлены на удовлетворение

многообразных повседневных нужд общества и его членов (политических, оборонных, продовольственных, жилищных, транспортных, гигиенических и многих, многих других).

Но помимо решения данной группы проблем, несущих в себе один из главных источников необходимого разнообразия общественной жизни, ее *центробежных тенденций*, жизнь постоянно порождает и другую группу проблем — *центростремительного характера*. Особо следует выделить 1

==115

ней группу проблем, связанных с достижением эффекта самосохранения дайной жизни, с приведением ее в соответствие с условиями внешней и внутренней среды. Иначе говоря, это группа проблем, связанная с достижением адаптивного эффекта во взаимодействии тех или иных обществ с внешним, биофизическим и социокультурным окружением, с одной стороны, и установлением коадаптивных связей между различными частями данных обществ — другой.

Люди никогда осознанно не решали данную группу проблем. Ведь их осознанное решение предполагало бы, в частности, способность постоянно осуществляемого прогностического проигрывания и отбора целостных экологических вариантов развития обществ. А на это культуры предыдущих эпох никак не были рассчитаны. Осознанно люди направляли и прилагали свои усилия лишь для решения частных, материально-производственных, организационно-управленческих проблем, связанных с удовлетворением многообразных повседневных нужд общественной жизни. Что касается проигрывания и отбора целостных вариантов развития обществ в условиях присущего им биофизического и социокультурного окружения, то эти задачи осуществлялись стихийно. Данные общества на себе, путем метода проб и ошибок проигрывали различные варианты развития. И в тех случаях, когда те или иные варианты обеспечивали существование соответствующих обществ в конкретных средах обитания, то данные способы существования закреплялись в традициях этих обществ. Так же стихийно отрабатывались способы связи между частями общественных организмов. Оба отмеченных способа в своем единстве и образовывали конкретные культурно-исторические системы обществ, их общие и локальные типы. Данные системы сохраняли свое доминирующее положение до очередного в итка социокультурной эволюции.

Обобщая, можно сказать, что до возникновения машинной цивилизации люди организовывали и планировали свою деятельность на оперативном, краткосрочном уровне, не задумываясь над долговременными последствиями своих действий. Функции опережения действительности осуществлялись соответствующими прошедшими испытание временем и приспособленными к данному типу среды традициями. Отмеченные же действия концентрировались вокруг различных участков, сфер деятельности, которые формировались для обеспечения удовлетворения конкретных повседневных нужд.

Машинная цивилизация как в лице первого своего носителя — капиталистической системы, так и других образовавшихся позже социальноэкономических систем не изменила общий стихийный характер эволюционной динамики культуры. Но зато она коренным образом изменила общий способ осуществления данной динамики, создав в результате качественно новый и наиболее опасный тип развития жизни. Это исторически непосредственно было обусловлено использованием принципиально новых средств для удовлетворения *материальных нужд* общества.

создала предпосылки для их союза. В течение XIX в. этот союз все более укреплялся. В XX же столетии, особенно во второй его половине, в результате тесного, многостороннего сопряжения машинной индустрии и узкоспециализированной, монодисциплинарной науки возник мощный генератор социокультурных изменений. Он, образно выражаясь, выполняет роль акселератора машинной цивилизации. Данный акселератор увеличивает скорость развития общества посредством исключительно расточительного использования природных и социокультурных ресурсов. *Самое же главное, рассматриваемый генератор изменений, несмотря на то, что он базируется на использовании науки, в эволюционном смысле продолжает оставаться слепым в силу сугубо узкоспециализированной направленности данного использования.*

Продолжая сравнительный анализ, следует указать на то, что возникновение машинной цивилизации привело к разрушению определенного, универсального для предшествующих ей этапов и типов культуры стабилизирующего механизма самоорганизации общественной жизни. Благодаря данному механизму, приводились в соответствие характер и темпы развития различных подсистем и элементов культуры и обеспечивалось поддержание социально-организмических свойств общества. Этот механизм выражался в эмпирическом и растянутом на достаточно длительные интервалы времени накоплении и преобразовании социального опыта в различных частях общественной жизни. Благодаря данному механизму, в частности, достигалась определенная сбалансированность в развитии сфер материального производства и социального управления, выделение которых очень важно для нашего анализа.

Несомненно, и до эпохи машинной цивилизации возникали определенные несоответствия между этими сферами. Они возникали, в частности, в результате материально-технических открытий и их внедрения в социальную практику. Однако эмпирический характер подобных открытий и процессов внедрения, их временная значительная растянутость не позволяли им превращаться в постоянно действующие и стремительно нарастающие дисбалансы. В эпоху же машинной цивилизации стали возникать именно подобные дисбалансы в характере и темпах развития рассматриваемых сфер и средств их осуществления. Основной их причиной являются стратегия использования науки в общественной практике и действие описанного выше генератора социокультурных изменений. Для того чтобы сделать понятным действие указанной причины и представить ее последствия, следует высказать некоторые теоретические соображения о соотносительности сфер материального производства и социального управления.

Отмеченная важность данных сфер для нашего анализа обусловлена выполняемыми ими функциями. Ведь если благодаря материальному производству становится возможным физическое жизнеобеспечение общественной жизни, то благодаря социально-управленческой практике эта жизнь организуется посредством стимуляции, мотивации, программирования деятельности, координации и интеграции ее различных сфер, контроля над всеми социальными функциями общественного организма.

По сути дела, социальное управление выполняет функции "нервной системы" данного организма.

В силу того что сферы материального производства и социального управления выполняют фундаментальные для общественной жизни функции, благодаря сопряжению рассматриваемых сфер можно построить для целей данного исследования элементарную, предельно обобщенную модель данной жизни. Соответственно можно построить аналогичную модель культуры общества посредством вычленения и синтеза способов осуществления материально-производственной и социально-управленческой деятельности. Это объясняется тем, что культура, как мы уже знаем, есть общий способ человеческой деятельности, выражаясь иными словами, универсальная надбиологическая технология ее осуществления.

Исходная структура культуры общества образуется благодаря сопряжению материальных и социорегулятивных технологий (т.е. способов и образующих их средств) человеческой деятельности. Для постижения их генеральных функций следует ввести соотносительные понятия "исполнительных органов" и "нервной системы" социокультурного организма. Они позволяют сгруппировать два вида элементов, которые очень часто противопоставляются друг другу. Этому способствует, в частности, достаточно влиятельная традиция закрепления за "культурой" ценностноцелевой, программирующей подсистемы общественной жизни, за "цивилизацией" же — подсистемы средств деятельности. Между тем основная проблема состоит не в разведении и противопоставлении данных подсистем, а в постижении их в качестве различных взаимопроникающих звеньев единого механизма человеческой деятельности. Но для этого требуется прежде всего понятие-интегратор, способное осуществить отмеченную синтезирующую функцию. В наибольшей степени для этой цели подходит понятие культура. Именно данными соображениями была обусловлена указанная в начале статьи авторская позиция по вопросу о соотношении понятий "культура" и "цивилизация".

Введение понятий "исполнительных органов" социокультурного организма и его "нервной системы" преследует в данном случае вполне определенную цель — понять основные последствия самоценного характера развития машин, истоки, природу и механизмы данного процесса. По мнению автора, он начался в результате установления качественно различных типов отношений между наукой и двумя отмеченными одинаково важными для общественной жизни ее сферами — материальным производством и социальным управлением. В соответствии с законами самоорганизации общества данные сферы должны были быть органически сопряжены системой прямых и обратных связей и сбалансированы соответствующими ресурсными вложениями и информационными потоками, несущими в себе генерируемый в обществе опыт.

В действительности же в силу подчинения в условиях машинной цивилизации почти всего оптимизационного потенциала науки, как мощного генератора нового опыта, удовлетворению повседневных материальных нужд общества произошло обратное. В соответствии с такой

стратегией лишь развитие материально-технологической подсистемы культуры стимулировалось и обеспечивалось всеми средствами инвестиционной политики.

Создалась совершенно ненормальная ситуация. Представим на минуту организм, в которого бы исполнительные органы вдруг начали стремительно и неконтролируемо расти, все более резко опережая развитие его нервной системы. Вряд ли кто усомнится в неизбежной и скорой гибели такого организма. Между тем сегодня весь человеческий род оказался именно в подобной

ситуации, поскольку, как мы уже знаем, материальные технологии деятельности являются не чем иным, как "исполнительными органами" социокультурного организма, комплекс же социорегулятивных технологий призван осуществлять функции его "нервной системы". Эта аналогия позволяет ощутимо представить, какая огромная опасность таится в дисбалансе между характером и темпами развития материальных и социорегулятивных подсистем культуры.

Предложенный угол зрения открывает весьма широкие и во многом новые горизонты для многопланового сравнительного анализа современной цивилизации с домашними культурами. Причем, ставя интереснейшие, нетривиальные теоретические и исторические проблемы, данный тип сравнительных исследований одновременно приобретает ярко выраженную прикладную ориентацию. Я полагаю, что империтивы экологического выживания выдвигают сегодня на повестку дня задачу создания особой ветви сравнительного изучения цивилизаций, культур. Условно ее можно назвать "прикладной культурно-исторической компаративистикой". Ее формирование может стать очень важным шагом, выражающим общие трансформационные процессы в историческом знании, призванные привести его в соответствие с требованиями современной

эпохи.

До сих пор речь шла о диахронном плане сравнительных исследований (машинная цивилизация — домашние культуры), обусловленных задачей выработки стратегии экологического выживания. Но данная задача предполагает и качественно иной, синхронный план сравнительных исследований, объектами которого являются современные общества — носители машинной цивилизации.

В начале статьи уже говорилось о том, что поиск стратегии экологического выживания должен базироваться на решении двух задач: 1) выявление глубинных определяющих источников (особенно механизмов культуры), которые порождают, воспроизводят и усиливают экологически деструктивные эффекты; 2) нахождение путей практической минимизации и ликвидации действия данных источников. Что касается первой задачи, то проведенный выше анализ дает основание утверждать, что фундаментальным механизмом, вызывающим экологическую деструкцию, является существующая стратегия использования науки в общественной практике.

По этому вопросу, естественно могут быть выдвинуты и другие гипотезы. Но безотносительно к тому, какая из них окажется предпочтительнее, для всех них будет характерна вполне определенная общая черта, выражающаяся в стремлении выявить действие основных источ-

==119

ников экологической деструкции на уровне цивилизации глобального уровня. Но как бы ни были важны выводы на этом уровне, только благодаря им первая отмеченная фундаментальная задача, связанная с выработкой стратегии экологического выживания, не может быть решена.

Огромное значение выводов данного уровня состоит в их всеобщем характере в рамках распространившейся по всей планете машинной цивилизации. Действие рассматриваемых источников проявляется в любом без исключения обществе — ее носителе, ибо данное действие является отражением общих законов функционирования и развития рассматриваемой цивилизации. Совершенно не случайно многими исследователями констатировались поразительные аналогии в качественно различных по своему социально-экономическому и

политическому типу стран. Так, например, Хейзел Гендерсон в этой связи пишет о том, что модели развития, характерные для западных ориентированных на рынок обществ и восточноевропейских централизованно планируемых обществ породили очень сходный круг проблем и симптомов. К ним относятся: катастрофическая урбанизация, расточительные централизованные технологии, ведущие к созданию разветвленных бюрократических систем, крайняя степень специализации, разрушение своих собственных традиционных культур.

Все отмеченные черты, которые можно было бы продолжить, являются результатом действия законов машинной цивилизации. Но проблема в данном случае никак не сводится к констатации общего. Нетрудно в каждом конкретном случае убедиться, что выделяемые общие черты выражаются в сугубо специфической форме, учет которой имеет очень существенное значение, в частности для выработки стратегии экологического выживания. Ведь данная специфическая форма есть обычно результат наложения действий общих законов машинной цивилизации на действие законов системы более конкретного уровня, в которую входит то или иное общество. И в данной системе образуются свои собственные источники деструкции. Например, нам очень хорошо известны деструктивные, дестабилизирующие эффекты, порожденные авторитарной административно-командной системой социализма, которая и сформировала жестко, централизованно планируемые общества.

Мы являемся свидетелями жесточайшего краха присущей им модели. Данные общества для своего оздоровления вынуждены сегодня переходить к рыночной экономике. Такой переход действительно необходим, но вся суть проблемы состоит в том, что сама рыночная экономика, несмотря на все свои исключительные потребительские возможности и очень большую тактическую гибкость и маневренность, в целом развивается в стратегически тупиковом эволюционном русле и несет в себе мощные источники деструкции. И это за последнее время достаточно хорошо осознается и выявляется многими исследователями.

Свои специфические, очень значительные источники экологической деструкции несет в себе группа развивающихся стран. Чаще всего они являются результатом экспансии в мире машинной цивилизации, а также попыток приобщения к ней.

[К оглавлению](#)

[==120](#)

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что не может быть какой-то единой, полностью унифицированной стратегии экологического выживания, хотя она и должна базироваться на определенной общей, инвариантной основе. Это обусловлено прежде всего многообразием источников экологической деструкции, которые требуется нейтрализовать или ликвидировать, их иерархической структурой. Выше были названы два образующих ее уровня: машинная цивилизация¹ и основные социально-экономические системы, которые данная цивилизация охватывает. Если же к этому добавить региональные, национальные и другие возможные уровни, то отмеченная иерархическая структура еще больше усложняется. А по мере такого усложнения пропорционально возрастает потребность в соответствующих сравнительных исследованиях, призванных способствовать анализу и синтезу основных факторов экологической деструкции и поиска путей их ликвидации.

[00.htm - glava13](#)

"ПРОСВЕЩЕНИЕ" КАК СТАДИАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Сравнительно-историческое исследование цивилизаций не может обойтись без хотя бы минимума общих понятий, в которых аккумулированы как исходные предпосылки, так и существенные результаты ранее проведенной работы. В целом методологические исследования в самых различных областях науки весьма распространены в нашей стране и всегда поощрялись (по крайней мере, декларативно) в самых высоких академических кругах. Но более чем тридцатилетний опыт научной работы раскрыл передо мной ту истину, что "методологические разработки" в очень большом числе случаев оказывались совершенно бесплодными, вырождались в ритуально напыщенный набор разглагольствований, осмеянных еще Рабле, Мольером и Свифтом, великими разоблачителями псевдоучености.

История наук, естественных и общественных, дает достаточно материала, чтобы уяснить причины этого. Главная причина — тенденция методологов к самозамыканию в кругу излюбленных абстракций без соотнесения этих последних с эмпирическим материалом и реальной практикой предметно-содержательных научных исследований в той или иной области науки. Когда человек занимается только глобальными проблемами со школьной скамьи и до склеротической старости, никогда не будучи вовлечен в исследование того или иного конкретного вопроса той науки, "методологию" которой он "разрабатывает", это неизбежно обрекает его на бессодержательно-схоластический образ мышления и

¹ Автор придерживается той точки зрения, что цивилизация — это определенный этап в развитии культуры, связанный с процессами образования государства, классовобразования, урбанизации, возникновения письменности.

==121

выдвижение псевдovoпросов в качестве предмета исследования. Разрешение же псевдovoпросов не только не продвигает вперед науку, но, напротив, затрудняет ее нормальный ход, создавая миражи и тупики, которые сбивают с толку дебютантов и часто на всю им жизнь.

Методологические штудии тогда только бывают плодотворны, когда вырастают из практики исследования с естественной неизбежностью появления цветов, венчающих собой ствол и крону растений. Совершенно необходимо, чтобы опыт исследования был собственный, а не "заемный" (на таком как раз и работают "чистые методологи"), но и свой опыт ничего не скажет, доколе не придет в соприкосновение с теоретическим самосознанием — философской рефлексией, которую нужно культивировать специально, ибо такая рефлексия требует навыков и особых интеллектуальных усилий по сравнению с обычной рутинной работой специалиста.

Возьмем в качестве примера научную деятельность М. Вебера (1864— 1920), пользующегося почти всеобщим признанием как крупнейший методолог общественных наук нашего столетия (*М. Вебер* избранные произведения. М., 1990). Потому и поучительны его размышления об объективности исторического познания, о специфике формирования понятий в общественных науках, о соотношении теоретического и эмпирического уровней знания и особенно о способах приложения абстрактных понятий к фактическому материалу, что они возникли из его собственных многолетних и многочисленных исследований в области истории хозяйства, искусства, музыки, религии, мотивационной структуры человеческой деятельности.

Аналогичным образом, на мой взгляд, должна строиться и методология в любой другой области знания. Это не значит, конечно, что нужно отбрасывать уже существующие теоретические разработки и ранее апробированные методологические рецепты, это было бы просто не по-хозяйски. Жизненно важно только одно: не подходить к наличному теоретическому материалу как к совокупности готовых истин, а проверять этот материал в действии, т.е. на основании полученных с его помощью результатов, руководствуясь старинным правилом: "по плодам их узнаете их".

Эти общие соображения применимы и к теории цивилизации, которая у нас только начинает как следует разрабатываться. Здесь нужно, по-моему, понять в первую очередь то, что теория цивилизации не одно и то же, что теория социально-экономических формаций. Само понятие "цивилизация" (в анализ которого мы здесь не имеем возможности вдаваться) указывает на некую магистральную нить преемственности, существующую в самых различных социально-экономических условиях, некий аксиологический (ценностный) стержень, соединяющий в единое целое сменяющие друг друга эпохи социокультурной динамики. Эти эпохи должны быть обозначены не только с социально-экономической точки зрения, но и культурологически, поскольку экономические отношения существуют не в безвоздушном пространстве, а обязательно в культурном поле.

В данном случае мы предлагаем рассматривать понятие "просвещение"

==122

как стадиальную категорию теории цивилизации. Это значит, что понятие "просвещение" имеет в качестве своего денотата (предмета) не уникальное событие европейской истории, датируемое, грубо говоря, XVIII веком, а закономерно возникающее и повторяющееся явление, характерное для многих регионов земного шара и вовсе не связанное однозначно с определенным периодом капиталистической социально-экономической формации. Просвещением я предлагаю называть особую стадию социокультурной динамики, стадию перехода от общества религиозного традиционализма к обществу со смешанной системой ценностей, среди которых существенное место занимают ценности рационалистические, относящиеся не только к пониманию природы и роли науки, но и к образу самого человека и социума.

Несколько десятилетий тому назад американский социолог Г. Беккер (1899—1960) предложил дихотомическое деление типов общественной организации на "священное" и "светское". Конечно, это слишком грубое деление, не охватывающее всей сложности исторической реальности, но предельные моменты процесса оно в определенной мере схватывает. Так вот. Просвещение с культурологической точки зрения — это переходный период от "священного" общества к "светскому". Можно ли утверждать, что этот переходный период исчерпывается одним лишь европейским XVIII веком (как молчаливо предполагают некоторые учебники)? Такое утверждение еще следует подкрепить специальным анализом, которого никто еще, по-видимому, не проводил. Но до тех пор, пока это не сделано, а, вернее сказать, для того, чтобы это сделать, нужно иметь в виду теоретическую альтернативу, т.е. ту стадиальную гипотезу, о которой я и говорю.

При выдвижении этой гипотезы я руководствуюсь аналогией с той гносеологической обьгацией, которая возникла при изучении Ренессанса. Мы еще помним вр[^]мя, когда Возрождение считалось специфически европейским феноменом, присущим главным образом Италии и до некоторой степени — связанным с нею странам. Этот взгляд установился с момента опубликования классических работ Я. Буркхардта (1818—1897) в 60-е годы прошлого столетия. Но неутомимая исследовательская мысль накопила сейчас огромный материал сравнительно-исторических исследований, позволяющий ныне рассматривать этот феномен в глобальном масштабе — с

учетом, разумеется, неизбежных при этом региональных различий, иногда очень существенных даже при сравнительно небольшой территориальной удаленности отдельных культурных комплексов. Так, В.В. Биbihин обратил внимание на специфику "Северного Возрождения" в Европе', что же говорить о своеобразных формах этого явления в границах арабо-мусульманского мира времен халифата или Мавераннахра эпохи Чингизидов? Немало исследований посвящено проблеме Ренессанса в христианском Закавказье, а что касается Китая, то эту тему убедительно разрабатывал с присущим ему талантом акад. Н.И. Конрад (1891—1970).

Аналогичным образом стоит посмотреть и на проблему Просвещения, так более что распространенность Ренессанса логически подразумевает возможность экспансии и Просвещения, поскольку первый подготавливает

==123

второе. Конечно, история не знает железной обязательности прохождения всех ступеней развития — это скорее хрустальная мечта педанта, который, освоив колоссальным напряжением интеллекта какую-нибудь теоретическую схему, проводит остаток жизни в блаженном занятии, раскладывая факты "по ящичкам" общепринятой классификации. Занятие, что и говорить, беспроегрышное, если не вдумываться в совокупность фактов и отсекалть все, что "не лезет" в рубрики.

Можно предположить, что каждая социальная формация имеет какие-то исторические отрезки, которые в определенной мере несут в себе черты, присущие Просвещению. Первый исторический феномен, который обращает на себя внимание — это античные Афины времен Перикла и софистов или позднейший период александрийской образованности в эпоху эллинизма.

Можно вспомнить также "золотой" и "серебряный" века римской литературы, т.е. период падения республики и первых шагов империи, еще носившей тогда облик принципата. Здесь есть важнейший признак Просвещения — противостояние религиозной традиции то в виде эстетического преобразования традиционной мифологии, то в форме открытой рационалистической критики религии во всеоружии философских аргументов.

Так, деятельность Лукиана из Самосаты (около 120 н.э. — после 180 н.э.) не раз сравнивали с жизненным трудом Вольтера (1694—1778). Здесь нет, разумеется, полного тождества, но существенное сходство несомненно. Распространение эпикурейского материализма и скептицизма также имеет прямое отношение к культурной атмосфере Просвещения. Можно было бы думать, что бессмысленно искать Просвещение в условиях зрелого феодального общества, поскольку это категория переходного периода. Но и здесь, по-видимому, стоит воздержаться от категорических отрицаний. Если пристальнее взглядеться, например, в культуру мусульманского мира, то нельзя не заметить периодических всплесков диких гонений на "еретиков" за попытки отстоять почетное место знания хотя бы и под верховным главенством веры.

А русское Просвещение конца XVIII в.? Ведь ни о каком кризисе феодального строя в тот период не приходится говорить. Наоборот, налицо были явные успехи, особенно во внешней политике, за что Екатерину и прозвали "Великой" (и прозвище это продиктовано было отнюдь не холопской лестью). Конечно, предпосылки капиталистических отношений уже давали себя знать и порою очень даже ощутимо, но все же никакого сравнения с Западной Европой по степени развития этих отношений Россия тогда не выдерживала. Правда, в этом случае нужно учитывать еще и прямое воздействие просветительских идей из-за границы, причем проникновение этих идей на первых порах поощрялось самой императрицей, упорно желавшей прославиться "северной Семирамидой", мудрым пастырем миллионов верноподданных. Может быть, уместно было бы отмечать оазисы просветительской "субкультуры" и в условиях господства крепостнических отношений?

Второй вопрос, подлежащий дальнейшему изучению, касается определения теоретического ядра, констелляции ведущих идей Просвещения.

==124

Здесь, казалось бы, все уже сделано, но это только кажется. В нашей литературе еще с 20-х годов намечилось упрощение. Оно заключается в том, что философия Просвещения слишком тесно сближается с материализмом, но ведь это сближение характерно главным образом для Франции предреволюционной поры и для России 40—60-х годов XIX столетия (и не надо преувеличивать действительное влияние этого оазиса Просвещения). Методологически неправомерно представлять определенные варианты исторического развития в виде "родовой сущности" всего процесса (в данном случае — идейного содержания — "логоса" такого культурно-исторического явления, как Просвещение).

Достаточно вспомнить, что и в самой Франции оппозиция материализму среди просветителей была достаточно сильна. Укажем, в частности, на полемику Вольтера с Гольбахом в связи с "Системой природы" последнего, на Д'Аламбера, твердо защищавшего позиции антиметафизического скептицизма. В литературе об этом, конечно, упоминается: но как-то не очень всерьез, как будто кроме приверженцев Гельвеция во Франции и не было больше по-настоящему влиятельных философов. Нельзя забывать, что XVIII век во Франции все-таки называют "веком Вольтера", а не Гольбаха или Дидро. Вольтер же решительно не соглашался с попыткой вывести сознание из материи, усматривая в этом ходе мысли самый слабый пункт всего материалистического построения. А ведь Вольтер, говоря на языке социологии, — наиболее "репрезентативный" идеолог того времени. Что же касается Великобритании, Германии, Испании, то тут об определяющем влиянии материализма и говорить не приходится.

Но главное даже не в антиисторической тенденции преувеличения влияния последовательно материалистических воззрений. Главное в том, что сами понятия "материализм" и "просвещение" отнюдь не симметричны по своему содержанию, по своей когнитивной функции. Материализм ведь означает учение о первичности материи и зависимости от нее сознания. Просвещение же есть просвещение, не больше и не меньше. Иногда и тавтология оказывается познавательно полезной, потому что заставляет задуматься над исходным значением слова, его номинальным определением. Так вот "просвещение" означает распространение света, т.е. изгнание тьмы везде, где она еще остается. Здесь антитеза не материя— дух, а свет—тьма. Это противопоставление света и тьмы и составляет смысловое ядро самого понятия "просвещение".

Из этой исходной антитезы дедуцируются или, скажем осторожнее, с ней прямо или косвенно связаны все остальные характеристики явления. Отсюда и исходная характеристика эпохи Просвещения и философии этой эпохи. Это прежде всего тотальный критицизм, охватывающий все на свете, все традиционное, принадлежащее седой древности или кажущееся принадлежащим к ней. Это полный пересмотр исторических свершений во всех областях человеческой деятельности. Пересмотр, далеко не всегда означавший обвинительный приговор с последующим беспощадным отрицанием. Об этом тоже всегда следует помнить, чтобы снова и снова французский вариант просветительской идеологии не выступал в качестве общей основы всего идейного движения.

==125

Возьмем для примера религиозный вопрос. Как он по-разному решался просветителями разных стран и, в общем, не в духе радикальной дехристианизации, которую пытались провести в революционной Франции определенные круги якобинцев. Но инвариантом действительно была борьба с обскурантизмом во всех его видах, в том числе и с религиозным обскурантизмом. Следствием этой позиции была "религия в пределах разума", т.е. без предрассудков многовекового предания. Этот лозунг рационализированной религии принадлежит, как известно, Канту, который заходил в своем рационализме довольно далеко: у него божественное начало играет роль гаранта нравственного миропорядка, т.е. отвечает требованиям практического разума, но ни в коем случае не является предметом теоретического рассмотрения, а это значит, что напрасны все попытки оправдать религиозную веру теоретически. На практике это мало отличается от юмовского скептицизма.

Конечно, эта радикальная (сравнительно с ортодоксальной) позиция не стала всеобщим достоянием просветителей. Так, М. Мендельсон (1729—1786) незадолго до смерти выпустил специальное сочинение, посвященное реформе онтологического и космологического аргументов в пользу бытия Бога и сделал это уже после того, как вышла "Критика чистого разума". Но и в этом случае речь шла о "примирении веры с разумом", т.е. при общей предпосылке безусловной ценности разума. (Кстати, Гегель в этом отношении — прямой продолжатель Мендельсона, но, разумеется, "на более высокой основе"). В зависимости от степени радикализма в религиозном вопросе можно выделить целый спектр позиций от бескомпромиссного атеизма до максимального приближения к традиционализму. Это позволило бы реально представить, насколько общезначимы были, скажем, атеистические воззрения или деистическая позиция. С решением религиозного вопроса тесно связаны мотивы скептицизма и агностицизма. Вот одна довольно распространенная странность. Когда наши исследователи натываются, например, у Гольбаха на высказывания скептического или тем более агностического порядка, они сразу бросаются в бой за честь материализма, стараясь свести на нет значение этих высказываний и сердито выговаривая даже Г.В. Плеханову за то, что тот в "Очерках по истории материализма" осмелился прямо об этом написать. Прошло то время, когда Плеханова можно было обвинять в самых разных вымышленных грехах. Об агностицизме у Гольбаха он упоминал не из желания "подорвать материализм", а потому, что, будучи человеком старого закала, не привык к прямой фальсификации текста.

Дело в том, что Гольбах, наиболее, пожалуй, догматичный из французских материалистов, не был настолько догматичен, как некоторые его современные превозносители. Он-то понимал пределы достоверности, устанавливаемые сенсуалистической теорией познания. Отсюда и нотки неуверенности, время от времени прорывающиеся в его рассуждениях. А сколько таких ноток у Вольтера! Одним словом, и скептицизм, и агностицизм нельзя "свалить" на одного только Юма. Эти настроения имели куда более широкое распространение (достаточно упомянуть еще и о Д'Аламбере), а это, по-видимому, означает, что их нельзя "списать" за счет случайных оговорок того или иного философа.

==126

Как бы там ни было, уже не Бог, а природа и разум занимают центральное место в просветительском кредо, причем постулируется неразрывная связь между этими двумя принципами. Это подчеркивал в свое время один из самых интересных исследователей духовной культуры XVII—XVIII вв. П. Азар (1878—1944): "Природа и разум соединены неразрывной связью. Это в высшей степени несомненно. Нет ничего более понятного, более убедительно доказанного, более глубоко проникшего в сознание благодаря философам. Природа разумна, разум естественен"². Это уравнение природы и разума скрывает в себе средоточие внутренних противоречий просветительской идеологии.

Природа в сочинениях просветителей как бы "двоится": то она такая, какой должна быть сообразно картезианской механистической модели, т.е. объективная реальность из движущихся тел, лишенных красок непосредственного восприятия ("вторичных качеств"), то она преобразуется полностью и приобретает нормативное для человека значение эталона истины, добра, справедливости, красоты. В этом своем нормативном значении она и выступает опорой проектов социального переустройства. Так возникает популярное понятие "кодекс природы", истоки которого восходят к старинной идее "естественных законов", противостоящих положительному законодательству, юридическим установлениям, имеющим санкцию государства.

Своими истоками эта идея уходит в философию стоицизма, впоследствии понятие естественного закона приобрело христианскую окраску непререкаемых божественных заповедей, стоящих над гражданскими законами. Секуляризация христианского мирозерцания означала рационалистическую интерпретацию естественного закона как самоочевидных предписаний разума относительно прав отдельной личности и условий общественной связи этих личностей. Божественный закон трансформируется в концепцию неотчуждаемых прав личности, верховным гарантом каковых (прав) является сам Творец, а социальным следствием и проявлением — общественный договор. Общественный договор конституирует объединение людей как союз равноправных личностей, и в нем законодательство природы превращается в юридический закон социума. Поэтому этот пакт является также и критерием разумности всякого гражданского установления.

Здесь только в полной мере и обнаруживается мощный заряд социального критицизма, заложенный в фундамент просветительской идеологии, поскольку всякое нарушение неотчуждаемых прав личности есть покушение на самые основы социального порядка, на основы цивилизации. Старый порядок, основанный на принципе неравенства, на историческом факте привилегий, неразумен, несправедлив и незаконен. Здесь оказывается, что разум и природа есть вместе с тем свобода, равенство и братство. Так разум и природа, помимо этико-эстетических, приобретают еще политико-юридические предикаты. Таким образом, конфликт нового исторического права трудящегося сословия с отжившим историческим правом военного сословия (аристократия исторически выполняла социальную функцию военного сословия) приобретает вид столкновения "природы" с отклонениями от нее, разума — с предрассудками.

==127

Историческое противоречие социального прогресса получает идеологическое выражение борьбы "искусственного" (существующего) порядка с "природным" — нормальной организацией общества, которая и должна обязательно восторжествовать в будущем. Но почему нельзя обойтись без апелляции к природе, оставив только историческое право человека на счастье в этой жизни? Вот вопрос, который неотвязно встает перед маломальски вдумчивым исследователем просветительской идеологии. Естественно, возникает предположение, что эта идеология нуждается в каких-то иррациональных подпорках, чтобы сохранить непоколебимую уверенность в победе.

"Природа" в этом смысле становится заменителем Провидения, направляющего ход человеческих дел ко всеобщему благу. Поразительно, что представление о природе в функции эрзац-Провидения оказалось настолько устойчивым, что даже Г. Спенсер (1820—1903), едва ли не самый популярный мыслитель своего времени, спустя сто лет после Гольбаха возлагает все свои надежды на "закон эволюции", призванный якобы обеспечить гармоническое сочетание все время противостоявших на протяжении истории сторон социального процесса: личности и общества, принципа наслаждения и принципа долга.

Закон эволюции Дарвина совершенно неожиданным образом предстает как универсальный закон прогресса, охватывающий и человеческую историю. Типичный просветительский догматизм! Ведь приравняв биологическую эволюцию, констатируемую в строго научных терминах, к социальному прогрессу, обязательно предполагающему аксиологические (ценностные) критерии, каковы бы они ни были, мы бессознательно возвращаемся от бэконовской детерминистической парадигмы науки к телеологизму аристотелевской натурфилософии. В немецком классическом идеализме телеологическая парадигма Платона и Аристотеля восстанавливается полностью и с полным осознанием ее исходных предпосылок. У просветителей же можно констатировать неосознанные рефлексивнотелеологические допущения, соседствующие и переплетающиеся с естественнонаучным — материалистическим — пониманием природы.

Расщепление, отделение телеологических мотивов от собственно научных было неизбежным постольку, поскольку просветительский символ веры прошел проверку в горниле социальных революций, и сам исторический опыт подтолкнул философскую рефлексию на новый уровень предметного сознания, в свете которого и обнажились скрытые противоречия просветительского мировоззрения. Строго говоря, уже после Канта просветительский догматизм теоретически себя изжил, но только теоретически, потому что на практике просветительство, хотя и не в виде целостной идейной формации, постоянно возрождалось в европейской истории последних двух столетий.

Утопический социализм, собственно, формируется уже в середине XVIII века — вспомним "Кодекс природы" Морелли. Здесь одно название уже сразу указывает на органическую связь с идеями Просвещения. Само собой понятно, что взгляды Сен-Симона и Фурье в общем гораздо глубже и богаче, но идея коренного социального переустройства по заранее разработанному плану "идеального" общества напоминает бесчисленные

==128

проекты "совершенного законодательства", на которые был тароват век Просвещения. То же самое можно сказать и о социологическом позитивизме второй половины XIX в., и о русских радикалах-шестидесятниках, не говоря уже о декабристах. (Я не ставлю знак равенства между перечисленными идейными течениями, но только отмечаю в них общий просветительский элемент, своеобразно преломляющийся в каждом из них.)

Притягательность просветительской идеологии — в ее критической установке по отношению к обществу социального неравенства и политического произвола. Здесь важно само обличение глубоких социально-политических язв, демонстрация несовместимости феодальных привилегий с представлениями о человеческом достоинстве. И пусть источник протеста лежал не столько в сфере теоретического разума, сколько в моральном чувстве и непосредственном правосознании человека, живущего своим трудом, а не наследием славных предков, этот "комплекс Фигаро", как я предложил бы его назвать, получил такое распространение, что захватил даже определенную часть дворянской молодежи и нашел выражение в феномене просвещенного абсолютизма.

Без рассмотрения этого феномена не получить адекватной картины социокультурных условий XVIII столетия. Здесь важна прежде всего исходная идея монарха как "первого слуги" государства, так сказать, "трудовая теория" монархии, пришедшая на смену идее "божественного права" королей. Это была не только новая идея, или как бы сказали теперь, "пропагандистский трюк". Это была политика, практиковавшаяся на обширных пространствах Европы в ряде крупнейших государств. Преобразовательная деятельность Петра Великого, впрочем, воочию показавшая, что абсолютизм никогда не станет полностью "просвещенным", хотя бы потому, что насилие составляет существенный элемент его политики, антиклерикальное законодательство П.

Аранды в цитадели католицизма Испании и С.Х. Помбаля в Португалии, Иосифа II в Австрии, административно-правовые и образовательные реформы Фридриха II Прусского, Екатерины II, попытки реформ Тюрго питали надежды на радикальные изменения по инициативе самой государственной власти³. Большинству просветителей этот путь казался наиболее практичным и эффективным. "Рабство, падшее по манию царя" — эта мысль задолго до пушкинской "Деревни" волновала умы российских ревнителей "свободы просвещенной", это не проходная фраза, а одна из принципиальных установок "века Вольтера": ожидать благ от "высшей власти", а не от "толпы".

Тут естественно возникает вопрос о социальной диффузии идей Просвещения, границах ее распространения, социальном статусе "философов", как тогда называли активных сторонников этой идеологии. Все это составляет предмет культурологического анализа, которому профессиональные историки философии далеко не всегда отдают должную дань. Философские идеи не только обсуждались в салонах, зачастую в самых высокопоставленных кругах, но и выплескивались наружу во время театральных представлений, когда шумная реакция публики порой принимала характер общественной демонстрации. Достаточно вспомнить

==129

триумфальное возвращение Вольтера в Париж в 1778 г. укоротившее жизнь великому старцу.

Факты такого рода подтверждают, что взгляды просветителей (особенно во Франции) уже нельзя считать элитарно салонной идеологией, хотя до настоящего массового распространения ей было далеко. Изменение социального положения интеллектуалов тоже бросается в глаза. Знаменателен жизненный путь того же Вольтера. Он начинал обычно: как протеже знатного покровителя, а кончил маленьким сувереном в своем поместье, и перед этим крохотным властителем заискивали монархи. Аристократы соревновались друг с другом за честь приютить у себя Руссо, который вел себя с ними как капризная примадонна. Это, конечно, уникальные личности, но отношение к ним говорит о продолжающемся процессе изменения положения и роли писателя в обществе: независимо мыслящий человек получает возможность существовать литературным трудом без неременной поддержки "меценатов" из высшего общества, хотя по-прежнему такая поддержка еще играет существенную роль.

Культурологический анализ совершенно незаменим еще в одном деле: при изучении национальных особенностей функционирования просветительской философии. Здесь распространенное упрощение заключается в индуктивной экстраполяции особенностей французского варианта на всю идеологию в целом. Это, конечно, облегчает задачу исследователя и сразу снимает множество вопросов; но никак не отвечает требованиям научной истины и просвещения граждан, ибо скорее плодит предрассудки, нежели рисует в надлежащем свете духовную культуру той далекой эпохи. Раньше уже говорилось с историко-философской точки зрения о широком спектре подходов к религиозному вопросу. Теперь же надо сказать, что эти различия в решающей степени зависели от социокультурного контекста, в котором формировались и в который должны были "вписываться" просветительские идеи.

Возьмем, к примеру. Просвещение в России и в Германии. В первом случае существенной особенностью было то, что просвещение вначале распространялось сверху, и первыми просветителями были "птенцы гнезда Петрова", и лишь в конце правления Екатерины II самодержавие начинает преследование "вольнодумцев". Главными действующими лицами были за редким исключением дворяне, они же создавали атмосферу заинтересованности в передовых идеях, и эта атмосфера питала попытки самостоятельного творчества. Только в 40-е годы XIX в. ситуация в России меняется.

Что касается Германии, то здесь дифференцирующим фактором стала Реформация. Это в значительной степени предопределило преимущественно моральную ориентацию немецкого просвещения, отнюдь не в духе гольдвейгера "разумного эгоизма", но в смысле очищенной и облагороженной христианской морали⁴. Аналогичным образом предметом сравнительного исследования должен стать культурный климат в других важнейших центрах просветительской мысли.

[К оглавлению](#)

[==130](#)

Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987. С. 114—117.

[^]*Hawd P. Pensée européenne au XVIII siècle. P., 1946. P. 308.*

[^]"Екатерина, как в свое время Петр Великий и Елизавета, была озабочена распространением "язвы лихоимства" в правительственных учреждениях и пыталась бороться с этим злом... Коренную реформу произвела Екатерина в областном управлении Империи... В организации губернского и уездного управления было проведено разделение властей и организованы три параллельных ряда учреждений... В царствование Екатерины русское правительство впервые ставит своей целью насаждение в стране общего

образования (а не только технического и специального)... Время Екатерины было временем пробуждения научных, литературных и философских интересов в русском обществе, временем зарождения русской интеллигенции... За весь XVIII в. в России было издано около 9500 книг, из них около 85% приходится на 34-летнее царствование Екатерины, в том числе 1700 книг было издано за 5 лет - в 1786-90гг." (*Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. М., 1991. С. 261, 265, 266, 271, 272, 273*).

archives de Philosophie. La spécificité des Lumières allemandes. P., 1979. T. 42. Cahier 3.

[00.htm - глава 14](#)

Чэнь Чжихуа

О НЕКОТОРЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПАХ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ КИТАЙСКОЙ И ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУР

Как известно, сравнительное изучение китайской и западной культур отнюдь не является новой темой. История изучения этого вопроса в Китае насчитывает уже более ста лет. С конца XIX в. каждый период глубоких изменений в китайском обществе неизменно сопровождался бурным

всплеском в области сравнительного изучения китайской и западной культур. Так было в период "Ста дней реформ" 1898 г. и в период "Движения 4 мая" 1919 г. В последнее десятилетие история Китая вступила в новый, переломный период своего развития, важнейшими признаками которого являются реформы. И как своеобразный ответ на происходящие события в Китае снова вспыхнул интерес к проблемам культуры. Резко возросло внимание к сравнительному изучению традиционной китайской и современной западной культуры. По данной проблеме было опубликовано большое число статей и монографий, проведено много научных конференций и семинаров. Хотя по многим вопросам еще идут острые дискуссии, однако следует признать, что успехи этого направления научных исследований совершенно очевидны. Вместе с тем необходимо отметить, что в этих исследованиях имеются и серьезные недостатки, одной из важнейших причин которых является отсутствие единого научного методологического подхода. Вследствие этого исследовательские работы нередко оказываются формалистическими, и получаемые в них выводы часто страдают односторонностью и упрощенностью.

Каким же методологическим принципам нужно следовать, занимаясь сравнительным изучением двух культур? Обобщая результаты исследований, осуществленных китайскими учеными, можно выделить несколько принципов.

==131

1. Принцип объективности. Для того чтобы провести научное сопоставление особенностей, присущих каждой из анализируемых культур, и сделать правильные выводы, необходимо отказаться от любых проявлений субъективизма. Говоря конкретнее, исследователь не должен оценивать "чужую" культуру исключительно с позиций "своей" культуры.

В качестве примера, иллюстрирующего это положение, можно сказать о сравнении китайского и западноевропейского гуманизма, которое представляет значительный интерес в изучении двух культур. В последнее время в трудах китайских ученых много писали о гуманизме как одной из характерных черт традиционной китайской культуры. В представлении древних китайских мыслителей человек занимает центральное место во вселенной. Человек, небо и земля существуют как три равноценные элемента мироздания. Вместе с тем считалось, что человек должен находиться в определенных отношениях с обществом.

Исходя из этого, древние китайские гуманисты подчеркивали гармонию общества как целостного коллектива и гармонию человеческих отношений. Поэтому человек, как индивид, ценность которого являлась общепризнанной, должен был быть, в свою очередь, высоконравственным и иметь развитое чувство долга перед обществом.

Если при сравнении китайского и западноевропейского гуманизма стоять на позициях западной культуры и оценивать китайский гуманизм исходя из западноевропейских культурных ценностей, то исследователь легко может прийти к заключению, что у древних китайцев не было личной свободы и самосознания личности, что в китайском гуманизме отсутствует понятие о правах человека и т.п. С другой стороны, если исходить из категорий традиционной китайской культуры и использовать ее в качестве критерия оценки западного гуманизма, можно сделать вывод, что западный гуманизм был лишен толерантности, уступчивости, что в нем заложен выраженный индивидуализм, что носители западной культуры не формируют в себе качеств совершенной личности и не обладают высокой степенью общественного самосознания.

Из данного примера становится очевидным, что для оценки той или иной культуры наиболее существенным является лишь один критерий — объективности. По нашему мнению, оценка любого явления культуры должна быть соотнесена с той эпохой в развитии человеческого общества, к которой оно принадлежит. Если говорить конкретнее, это означает, что следует посмотреть, какую роль играет данная культура в развитии общества, является ли она стимулом или, напротив, препятствием для такого развития. Это и есть принцип объективности.

2. Принцип сопоставимости. Для того чтобы осуществить системное сравнение китайской и западной культур, выяснить их основные отличительные признаки, а также черты их сходства и различия, следует установить основные виды внутренних отношений между явлениями культуры, которые являются общими для Китая и Запада, и в процессе сравнения именно на них сконцентрировать внимание.

==132

Как известно, культура представляет собой совокупность того материального и духовного богатства, которое создает человечество в своей общественно-исторической практике. Независимо от того насколько велики различия между западноевропейской и китайской культурами, в них не могут не отразиться общие для всех культур связи и взаимоотношения. Основными их видами являются: взаимоотношения между человеком и природой, между индивидом и индивидом, взаимоотношения между представлениями человека о реальном и о потустороннем мире, т.е. между человеком и богом. Проводя компаративное изучение китайской и западной культур, приходится заниматься сравнением этих основных взаимоотношений, или иначе говоря, сравнением в рамках этих взаимоотношений.

3. Принцип структурной классификации. Каждая культура имеет свою внутреннюю организацию, обладает структурностью. По вертикали ее можно разделить на несколько периодов, а по горизонтали — на множество составных элементов. Исходя из внутренней структуры культуры, сравнительное исследование может проводиться в следующих четырех направлениях: макросравнение и микросравнение; комплексное сравнение и сравнение соответствующих составных частей; сравнение одной и той же эпохи и сравнение разных эпох; сравнение однопредметное и разнопредметное.

Первые два вида сравнения не нуждаются в объяснениях. Что же касается сравнения одной и той же эпохи и разных эпох, то здесь нужно отметить, что слово "эпоха" обозначает не просто определенный отрезок времени. Эпоха — это историческая категория, под которой подразумевается та или иная общественная формация или общественный уклад. Сравнивая культуры одной и той же эпохи, например культуры античности и рабовладельческого Китая, скажем династий Ся, Шан и Чжоу (XXI—III вв. до н.э.), следует обратить внимание на синхронность развития этих культур в качественном отношении и их различия в количественном отношении. Сравнивая две культуры разных эпох, очень важно установить те существенные различия, которые возникают именно из-за несходства эпох, и тем самым избавиться от всякого рода упрощенчества. В противном случае сравнение будет антиисторичным.

Несколько слов об однопредметном и разнопредметном сравнении. Под однопредметным сравнением имеется в виду сравнение одной и той же области науки. Например, сравнение китайской и западной философии. Что касается разнопредметного сравнения, то оно подразумевает сравнение наиболее характерных для определенного периода духовных ценностей. Например сравнение средневекового богословия на Западе с каноническими книгами древнего

Китая, которые в основном не являются религиозными. Такого рода сравнение дает возможность понять, каковы наиболее существенные особенности феодальных культур Запада и Китая.

4. Принцип практики. Сравнительное изучение китайской и западноевропейской культур, в нашем представлении, отличается актуальностью

==133

и имеет большое теоретическое значение. Китайские ученые осуществляют исследования в этой области, с тем чтобы найти точки соприкосновения между двумя культурами и в конечном итоге чтобы создать новую, современную китайскую культуру, отвечающую главным тенденциям развития мировой культуры и потребностям самого Китая. Вследствие этого сравнительные исследования должны иметь в качестве отправной точки потребности перестройки, целью которой является создание модернизированного социалистического общества с учетом специфики Китая. Таким образом проведение компаративных исследований может иметь и практическую ценность.

[00.htm - glava15](#)

И.Н. Ионов

ПРОБЛЕМА СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В НАЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Особенностью понятия "цивилизация" является тесное переплетение в нем гносеологической и аксиологической, познавательной и ценностной сторон. Общим местом в исторической литературе стала мысль о том, что представление о "цивилизации" появилось в XVIII в. как форма самоутверждения "просвещенных" слоев общества Европы, как способ противопоставить себя внеевропейскому "варварству". Но нельзя не видеть также, что это было связано и с кризисом старых ценностей национального и культурного самосознания. Само появление понятия "цивилизация" стало возможным лишь в условиях кризиса христианского самосознания в эпоху Просвещения. На периферии тогдашней Европы, в Германии, ощущение непохожести на западных соседей разрешилось возникновением представления о множестве цивилизаций, открывшим научную экспансию этого понятия, но также и созданием первой "фундаменталистской" культурологической концепции, противопоставившей собственную, здоровую и народную "культуру" — верхушечной и худосочной "цивилизации" Запада. В XX в. с теми же процессами было связано появление великих концепций цивилизации. Кризисом гуманистических ценностей, особенно отчетливо осознанным в Германии, были порождены концепции М. Вебера и О. Шпенглера. Предчувствие краха Британской империи отразилось в концепции цивилизации А. Тойнби. Своеобразным результатом осмысления процесса активизации слоя традиционной культуры в массовом обществе стала концепция "материальной цивилизации" Ф. Броделя.

Коллизии современной истории нашей страны, развернувшийся в период перестройки кризис самосознания также обострили внимание к цивилизационному измерению истории. Это прежде всего отразилось в публицистике. Злободневным оказалось как соотнесение себя с современной мировой цивилизацией, ощущение "духовного разрыва" с ней, так и соотнесение себя со слоем национальной традиционной культуры, разрушенным в процессе революционных преобразований общества. Дело тут доходит до отрицания современной цивилизации во имя собственного,

оригинального исторического пути¹. В принципе ни то, ни другое направление не являются новыми. Ценности современной буржуазной цивилизации в последние годы активнее всего отстаивают именно выходцы из Восточной Европы. Ущербность цивилизации, вред наносимый ею традиционной культуре и личностному развитию, активно разоблачают американские антропологи². В то же время наша ситуация уникальна тем ожесточением, с которым столкнулись эти точки зрения в рамках одной культуры. Ни в одной стране так глубоко не пострадали одновременно как слой современной цивилизации, так и слой традиционной культуры. Все это придает у нас проблеме цивилизаций специфическую объемность, требует нетривиального подхода, дальнейшего развития теории.

Ответом на эту задачу стала переориентация на цивилизационную проблематику многих советских философов и историков. Но, как представляется, это направление недостаточно успешно развивается в изучении отечественной истории, ставящей наиболее жгучие проблемы, непосредственно связанные с вопросами политического, национального и социального самосознания. Именно эти проблемы, процесс их решения могли бы стать фактором, способным дать новый импульс развитию теории цивилизаций. Препятствием является слабость традиции культурологического подхода к общим вопросам отечественной истории. Доминирование социально-экономического подхода обусловило некоторый разрыв истории общества, экономики, государства, с одной стороны, и истории культуры — с другой. Изучение культурных норм, ценностей, стереотипов как элементов мотивации поведения, деятельности, которые составляют само содержание исторического процесса, развито пока недостаточно. Слабо используется теоретический инструментарий, разработанный исследователями цивилизаций. Поэтому так важно попытаться повернуть лицом к лицу современную цивилизационную теорию и проблемы истории России, способствовать процессу их взаимодействия. Такова, в частности, цель данной статьи.

Конечно, речь идет лишь о попытке дать достаточно общие, схематичные примеры такого взаимодействия на одном из возможных направлений, в рамках деятельностного подхода к анализу исторического процесса. Это направление, связанное с именем М. Вебера, является особенно интересным и важным сейчас, в период "веберского ренессанса" в исторической науке. Для нас эта методология важна еще и тем, что марксистский и веберовский подходы к истории не являются взаимоисключающими, а, наоборот, взаимно дополняют друг друга³. Это существенно для соблюдения преемственности в развитии науки, играющей не меньшую роль, чем новации. Не отметая достижений в исследовании социально-экономической сущности исторического процесса, деятельностный подход позволяет понять социокультурные предпосылки той формы, которую он принял. Наконец, теория Вебера — это прежде всего теория модернизации. Но и проблемы истории России, породившие современный кризис самосознания — это тоже проблемы модернизации в особых, специфических условиях страны. Поэтому использование теоретического инструментария, разработанного в рамках деятельностного подхода, может быть здесь эффективным.

Проблемы модернизации России касаются прежде всего периода XIX— XX вв., но нельзя не сказать несколько слов и о более глубоких традициях, обусловивших своеобразие ее исторического пути. Речь идет прежде всего о роли города, отличной от Европы. Ликвидация

городского веча, произошедшая еще при татарах, сделала невозможным зарождение элементов гражданского общества (где "различные формы общественной жизни выступают по отношению к отдельной личности просто как средство для ее частных целей, как внешняя необходимость"⁴), важной предпосылки модернизации. "Не Москва царю указ, государь — Москве", — говорит русская пословица. У этого важного обстоятельства были не только политические и экономические, но и цивилизационные основания, которые надо искать в "культурном коде" страны, верованиях народа.

Нам трудно согласиться с недооценкой одним из виднейших продолжателей дела М. Вебера — С.Н. Айзенштадтом — особенностей православия. Веберовская традиция считает структурообразующим началом культуры цивилизаций "осевого времени" ощущение напряженности противоречия между сущим и должным, осознаваемого как противоречие земного порядка и порядка небесного, а также способ преодоления этого противоречия. Надо помнить, что одним из центральных понятий государственной идеологии Византии было понятие таксиса, сущность которого заключалась именно в сближении, соединении земного и небесного порядка. Соединяющей силой была власть императора, нормальное функционирование которой во многом снимало напряжение. Предпосылкой слабости последнего была идея о богоизбранности византийцев⁵. Конечно, речь не идет об уподоблении Византии Китаю, где такое напряжение почти не ощущалось. Но православие делало шаг именно в этом направлении. И тут и там важную роль в соединении земного и небесного порядка играла власть императора. Тем самым в православии власть "настоящего", православного царя становилась гарантом возможности будущего "спасения" после смерти. Наличие в России народного мессианизма ("Святая Русь"), поддержка теории "Москва — третий Рим", подразумевающей стирание противоположности между "градом земным" и "градом божьим", говорят о том, что схожие настроения были и в русском православии.

Если в европейском городе, в протестантской среде верования толкали человека к активной экономической деятельности (успех помогал ему убедиться в своей "избранности", в грядущем индивидуальном спасении), то в русском городе перед человеком открывался не экономический, а политический путь спасения, причем с сильной коллективной составляющей. Отсюда, с одной стороны — экономическая активность европейцев и создание ими гражданского общества как механизма утверждения своих интересов, как инструмента борьбы за экономический успех, а с другой — поиски "настоящего" царя в России, на которые ушло много духовных сил народа в XVII и XVIII вв., прямо противостоявшие тенденции развития к гражданскому обществу. Влияние этой традиции можно проследить и дальше. Постепенная секуляризация мировоззрения привела к тому, что на Западе, особенно в США, высшим критерием оценки деятельности человека, если угодно, воплощением смысла жизни стала оценка рынка,

==136

богатство, в то время как у нас сближение сущего и должного было секуляризовано в форме коллективного движения к лучшему будущему, в идеях социальной справедливости и прогресса, в служении которым многие находили смысл жизни и добровольно ею жертвовали. Силой, соединяющей сущее и должное, настоящее и будущее, в СССР по-прежнему оставалась харизматическая власть, государство. Гражданское общество, начавшее складываться в стране в начале XX в., снова было принесено ему в жертву. Выбор веры и власти, перманентный процесс, составляющий сущность гражданского общества на Западе, у нас стал явлением единовременным, отменившим возможность нового выбора на долгие десятилетия.

Естественно, что картина явления здесь значительно упрощена. Нам было важно сделать акцент не на сходстве, а на различиях. Деятельность по "спасению", конечно, не сводилась в России к ее

политическому и коллективному вариантам. История скорее демонстрирует нарастание коллективистских тенденций по мере развития процесса секуляризации. К причинам этого мы еще вернемся. Но главное ясно. Происходит определяемая механизмами культуры девиация мотиваций человеческой деятельности, ее целеполагания. Практическая деятельность как ведущая подменяется поиском "справедливой власти". И если в первом случае революция отражает интересы развития практической деятельности, способствует становлению рынка, демократии и правового государства, основ современной цивилизации, то во втором — она самоценна и служит сомооправданием как акт справедливости, вне зависимости от неудач в практической деятельности. В культурном плане две эти тенденции развития революционного движения оказываются взаимоограничивающими.

Вообще-то девиации целеполагания в обществах с экстенсивной экономикой нередки. Характерен в этом отношении пример Индии. Но для того чтобы понять предпосылки такой девиации в истории России, гораздо более близкой Западу, необходимо вернуться к теории, а конкретнее — к истокам веберовской теории социальной деятельности. Социологизм мышления ее автора, находившийся в некотором противоречии с поставленной задачей, — проанализировать конкретику истории различных цивилизаций, обусловил ее аморфность, прикладной характер обобщений, затрудняющий применение созданного теоретического инструментария к истории других стран. Структурные противоречия мотиваций деятельности, вскрытые М. Вебером, теряются среди частных проявлений этих противоречий. Поэтому важными аспектами дальнейшего развития теории представляются, во-первых, ее структурирование и, во-вторых, ее антропологизация, позволяющая совместить анализ абстрактных норм деятельности с представлением о мере их реальной распространенности в обществе.

В советском обществоведении структурной расшифровкой концепции М. Вебера является анализ антиномий социальной деятельности Э.С. Маркаряном, охарактеризовавшим ее как адаптивно-адаптирующий, т.е. приспособительно-преобразовательный процесс взаимодействия субъекта и среды. В сущности это — материалистическая трактовка вебе-

==137

ровского макроанализа социокультурных типов всемирно-исторического развития. Как известно, Вебер определил тип взаимодействия со средой, доминирующий в Китае, как приспособление, а господствующий в Европе — как овладение миром. На уровне микроанализа социального действия они отвечают преимущественной ориентации соответственно на ценностный и целевой тип мотиваций деятельности⁶. Однако в этой структуре отсутствует динамизирующий элемент. Им является взаимодействие практической деятельности и деятельности общения, того, что К. Маркс называл "обработкой природы людьми" и "обработкой людей людьми", связывая способ производства, широко понятый как тип жизнедеятельности, с "формой общения", понятой как единство разного рода отношений людей — обменных, социальных, информационных⁷. Деятельность общения, как и практическая деятельность, имеет (ко)адаптивно-адаптирующий характер. Повышение эффективности практической деятельности обеспечивается при этом либо за счет коадаптации, взаимоприспособления индивидов, их сплочения, либо за счет приспособления одними из них других к своим собственным интересам, будь то в информационной или социальной форме, для обогащения себя знаниями или эксплуатации чужого труда. При этом отражением антиномий социальной деятельности становятся антиномии мотиваций практической деятельности и деятельности общения. Ценностная и целевая мотивации разводятся. Ведь ценностная мотивация задана в конечном счете интересами сплочения коллектива, т.е. является мотивацией деятельности общения. Ей в этом качестве противостоит не целеполагание, а

потребностная мотивация. Ориентация на потребности отражает интересы индивида, является условием адаптирующего общения. Они взаимно ограничивают друг друга. Ценностная мотивация традиционных цивилизаций обуславливала стагнацию потребностей. Рост же материальных потребностей в Европе и Северной Америке в XIX—XX вв. неотделим от кризиса гуманистических ценностей. Целевой же мотивации, установке на свободное целеполагание, связанной с преобразующим типом практической деятельности, противостоит, в свою очередь, установка на экологическую целесообразность, связанная с адаптацией к среде. Они также взаимоограничивают друг друга. Следование экологической целесообразности в традиционных обществах не давало развиваться свободному целеполаганию, связывало его членов системой запретов. Свободное целеполагание в современной цивилизации привело к глобальному экологическому кризису, доказавшему нецелесообразность этой стратегии.

Взаимодействие доминирующих сторон практической деятельности и деятельности общения, а также определяющих их мотиваций, их взаимное соответствие и противостояние создают представление о типе деятельности, характерном для данной цивилизации или ее части. Хотелось бы вслед за М. Вебером предупредить, что речь тут идет скорее о тенденциях развития деятельности, его векторах и пределах, а не о реальном вытеснении, скажем, потребностных мотиваций ценностными, отсутствии потребностей у людей. Достижение подобного "идеала" означало бы вымирание популяции.

==138

Интегральной характеристикой типа деятельности является при этом не тип практической деятельности, а "форма общения". Доминирование преобразующих тенденций в отношениях с природной средой еще не гарантирует господства адаптирования в сфере общения, преобладания потребностных и целеполагающих мотиваций. Именно форма общения вскрывает, насколько глубоко преобразование среды влияет на культуру общества, не является ли эта доминанта лишь маской другого, адаптивного типа отношений с одним из многообразных проявлений среды: искусственной, политической, социальной, культурной. Тенденции, господствующие в практической деятельности, слабо различимы. В деятельности общения, при анализе связанных с нею информационных и социальных процессов их проще различить. Особенно важны эти замечания для понимания современной цивилизации, в которой относительная гомогенность традиционной культуры уступила место противостоянию различных типов деятельности в одном обществе, их сложному переплетению.

Лавинообразный рост знаний и навыков у населения Шумера и Древнего Египта в IV—III тыс. до н.э. говорит о том, что здесь впервые были отпущены тормоза, сдерживавшие в первобытности развитие адаптирующего типа общения. Поэтому и в практической деятельности здесь надо учитывать не только тенденции адаптации к ставшей в результате опустынивания степей непредсказуемо динамичной природной среде, но прежде всего деятельности по преобразованию этой среды, созданию системы ирригации и городов. В то же время резкое снижение темпов прироста знаний на Востоке со II тыс. до н.э. говорит о том, что там возобладал адаптивный тип общения, и, несмотря на рост размаха преобразования природной среды, на первый план вышла задача приспособления к новой, искусственной среде, задачам ее сохранения и воспроизводства. Средством решения последней было сплочение населения, укрепление ценностной мотивации и нового экологического сознания, связавшего порядок в городах и системе орошения с космическим порядком. Однако характер исходного импульса практической деятельности тоже надо принимать во внимание. Он может подсказать, насколько прочна та или иная тенденция, в какой форме стабилизируется воспроизводство данной цивилизации. Импульсом для стартового механизма первичных цивилизаций Востока все же была адаптация к природной среде. Это отозвалось впоследствии необходимостью перехода к новому, адаптивному уже по своей

внутренней природе механизму воспроизводства этих цивилизаций. Стартовый механизм современной цивилизации был основан на преобразующем типе практической деятельности и деятельности общения. Правда, первоначально он породил и противоположные тенденции, привел к стагнации и развитию адаптивности на периферии цивилизации.

Приспосабливая к своим нуждам природу и людей, европеец превращал их в свои инструменты. Недаром в английском переводе Вебера целевой тип мотивации назван "инструментальным". Эти "инструменты" европейской буржуазии — крестьяне, рабочие, население колониальных и полуколониальных стран развивались не столько по своим внутренним,

==139

социальным законам, сколько по законам развития искусственной среды, навязанным им их отношением к субъектам целеполагания. Проявлением этого стал "инструментальный" коллективизм и "инструментальные" трудовые ценности. Преобразуя природу, человек на периферии цивилизации приспосабливался к своей роли инструмента. В свою очередь, цивилизация вытеснила его в свое "подсознание" вслед за "витальными влечениями" и стереотипами женского поведения, оставшимися лишь средствами биологического воспроизводства. Примечательно, что до сих пор сохраняется мышление в терминах современной цивилизации, не учитывающее влияния на процессы всей этой "среды" народной культуры, зависимого капитализма, при котором прогрессирует лишь недоразвитость и т.п., т.е. содержания жизни основной части человечества. Однако уже со второй половины XX в. преобразующие тенденции исходного типа деятельности активизировались и стали проявлять себя все более широко. Начал разворачиваться процесс реинтеграции культур. Современная цивилизация, используя стартовый механизм, включила механизм воспроизводства. Потребностная мотивация развитой личности не ограничивается ориентацией на материальные потребности, но обращается к ценностям традиционной, народной культуры как к своей сокровищнице. При этом впервые ценности становятся предметом свободного выбора. Разворачивается актуализация ранее "вытесненного", обуславливая самые разнородные процессы — от "сексуальной революции" и феминизма до деколонизации и пополнения центра цивилизации, его целеполагающего ядра, странами бывшей периферии. Стороны противоречий деятельности обретают тенденцию к гармонизации. Целеполагание экологизируется. Конечно, этот процесс только начинается, он идет противоречиво, "инструментом" деятельности остается еще большая часть населения Земли. Но самоопределение по отношению к нему играет все большую роль в цивилизационном самосознании⁸.

Современный кризис самосознания в нашей стране — неразрывная часть этого процесса. Осознание проблематичности интеграции СССР в центр цивилизации, а также осознание ценности традиций культуры, разрушенных у нас и ставших источником развития современной культуры на Западе, составляют его сердцевину. Поэтому, используя понятийный аппарат теории социальной деятельности, было бы интересно прикоснуться к тем аспектам истории России, которые связаны именно с ее положением в системе формирующейся современной цивилизации. Речь идет прежде всего о периферийности нашей страны в рамках Европы, во многом определившей отечественную историю XVII—XX вв. В принципе вопрос о следствиях периферийности изучен неплохо, но исторически сложилось так, что это направление исследований складывалось под влиянием специфики Латинской Америки. Р. Пребиш, А.Г. Франк, И. Уоллерстейн уделяли поэтому наибольшее внимание социальноэкономическим процессам. Национальное государство и национальная буржуазия выступали при этом как лишь агенты мирового капиталистического разделения труда, "инструмент эксплуатации периферии". Политическая активность русского правительства в Европе у Уоллерстейна выглядит прежде всего как попытка преодоления периферийности,

предпосылка "полупериферийного" положения страны⁹. Но особенность России как части европейской периферии в том и состояла, что ее экономическое взаимодействие с центром цивилизации в сильной степени опосредовалось политическим взаимодействием, являвшимся к тому же первичным.

Непосредственной реакцией на усиление Запада в результате великих географических открытий и начала колониальных захватов было не включение страны в европейский рынок, а усиление политического, военного взаимодействия, поставившего Россию в XVII в. на грань утраты национальной независимости. Следствием этого был поиск путей создания политического противовеса как формы адаптации к активно проявившей себя политической среде. Это сказалось в расширении Московского государства на восток. В ответ на создание колониальных, дисперсных империй на Западе Австро-Венгрия, начиная с ее зарождения при Фердинанде I в XVI в., и Россия с XVII в. создают территориально компактные политические образования, поглощая близлежащие страны и народы. Экономическое воздействие "революции цен" дошло до нашей страны только в XVIII в., а политическая и экономическая реакция (закрепощение городского и сельского населения) уже давала себя знать. Петровские реформы окончательно определили ее содержание. Восприятие культурных, технических и военных достижений Запада шло рука об руку с созданием мощной "внутренней периферии", социальноэкономической основы политической мощи. Произошло реанимирование общины как социальной формы адаптивного, сплачивающего общения. Именно с XVII в. начинается свой триумфальный путь из центра страны тягловая русская община с переделами земли, чтобы к середине XIX в. захватить территории Украины, Дона, Кубани, Кавказа, Севера и Сибири¹⁰. Государство спровоцировало этот процесс бессознательно, своими фискальными мероприятиями и усилением крепостничества. Они дали не только экономический, но и социокультурный эффект. Получили почву для развития коллективистские ценности, жившие в русском народе. Это, в свою очередь, стало основой героизма русского солдата, придало силу армии, оживило царистские настроения и было осознано как политическая ценность. Ко времени сенатских решений 1887, 1891 и 1897 гг. общину уже лелеяли и оберегали от разлагающей силы буржуазных отношений.

Традиционные формы сознания сыграли также немалую роль в формировании облика российской бюрократии. Если в дисперсных империях Запада значительная часть искусственной среды, социальных "инструментов" деятельности была вынесена за пределы стран метрополий, в колонии, то в компактных империях востока Европы эта искусственная среда стала неотъемлемой частью социального целого, что деформировало тенденции социокультурного развития.

Преобразовательные тенденции деятельности и соответствующие им мотивации подавлялись приспособительными тенденциями. Можно сказать, что российское государство, стремясь приспособиться к неудобной близости Запада, не только преодолевало свою периферийность при помощи заимствований знаний и учреждений, наращивания политической мощи, но

и сделало шаги по институционализации этой периферийности, способствуя развитию в обществе мотиваций, соответствовавших логике эволюции инструмента деятельности.

Результатом этого стали характерные для периферии инверсии социокультурного развития. Если на Западе буржуазия в начале своего исторического пути была носителем идеи свободолюбия, борьбы за права народа, то для России, где появление крупной промышленности было тесно связано с решением военно-политических задач, где протекционистская политика правительства была основой процесса "фабрикации фабрикантов" вплоть до 1905 г., да и после, был характерен тип капиталиста, не мыслящего себя вне системы самодержавия, слой, который В.И. Ленин охарактеризовал как "октябристский капитал"¹¹. Экзогенное происхождение русского капитализма в противоположность его латиноамериканскому собрату проявлялось не в его привязанности к внешнему рынку, а парадоксальным образом выявлялось в его связях с государством, потребности в опеке и субсидировании, повышенной тяге к монополии. В этом проявлялись его качества инструмента адаптации. Эндогенный капитализм развивался первоначально на периферии хозяйства, в текстильной промышленности и на селе. Он смог развиваться вполне липа когда преимущественно политический способ адаптации к Западу после поражения в Крымской войне уступил место преимущественно экономическому способу адаптации, что способствовало быстрому расширению внутреннего рынка. Но характерно, что и тогда русская буржуазия оставалась социокультурно неприкаянной. Православие не давало твердой санкции на предпринимательство, на богатство. Поэтому русский купец и промышленник зачастую становился монахом или гулякой, меценатом или революционером. Из-за связи с традиционной культурой его потребностная мотивация была неустойчивой, также как и установка на целепалагание. Капиталисту оставалось приспособляться к потребностям и техническим новинкам, пришедшим с Запада. Это сказалось и на судьбе русского изобретательства, превратило страну в кладбище технических идей.

Напротив, крупные помещики, составлявшие в Европе основу консерваторов, в России нередко становились либералами. Они вступали в прямые экономические отношения с внешним рынком и были заинтересованы в ослаблении протекционистской политики правительства, вообще государственного вмешательства в экономику. Отсюда — фритредерство русский "лендлордов" и их либерализм, предложения освободить крестьян по "прусскому варианту", без земли, прозвучавшие еще в начале XIX в., и в конечном счете их активность в среде либералов-земцев. В сущности, они выступали как агенты мирового рынка и сторонники преобразования России на путях зависимого развития, не опосредованного государством. Они были воспитаны на современной им западной культуре. Но тенденции преобразовательной деятельности, носителями которых они являлись, их либерализм сковывались глубинной общностью интересов дворянства и самодержавия и дискредитировались в глазах народа жестоким угнетением крестьян в поместьях либералов (например, графов Бобринских). Их ослаблял и кризис сословных

==142

ценностей дворянства в буржуазном мире. Кризис самосознания дворян был не менее глубок, чем у купечества.

Инверсивными были также тенденции социокультурного развития рабочих и крестьян. Если для европейского крестьянства XIX век стал веком все большего вхождения в рынок, обуржуазивайте, то у русского крестьянина зачатки этой тенденции сочетались с еще более мощной тягой к организационному усилению общины. И если социально-экономический уровень анализа говорит о схожести этих путей, что социокультурный утверждает, что они противоположны по направлению. Крестьянство и рабочие России составили основу "внутренней периферии" общества. Община стала формой совершенствования крестьянина как социального "инструмента" деятельности. Фискальные по происхождению ограничения в распоряжении землей и имуществом, в свободе передвижения, "круговая порука" и т.п., бывшие вначале формой справедливого распределения налогового бремени среди крестьян, за века применения стали

нормой, получили санкцию коллективистских ценностей. На общину воздействовали традиции "большой семьи", линиджа, идущие из древности и основанные на суггестивности, архаичном способе общения с преобладанием внушения, заражения и подражания. По мере усиления экономического гнета, не ставшего слабее и после крестьянской реформы 1861 г., по мере усиления разлагающего воздействия товарного хозяйства община стремилась активнее защищать свои ценности, переходя в центре России от распределения земли по числу работников к более уравнительному распределению по числу едоков. Развитие уравнительных тенденций среди массы крестьянства демонстрирует и ее эволюция от поддержки мелкобуржуазного по характеру проекта земельной реформы, представленного трудовиками I Государственной думе в 1906 г. (так называемого "проекта 104-х" к поддержке общинного по характеру "Декрета о земле" большевиков в 1917 г. Подчеркнем, что это был не результат отсталости, а итог трехвекового зависимого развития крестьянства.

В то время как рабочие Запада в течение второй половины XIX — начале XX в. заимствовали индивидуалистическую ориентацию буржуазии, сформировавшиеся в ее среде потребности, русские рабочие воспроизводили и развивали коллективистские ценности крестьянства, продолжали начатое им движение по пути зависимого развития. Европейский город создавал для рабочего среду воспроизводства новых потребностей, стимулировал тягу рабочих к респектабельности, новым видам досуга (футбол, семейные прогулки в парках, отпуск на морском побережье)¹². Русский рабочий не был таким образом укоренен в городе, часто жил в фабричных казармах, без семьи, не имел других видов отдыха, кроме кабака, публичного дома и коллективных драк ("стенок"). Поэтому если для европейского рабочего основными были его экономические интересы, то у русского на первый план вышел протест против эксплуатации вообще, политические интересы возобладали над экономическими. На Западе политические партии рабочих возникли на основе развитого профсоюзного движения. В России, напротив, приоритет организации пролетариата принадлежал социал-демократической партии.

==143

Профсоюзы, возникшие в массовом масштабе в 1905—1907 гг., с самого начала были тесно связаны с партией, носили специфический "боевой" характер, внушали рабочим мысль о доминировании задач политической борьбы над задачами борьбы экономической. В Европе профсоюзы, а под их влиянием и социал-демократические партии стали агентами "обуржуазивания" рабочих, их интеграции в буржуазное общество и культуру. В России они стали носителями маргинальных, "инструментальных" ценностей рабочих как части "внутренней периферии" и тем самым — проводниками идеи углубления процесса институционализации периферийности, его воспроизводства на основе социокультурных стереотипов трудящихся. Эта идея осознавалась как противопоставление интересов, ценностей и идеалов пролетариата — реакционной буржуазной культуре и власти буржуазии. За ней стояла рабочая масса, которую сплоченность и внушаемость превращали в мощную политическую силу.

Казалось бы, наиболее органичным должно было быть восприятие европейского влияния интеллигенцией, прямо питавшейся достижениями европейской культуры. Но на деле ее положение было едва ли не самым сложным. Дело в том, что петровские реформы разорвали континуум традиционной русской жизни и культуры. Произошло противопоставление того, что Р. Редфилд охарактеризовал как "великую" и "малую" традицию¹³. "Великая", городская традиция уходила теперь корнями не в прошлое русской деревни, а в прошлое европейского города. В то же время народная, крестьянская культура не обладала адекватной "надстройкой", практически не имела обратной связи с "высокой" культурой. Разные тенденции развития "цивилизованного" городского и сельского общества породили сосуществование в стране двух принципиально различных видов собственности, частной и общинной, двух традиций права, двух культур. В этих

условиях городская и сельская культуры стали активно себя "достраивать", каждая из них стремилась превратиться в доминанту развития страны. Это проявилось в спорах западников и славянофилов, социал-демократов и народников. Конечно, имели место и элементы взаимодействия, диффузии культур, но "тектонический разлом" между ними так и не был преодолен. Его следствием стало извечное чувство вины русской интеллигенции перед народом. Сюда же уходят истоки великой литературной традиции России XIX в. В то время как на Западе создавались предпосылки для усиления взаимодействия культурных слоев, проявившиеся в расцвете романтизма, с одной стороны, и формировании массового общества — с другой, в нашей стране развитие этого органического процесса было поставлено под вопрос разрывом культурных слоев.

Надо оговориться, что эти инверсии не были повсеместными. Ведь, кроме социальной периферии, в России была периферия географическая, куда волны институционализации периферийности, шедшие от центра, еще не успели дойти. В первую очередь речь идет, конечно, о Финляндии и Польше, но также и о Прибалтике и Украине. Там гораздо более развито было товарное хозяйство, более самостоятельной была местная буржуазия, быстрее шло "обуржуазивание" крестьян и рабочих. Тенден-

==144

ции европейского развития там скорее повторялись, хотя и с определенными особенностями. С начала XX в. эти тенденции все более явно проявляются и в центрах страны. Итогом ее преимущественного экономического взаимодействия с Западом стало выравнивание экономического развития, большее сходство социальных процессов и эволюции интересов населения. К 1917 г. в России сложилась мощная социальная база буржуазно-демократической альтернативы развития общества. Но реализовать свои потенции ей было не дано. Значительное влияние на расстановку сил в революционном движении оказал сложный, сдвоенный кризис ценностей, разразившийся в стране в конце XIX — начале XX в. Первой его частью был кризис гуманистических ценностей европейской цивилизации, разрыв свойственного Возрождению единства идей истины, добра и красоты. Его истоком было несоответствие общечеловеческих идеалов буржуазных революций и грубой, бесчеловечной реальности промышленной революции. О его проникновении в Россию говорил огромный интерес к книгам А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а также судорожные попытки народников найти пути примирения "правды-истины" и "правдысправедливости"¹⁴. Другой его частью был кризис общинных ценностей под воздействием буржуазных отношений, наступления городской культуры. Выход из кризиса в каждом случае можно было искать как на путях консервации старого, так и на путях развития нового. Значение выбора было огромно, так как он определял культурную доминанту формировавшегося массового общества¹⁵. Различия во влиянии элементов гуманистической и общинной культуры обусловили, например, расхождение линий последующей истории Англии, Германии и России.

Столкновение двух кризисов ценностей в условиях слабости русского либерализма и инерции наступления общинных ценностей привело к тому, что связанная с прогрессивными социально-экономическими процессами массовая база буржуазно-демократических преобразований постепенно размывалась. Кризис ценностей создавал как бы рассасывающий эффект вокруг одной альтернативы и кумулятивный эффект — вокруг другой. Это зависело не столько от экономических интересов населения, сколько от ощущаемой глубины кризиса. В центре страны движение в сторону гуманистических культурных ценностей и буржуазного права вело к отрыву от массовой социальной базы. Это проявилось в неудаче зубатовских экспериментов с просвещением рабочих при помощи профессоров-либералов, а также в сужении социальной базы

народнических партий по мере их буржуазной эволюции. В то же время опора на общинные ценности давала оглушительный политический эффект. Относительно слабая партия большевиков, переняв и доведя до крайности ранее оспариваемые ею лозунги эсеров, ставшие ядром "Декрета о земле", смогла на этой основе превратить в 1917 г. местную победу руководимых ею восстаний рабочих в ряде городов в победу социалистической революции в масштабе всей страны.

Эта революция опиралась на "инструментальные" ценности трудящихся, порожденные традицией зависимого развития. Европейские буржуазные революции были неотделимы от превращения буржуазии в

==145

целеполагания в практической деятельности. Это было их предварительным условием, определяло их роль в развитии современной цивилизации. Победа социалистической революции в России и создание социалистического лагеря были претензией на создание новой, социалистической цивилизации. Но социокультурная основа для этого отсутствовала. Ценности уравнительности и сплоченности противостояли тенденции развития механизма роста потребностей. "Верхи" общества, номенклатура, не производили потребностей, а заимствовали их с Запада, в то же время препятствуя их распространению в народных массах. Распределительная экономическая система была антагонистом рынка как инструмента расширенного воспроизводства потребностей. Ее целью была "справедливость" распределения, уравнительность, а не инновации. Не порождая сама новых целей, плановая экономика могла обеспечить в

лучшем случае количественный рост потребления, но не его качественную перестройку.

Вынужденное вынесение механизма роста потребностей на Запад означало воспроизводство периферийного положения СССР и других стран социалистического лагеря в системе современной цивилизации, перечеркивало титанические усилия, прилагавшиеся для обеспечения их "технической независимости". Попытки преодолеть общинную, уравнительную девиацию целеполагания, сталкивавшую экономику к экстенсивности, переориентироваться на целеполагание в практической деятельности успеха не принесли, так как основой такого целеполагания может быть лишь новая потребность, соединяющая интересы изобретателя с интересами потребителя, рынка, а значит, и интересами производителя. У нас эта цепочка оказалась разорванной. Лучшее всего дела обстояли в оборонной промышленности. Но она была лишь инструментом политической адаптации к Западу, вновь оттеснившей на задний план экономическую адаптацию. К тому же оборонное производство истощало силы страны. Все это обусловило безрезультатность "экономического соревнования" с капиталистическим миром. В ходе этого соревнования последний ставил себе все новые задачи, в то время как СССР продолжал гонку к старым целям. Еще печальнее были попытки перестройки целеполагания в науке, где единственной ее основой могли стать маргинальные ценности, воплощенные в идеологии. Это отозвалось качественным отставанием целых научных направлений. В результате вынесенным на Запад оказался весь механизм целеполагания практической деятельности новой "цивилизации". За цели и потребности, а также формы их воплощения в технике и товарах пришлось платить национальными ресурсами, восстанавливая роль страны как источника сырья и энергии для Европы. Выйти из этого положения без кризиса было практически невозможно, так как внутренний разрыв культурных слоев был преодолен посредством оскопления как "великой" традиции в ее элитарной составляющей, так и "малой" традиции в ее религиознообрядовой, а затем и социально-бытовой составляющих. Интегрирующей силой культуры стала идеология,

воплотившая маргинальные ценности периферии цивилизации и явившаяся инструментом завершения институционализации периферийности в СССР. Современный кризис

==146

самосознания предстает в этой связи как ощущение необходимости поиска социокультурной альтернативы, так же как новое политическое мышление означает циклический переход к новой фазе экономической адаптации к Западу.

Такими видятся процессы, приведшие к кризису цивилизационного самосознания в СССР с точки зрения одного из направлений современной цивилизационной теории. Конечно, данная статья не претендует на полноту охвата исторических явлений. Каждое из них повернуто к читателю одной стороной, той, которую в состоянии осветить теория. Слабость этого освещения, очевидная и автору, говорит о необходимости дальнейшего углубления исследований в области теории отечественной истории. Только на этом пути мы сможем осознать подлинную глубину проблем, стоящих сейчас перед страной, представить себе силу многовековых тенденций, ставших их основой. Это поможет обществу найти в истории не только источники разочарования и ожесточения, но и источник мудрости и терпения.

Клямкин И. Почему трудно говорить правду: Выбранные места из истории одной болезни // Новый мир. 1989. № 2. С. 211; *Мяло К.* Оборванная нить: Крестьянская культура и культурная революция // Там же. 1988. № 8. С. 247; *Шафаревич И.* Две дороги - к одному обрыву // Там же. 1989. № 7. С. 162, 164. *Loewenstein B.* Der Entwurf der Moderne: Vom Geist des bürgerlichen Geschichte und Zivilisation. Essen, 1989; *Diamond S.* In Search of the Primitive: A Critique of Civilization. New Brunswick; N.Y., 1974. Современная зарубежная немарксистская историография: Критический анализ. М., 1989. С. 53—54. О дополнительности марксистского и веберовского подхода к деятельности см.: *Топольский Е.* Методология истории и исторический материализм // Вопросы истории. 1990. № 5. С. 14.

⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С.410.

Eisenstadt S.N. European Civilization in a Comparative Perspective. Oslo, 1987. P. 30; *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'empire byzantin. P., 1975. P. 56-57. *Маркарян З.С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. С. 80-83; *Давыдов Ю.Н.* "Картины мира"

и типы рациональности: (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вопросы философии. 1989. N* 8; *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. В., 1964.S. 3-18. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 19.

^м.: *Дилигенский Г.Г.* К новой модели человека // Мировая экономика и междунар. отношения. 1989. № 9-10. ^*Frank A.G.* Capitalism and Underdevelopment in Latin America. N.Y.; L., 1967. P. 115-

116, 141; *Wallerstein I.* The Modern World Economy III, 1730-1840. Berkeley, 1989. II. P. 184-187.
Алаев Л.Б. Проблема сельской общины в классовых обществах // Вопросы истории. 1977. № 2.

¹ *Ленин В.И.* Поли. собр. соч. Т. 16. С. 141; Т. 23. С. 106.

[^] *Golby J.M.* The Civilization of the Crowd. Popular Culture in England, 1750-1900. L., 1984. P.184-185.

[^] *Redfield R.* Peasant Society and Culture. Chicago, 1955.

[^] Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980. С. 12-23.

¹⁵ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 4.

==147

[00.htm - глава16](#)

***А.М. Кантор* О КОДАХ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Сегодня очевидна несостоятельность концепций линейного развертывания — из "точки" или "зерна" — общественных процессов; равно — объективного или субъективного толка. Непрерывное расширение культурологического поля, его неоднородность и даже калейдоскопичность давно поколебали убежденность в целесообразности поиска непреложных "естественно-исторических" причин, а также иных дедуктивных (фундаменталистических) проекций. Отсутствие подлинных концептуальных построений часто камуфлировалось клишированными, хотя и разными по названиям рассуждениями о типах цивилизации.

В одном случае цивилизация представала порождением объективных, строго говоря, внешних (географическая среда, экономика, социум), в другом субъективных или внутренних (мышления, духовных традиций) факторов. Высшим достижением таких подходов может быть (и это совсем немало!) констативность, но почти отсутствует внутренняя органичность цивилизации, ее самость, равенство самой себе, самодвижение. Однако именно последнее и составляет суть цивилизационного исследования. Этой цели в наибольшей степени, с нашей точки зрения, отвечает синтетический подход, раскрывающий культуру континуально — через деятельность человека или группового субъекта, воплощающего идейные замыслы или представления и тем самым определяющего единство и целостность идеального и материального в цивилизационном процессе. Данный подход в советской историографии обоснован М.А. Баргом, он также близок психологической теории деятельности ¹. Разумеется, этот подход не равен сумме идеальных и материальных факторов. Речь идет о взаимодействии любых, но реальных для данной цивилизации (культуры) контрагентов: Я и не-Я, т.е. отношений субъекта и любого практически объекта — материального или идеального характера. Иначе говоря, "объективные" и "субъективные" "факторы" приобретают здесь статус участников цивилизационного процесса, а не слагаемых или статических величин.

Цель нашей статьи — утилизация синтетического подхода: поиск, с опорой на онный, возможной инструментальной концепции цивилизации, ее измерения и оценки. Из понимания цивилизации как взаимодействия, коммуникации происходит несколько следствий: во-первых, ее остатки, следы, а для нас источники — суть знаки, во-вторых, знаки, должны быть прочитанными как результат интеракции Я и не-Я. Другими словами, их, знаков, значения (план содержания) суть ассоциация того и другого. В самом деле, такому пониманию вполне соответствует знаковый треугольник Г. Фреге: материальная форма знака (имя, экспонента, план выражения), связанная с предметным значением (предметом, денотатом) и значением отношения к предмету — смыслу или экспрессии (концептом и коннотатом), составляющим вместе план содержания. Двоичная структура плана содержания: смысл и предмет отождествляется, таким образом, нами с участниками взаимодействия: смысл (экспрессия) в качестве субъекта (Я), а предметное значение — объекта (не-Я). Мы полагаем, что

==148

специфичность и устойчивость семантической пары (плана содержания) есть дифференциальная специфика цивилизации, единица ее измерения или, лучше сказать, код общения человека и мира в цивилизации, цивилизационный код.

До опыта, очевидно, речь может идти о трех типах интеракции: во-первых, близости, совпадении предмета и смысла (соответственно — человека и мира), во-вторых, их противоположности, оппозиции, в-третьих, каких-то иных, неоднозначных, скажем диалогических, предполагающих и единство и различие.

Итак, рассмотрим первый вариант кода, основанный на более непосредственных, "совпадающих" отношениях человека и мира. Такой род отношений присущ аграрным культурам, где образ жизни большинства населения отличается значительной интегральностью: частный быт переплетается с общественным, производственный цикл с природным; в целом это слабо расчлененный комплекс лично-коллективного и социально-природного бытия.

В этой связи показательны календарные обряды, аккумулирующие массовые представления; приведем примеры из восточнославянской обрядности. Велико число обрядов имитативной магии, призванных воздействовать на повышение урожайности: таков, в частности, древний обычай катания по озимям грузных и тучных людей², а также голых мужчин-сеятелей перед посевом³, имитирующих акт зачатия, и т.п. Налицо натуроморфность семантики, тождество представлений о мире и человеке, смысла и предмета. Обрядовый знак предельно прагматичен, почти инструментален, что-то вроде "знака-предмета". Он не столько опосредует общение человека и мира (здесь природы), сколько уподобляет их Друг другу, приравнивает, объединяет. "Знак-предмет", таким образом, это "знак-участник", "знак-тождество", "знак-подобие", совмещающий план выражения и содержания.

Данный тип семантики широко распространен в архаических и традиционных культурах. Достаточно вспомнить принцип талиона ("око за око"), где наказание равнозначно преступлению, фетишистский принцип земного воздаяния божеству-идолу, устраняющий дистанцию "земного-небесного", "эффект публичности" средневекового литературного этикета, для которого внешние проявления чувств адекватны внутренним⁴, и мн. др.

Полагаю, что мы вправе говорить о коде отношений человека и мира, называя его монистическим. Субъект и объект в системе монокодических отношений как бы "встроены", интегрированы друг в друга равно в идеальном и материальном планах. Парадигма монизма не знает разделения жесткого разделения на "микро" и "макрокосмос", видимое и невидимое, живое и неживое и др.

Такого рода смыслы присутствуют не только в сугубо народной или бытовой, но также в "высокой" (философской) культуре. Например, растворенность человека в космосе и принадлежность моральных законов (дхармы) к элементам бытия в восточной философии, представление о душе как метаморфозах огня в западной философии и др.

==149

В меньшей степени логическое, в большей — эмоциональное, непосредственное восприятие мира привязывает человека к ближайшему окружению, данным традициям и определяет культурный *эгоцентризм* монокода в характере деятельности и представлениях, зависимость предметного значения монокодической культуры от местного традиционного опыта "спрессованных" хронологических вертикалей и территориальных горизонталей различных эпох, включая архаические пласты⁵. Конечно же, дело не только в натуральном, а следовательно, замкнутом характере жизнедеятельности. Феномен монокода присущ и другим социокультурным ситуациям, в той или иной степени "капсулирующим" человеческое существование. Такова, например, субкультура тоталитарного общества с ее принудительным отождествлением человека среде: коллективу, корпорации, происхождению и проч.; блестяще описанная в романах Е. Замятина ("Мы"), О. Хаксли ("О дивный новый мир"), Д. Оруэлла ("1984"), В. Войновича ("Москва 2042"). Аналогична этому и структура абсолютной власти, также построенная на переплетении и отождествлении самых различных общественных сегментов⁶.

Неудивительна поэтому и актуализация, казалось бы, реликтовых ныне артефактов архаических культур: ксенофобии, эффекта толпы, единого "мы" и проч.

Интегральность предметных и смысловых значений (т.е. плана содержания) монокода сказалась и на внешней форме знака: имени экспоненте (плане выражения). Нами уже отмечалась близость и даже совпадение в обрядовых действиях смысла и сигнала о нем. Сигнал в этом случае не отчужден, а как бы "прозрачен", буквально *очевиден* для участников общения; что мало чем отличается от ситуации "естественного" языка. В монокодических культурах действительно словарь невелик, и действие ценится выше говорения, а люди понимают друг друга с полуслова. Даже "отчужденные" экспоненты монокода несут на себе сходство с обозначаемым предметом: таковы ритуальные маски, наскальные рисунки и фигурки животных вплоть до католических экзотово и монетных изображений. В этом же ряду (магическая по сути) орнаментация предметов, идентичная их названию (содержанию). Язык монокода предполагает не абстрактное, "имеющее" значение, но сопричастность субъекта объекту коммуникации, пребывание в нем, бытие*.

И в более поздних монокодических культурах (типа тоталитарных) также очевидны: "призрачные" (например, в форме "фигур умолчания") и предметно-подобные знаки. Последние насаждаются в систему общения в виде ритуалов — общезначимых этикетных способов общения: парадов, приемов, встреч и т.п. вплоть до "коммунализации" частной жизни

" По пути монокодического, "нулевого" языка шли, с нашей точки зрения, представители раннего авангарда (начала XX в.), "снимая" семиотическую границу между человеком и его внешним и внутренним космосом; отсюда — освобождение искусства от "оптического" реализма, поиски новой выразительности и, в частности, обращение к опыту архаики. Использовались также предметно-подобные знаки: путем эпической трактовки обыденных вещей (в натюрморте, жанре) вплоть до включения реальных предметов в структуру художественного произведения (не только в скульптуру, но и в живопись).

(например, "квартир образцового содержания"). Здесь **также** внешнее (предметное) предполагает идентичность внутреннему (смысловому); именно отсюда повышенная ("инквизиционная") щепетильность тоталитарных культур к соблюдению ритуалов как средству консолидации и социальному контролю.

В целом, монокод в любом случае порождает коллективную и локальную феноменальность культуры, носители которой склонны воспринимать свою культуру центрически и переживать ее сопричастность к чему-то глобальному и космическому.

Итак, к основным чертам монистического или предметного цивилизационного (культурного) кода относятся предметно-смысловая слитность и коллективная интегральность. Его распознавание в нахождении тождества субъект-объектных отношений, понимании "прозрачность" экспонент. Трудности обнаружения монокода заключаются именно в неочевидности его текста, его "растворенности" в бытии, мир которого и является, по словам М. Хайдеггера, онтологическим текстом; следовательно, во многом "закрытым" для историко-культурного (гносеологического) объяснения, ориентированного на выявление экспонент. Стало быть, поскольку концептом (смыслом) монокода является тождество предмету (объекту), исследователь должен "отследить" культурно (цивилизационно) значимые *предметы*, а также способ тождества по отношению к нему субъекта. Вообще, в любом случае, следуя нашему подходу, необходимо первоначально выявить субъект-объектную структуру ситуации, контрагентов общения, ибо монокод менее всего распознаваем по именам. Отсутствием последнего объясняется, на наш взгляд, гносеологическая природа заблуждений западных (некоммунистических) поклонников советской тоталитарной системы, даже в период 30-х годов, судивших о ней сугубо экспоненциально; а монокодическая культура не столько выражаема, сколь переживаема. Сходная ситуация, когда ребенок и взрослый пытаются объясниться: у одного больше образов, у другого — понятий.

Из написанного очевидно, что наибольшая "заметность" у кода с выраженной "экспоненциальностью", с подчеркнутой семиотичностью плана выражения. Естественно, что она возникает в условиях разведенности субъекта и объекта, их несовпадения, требующего в большей степени, чем в системе монокода, опосредованной связи. Данный код можно назвать дуалистическим (из-за субъект-объектного разделения) или символическим (по причине представительности его экспонент). Это код более дифференцированных социокультурных взаимодействий, так как разведенность субъект-объектных отношений вытекает из проблемности объекта (предмета), неясности предметных значений субъектного окружения. Исторически это прежде всего неприродное — общественное окружение, структурно — любой динамический объект, требующий внетрадиционного рассмотрения, отказа от слиянности с ситуацией; таковы в первую очередь социальные или экологические коллизии, гносеологические сложности и т.п.

Тексты данного кода содержат смысловые (концептуальные) или эмоциональные (коннотативные) оппозиции; например, святое-земное,

высокое-низкое, личное-коллективное и проч. Последнее придает дуалистическим (символическим) текстам большую направленность, заданность, тенденциозность, авторский характер. Таковы, в частности, культовые тексты, пророческие, проповеднические сочинения, несущие иерархическую и альтернативную по значениям картину мира. Эти тексты выполняют функцию решения задач, они призваны целеустремить читателя, вывести из неизвестного, маркировать ее, обозначить. Иначе говоря, преодолеть наличный разрыв (дистанцию) контрагентов общения. Чем больше эта дистанция, тем сильнее текстовое самодовление, опосредующее коммуникантов, тем очевиднее экспоненциальность той или иной культуры, доходящая до символа. "Символ становится сильнее непосредственной деятельности, энергии и впечатлительности человека. К нему тяготеют все отдельные восприятия. Впечатления утрачивают самостоятельное значение и уже не могут собраться в другие комбинации. Человек становится крепостным своих умственных созданий..."⁷ Итак, знак дуалистического кода — знак-символ, самодовлеющий — оторванный от предмета (действия), но несущий на себе его "предметное" бремя — сгущенное и концентрированное в экспоненциальном виде — в магическом слове, тексте, титулатуре, некоей эмблеме или знамени. Конечно же, дуакод принадлежит культуре "грамотеев", и символичность как средство выразительности связано с идеологией и искусством (от барокко до экспрессионизма). Символ, таким образом, есть знак, который сам себе предмет и концепт; разрывая монистическое, внешне-внутреннее единство человека и мира, он есть для человека воплощение этого мира.

Очевиднее всего дуакод "читается" в ситуации переломных эпох, разбивающих привычных, сложившуюся за долгие времена слитность знаков и представлений о мире с изменившимся миром. Наиболее резким выражением дуализма выступает эсхатологическая картина мира как реакция ужаса на "бесподобие" новой ситуации, необычных дотоле событий, как мироощущение "конца света" (а именно "старого" света). Новая картина мира необходимо требует также иного ее понимания, интерпретации *обозначения* событий. Эту задачу берет на себя (по причине "разорванности" (оппозиции) плана содержания) план выражения, т.е. имя (экспонента). Возрастает семиотичность культуры: знак-символ становится фокусом и фильтром мировосприятия; идентификация мира осуществляется в дуакоде в большей степени через знак, противопоставленный миру, "спасение" целиком ориентируется на некие "единственные", "особые" знаки. Отсюда хорошо знакомая по кризисным периодам общественного сознания ксенофобическая "знакомания": поиск "своих" и отвержение "чужих" знаков.

Однако возросший на почве монизма дуакод несет в себе и качество тождества. Так, "чужое" воспринимается в системе дуалистических взглядов как "двойственное": похожее на "свое", но с противоположным значением. Напомним в этой связи о феномене "охоты на ведьм", ряженных, согласно дуалистическим представлениям, в псевдо-"свои" (т.е. положительные и привычные) экспоненты: "волки в овечьих шкурах" и прочие "враги" в личине лояльности. Иначе говоря, дуакод появляется на

==152

почве кризиса идентичности и первоначально несет оппозицию отрицательного тождества*.

Повышенная выразительность дуакода говорит в пользу большей его рациональности, эксплицированности, а значит, и смысловых (и экспрессивных) компонент по сравнению с предметными значениями. Поэтому особого внимания заслуживает систематизация дуазнаков. В ее основе — степень отчужденности имени (экспоненты) от плана содержания. Наименьшим (первичным) уровнем обладает, надо думать, знак-символ типа эмблем, титулатур, культовых

(магических) текстов, жребиев и т.п. Другой полюс — тексты гносеологические: от идеологических до научных, несущих не символы, но идеи, почти лишенные тяжести предметных отождествлений. Культуры с высоким уровнем дуалистичности можно определить как "идеократические" (Т. Парсонс), в их жизнедеятельности велика роль утопии, проективности, сверхценных идей, дедуктивной феноменальности, внешней выразительности, цивилизационного "суперэго". Субъекты подобных дуаколических культур — люди (индивиды, социальные группы) творчества: от революционеров и реформаторов, иных преобразователей, проповедников до групп-гегемонов; именно данные социокультурные типы нуждаются в повышенной символической и идеальной активности.

Дуакод, разумеется, не является в тот или иной момент единственной или навсегда доминирующей структурой цивилизации. Задача цивилизационных штудий есть раскрытие кодовых компонентов цивилизации, определение их соподчинения, "прочтение" цивилизационного комплекса. В качестве примера назовем опыт психиатрической интерпретации средневековой культуры польского автора Я. Врублевского, определившего ментальную целостность средневековья через перманентную "расщепленность" последней: от плоти и чувственности к аскезе и экзальтированной духовности⁸. С нашей точки зрения, речь идет о сочетании монистического и дуалистического кодов, что и придает средневековой цивилизации специфическую напряженность⁹; аналогичный культурный комплекс известен и по тоталитарным структурам.

Итак, логика наших рассуждений приводит к очередному и замыкающему треугольнику Фреге коду. С точки зрения субъект-объектных отношений, он не базируется ни на тождестве, ни на оппозиции, это какой-то иной характер отношений, предполагающий, надо думать, некое взаимодействие, т.е. взаимное действие предметного и смыслового значений, их координацию, неслиянность и нераздельность. Эти отношения также можно назвать дополнительными, отрицающими фундаментализм

Крайне интересен в этой связи анализ происхождения пародии в классическом труде О.М. Фрейденберг "Поэтика сюжета и жанра" (Л., 1936. С. 233—235): "двойничество" в античной и средневековой традиции выступает как результат особых трансформаций культурного героя — происхождения через фазу смерти, впадения в безумие и т.д.; т.е. "двойничество" как изменение и парадоксальное сохранение субстрата.

==153

предмета или символа и утверждающими системность, регулятивность, вероятность субъект-объектного общения вместо неизбежности предметного или провиденции символического миров.

Данный код предполагает полицентричность, несводимость к чему-либо контрагентов (Я и не-Я) общения, он, стало быть, базируется на моделирующих, возможных значениях участников взаимодействия и их взаимосвязей. Собственная акцентуация такого кода не в мироощущении (мероприятий) монокода или мировосприятии (мировоззрении) дуа-кода, но в миропонимании, означении, интерпретации мира, что позволяет назвать его семантическим или рефлексивным (релятивным) кодом. Особенность этого кода очевидна в экологических и экуменических концепциях, либерально-плюралистических идеологиях и т.п. Такой код отображает картину сложных, комплексных, абстрактных и аксиологических (а не натурально символических) культурных пространств. Он близок психологическому понятию рефлексивного слоя сознания, несводимому ни к мифу, ни к утопии, не ограниченному "рамками паузы или интервала между

действиями или их элементарными составляющими... Рефлексивный слой обволакивает, одушевляет бытийный. Он может быть уподоблен разнонаправленным петлям времени, находящимся над исполнительными актами... Но в эту картину мира входит не только реальность, в которой действует объект. В нее включен и сам субъект познания и действия с присущими ему целями, мотивами, возможностями"¹⁰. Рефлексия как понимание и предмета, и символа снимает всякую локализацию и абсолютизацию культур, декапсулизирует, "распаковывает" культуры, "прописывает" их в контексте всемирной цивилизации.

Несомненна философская, логическая природа релятивного кода, свободного в известной степени от инерции предметного или символического окружения.

Нам кажется, что указанные коды могут служить "мерой" субъектообъектной структуры цивилизаций, ибо, с нашей точки зрения, представляют фундаментальные или атомарные аспекты цивилизаций: предметность, символичность и семантичность (духовность). Возможно, они соотносимы с веберовской триадой — традиции, харизмы и рациональности, фрейдовской — оно, сверх-я и я. Также попытаемся соотнести наши представления о кодах с последней по времени историософической концепцией Г. Померанца г. В ее основе (на сегодняшний день) — два момента преломления исторических сил по принципу маятника: дифференциация — интеграция, "классические" эпохи (ян) — "романтические" (инь), рациональное — иррациональное и т.п. "Маятник" Померанца кажется нам сходным с кодами: дуалистическим и монистическим. Близким рефлексивному коду является, с нашей точки зрения, мнение Померанца о коалиции (или концерте) культур¹².

Хочется надеяться, что изложенные в данной статье представления о кодах приближают нас к пониманию проблем цивилизации.

==154

^Барг М.Л. Проблема человеческой субъективности в истории: Методологические аспекты // История СССР. 1989. *Г** 3. ^Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 100. ^Емельяв Л.М. Происхождение христианского культа. Л., 1971. С. 19—20. ^Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской

литературы. Л., 1972. ^Рождественская С.Б. Отражение отношения "человек-природа" в народном искусстве // Общество и природа: Исторические этапы и формы взаимодействия. М., 1981. С. 425. ^Макаренко В.П. Бюрократия и государство. Ростов-на-Дону. 1987. С.101.

^Bunper P.Ю. Символизм в человеческой жизни и творчестве // Две интеллигенции и Другие очерки. М., 1912. С. 196.

^Wróblewski J. Zrab swiatopogladowy sredniowiecza a proba interpretacji psychopatologicznej // Psychiat. Pol. 1973. W. VIII. N 3.

^Гуревич АЯ- О новых проблемах изучения средневековой культуры //Культура и искусство западноевропейского средневековья. М., 1981.

^°Зинченко ВЛ. Наука — неотъемлемая часть культуры? // Вопросы философии. 1990. № 1.С. 41.

¹ ^Померанц Г. Квадратура исторического круга // Знание — сила. 1991. № 4.

^Померанц Г. 'Никакая культура не одинока...' // Знание — сила. 1989. № 6.

[==155](#)

РОССИЯ В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

[00.htm - glava17](#)

А.С. Ахиезер

ДИАХРОННОСТЬ И СИНХРОННОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

(на примере России)

История человечества дает бесконечно разнообразный материал для формирования разнообразных классификаций систем цивилизаций. При этом, однако, далеко не всегда выделяется достаточно ясный принцип, положенный в основу выделения цивилизаций. Представляется, что в качестве такого принципа могут быть положены прежде всего типы воспроизводства общества. Тип воспроизводства является синтетическим показателем, включающим в себя особую систему ценностей, характеристики социальных отношений, тип личности, связанный со спецификой менталитета. Существуют два основных типа воспроизводства общества¹. Под общественным воспроизводством следует понимать деятельность общественного субъекта (общества в целом, отдельных сообществ, личности), опирающегося на некоторую культурную (нравственную) основу. Его деятельность нацелена на борьбу с социальной энтропией, разрушающей социальные отношения, культуру, личностную культуру, на постоянное преодоление собственных противоречий, на устранение внешних и внутренних опасностей, на сохранение исторически сложившейся социальной эффективности деятельности, на ее повышение.¹ Исторически первый из типов воспроизводства характеризуется прежде всего нацеленностью на воспроизводство общества в целом в исторически сложившихся неизменных формах, на сохранение достигнутого социального и культурного богатства человечества. Этот тип цивилизаций можно назвать традиционным, так как его воспроизводственный процесс определяется прежде всего высокой ценностью традиций, властью прошлого над будущим, властью накопленных результатов над способностью формировать качественно новые, все более глубокие результаты.

Иной тип цивилизации — условно ее можно назвать либеральной — составляет с первой дуальную оппозицию, поляризующую человечество. Либеральная цивилизация характеризуется высокой ценностью нового результата, т.е. повышением способности людей давать все более эффективный, все более творческий результат, открывающий путь дальнейшему кумулятивному нарастанию творчества, соответствующих новшеств в сфере культуры, социальных отношений, типа личности, включения инновации в менталитете.

Важнейшим различием между этими двумя типами цивилизаций является принципиально разное отношение к эффективности результата. В первом случае результат не выделен из деятельности, задача воспроизводства связана со стремлением сохранить исторически сложившийся уровень эффективности деятельности, включающей экономическую эффективность. В качестве результата выступает сложившийся уровень, масштабы человеческих способностей, творчества. Во втором случае высшей ценностью является постоянное наращивание эффекта воспроизводственной деятельности, что в конечном итоге означает рост уровня, масштабов творчества соответствующего субъекта: общества, личности, определенных сообществ.

Сущность этих цивилизаций нельзя понять в отрыве друг от друга. Они — два полюса единой, но внутренне противоречивой человеческой цивилизации. Полюса любой дуальной оппозиции находятся в состоянии амбивалентности, существуют лишь друг через друга, приносясь одна другой и одновременно противостоя друг другу. Это не пустая имитация некоторых диалектических форм, но подлежащая исследованию реальность человеческой истории.

В самом общем виде отношение этих двух цивилизаций можно оценить следующим образом. Первичной является традиционная цивилизация, а либеральная возникает как странная аномалия, прорвавшаяся в реальность своей незрелой формой (античность). Лишь через много веков она утверждается у ограниченной части человечества. Сегодня она своими нравственными, интеллектуальными, техническими победами, как кажется, способна стать господствующей и единственной.

Наиболее трудная проблема соотношения двух полюсов человеческой цивилизации связана с их одновременным существованием. Трудность заключается в том, что либеральная цивилизация не возникает единовременно во всей толще общества, но медленно прорастает внутри традиционной цивилизации, что особенно ярко видно при исследовании культуры. Культура, занявшая господствующее положение в либеральном обществе, формировалась в глубинах традиционного общества, зарождалась в недрах средневековья, в условиях ожесточенной борьбы с отдаленными предпосылками либерализма!

Здесь следует указать на христианство, которое подготовило господство либеральной цивилизации прежде всего своим требованием развивать личностное начало. Важно, что этот аспект христианства разными его формами принимался различно, что, кстати говоря, может быть определенным показателем готовности народа встать на путь либеральной цивилизации.

^Развитие зачатков либеральной культуры нельзя рассматривать как замкнутый, чисто культурный процесс. Он связан с развитием соответствующих форм деятельности. Следовательно, изучение традиционного общества должно включать анализ прорастания новых ценностей на нижних уровнях общества в сфере духа, форм творческой активности, зарождения экономической активности и т.п., например развития товарно-денежных отношений, возникновения отношений абстрактного типа через деньги, законность, рациональную логику, через способность осознавать и действовать в соответствии с

принудительной силой рационального логического вывода. Традиционная цивилизация может нести в себе зародыш либеральной цивилизации. Анализ этого имеет большое значение не только для установления диалога между цивилизациями, но, что особенно важно, для программ модернизации.

^Вместе с тем в любой стране, далеко зашедшей по пути либерализации, неизбежно остаются пласты традиционализма, традиционной культуры, соответствующих форм деятельности. К ним относятся прежде всего элементы обыденной жизни, обыденного сознания, связанные с ритмами повседневной жизни. При анализе подобных явлений следует прежде всего изучать соотношение господствующей культуры и культуры, оттесненной на задний план. В этом случае элементы традиционализма находят свое место внутри механизма функционирования либеральной цивилизации, как сказал бы Гегель, "в снятом виде".

В либеральном обществе существует и иной элемент традиционализма, который не нашел способов интегрироваться в либеральную цивилизацию. В этом случае традиционализм, если даже число активных его сторонников окажется небольшим, может вести ожесточенную борьбу с либерализмом. Терроризм, например, — важнейшее средство самоутверждения не адаптировавшегося традиционализма^

Это сложное отношение между полюсами человеческой цивилизации должно изучаться на материале культуры, ее различных форм. Например, интересные выводы дают исследования соотношения мифологии, господствующей в традиционном обществе, и литературы, характерной для либеральной цивилизации. Прделанная работа показывает, что «...можно представить себе "мифологию" и "литературу" не как два никогда не соприкасающихся в одну и ту же единицу времени, следующих друг за другом, а в качестве двух взаимно дополнительных тенденций, из которых каждая исконно подразумевает наличие другой и только в контрасте с ней осознает себя и свою специфику. Тогда "мифологическая стадия" предстанет перед нами... в качестве времени безусловного доминирования мифологической тенденции в культуре»².

^Проблема соотношения цивилизаций в силу своей предельности обостренности первостепенно важна именно сегодня, когда осуществляется переход человечества от традиционной к либеральной цивилизации; о болезненности и даже трагичности ее вряд ли есть смысл распространяться. (Тяжесть и противоречивость этого перехода грозит катастрофическими последствиями. Его изучение показывает, что в разных странах и у разных народов он носит подчас принципиально различный характер.

Можно указать следующие типы переходов от традиционной к либеральной цивилизации. Они могут различаться между собой степенью влияния на этот процесс стран и народов, уже прошедших этот путь. В первых странах, вступивших на путь либеральной цивилизации, этот процесс шел относительно спокойно. Это касается прежде всего США и Англии. Движение в этих странах к цивилизации новых ценностей шло посредством медленного их переваривания всей толщей общества, вплоть до его низших слоев.

Следующий эшелон стран, перешедших к новой цивилизации, включает

прежде всего Германию. Она попала в иную ситуацию, характеризуемую тем, что общество вступило на путь либерального развития тогда, когда в нем еще массовые позиции занимали долиберальные ценности. Это повлекло серьезные негативные последствия, связанные с тем, что рост либерализма, возникновение кризисных ситуаций, от которых не застраховано ни одно общество, привело к мощной антилиберальной реакции, к попытке остановить дальнейшее развитие либеральной цивилизации на его ранней стадии, на незрелом уровне удержать ограниченный уровень частной инициативы, остановить процесс централизации капитала на ограниченном уровне, избежать перехода на новый, более сложный организационный уровень производства. Фашизм развился прежде всего в странах второго эшелона. Его можно понять именно как результат страха общества, уже вступившего на путь либеральной цивилизации, но пытающегося затормозить этот процесс, прибегая к архаичным средствам, прежде всего через возврат к племенной идеологии, которая в условиях либеральной цивилизации выступает как расизм, ведущий к геноциду и расовым войнам. Для фашизма характерно стремление остановить, повернуть вспять процесс перерастания общества от господства развитого утилитаризма к господству либерализма. Он возник в период социального кризиса западного капитализма, его перестройки, приспособления к системе массового производства. Фашизм — попытка широких масс приостановить переход капитализма на более высокий уровень развития, приостановить развитие организационной революции, сохранить образ жизни на основе сложившегося уровня инициативы. Подавив либерализм, фашизм, однако, не затронул развитый утилитаризм, не покусился на частную инициативу. Последняя в конечном итоге вступает в конфликт с авторитаризмом.

Россия представляет собой третий эшелон стран, вступивших на путь перехода от традиционализма к либерализму, что происходило при еще менее благоприятных условиях. Россия характеризовалась мощным влиянием крепостничества, которое привело к тому, что само хозяйственное развитие происходило не столько через развитие рынка труда, капиталов, товаров, но прежде всего через систему принудительной циркуляции ресурсов силами архаичной государственности. Самое главное же заключалось в том, что на реальное усиление значимости товарно-денежных отношений, развитого утилитаризма, примитивных форм свободного предпринимательства широкие массы населения отвечали неуклонным накоплением дискомфортного состояния, опасностью разрушительного взрыва, направленного против всяких сил, разрушающих уравнивательность, против власти, которая перестала "всех равнять". Поэтому либерализм в России подвергся полному разгрому, само слово "кадеты" т.е. название главной либеральной партии, стало синонимом врага, белого движения, которое рассматривалось как направленное против народа. Однако либерализм не погиб. Утилитарное стремление к росту благ слилось с модернизаторскими тенденциями части интеллигенции, что позволило восстановить архаичную государственность в ее худших формах, которая, однако, постоянно пыталась культивировать достижения либеральной цивилизации, но жестко принимая

==159

их в качестве средств для чуждых и враждебных либерализму целей.

В отличие от двух первых эшелонов Россия не перешла границу либеральной цивилизации, хотя и перестала быть страной чисто традиционного типа. Отсюда возможность и необходимость говорить о существовании промежуточной цивилизации, где складываются силы, препятствующие как переходу к либеральной цивилизации, так и возврату к традиционной. Пребывание общества в этой ситуации придает его существованию драматический,

взрывоопасный характер. В связи с этим создается необходимость изучения специфики промежуточной цивилизации. Для этого нужна особая методологическая основа¹

Разумеется, анализ специфики промежуточной цивилизации требует выявления массива стран, которые могли бы быть положены в основу соответствующего анализа.

Промежуточный характер цивилизации, строго говоря, должен означать, что в ней имеют место какие-то существенные механизмы, которые держат страну в промежуточном состоянии. Их выявление означало бы выявление реальных причин промежуточности цивилизации.

Если попытаться сформулировать специфику России, то она, очевидно, прежде всего заключена в расколе. О существовании раскола писали многие представители русской общественной мысли, прежде всего Н. Бердяев. Раскол проявился прежде всего как церковный, постепенно выявил все множество форм своего существования. Общество раскололось на власть и народ, на интеллигенцию и народ и т.д.

Раскололась народная почва: на подавляющее большинство, которое было готово отстаивать уравнилельные ценности, и на меньшинство, склонное идти путем развитого утилитаризма, много работать и хорошо зарабатывать. Раскололось самосознание общества, что выразилось в двух концепциях изменений. Одно культивировало почвенные ценности, стремилось вернуться к традиционной цивилизации. Другое тяготело к либерализму. Одним из проявлений раскола самосознания был раскол на славянофилов и западников. Раскололась личность, в которую в той или иной степени вошли две системы ценностей, каждая из которых опровергала, зачеркивала другую. Сущность раскола — не только во взаимном отрицании двух логик, но и в том, что активизация одной системы ценностей, например, ценностей традиционализма, активизирует людей, но в противоположном направлении, придерживающихся противоположной системы ценностей. Например, активизация сил, склонных к модернизации, к росту товарно-денежных отношений в условиях раскола приводит с некоторым запозданием во времени к активизации сил традиционализма и массовому стремлению укрепить древнюю систему ценностей. Эта активизация получает множество форм и выражений, включая стремление истребить "начальство", правящий класс, как "врагов рода человеческого", отказ от деятельности, связанной с воспроизводством не только навязываемых модернизированных структур, или выдаваемых за таковые, но воспроизводством всего государственного порядка, когда из последнего постепенно уходит живая жизнь. Раскол одновременно включает и противоположный процесс, т.е. активизацию позитивных ценностей второго элемента расколотого слоя, что приводило

[К оглавлению](#)

==160

к росту дискомфорта состояния противоположной части расколотого общества. Например, либеральная часть общества, высшая власть, сталкиваясь с активизацией массового архаичного сознания, может отреагировать на нее активизацией негативных ценностей, стремлением к авторитаризму, насилию и т.п. Иначе говоря, раскол характеризуется своеобразным заколдованным кругом, т.е. такой социокультурной организацией общества, которая парализует всякую попытку изменения одной части расколотого общества противоположным действием другой части, направленным на нейтрализацию этой попытки.

Такая система носит ярко выраженный консервативный характер и тем самым оказывается неспособной выйти за рамки промежуточной цивилизации. Однако в этом заключается лишь часть правды. Другая заключена в том, что эта система оказывается крайне неустойчивой, несущей в себе постоянную угрозу развала, опасность перехода в упрощенное состояние. Однако и в этом случае раскол не исчезает, так как он коренится в более глубоких структурах, чем разрушенные культура и социальные отношения. Он может сохраниться в оставшихся элементах, в массовой личностной культуре, например во внутреннем конфликте между стремлением к утилитарным благам и недостаточной потребностью в развитии соответствующих форм социально-экономической, трудовой активности. Иначе говоря, личность одновременно может разделять две системы ценностей, т.е. достигательную, ориентированную на рост и развитие в сфере потребления благ, и традиционную в сфере продуктивной деятельности. Сам воспроизводственный процесс в масштабе любого субъекта раскалывается. Таким же образом раскалывается представление о справедливости, по сути все представления людей. Поэтому никакое избиение правящего класса, духовной элиты, архаичной части общества, которая наиболее последовательно придерживается традиционалистских ценностей, например крестьянства, не может преодолеть раскол. Его преодоление возможно лишь в результате изменения в глубинах личностного менталитета. Раскол не парализует социальные изменения, не создает общество с неподвижной структурой, но придает этим изменениям циклический характер. Существование определенных циклов развития и является формой постоянного движения общества, характеристикой того, что на каждом повороте в нем возникает массовое дискомфортное состояние, которое приводит к противоположной крайности. В отличие от традиционного общества, где подобный механизм восстанавливает некоторое определенное статичное состояние, в расколотом обществе такого состояния уже нет и общество живет в состоянии постоянных переходов от одной полярности к другой. Тем не менее сам циклический характер развития приводит к накоплению дискомфортного состояния, которое выходит за рамки отдельного цикла и угрожает социальной катастрофой, если общество не разрешит проблему раскола, не найдет путей выхода за рамки промежуточной цивилизации.

^Ахиезер А. С. Россия: критика истории - Лотман Ю.М., Минц З.Г. Литература и чешского опыта. М. Д 991. Т. 1-3. мифология // Труды по знаковым системам. Тарту, 1981. Т. 13. С. 36.

11. Цивилизации. Вып.2

[==161](#)

[00.htm - glava18](#)

М.Н. Громов

КУЛЬТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ В СИСТЕМЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Многоаспектная тема соотношения древнерусской культуры с мировой цивилизацией изложена ниже в виде тезисов, каждый из которых представляет не окончательное и категоричное суждение, но служит основой для Доследующей научной дискуссии.

I. Древняя Русь никогда не была замкнутым, изолированным ареалом в рамках мировой цивилизации, она была тесно связана с ней, о чем свидетельствует весь комплекс сохранившихся памятников материальной и духовной культуры¹. Однако направленность связей с иными народами, прямое и обратное влияние, степень интенсивности, уровень интеграционных процессов были различными и имели свою специфику в разные периоды².

II. Древнерусская народность и ее культура были изначально, еще в дохристианский период, неоднородны. Существовал не единый славянский монолит, а сложный союз включенных в орбиту жизнедеятельности восточного славянства, при его доминирующей роли, тюркских, угрофинских, балтских и иных племен³. Эта исходная позиция, которая позднее все более обогащалась традициями постепенно входивших в состав Киевской, а затем Московской Руси новых народов, стала одной из существенных факторов самого бытия отечественной культуры. Генетическая память и природные задатки многих этносов слились, соединились, сплывались, а затем и проявились в творческом русском гении.

III. После христианизации Русь выходит на качественно новый, более высокий уровень⁴. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян и близкие им народы на основе одной православной религии, одной христианизированной книжности, одного церковнославянского языка в рамках той общности, которая атрибутируется И. Дуйчевым и Р. Пиккио как *Slavia Orthodoxa* в отличие от *Slavia Romana* (принявших католицизм части южных и всех западных славян)⁵. При этом следует учитывать зоны смешанного взаимодействия православия и католицизма на территории Балкан, Западной Украины и Белоруссии, а также такой феномен, как униатскую церковь.

VI. Регион *Slavia Orthodoxa* находился под сильной духовной эманацией Византии, которая являлась главной хранительницей античного наследия и своеобразным мостом между культурами Запада и Востока⁶. Константинополь с храмом Святой Софии был не только политическим и сакральным центром Восточной Римской империи, но и обширным процветающим космополитическим городом, одной из мировых столиц. Обращение Руси к сказочному Царьграду приводило ее к контактам с развитой восточномедиземноморской ойкуменой, важнейшим очагом мировой цивилизации.

V. Русь, также как Византия, была ареалом евразийским (недаром ее гербом стал заимствованный у династии Палеологов двуглавый орел, взирающий на Запад и Восток), однако в отличие от Византии, стоявшей "на перекрестке" двух миров (С.С. Аверинцев), Киевская и особенно

Московская Русь находилась несколько в стороне от основного потока взаимовлияний Европы и Азии⁷. Периферийное местоположение СевероВосточной Руси приводило к тому, что волны культурного воздействия развитых цивилизаций Востока и Запада доходили до нее позднее и в ослабленном виде, а местные интерпретации имели нередко оттенок провинциальности. Такова, например, эволюция в России стиля барокко, который имел в Европе контрреформационную направленность, у нас же он исполнил функцию до Руси не дошедшего Ренессанса⁸.

VI. Геополитический фактор, имеющий объективные пространственновременные параметры, по-разному воздействовал на различные земли и княжества Древней Руси. Галицкая Русь и Волынь подверглись европеизации уже в допетровский период, в том числе путем принятия унии с католицизмом. Новгород и Псков, связанные через Прибалтику с Ганзейским союзом, испытали влияние Северной Европы и возникшего позднее протестантизма. Территории Украины и Белоруссии, вошедшие в состав Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, подверглись полонизации и претерпели меньшее татаромонгольское воздействие, чем земли Московской Руси.

Удаленные в северо-восточный угол европейского континента окраинные земли Руси в наибольшей степени сберегли элементы древнерусского наследия⁹. Достаточно вспомнить сохранившиеся в Поморье былины Киевского цикла. Степень консервации фрагментов традиционной культуры увеличивается по мере удаления сохранивших их регионов от пульсирующих центров. В этом есть и положительный момент. Например, бежавшие в окраинные места Московской Руси старообрядцы сберегли немало ценных памятников и живых традиций допетровской культуры вплоть до нашего времени, сохранив, в частности, рукописную книжную традицию до XX в.

VII. После падения Византийской империи и покорения турками Балкан главным светочем былой притягательности великой греческой культуры остается Афон, духовный центр восточного православия, монашества, асектической философии исихазма. Однако объективный ход истории и насущные проблемы дальнейшего развития заставляют Русь все более обращаться к Западу¹⁰. Несмотря на бурную полемику с католицизмом, протестантизмом, политическую борьбу с Литвой, Польшей, Швецией, идет процесс неуклонного сближения и все более активного усвоения достижений ушедшей вперед в своем развитии Европы.

Особенно показателен в этом плане XVII век, когда по образцу Ягеллонского университета в Кракове создаются Киево-Могилянская и московская Славяно-Греко-Латинская академии; когда в Москве разрастается обширная Немецкая слобода, существуют кварталы, населенные армянами, грузинами, татарами, живет много греков, южных славян и она, остается средоточием отечественной культуры, приобретает черты пестрого, многонационального, многоязычного стольного града, став одним из крупнейших городов Европы.

Большой поклонник польской и европейской культуры царь Алексей Михайлович (1629—1676) делает главным придворным идеологом белоруса Симеона Полоцкого, вождя партии латинистов, тайного униата,

==163

члена Базилианского ордена, противника грекофилов и старообрядцев. Реформы сына царя — будущего императора Петра Великого — стали логическим продолжением этой политики, а не резкой сменой курса, как иногда полагают¹¹. Петр I акцентировал и интенсифицировал элементы прозападной политики своего отца, сделав упор не на постепенное, эволюционное усвоение достижений западной цивилизации, как его предшественники, но на резкую, революционную ломку сложившихся традиций политической, общественной и культурной жизни России и насильственную перестройку ее по западному образцу.

Подобная вестернизация дала эффект прежде всего в строительстве государства, армии, развитии науки и производства, однако дорогой ценой раскола общества на европеизированную дворянскую элиту и оставшуюся в рамках традиционного жизненного уклада основную массу населения страны. Наступил период отрицания древнерусского наследия, нигилистического отношения к его творениям, массового искажения и даже уничтожения памятников средневековой культуры Руси. Лишь после патриотического подъема во время Отечественной войны 1812г. началось сознательное обращение к древнерусским истокам, их изучение, реставрация и имитация в виде неорусского стиля конца XIX — начала XX в.

VIII. При анализе сходства и различия культур разных народов необходимо учитывать конфессиональный фактор. Например, догмат о filioque католической церкви имеет персонал истский подтекст и он способствовал возникновению на Западе развитого субъективистского самосознания с приматом активно мыслящего независимого индивида. Монофизитская

интерпретация восточнохристианских церквей выступает противоположной тенденцией, более близкой к восточному абсолютистскому типу мышления.

Православная позиция является промежуточной. С западной ее сближает признание двуединой природы Христа, что формировало более сбалансированное соотношение объективного и субъективного факторов в сознании. В то же время восточная патристика, восточное монашество через византийское посредничество принесли на Русь сильную тягу к философии интуитивистского, иррационального, мистического характера, которая отличается большей созерцательностью и меньшей прагматической активностью, нежели западная¹².

IX. К этому следует добавить, что основополагающее типологическое влияние имела апостольская миссия Кирилла и Мефодия, положивших начало переводу "Книги книг" — Библии — на старославянский язык¹³. В отличие от рафинированно выделившейся западной схоластики, языком которой была книжная латынь, древнерусская мудрость выражала себя посредством возвышенного и вместе с тем понятного народу старославянского языка¹⁴. Распространение во всем контексте культуры, тяготение к живому образному слову, когда философские идеи воплощаются не в виде понятийно-логических конструкций, но путем художественно-пластических образов и символов, составляет доминирующую тенденцию отечественного любознания под благотворным воздействием Софии Премудрости Божией от Илариона Киевского до Владимира Соловьева¹⁵.

==164

Указанные особенности можно рассматривать как достоинства, ибо они придавали высокую идейную значимость всей культуре, прежде всего литературе и искусству. Они же сыграли тормозящую роль в конституировании философии как особого рода профессиональной деятельности, которая оформилась на Западе со времен средневековых университетов и выразилась в отточенной методологии дискурсивного мышления, сложившейся в условиях многовековых схоластических штудий¹⁶.

X. Выше говорилось больше о влиянии Запада на Русь, но нельзя игнорировать и восточное воздействие. Ближний Восток, прежде всего Палестина, Закавказье, Средняя Азия издавна притягивали Русь¹⁷. Монгольское нашествие имело не только негативные последствия; после него расширились контакты Руси с народами, вошедшими в орбиту монгольских завоеваний. А борьба с восточным нашествием после свержения ига перешла в экспансию на Восток вплоть до Тихого океана. Российская государственность вобрала в себя не только черты нового Третьего Рима, но и стала, по мнению евразийцев (Г. Вернадского и др.), наследницей великой империи монголов¹⁸. Сходство Российской империи с восточными деспотиями усматривают некоторые исследователи Запада. В частности, М. Червинский писал об Иване Грозном как о деспоте, соединившем в себе черты византийского базилевса и свирепого азиатского хана¹⁹. Зримым символом российской государственности является знаменитая "шапка Мономаха", связанная с легендой о передаче царских регалий от византийского императора великому киевскому князю Владимиру Мономаху. В действительности она представляет золотой филигранный, в виде тюрбета головной убор среднеазиатского изготовления XIV в., опушенный собольим сибирским мехом с припаянным наверху крестом работы московских мастеров. От самой Индии прослеживается восточное влияние на Русь²⁰.

XI. В заключение следует сказать, что все явления познаются во взаимном сравнении. Русская культура, сложившаяся в средние века, не является исключением. Таков и ее центр — Москва.

Приезжающему с Востока путешественнику она представляется вполне европейским городом, а туристу с Запада бросаются в глаза ее азиатские черты, начиная с пестроты церкви Василия Блаженного и кончая иррациональной организацией всего жизненного уклада. Белокаменные московские храмы не менее похожи на стрельчатую готику темного Кельнского собора, в фаустовском порыве устремленного в небо, чем на созерцательную задумчивость ослепительного Тадж Махала ²¹.

Наиболее же ярким памятником русского средневековья является Кремль ²², причудливо соединивший самобытную древнерусскую планировку с доминантой колокольни Ивана Великого, воздвигнутые итальянскими зодчими соборы и стены, поставленные английскими мастерами часы Спасской башни с азиатской пышностью интерьеров столицы "Третьего Рима", стоящей между Западом и Востоком в своей евразийской многоликости ²³. Открытость Европе и Азии, но в то же время настороженность по отношению к ним и естественное стремление не растворить себя ни в Западе, ни в Востоке составляют суть исторической позиции России в системе мировой цивилизации.

==165

Удальцова З.В., Щапов .Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П. Древняя Русь — зона встречи цивилизаций. М., 1980.

^

"Шмурло Е.Ф. Восток и Запад в русской истории. Юрьев, 1895; Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе / Отв. ред. В.Т. Пашуто. М., 1972; Византия и Русь 3 Сост. Т.Б. Князевская. М., 1989; Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.

"Третьяков П.Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970.

Введение христианства на Руси 3 Отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987; Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982.

-Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicurata / M. Colucci e.a. Roma, 1986. V. I—II.

•Obolensky D. Byzantium and Slavs: Collected

Studies. L., 1971. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа

духовности // Новый мир. М., 1988. №

7,9.

o

Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. С. 165—214.

Паушто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. (Из истории международных культурных связей России). Л., 1980.

"Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

^Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.

"Георгиев Е. Кирилл и Мефодий — истината за създателите на българската и славянска писменост. София, 1969. Schutz J. Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1985. Br. 31.S. 89—98.

•^Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1914; Fedotov Gf. Treasure f Russian Spirituality. L., 1950.

¹⁶Pieper J. Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 2. Aufl. München, 1986.

¹¹Slavrou Th.G., Weisensei P.R. Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus (Ohio), 1986; Evdokimov M. Pelegrins russes et vagabonds mystiques. P., 1987.

^Halperin ChJ. Russia and Steppe: Georg Vemadsky and Eurasianism // Forschung zur osteuropäischen Geschichte. Wiesbaden, 1985. Bd. 36. S. 55—104.

The Structure of Russian History / Ed, by M. Chemiavsky. N.Y., 1970. P. 74.

•"Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV в.) — М., 1988.

"Иконников А.В. Каменная летопись Москвы. М., 1978.

^•Тихомиров Н.Я-, Иванов В.Н. Московский Кремль: История архитектуры. М., 1967.

"Philipp W. Russia Position in Medieval Europe // Russia.Essays in History and Literature / Ed. by L.H. Legter. Leiden, 1972. P. 18—38.

[00.htm - glava19](#)

В. М. Хачатурян

**Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И В.С. СОЛОВЬЕВ О ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ
И ЛОКАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

На протяжении XIX века разработка понятия "цивилизация" в русской общественной и философской мысли тесно переплеталась с дискуссиями о России и Европе. Попытки соотнести себя с Европой, которая традиционно воспринималась как центр цивилизации, указывали на

==166

активно развивающийся в России процесс национального самосознания. Споры западников и славянофилов о том, является ли Россия периферией западной цивилизации или представляет собой особую культурно-историческую общность, дали возможность во второй половине XIX в. перейти к более сложным теоретическим вопросам: о многовариантности в развитии всемирно-исторического процесса и роли в нем самобытной национальной культуры, о сути прогресса в истории.

В этом плане большой научный интерес представляет наследие В.С. Соловьева и Н.Я. Данилевского, которые одними из первых подняли традиционный вопрос "Европа ли Россия?" на иной уровень по сравнению с их предшественниками: сопоставление Европы и России, при всей его значимости для Соловьева и Данилевского, в основном используется для того, чтобы на этой основе разрешить проблемы, связанные с философией истории. Сравнение концепций Данилевского и Соловьева представляет ценность и тем, что они полярно противоположны. Следует отметить также, что в ряде статей Соловьева, которые касаются теории цивилизаций, отражена его полемика с идеями, выдвинутыми Данилевским в его книге "Россия и Европа", получившей к 80—90 годам XIX в. широкий общественный резонанс.

Выраженный панславизм Данилевского, с одной стороны, и идеи европоцентризма у Соловьева — с другой, казалось бы, позволяют говорить о сохранении в их концепциях соответственно славянофильской и западнической ориентации. Однако ни Соловьева, ни Данилевского нельзя в полной мере отнести к последователям этих идейных течений. В основе расхождений между ними, как нам представляется, лежали прежде всего методологические установки, определившие различный подход к всемирно-историческому процессу, к локальной цивилизации и, следовательно, к России и Европе.

Данилевский, продолжая традиции Дж. Вико и Гердера, впервые в русской историографии разработал мультилинейную модель всемирно-исторического процесса. В этом состоит весьма существенное расхождение Данилевского со славянофилами, которые фактически развивали концепцию теологии истории. Так, А.С. Хомяков в "Записках о всемирной истории" предлагал рассматривать историю человечества в соответствии с высшим критерием его духовного развития — религиозными верованиями, и на этом основании представил в своем исследовании всемирную историю как однолинейный процесс постепенного приближения человечества к постижению Бога — от примитивных варварских культов до истин христианства. Данилевский, признавая, разумеется, роль религии, тем не менее относится к ней как к одному из факторов культуры, не имеющему определяющего значения. Основной единицей исторического исследования он считал культурно-исторический тип, — понятие, в трактовке Данилевского приближающееся по значению к современному термину локальная цивилизация. Полемизируя с европоцентристской (как полагал Данилевский) концепцией прогресса как поступательного однонаправленного развития, Данилевский утверждал, что цель прогресса состоит не в однолинейном движении вперед, а в том, чтобы "исходить все поле истории, во всех направлениях". Таким образом, Данилевский придавал

особое значение самобытности, уникальности каждого отдельного культурно-исторического типа. Любая культура, с его точки зрения, даже та, которая на первый взгляд ничего не привнесла в мировую культуру или вклад ее был незначителен, тем не менее имеет ценность уже в силу своей неповторимости, проявляющейся во всех сферах цивилизационной деятельности. Это не означает, разумеется, что для Данилевского все культурно-исторические типы были полностью эквивалентны — схема исторического процесса в "России и Европе" достаточно сложна и включает идею поступательного развития. Но все же, в представлении Данилевского, европейская и, скажем, китайская цивилизации при всем их несходстве равноценны и одинаково важны в рамках всеобщего, мирового исторического развития.

Итак, культурно-исторический тип Данилевского — это самобытная культурная общность (выделяемая на лингвистической основе), которая рассматривается в ее историческом неповторимом развитии. Данилевского, очевидно, нельзя назвать "первооткрывателем" концепции культурно-исторического типа, так как это понятие в том или ином виде использовалось в западной историографии XIX в. задолго до выхода в свет "России и Европы", например у немецкого историка и философа Г. Рюккерта. Однако, учитывая стройность и законченность теории Данилевского, а также то, что в понятие культурно-исторический тип он попытался вложить конкретное историческое содержание, автора "России и Европы" по праву называют в западной историографии прямым предшественником О. Шпенглера и А. Тойнби, благодаря которым локальная цивилизация (или культурно-исторический тип) была признана объектом исторического исследования. Общая схема развития культурноисторических типов у Данилевского имеет циклический характер: она включает стадию зарождения, которую Данилевский называет "этнографическим периодом", далее следует период "средней истории", в течение которого происходит формирование государственности. Кульминационным этапом в развитии культурно-исторического типа является его цивилизационная стадия, т.е. "расцвет" и реализация всех его возможностей. После нее неизбежно начинается упадок, стагнация культурно-исторического типа, которая может быть очень длительной (как, например, в Китае), или жизнь культурно-исторического типа завершается катастрофой, как это произошло с Римской империей. Погибая, культурно-исторические типы превращаются в "этнографический материал", который смешивается с другими этническими группами и, потеряв свою самобытность, начинает новый виток развития уже в составе другого культурно-исторического типа. Культурно-исторические типы, подчиняющиеся, согласно Данилевскому, законам биологического цикла, вместе с тем сохраняют индивидуальность в процессе своего исторического развития и проходят одни и те же стадии отнюдь не одинаково.

Данилевский, который одним из первых в России ввел элементы позитивистского метода в анализ локальных цивилизаций, стремился представить культурно-исторический тип как некую целостную "органическую систему", все звенья которой взаимосвязаны и создают в конечном итоге синтез, не имеющий аналогов. Разумеется, говоря о "системности" в

концепции Данилевского, следует учитывать уровень постижения этого понятия в буржуазной историографии XIX в.

Основным элементом этой "системы" Данилевский считал, в духе русской "этнографической" школы (Н.И. Надеждин, В.И. Ламанский), "психологический строй" народов, принадлежащих к определенному культурно-историческому типу. Результаты влияния этнопсихологических особенностей Данилевский прослеживает в самых различных областях жизни цивилизации: во внешней политике, характере государственности, восприятия религии, искусстве и т.д. Однако не менее важными являются и другие факторы: географическая среда, которая или способствует, или препятствует (как это происходит с кочевыми племенами) формированию культурно-исторического типа, тип религии, полученное в ходе развития "историческое воспитание", под которым Данилевский понимает прежде всего особенности процесса создания государства, перехода от "племенной воли" к гражданскому обществу.

Все эти элементы Данилевский стремился представить не изолированно, а в их взаимодействии и взаимовлиянии. Так, основы "психологического строя" закладываются уже в этнографический период и сохраняют стабильность в дальнейшем, но определенное "обратное" влияние на психологию народа накладывает и полученное им "историческое воспитание". Например, "насищенность", которая прослеживается, с точки зрения Данилевского, на протяжении всей истории Европы, является исконной чертой франко-германских племен. Однако это качество было усугублено сначала в результате этнического смешения с римлянами, основным психологическим качеством которых Данилевский считает властолюбие, а впоследствии "неорганическим" характером развития Европы, в основе истории которой лежало завоевание. Кроме того, анализируя специфику культурно-исторических типов, Данилевский придавал большое значение преемственности цивилизаций, полагая, что это способствует развитию у них в отличие от автохтонных культурно-исторических типов различных сторон цивилизационной деятельности.

Однако Данилевский отдавал предпочтение влиянию опосредованному, постепенному, по мере возникновения потребности, усвоению чужой культуры, приводя в пример процесс воздействия

Византии на славян, не помешавший, по его мнению, "органичности" развития славянского культурно-исторического типа. Благодаря той роли, которую в концепциях Данилевского играет преемственность культурно-исторических типов, его модель всемирно-исторического процесса, как уже говорилось, сочетает циклизм с поступательностью исторического развития.

Цивилизационный процесс у Данилевского — постепенное восхождение от автохтонных культурно-исторических типов, где все стороны цивилизационной деятельности представляли в некоем нерасчленившем, смешанном виде, к четырехосновным, в которых развитие получали и религиозная, и собственно культурная, и политическая, и социальноэкономическая сферы жизни цивилизации. Идея поступательности получила отражение в его теории и благодаря вниманию, которое Данилевский уделял сфере социально-экономических отношений. Так,

==169

Европу, наследницу Римской империи, Данилевский считал цивилизацией более высокого типа, так как на смену рабству приходит феодализм, дающий, с его точки зрения, большие возможности для развертывания цивилизационной деятельности. Вместе с тем Европу, которую Данилевский настойчиво противопоставляет России практически во всех областях, он признает стоящей примерно на одном уровне с Россией в сфере социально-экономических отношений. Таким образом, метод Данилевского позволил ему подойти к осознанию необходимости решения важнейшей проблемы, не потерявшей актуальности и в наши дни, — к совмещению двух уровней анализа: собственно цивилизационного и стадийного в сфере социально-экономического развития общества. Столь же важной представляется и другая установка Данилевского: анализировать всемирно-исторический процесс с учетом сочетания в нем общих закономерностей и специфики их воплощения в истории отдельного культурного типа, хотя при этом основное внимание уделялось различиям между культурами.

В.С. Соловьев, сформулировавший свою теорию цивилизаций несколько позже, чем Данилевский, на рубеже XIX—XX вв., дал характерную для философской мысли этой эпохи религиозно-метафизическую концепцию истории, возвращаясь к очень распространенной в русской историографии традиции теологии истории, прерванной на некоторое время благодаря влиянию позитивизма. Если у Данилевского религия стоит в ряду других феноменов культуры, то Соловьев, восстанавливая концепцию теологии истории, определяет цивилизацию прежде всего через сферу религии, как, впрочем, и весь исторический процесс. Мировая история понимается им как постепенная реализация идеи "соборности", которая должна привести к духовному единению человечества на основе слияния мировых религий. При этом Соловьев, разумеется, не отвергал факта существования самобытной национальной культуры, иногда он даже использовал термин Данилевского "культурно-исторический тип". Правда, при этом Соловьев отмечал противоречивость и несовершенство предложенных Данилевским принципов классификации и выделения культурно-исторических типов на лингвистической основе. Кроме того, и это самое важное, он иначе, чем Данилевский, оценивал его роль во всемирно-историческом процессе.

Религиозно-метафизическое видение истории привело Соловьева к созданию однолинейной схемы всемирно-исторического процесса, направленность которого он понимал как постепенное "собрание" разьединенных национальных культур воедино. Сепаратизм, разобщенность культур он связывал с присущим язычеству пространственно ограниченным восприятием мира, с замкнутостью сознания.

Однако уже в древнем мире, с точки зрения Соловьева, начинает осуществляться тенденция к объединению, правда выраженная преимущественно на политическом уровне — в стремлении к мировому владычеству. Царства Кира, Дария, Александра Македонского и особенно Римскую империю Соловьев рассматривает как результат попыток выйти из пределов своей национальной замкнутости, создать новые многонациональные культурные общности и ввести таким образом в "общее движение истории" новые культуры. Важнейшим переломным моментом в

[К оглавлению](#)

[==170](#)

истории Соловьев считал появление христианства, которое создало "новый культурный мир". Идея христианства по словам Соловьева, является "общечеловеческой и сверхнародной", именно в этой религии наиболее полно реализуется принцип "соборности", ибо она обращена к человеку "вообще", без учета его национальной принадлежности. "Новый культурный мир" христианства, по мнению Соловьева, при всех своих частных разделениях и междоусобиях все-таки представляет "великое идеальное единство племен и народов".

Таким образом, "локальная цивилизация", согласно концепции Соловьева — явление временное, она получает свое значение в потоке истории лишь постольку, поскольку может включиться в общее русло, способствуя тем самым реализации принципа соборности, и затем исчезнуть как самостоятельная культурная общность. Соответственно этой идее Соловьев строит свою классификацию культур, как бы возвращаясь к гегелевскому делению на "исторические" и "неисторические" народы.

Первый тип культуры, который выделяет Соловьев, назван им, как и у Данилевского, "уединенным". Такие культуры, как, например, китайская, не участвуют в силу своей обособленности в процессе "собрания" человечества и потому лишены, по его мнению,

собственно исторической жизни. Второй тип представлен теми культурами, в которых проявляются две тенденции: и к "соборности", и к сепаратизму, который для Соловьева равнозначен национальному эгоизму.

Ко второму типу Соловьев относил Россию. Ее самобытность, непохожесть на Европу он рассматривал прежде всего как проявление отсталости: "Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное". Вместе с тем Соловьев высоко оценивал те факты русской истории, которые были, по его мнению, подвигами национального самоотречения, попытками выйти из национальной замкнутости. Среди них он называет призвание варягов и реформы Петра I. Следующим актом отречения от национального эгоизма должно быть, согласно Соловьеву, духовное слияние России и Европы на основе соединения католической и православной церквей. В вопросе о православии Соловьев близок Данилевскому, утверждая, что в нем христианское учение сохранилось в большей чистоте, нежели в католичестве.

Наконец, третий тип культур (по преимуществу преемственных) наиболее полно воплощает в себе идею универсальности. Ближе всего к нему стоит Европа, так как при всех недостатках этой цивилизации именно она, как пишет Соловьев, создает общечеловеческие ценности. Однако окончательное торжество "соборности" может реализоваться только в результате слияния Востока и Запада в единую мировую цивилизацию.

Итак, в религиозной концепции всемирно-исторического процесса Соловьева исторический путь каждой отдельной культуры, или локальной цивилизации, неповторим. Черты уникальности оказывались своего рода препятствием на пути к общечеловеческой универсальной цивилизации, т.е. на пути к прогрессу. Кроме того, считая роль религии определяющей, подчиняя культуру религии, Соловьев отказывается от того много-

==171

аспектного анализа цивилизации, который ввел Данилевский. Теория Данилевского в этом отношении предоставляет гораздо более богатые возможности для компаративного изучения культур. Однако при всей теоретической значимости концепции культурно-исторического типа Данилевского, его установка на неизбежное разделение культур сводила до минимума возможность их плодотворного взаимодействия. Так, с его точки зрения, Россия, более своего страдающая от болезни "европейничанья", сумеет достичь уровня цивилизации только в том случае, если преодолеет тенденцию к подражательности. Полагая, что клонящаяся к закату европейская цивилизация враждебна славянам как новому, идущему ей на смену культурно-историческому типу, Данилевский отстаивал необходимость "борьбы" с Европой.

В связи с этим те конкретные выводы и рекомендации, которые были сделаны Данилевским на основе его теории самобытности культурно-исторических типов, имеют гораздо менее гуманистическое звучание, чем идея Соловьева о духовном единении человечества.

Если оставить в стороне политические пристрастия авторов, их полемически резкие высказывания, то окажется, что сегодня, когда речь идет об интеграции цивилизаций с сохранением и даже усилением всех локальных особенностей, их концепции могли бы не столько противостоять, сколько дополнять друг друга. В этом плане уместно вспомнить А. Тойнби, который, начав с замкнутой локальной цивилизации как основной единицы исторического анализа,

закончил свое "Исследование истории" идеей слияния мировых религий, усматривая в этом единственную для человечества и европейской цивилизации возможность избежать гибели. Характерно также, что наряду с идеей универсализма, отвечающей тем новым процессам, которые происходят в мире, теория Данилевского продолжает сохранять свое значение в некоторых регионах прежде всего — в странах "третьего мира". Очевидно, необходимость почувствовать свою "отдельность" можно считать одним из этапов роста национального самосознания, необходимой ступенью в осознании себя частью общечеловеческой цивилизации.

[00.htm - glava20](#)

С.С. Хоружий ИСИХАЗМ И ИСТОРИЯ

Как животный мир тяготеет к разуму, так человечество тяготеет к бессмертию.

Из письма Вл. Соловьева Льву Толстому

Опираясь на исихастскую традицию в православии, я бы хотел наметить некоторый новый взгляд на философию богочеловеческого процесса — ветвь христианской философии истории, где история понимается как онтологическая динамика восхождения мира к Богу. Подобный подход к философии истории встречался у гностиков, в средневековой мистике, а в новой философии стал преобладающим для русской метафизики

==172

Теории богочеловеческого процесса были, в частности, развиты Е. Трубецким, Бердяевым, Булгаковым, Карсавиным. История представляется здесь как процесс необязательно телеологичный, но, во всяком случае, наделенный единым субъектом и единым смыслом. (Стоит пояснить, что это единство относится к онтологической картине истории; в плане же эмпирическом оно отнюдь не диктует какой-то определенной модели, не заставляет мыслить историю единой линией с началом и концом, не исключает ветвлений, полицентризма, etc). Субъект истории — не просто целокупное человечество, но скорее весь мир, сотворенный Богом, или же "тварь", в богословских терминах; а в терминах философских — наличный образ бытия, "здешнее бытие". Смысл истории — в устремлении твари к Богу и соединении с Ним; на философском же языке это означает онтологическое трансцендирование: претворение наличного образа бытия с его главными предикатами конечности и смертности в образ бытия совершенного, свободного от этих предикатов. Поскольку исторический процесс переходит границы исходного бытийного горизонта, он включает в себя и некоторую метаисторию. Принимаемая модель метаистории и способ ее связи с обычной, эмпирической историей — важнейшие характеристики, по которым отличаются друг от друга различные концепции богочеловеческого процесса.

Развиваемая нами концепция исходит из методологической идеи *инвариантного описания*. Богочеловеческий процесс — не один из процессов, описывающих отдельные области здешнего, пространственновременного бытия; субъект этого процесса — данный способ бытия в целом. И главные категории, описывающие подобный процесс, не должны быть связаны с явлениями определенного пространственно-временного масштаба; не должны, скажем, быть специфичны для космоса, или этноса, или индивидуальной судьбы. Выражаемое ими содержание должно быть безотносительным к размеру и масштабу, инвариантным относительно них. В современной философии образцом инвариантного описания является экзистенциальная аналитика Хайдеггера. Это — опыт антропологии, феноменологическая дескрипция человеческого существования; но

дескрипция последовательно осуществляется в инвариантных категориях. Первой и важнейшей из таких категорий служит само понятие здешнего бытия. Dasein в хайдеггеровской трактовке: это и индивидуальное человеческое существование, и вместе с тем — сам способ, образ существования как таковой; онтологический горизонт, характеризуемый фундаментальным предикатом конечности. Дальнейшие инвариантные категории — экзистенциалы, составляющие аналитику Dasein; а вся эта аналитика в целом есть *антропология, увиденная как онтология*.

Подобный подход в своем распространении отнюдь не ограничен ни философией Хайдеггера, ни вообще западной мыслью. У него давние и прочные корни в православном умозрении — в восточной патристике и аскетике. Потенции и предпосылки "инвариантной" антропологии заложены в патриотической концепции человека как микрокосма, изоморфного макрокосму. Реализуя эти потенции, преподобный Максим Исповедник (VII в.) вводит понятие "образ причастия", τρόπος υπαρξеος делая

==173

ключевой антропологической категорией образ связи человека и Бога и тем самым обобщенно рассматривая человека как определенный онтологический горизонт. Патриотическое понятие твари, бытия сотворенного, также носит отчетливо инвариантный характер, и разбор обнаруживает в нем немало общего с хайдеггеровским Dasein. Оба понятия обозначают образ бытия, определяемый неким фундаментальным признаком, предикатом, причем этот предикат — отрицательного, привативного рода, так что определяемое им есть существенно несовершенное бытие. В обоих случаях несовершенство понимается как ограниченность, наличие у данного образа бытия каких-то границ, положенность ему пределов; и эти границы и пределы мыслятся не внешними, но всепроникающими, сказывающимися во всем и повсюду: по выражению православного богословия, они "срастворены твари", по философской формулировке, они определяют внутреннюю форму Dasein. Но надо отметить и различие акцентов: в понятии твари на первом плане — наличие начала в понятии Dasein — конца. Корни различия ясны: в рамках одного типа антропологии происходит переход от соборного (исторического и всечеловечного) видения отцов к индивидуалистическому зрению Хайдеггера. Мы же, стараясь строже выдерживать инвариантность описания, в нашем понятии здешнего бытия будем равно предполагать оба аспекта.

Аскетика, магистральным руслом которой является в православии исихазм, связана с обсуждаемым подходом еще теснее патристики. Конечно, православная аскетика — не философия, в ней даже и богословие присутствует разве в небольшой мере. Но это — культивируемое свыше полутора тысяч лет "духовное художество", развитая глубоко и подробно практическая, опытная наука общения человека и бога. И вся она, подобно аналитике Хайдеггера, стоит на инвариантных основаниях. Процесс, что совершается с духовно-душевной реальностью человека в религиозном акте, рассматривается здесь как актуальное соприкосновение и взаимодействие двух бытийных горизонтов, здешнего и Божественного, — как онтологический процесс, бытийная динамика. Категории духовно-душевной жизни приобретают статус онтологических категорий, и вновь антропология представляется как онтология.

Подобная интерпретация аскетике может показаться натянутой. Не относится ли вся область аскетике лишь к очень частному и особенному роду человеческого поведения и деятельности? Она говорит о религиозном акте, она учит о "подвиге" — жизни, особо и специально посвящаемой практике Богообщения; и никак нельзя отрицать очень специфичного и не всеобщего, немассового характера такой жизни. Но, взглядываясь в эту специфичность аскетического жития, мы увидим,

что вся она подчинена одной цели — наилучшему выявлению и осуществлению того, что обратно всякой специфичности, — всеобщего, чистой человеческой сущности. Подвиг — антропологический процесс, строимый во всем так, чтобы его единственным содержанием служила реализация человеком своего бытийного названия; все, постороннее этой цели, отсекается и устраняется. Понятно, что такой процесс может требовать специальных условий, что это, вообще говоря, не "естественный", а "лабораторный" процесс. Лабораторный характер — это и есть специ-

==174

фическое отличие жизни в подвиге. Аскетика, подвижничество — лаборатория, где выявляют и культивируют сущность человека, и подвиг — не что иное как человеческое существование *in vitro*. Здесь наиболее чисто и выпукло выступает сущностное содержание процессов, протекающих естественным порядком и в естественной среде, *in vivo*. И когда мы желаем понять это сущностное содержание, не только разумно, но и необходимо тщательно присмотреться к опыту, накопленному в самой древней лаборатории мира.

В рамках "инвариантной" антропологии, развиваемой как онтология, естественно возникает и своя философия истории. Определенными сторонами, определенной и важной частью своих предикатов, человеческое существование есть историческое существование. Это — те предикаты, которые выражают временность, погруженность здешнего бытия в поток преходящего, бывания, а из них особенно те, что характеризуют реакцию, ответную активность человека, рождаемую его осознанием собственной временности. (Пастернак: "история есть ответ жизни на вызов смерти".) Мы рассмотрим сначала общие очертания, глобальную картину исторического существования; затем попытаемся его описать "локально" — представить картину той бытийной динамики, что определяет фактуру, свойства ткани истории.

ЗДЕШНЕЕ БЫТИЕ КАК ИСТОРИЯ: ГЛОБАЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ

Все бо являемое свет есть (*Еф. 5, 13*)

На протяжении веков особую роль для православного умозрения играет *свет*. Не "символика света", где свет — элемент условного языка, символ или метафора какого-то религиозного или метафизического содержания, а именно свет как таковой, сам по себе. Но свет и понимают здесь по-особому. Это не просто физический феномен, воспринимаемый зрением человека. Свет оптический, электромагнитное излучение определенных частот, — лишь частная форма некоей универсальной способности или силы, усматриваемой не в одном физическом мире, но во всех планах бытия и существования: это — такая сила, действием которой выявляется, очерчивается ("освещается") содержание и строение реальности. Этой-то общей силе во всех ее формах и усваивает православие имя "свет". Подобное онтологическое понимание света — один из главных устоев исихастской традиции. Как было закреплено определениями Соборов XIV в., нетварному Божественному бытию присущ и нетварный свет, и свет этот — Божественная энергия (как тварный свет — чистая, лишенная массы покоя физическая энергия). Божественные энергии суть "действия" или "выступления" Божий, коими Бог действует в тварном бытии; и благодаря этим Его действиям делается возможным соединение человека с Богом. Подобный же онтологический смысл должно получить и отсутствие света, "тьма" очевидно, это будет смысл категории небытия, ничто. Тьма, таким

образом, категория вторичная, привативная по отношению к свету, и это показывает, что онтология православия не принадлежит к числу дуалистических, основанных на противостоянии двух равноправных первоначал.

Итак, законно считать, что свет и тьма как онтологические категории доставляют адекватный язык для описания здешнего бытия, и притом язык не аллегорический, а философский. Бытие означает освещенность, высвеченность — и можно предположить, что именно эта внутренняя связь бытия и света отражена, уловлена нашим языком в старинном выражении "белый свет", которое обозначает мир во всю его ширь: полный охват, оком всего сущего. Эпитет же добавляет идею разноцветья, многообразия, структурированности здешнего бытия: ведь "белый" свет или цвет — сочетание, собрание всех цветов, их "всеединство". Далее, как уже сказано, мы хотим развивать описание здешнего бытия как историю — так что наше описание будет *историей света*. В ряду предикатов, выражающих историчность здешнего бытия, первой стоит начальность, наделенность началом. Сам этот предикат у нас не получит особой разработки. Акт Начала, появление света — за пределами анализа и дискурсии. Отчего существует нечто (бытие, сущее, свет...), а не скорее ничто? По Хайдеггеру, это "фундаментальный вопрос метафизики", на которой любым из своих методов она не может добыть законченного ответа. Священное Писание передает Начало мифологемой творения Божия, Fiat. Мы же только подчеркнем его статус: это есть акт онтологический и довременной, но не хронологическое событие.

Однако все последующее — описуемо. Свет, родившись, — распространяется согласно своей природе. Явившись к существованию, здешнее бытие структурируется: приобретает все большее множество измерений и предикатов. Как протекает этот процесс "экспансии", возрастания здешнего бытия, в чем суть его? Для ответа на эти вопросы введем две категории, характеризующие здешнее бытие: выделим в последнем начало "природы", понимая под ним здешнее бытие как "состояние", на старинном богословском языке, т.е. статичную данность, некое "объективированное", недвижимое наличное содержание и наряду с ним — начало "тяги", или "стремления", понимая под таковым силу или импульс, действием которых здешнее бытие не остается неизменною данностью, равной самой себе, но расширяется, ищет выйти за собственные пределы. Два начала связаны тесными отношениями: "стремление" имеет "природу" своим материалом, как-то действует на нее, прорабатывает ее — и так достигает искомого расширения здешнего бытия. В ходе этого возникает некоторая промежуточная область или же род последнего: в отличие от природы как таковой как принципа инертности, косности, трудноподвижности появляется и природа, проработанная стремлением, воспринявшая его отпечаток — ставшая подвижной, податливой к дальнейшей работе стремления. Этот третий род, серединную сферу здешнего бытия, мы будем называть (условно и обобщенно) "сознанием". В итоге "стремление" и "природа" представляются двумя крайними, полярными уровнями, или планами, здешнего бытия, между которыми — в пространстве, растворе, зазоре, возникающем за счет их противостояния,

напряжения между ними — располагается упорядоченное, проработанное стремлением многообразие "сознания". И то, что под действием стремления происходит со здешним бытием. — это возрастание, расширение области проработанной природы.

Но это пока — довольно бессмысленная картина. Мы схематично обрисовали, как расширяется здешнее бытие; однако куда и зачем совершается это расширение? "Стремление" и "тяга" как категории предполагают вопрос: к чему? Родственной категорией, также порождающей экспансию, структурирование, "творческую эволюцию" здешнего бытия является "жизненный порыв" в философии Бергсона; и относительно него Бергсон, как известно, подчеркивал, что этот вопрос незаконен, не имеет смысла (так и рассчитан его выбор термина: именно "порыв", а не "тяга"!)). Иначе никак и не может быть в принимаемой им онтологической картине, поскольку это — картина одноплановой реальности, исчерпываемой горизонтом здешнего бытия. У нас же — иная онтология. Вопрос в ней становится законен, а ответ прост: в здешнем бытии заложена тяга к иному бытию. Это иное бытие *ex definitione*, как "иное", не связано предикатами здешнего бытия, неподвластно конечности и смерти; и оно носит имя "Бог". Расширение же здешнего бытия движимо его стремлением к Богу: стремлением к онтологическому трансцендированию, к претворению в Божественное бытие — что в православии называется обожением. Итак, здешнее бытие, взятое как процесс, как история, есть не просто расширение и структурирование, но обожение.

Чтобы представить общую картину обожения, вернемся к языку света. Расширение здешнего бытия — распространение света; и "сознание", проработанная природа — это природа просветленная, просветлившаяся, ставшая светом. Область света естественно представлять в начале — точкою; затем она превращается в некоторый световой сектор, границами которого служат крайние уровни здешнего бытия, "природа" и "тяга". Принимая традиционную ассоциацию устремления к Богу с устремлением вверх, "горе", расположение сектора естественно представлять таким, чтобы первый из этих уровней был бы нижней границей сектора, тогда как второй — верхней. Ось же сектора, по соответствию с геоцентрической картиной, можно считать горизонтальной и идущей направо, "на Восток": *ex Oriente lux*. Сектор продолжает расширяться одновременно и вдаль, по радиусам от исходной точки, и вширь, увеличивая свой раствор. И цельная картина процесса уже ясна. История света представляет как "световая развертка": это разрастание света из точки в сектор с горизонтальной осью и дальнейшее разрастание сектора и вдаль и вширь — очевидно, до полного предела, пока он не станет кругом бесконечного радиуса и свет не заполнит без остатка весь окоем. Предел этот следует понимать как истинное трансцендирование, претворение в иной образ бытия: ибо свет прежде был ограничен, т.е. соседствовал с тьмою; и, по смыслу понятия границы, это заведомо было не внешнее соседство, а внутренняя проиикнутость, смешанность света с тьмою, срастворенность тьмы свету. Финал же истории света — свет безраздельный и всеохватный, снявший свои границы. Природа при этом

12. Цивилизации. Вып.2

[==177](#)

всецело просветлена: это ее состояние передается новозаветною категорией *преображения*.

Немаловажен вопрос о выделении стадий или этапов этой истории. Прежде всего, световая развертка характеризуется, конечно, непрерывно изменяющейся величиной — шириной светового сектора или, как еще удобно говорить, диапазоном здешнего бытия; но в ней, как легко заметить, присутствует и троичная, триадическая структура, которая сближает ее с трехступенчатыми моделями становления. Известен целый ряд весьма разнообразных вариантов таких моделей: триада неоплатоников Единое — УМ — Душа, триада мировых эпох Отца, Сына и Св. Духа в историософии Иоахима Флорского, диалектическая триада Гегеля и проч. Из них наиболее созвучен нашему построению принцип триединства в онтологии Карсавина. В согласии с ним всякое становление проходит стадии: первоединство — саморазъединение — самовоссоединение. Подобные стадии можно усмотреть и в истории здешнего бытия, представленной в виде световой

развертки. Первоначально, когда световой сектор предельно узок и близок к точке, состояние здешнего бытия естественно называть первоединством: все элементы его строения, включая и крайние уровни, "природу" и "тягу", покуда не дифференцированы, не обособлены. Затем происходит расширение светового сектора — и при этом крайние уровни здешнего бытия расходятся дальше и дальше, разъединяются, пока не достигнут предельного разделения, ставши прямою противоположностью друг другу, когда сектор превращается в полукруг. Но вслед за тем, при дальнейшем расширении света, эти уровни начинают снова сближаться, чтобы наконец в финале достичь совершенного воссоединения. Итак, история света включает в себе и определенную триадическую структуру; и в своей специфике эту структуру было бы позволительно назвать исихастской триадой.

Рассмотрим пристальнее и подробнее стадии световой развертки. Для этой цели необходимо обогатить наш набор характеристик здешнего бытия, раскрыв конкретнее, что же представляют собой "тяга", "природа" и "сознание". Согласно принципам нашего подхода, такую конкретизацию можно производить в категориях человеческого существования, следя лишь за их инвариантностью, избегая "человеческого, слишком человеческого". С позиций человеческого существования, "природа" — это в первую очередь и есть природа, естество, понимаемое двояко: в широком смысле Природы, материальной Вселенной, и в узком смысле "природного в человеке", т.е. биологического. Стоит при этом подчеркнуть, что косность, неподвижность как определяющее свойство нашей "природы", конечно, понимается сугубо онтологически и никак не противоречит тому, что природе (в смысле обычном) присущи жизнь и движение, "в ней есть душа, в ней есть язык". "Тяга" же, стремление к Богу, есть, очевидно, начало религиозное, а самым ближайшим образом — мистическое. Такой минимальной конкретизации этих категорий нам будет пока довольно. С ее помощью уже возможно конкретизировать и центральную для всей нашей схемы концепцию проработки (на языке света — просветления) здешнего бытия стремлением. Стремление введено у нас как начало деятельное, которое, действуя в здешнем бытии, его устремляет к

==178

инобытию. Богу. Для описания этой деятельности, ее плодов всего удобнее использовать традиционное богословское понятие "икономии" или "домостроительства", "обустройства". Стремление "строит свой дом", "обстраивается" — иначе говоря, создает формы и структуры, выступает как формообразующее (оформляющее, организующее) начало в здешнем бытии. Наглядный пример: в христианской ойкумене силуэт всякого поселения людей формируют вертикали, венчаемые крестами. Таким образом, проработка здешнего бытия заключается в направленном формотворчестве, структурировании здешнего бытия, которое осуществляется стремлением.

Следует выделить особо одну из областей этого формотворчества. Как легко видеть, его начальные задачи связаны с самим же стремлением, обращены к нему: из чистого импульса, чистой тяги оно еще должно стать, должно сделать себя формообразующим началом. А для этого ему необходимо самому обрести дискурсивную форму: членораздельно выразить, эксплицировать свои установки по отношению к здешнему бытию. Поэтому в проработке стремлением здешнего бытия сначала неизбежно должны быть созданы такие структуры и формы, которые эксплицируют и структурируют само стремление. Вся целокупность этих структур и форм, пытающихся прямо и непосредственно передать стремление в наличном материале здешнего бытия, образует, так сказать, сферу самообслуживания стремления, которую мы и назовем *сферой религиозного*. Разумеется, ее нельзя смешивать со всем домостроительством стремления. Это лишь

"первое исхождение" (исступление, полагание) стремления, если использовать круг понятий неоплатонизма; а в картине развертки света, это — часть светового сектора, непосредственно примыкающая к его верхней границе. В целом же домостроительство стремления объемлет собой, по определению, весь сектор, так что "религия" никак не исчерпывает "сознания". Стоит напомнить здесь, что в наших определениях и "сознание" и "религия" отнюдь не принадлежат области духовного, ибо самое различие духовного и материального не вводится пока нами. "Проработка здешнего бытия" — это равно и духовная, мыслительная и материальная, практическая активность.

Далее, всякое формотворчество, по самой своей сути, предполагает некоторый материал и от этого материала неизбежно зависит. Формотворчество стремления имеет дело с наличной данностью здешнего бытия, с обстоянием, и на каждом этапе его возможности связаны рамками обстояния и несут отпечаток его свойств. Характер же обстояния зависит от диапазона здешнего бытия: первоначально обстояние ограничено одною природой, затем в него входит и сознание, область которого в дальнейшем растет. Кроме того, это изменение обстояния не сводится лишь к возрастанию области сознания. Стремление в своей активности не только расширяет эту область, но и обращается ко всему ее содержанию, продолжает прорабатывать его, так что сознание не только порождено стремлением, но и в дальнейшем своем существовании продолжает подвергаться его воздействию. На языке света: природа

==179

просветленная проходит некое "досветление", которое продолжается, вообще говоря, вплоть до финального преобразования. Ниже мы проследим подробнее это важное отношение сознания и стремления, теперь же только отмечаем его как еще один фактор изменяемости обстояния, его тесной и многосторонней связи с историей света. Обстояние глубоко исторично. В частности, это верно и о том обстоянии, которое служит материалом сферы религиозного, отчего эта сфера также приобретает качество историчности. Чтобы его учесть, мы введем понятие типа *религиозности*, включив в него те характеристики и атрибуты религиозного, которые специфически связаны с диапазоном здешнего бытия, изменяясь вместе с его изменением.

Теперь наконец у нас появились достаточные возможности для описания стадий истории света в их специфических отличиях. Каждой из таких стадий — а самые крупные из них уже выделены выше, в соответствии со структурой "исихастской триады" — должен быть присущ свой тип религиозности. Этот тип — ключевая характеристика, способная послужить основой описания: ибо через посредство сферы религиозного идет, как мы видели, вся работа расширения света; здесь формируются и программа и стратегия этой работы.

* *

Начальная фаза развертки света, как уже сказано, характеризуется сближенностью, почти слитостью всех уровней и сторон здешнего бытия, их лишь зачаточной различенностью друг от друга. Эта предельная узость диапазона здешнего бытия предопределяет главные особенности примитивного типа религиозности. Крайние горизонты здешнего бытия, природа (в новом, конкретном смысле) и "мистика", лишены промежуточной, разделяющей их области, и стремление в своей прорабатывающей активности замкнуто на природу. Ergo, структуры стремления, религиозные представления и формы, строятся исключительно на материале природного мира и природного же, биологического, человека. Можно тут вспомнить, что современная этнография утверждает предельно натуралистический, вещественно-конкретный характер изначальных

религиозных представлений — вопреки прежним анимистическим концепциям, предполагавшим, что прарелигиозность уже включает в себя веру в существование души, духов вообще, особой бестелесной субстанции. Примитивный миф, каким мы его находим, к примеру, у ЛевиСтроса, не только радикально отличен от мифа античности, но в значительной мере выражает еще доанимистический, плоско-предметный уровень восприятия реальности. "Короткое замыкание" религии на биологию наблюдается здесь ясно и ярко. Не боги и герои — мир этого мифа, но анатомия, физиология, сексуальность, кровная связь. Мифы крови, инцеста, оборотничества... Табу, характернейший феномен примитивной религиозности, имеет отчетливо биологический генезис, моделируя парадигмы распространения заразы и предохранения от нее. И так далее. Этот напряженный биологизм сохраняется и на анимистической стадии. Гипостазирование причинно-следственных связей в представления о добных и злых духах поначалу не препятствует ему (что очень наглядно

[К оглавлению](#)

==180

в шаманизме), хотя уже и несет в себе предпосылки его преодоления.

При всем том бесспорно, что примитивная религиозность уже является и религией в нашем смысле — домостроительством стремления. В ней подготавливается, вынашивается и совершается кардинальное открытие — открытие иного бытия, с которым находится в жизненной связи здешнее бытие. Тем самым здесь происходит и определенная проработка здешнего бытия, его структурирование — **и**, стало быть, уже присутствует налицо "сознание" хотя бы в самых зачаточных формах. Появление и формирование сознания создает основу дальнейших фаз истории света.

Возникнув, сознание оказывается в центре домостроительства стремления и приобретает в нем доминирующую роль; иногда оно даже может доминировать и над самим породившим его Стремлением. Нетрудно увидеть, как это происходит. Сознание отлично от природы и имеет над нею определенный ценностный приоритет в силу своего качества проработанности, просветленности. Однако нужно отметить, что это отличие вполне ограничено и в известном смысле даже случайно. В сфере прорабатываемой активности стремления могло бы оказаться иное природное содержание, ибо порядок, черед, в котором это содержание вовлекается в домостроительство стремления, несколько не абсолютен. Он предрешен разве в крупном, в самых общих чертах, а за вычетом их в значительной мере вариантен и зависит от "обстоятельств" — сменяющихся конфигураций, образуемых элементами обстояния. Различие между сознанием и природой относительно, граница их раздела подвижна, и только различие между здешним бытием (объемлющим сознание и природу) и бытием иным есть истинное и полновесное различие в онтологическом статусе.

На данной стадии тип религиозности уже формируется не только на материале природы, но и сознания. Как мы подчеркивали, этот тип существенно зависит от своего материала; сейчас же эта зависимость еще усиливается тем, что сознание — весьма специфический материал. В отличие от чистой природы, оно не только косо, но и подвижно, оно обладает собственной способностью проработки здешнего бытия, истоком которой служит "сознание" в обычном, более узком, чем наш, смысле человеческого разума, мыслительной, рефлексивной способности человека. Поэтому оно не только субстрат, но и соучастник формотворчества стремления. Но в то же время,

прорабатывающая способность сознания вторична по отношению к активности самого стремления. Свет, которым просветляет сознание, свет тварного разума — не солнечный, а лунный, отраженный свет. Создавая представления об ином бытии, разум не имеет большей меры инаковости, не знает более радикальных различий, нежели различие между самим собою и чистой, непроработанной природой. Поэтому он склонен представлять иное бытие неким увеличенным и усовершенным подобием себя: как Совершенный Разум, Мировой Логос, Абсолютный Дух... — все то, чему Паскаль дал имя "Бог философов и ученых". Тип религиозности, опирающийся на подобные представления, возникает вслед за антропоморфным типом религиозности (непосред-

==181

ственно сменяющим примитивную религиозность) и может быть назван нооморфным.

Итак, определяющая черта нооморфной религиозности — смещенность сферы сознания, ее непомерная вознесенность: когда различие между сознанием (разумом) и иным бытием преуменьшается или вовсе игнорируется (ср. у Гегеля: "Разум есть божественное начало в человеке"), различие же между сознанием и природой резкое преувеличивается. Сознание вырывает себя из единства здешнего бытия и обособляется, делаясь "отвлеченным началом" в смысле Вл. Соловьева и в таковое же начало превращая природу (материю, плоть). Оно противопоставляет себя природе и абсолютизирует возникающее при этом разделение, рассечение здешнего бытия. (Напомним, что по общей картине настоящая стадия и должна быть саморазъединением последнего!) Онтологическое различие здешнего и иного бытия заменяется оппозицией отвлеченных начал, равно принадлежащих здешнему бытию: природа (плоть, материя) — сознание (дух, разум). Очевидным образом, подобный тип религиозности ассоциируется и с определенным типом философии, и тип этот — в широком смысле *идеализм*, философия, которая гипертрофирует и абсолютизирует разделение здешнего бытия на материальное и духовное. К этому руслу принадлежит платонизм со всеми его разветвлениями, включая платонизм христианский; и в нем же лежит вся классическая европейская философия Нового Времени. Здесь господствуют установки спекулятивного мышления и теоретического познания, преобладает гносеологическая активность, базирующаяся на субъект-объектном расщеплении. Главному рассечению здешнего бытия сопутствует множество других, проникающих собою все его стороны. На данной стадии сознание работает в ключе разъединения, его стратегия — дробления, обособления, противопоставления. Повсюду проводятся различия, границы, перегородки — между областями знания, классами явлений, сферами деятельности человека, человеческими сообществами...

И повсюду преобладает разъединенность над единством, различия —» над общностью.

Будучи противопоставлена сознанию, природа тем сильнее отдаляется и отделяется от иного бытия. Нооморфный тип религиозности характерен отстранением природы от домостроительства стремления, сокращением или даже прекращением ее участия в этом домостроительстве. Можно различать две ступени или вариации в этом отлучении природы от Бога. Оппозиция природа— сознание (плоть—дух) легко воспринимается как род оппозиции низкое — высокое или, в религиозных терминах, греховное — чистое, мирское — сакральное, мир — Церковь. Очень близка и оппозиция зло—добро ("мир во зле лежит". Сатана — "князь мира сего"), так что нооморфная религиозность нередко приобретает здесь манихейскую окраску. Возникают воззрения и установки, акцентирующие дистанцию, отдельность от Бога не здешнего бытия как такового, но специально — плоти, материи. В христианстве такие воззрения питаются, в частности, популярной интерпретацией мифологемы первородного греха, в которой грехопадение

твари связывается исключительно с ее плотской стороною, либо еще уже, со сферой пола. В этом русле дуалистической антропологии

==182

и тушения плотью лежат неоплатонизм, гностицизм, а также и ряд течений в разные эпохи христианства, из коих *plus ultra* — российское скопчество... Более умеренная позиция не столько осуждает природу и плоть, сколько игнорирует их, полагает непричастными к Богообщению, а отсюда в конечном счете и к ходу истории. Принимается, что домостроительство стремления имеет дело преимущественно, если не исключительно, с сознанием, природа же, хотя, быть может, и не является царством греховности, однако для стремления иррелевантна и прорабатываться им не должна. Она признается началом внерелигиозным и внеисторичным, подлежащим не преображению, а разве утилизации, и ее косность получает сакральный мандат, защищаясь и закрепляясь религией.

Необходимую предпосылкой нооморфной религиозности с ее обособлением и превознесением сознания является слабость, недоразвитость сего последнего. Этот парадокс несложен. Здесь бытие имеет всецело быть проработано и претворено в иное бытие, имеет стать светом. Появление сознания — лишь исходное событие в исполнении этой бытийной задачи, старт световой развертки, весь путь которой еще впереди. На этой начальной стадии диапазон крайне узок, оно еще неспособно охватить всей онтологической перспективы, постичь не только масштабы, но даже характер своего задания. Именно эта узость и рождает онтологическую аберрацию, лежащую в основе нооморфизма: смешение сознания в узком смысле (разума, духа) с иным бытием. Сознание еще столь слабо, что не в силах увидеть собственной слабости. Но далее, по мере своего роста, оно постепенно обретает способность корректной оценки дистанций между элементами бытийной структуры — собою, иным бытием и непросветленной природой. И с обретением этой способности сознание обнаруживает иллюзорность своего самовозвеличивания, относительность своего отличия от природы и бездну, отделяющую его, купно с природою, от иного бытия. Нооморфный тип религиозности начинает изживаться.

В стадии, что приходит ему на смену, главные отличия связаны с переоценкой роли природы, формированием нового отношения к ней. В нооморфизме достигает предела и завершения разъединение здешнего бытия, главные выражения которого — противопоставленность сознания природе и отчуждение, оторванность природы от домостроительства стремления. В картине световой развертки этот предел разъединения означает, что световой сектор превращается в точный полукруг. После этого дальнейшее расширение света уже происходит так, что в ходе него ограничивающие сектор стороны, "стремление" и "природа", не отдаляются друг от друга, но сближаются: происходит *поворот к природе*. Его началом в соответствии с исихастской триадой служит процесс постепенной смены установок разъединения установками воссоединения. Снимаются, разрушаются, ставятся под вопрос многие прежние разграничения в перегородки в картине мира, в познавательной и практической деятельности человека; между самыми удаленными сферами реальности, видами активности обнаруживаются связи и соответствия. Картина мира, стратегия освоения реальности начинают формироваться под воздействием интуиции о всеобщей связности мирового целого, о тесной взаимозависимости всех частей и сторон здешнего бытия.

==183

Совокупность подобных интуиции складывается в то, что именуют *глобальным или экологическим мышлением (подходом)*. В основе его — образ здешнего бытия как единства в многообразии, как разноукладной, высоко структурированной цельности, пронизанной всевозможными связями.

Среди преодолеваемых разделений здешнего бытия самые глубокие те, в которых выражалась изоляция природы, ее отрезанность от бытийной динамики, отводимая ей роль безразличного вместилища, "задника" сознания и истории. Не декларативное, а действительное, практическое снятие оппозиции сознания и природы, духовного и материального — сложный, многосторонний процесс, затрагивающий едва ли не все области знания, культуры, практической деятельности человека. В частности, в философии этот процесс связан с коренной ревизией всей мировой традиции идеализма, для которой противопоставление "духа" и "материи" — краеугольный постулат. Глобальное мышление подводит, толкает к замене философии рассечения — философией цельности, конкретной мыслью, не замкнутой в сфере спекулятивных конструкций. Знаки этого поворота видны в философии жизни, в экзистенциализме, в феноменологическом и структуралистском движении, а всего яснее — во всплеске натурфилософских исканий, нередко философски беспомощных, но прямо вводящих в метафизику установки экологического подхода. По этим установкам, природа уже не "задник", но сам воздух, вездесущая "окружающая среда", связанная с сознанием теснейшей взаимозависимостью и взаимопроникнутостью, лишь условно отделимая от него.

Наряду с утверждением цельного видения мира, единства и взаимозависимости сознания и природы, характерной чертой экологического мышления является тяготение к архаике и консерватизму. В этой зачаточной фазе воссоединения здешнего бытия воссоединение легко смешивается с первоединством, исходным состоянием здешнего бытия — непроработанным, предсознательным. В таком случае преодоление рассечений и ложных оппозиций в здешнем бытии представляется возвратом, попятным движением: восстановлением нарушенного единства, утерянной гармонии, первозданной нетронутой природы. Нормой отношения сознания (и стремления) к природе тогда представляется не проработка ее, но тщательное и бережное сохранение в неприкосновенности. Стремления же к иному бытию отесняется своего рода руссоизмом — тяготением к идеализированной архаике как некоему естественно-гармоническому устройению здешнего бытия. Перечисленные особенности: целевое видение мира, установка неприкосновенности природы, тенденция к смешению иного бытия с фиктивным, идеализированным первоединством — в сумме определяют, как уже было сказано, начальную фазу воссоединения здешнего бытия, которую естественно называть *экологической фазой* (или, возможно, точнее — фазой неограниченного экологизма). Соответствующий тип религиозности усваивает определенные черты религий природы; на этой почве он может тяготеть к Востоку и к разнообразным синкретическим позициям.

В данной фазе динамика здешнего бытия, его стратегия легко могут

видеться не превосходением естества, но поиском для него статичного гармонического устройства, устойчивого равновесия: выходом из истории. Однако подобное видение весьма преходяще, поскольку выхода из истории обнаружить не удастся. Экологическая фаза изначально несет в себе залог своего преодоления. Ведь как бы ни было, но сознание в этой фазе совершило

уже поворот к природе, и *volens nolens* его активность — это проработка природы, ее просветление. По мере этого просветления неизбежно разрушается иллюзия первозданной гармонии, изначальной светоносности природы — и с тем большею ясностью возникает вновь задача превосхождения естества.

Воссоединение здешнего бытия вступает в следующую фазу. Световой сектор близится уже к замыканию в полный круг, близится завершение истории света. Здешнее бытие обрело связность и цельность, и преобразующая активность стремления обращена к этой цельности, так что без преград осуществляются и досветление сознания, и просветление природы (совокупно стремлением и сознанием, и солнечным, и лунным светом). Приобретают прямой практический характер вопросы о конечной судьбе здешнего бытия, о "последних вещах" и соответственно эта заключительная фаза истории света должна называться *эсхатологической*, а тип религиозности, отвечающий ей, есть непосредственно — мистика обожения. Здесь превосхождение естества должно достичь актуального исполнения и должно быть доподлинно осуществлено изменение фундаментальных предикатов здешнего бытия, конечности и смертности. Просветляющая активность стремления должна для этого охватить наконец последние остающиеся горизонты природы; и из самых последних будет "естество" в узком смысле — биология, биологический субстрат человеческого существа: ибо "последний враг истребится — смерть" (I Кор 15, 26). Подобная деятельность актуального преобразования естества в русской философии часто называется *теургией*. Описываемая фаза может поэтому называться и теургической; но стоит учитывать, что, по сути, просветление здешнего бытия всегда означает преобразующую активность — и в этом смысле теургичной является вся история. Немало созвучного и экологической, и эсхатологической религиозности содержится в русле, которое можно называть "православным космизмом" и которое складывается из суждений о природе и отношении к ней, находимых в нашей патристике, литургике и аскетике.

Помимо сказанного, сейчас едва ли можно много добавить об эсхатологической фазе в ее "конкретике". Возможно, в ряду последних горизонтов окажется и физический Универсум в предельно большом и предельно малом, в масштабах Космоса и микромира (длины Планка?), как-то поставленных во взаимосвязь. Сегодня подобные вопросы, затрагивающие способ истребления и образ истребленной смерти, лежат еще вне дискурсивной работы сознания. Мистический же опыт — лишь опыт единовременной ориентации: он открывает верное (онтологическое) направление в данном, наличном положении, а не является делаемым наперед научным расчетом.

==185

ЗДЕШНЕЕ БЫТИЕ КАК ИСТОРИЯ: ЛОКАЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ

Я написал бы восемь строк О свойствах страсти.

Борис Пастернак

Как и было намечено, представленное описание является сугубо глобальным: оно дает лишь общую картину истории здешнего бытия, ее ход в крупнейших чертах. Главное, что отсутствует в такой картине, это динамический аспект, вскрытие механизмов происходящего. За счет этого покуда остается полностью неизвестным, какой же характер носит процесс. При столь общем и крупномасштабном описании самым естественным кажется простейшее — процесс линейный, поступательное расширение света, разве что, может быть, с переменной скоростью или каким-

нибудь "диалектическими скачками". Однако интуиции православного умозрения выводят к таким закономерностям, которые не имеют ничего общего с этой эволюционной парадигмой.

Начать необходимо с того, что наше описание, прослеживая исключительно путь здешнего бытия, пока сознательно оставляло в стороне другой бытийный горизонт, изначально присутствующий в онтологической структуре. Между тем роль его кардинальна. Движитель истории, как мы принимаем, — стремление к Богу (или равносильно к преодолению смерти); ее существо — соединение с богом, актуальное претворение здешнего бытия в иное бытие. Такого рода процесс требует важных предпосылок. Разумеется, первая из них — само существование иного бытия; но этим дело не ограничивается. Между двумя образами бытия должна быть некоторая связь. Если здешнее бытие онтологически изолировано, оно и обречено пребывать в себе, бытийная динамика невозможна. Мы описывали эту динамику как просветление здешнего бытия стремлением; однако стремление, тяга, по самой сути такой категории, может быть только пособником света, но не его источником. "Свет истинный, Который просвещает всякого человека" (1 Иов. 1, 9), не есть свет стремления, но именно — свет иного бытия: "Бог есть свет" (1 Иов. 1,5).

Итак — связь; и к числу необходимейших тезисов в составе системы онтологии принадлежит тезис о характере этой связи. В самом общем смысле, связь означает соприкосновение, взаимодействие, общность по каким-либо характеристикам. Всякий образ бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась. Соответственно существуют два главных вида связи двух горизонтов бытия: их соединение по сущности и по энергии (соединение по ипостаси, играющее важную роль в христологии и в церковном учении о таинствах, у нас не будет нужды затрагивать). Классический пример первого — онтология платоновского учения об идеях: в согласии с нею, здешнее бытие — мир явлений, и каждому явлению отвечает некоторая бестелесная сущность (идея, смысл), принадлежащая уже не здешнему

==186

бытию, но особому духовному или "умному" миру, миру идей. Мир идей — иной онтологический горизонт, и два горизонта, согласно самому определению идеи, связаны между собой по сущности. К этому же типу относятся разнообразные эволюционные учения. Они описывают такие процессы, суть которых — развертывание, воплощение некоторых неточных начал, задатков. Последнее можно рассматривать как иное бытие по отношению к эмпирическому субъекту процесса; и очевидно, что связь субъекта с таковым бытием — опять-таки соединение по сущности.

В случае энергийной связи, два способа бытия соединяются своими энергиями. Энергию по праву можно назвать ключевой и центральной категорией аскетического понимания человека в его связи с Богом; и богословие св. Григория Паламы, дающее синтез этого понимания, традиционно именуется богословием энергий. Поэтому надо отчетливо разобраться в том, как же трактуют православие и исихазм эту столь важную для них категорию.

Понятие энергии было введено Аристотелем, и до наших дней — а уж тем паче во времена исихастских споров — аристотелева трактовка, развитая в "Метафизике" и отчасти в "Риторике", оставалась прочной основой всех истолкований этого понятия. Наряду с понятием энтелехии оно ставилось Аристотелем в противоположность понятиям потенции, возможности и характеризовало актуальность, действительность, реальную осуществленность предмета. Но если энтелехия понималась скорее как результат, завершенность и данность осуществленности, как

осуществленность достигнутая, то энергия — более как сам акт, процесс, движение к осуществленности, как осуществленность достигаемая — не столько актуальность, сколько актуализация. Поэтому она весьма сближалась Аристотелем с понятием движения, и допустимо ее рассматривать как категорию, до известной степени промежуточную между потенцией (чистой возможностью) и энтелехией (чистой осуществленностью), хотя и более близкую к последней.

Паламитское богословие не спорит с этой аристотелевой основой и ее использует; но в то же время оно привносит в нее немаловажные новые моменты (и совершенно не связывает себя с метафизикой Аристотеля в целом). Прежде всего оно еще несколько более смещает смысл энергии в сторону от энтелехии к потенции, усиливая элемент недовершенности, имеющийся в семантике этого понятия. Если у Аристотеля энергия — движение, то в православии это скорее — начальный толчок, начаток, почин движения, но все же — актуально свершившийся, произведенный в отличие от потенции, остающейся только чистой возможностью движения. Энергия — актуальный почин движения. Она — действенный импульс, порыв, устремление, воление, "действие". Другой новый мотив связан с этим. Вырастая из практики подвижничества с ее зорким наблюдением человека, паламизм подмечает важное качество рассеянности, разбросанности, дробности здешнего бытия. В силу этого качества здешнему бытию свойственно перескакивать от одного начатого действия к другому, начинать одновременно или почти одновременно разные движения. Энергия тут приобретает дробность, множественность — и здешнее бытие в итоге естественнее характеризовать не

==187

энергией, но энергиями; и говорить, что оно обладает определенным множеством или многообразием энергий, причем это множество подвижно, изменчиво. Что же касается иного бытия, то его энергии нет, вообще говоря, оснований приписывать множественность и дробность. Наконец, роль энергий в онтологической динамике и, в частности уже упомянутая концепция "энергийного соединения", базируются еще на одной черте православной трактовки энергии. Принимается, что энергия может быть почином и такого движения, которое направляется вовне, за пределы собственного бытийного горизонта. Существование таких энергий (которые естественно называть трансцендирующими или же "выхождениями", "иступлениями", по древней аскетической терминологии) не означает еще, что достигается действительная онтологическая трансформация: именно потому, что энергия предполагает лишь начинательность, лишь почин, что энергия — не энтелехия. Теперь мы можем конкретизировать и понятие энергийного соединения. Энергии двух бытийных планов должны быть, очевидно, направлены навстречу друг другу, они должны встретиться и соединиться воедино. Принадлежащие разным планам бытия энергии, образуя единый лад, общую энергийную стихию, находятся между собою в сообразовании, согласовании, сотрудничестве. Это согласование и сотрудничество двух разноприродных энергий православие издавна именует *синергией*.

Описав же оба вида соединений, по сущности и по энергии, остается сказать главное: согласно решениям исихастских соборов XIV в., онтология православия постулирует, что здешнее и иное бытие, человек и Бог, связаны между собою не по сущности, а по энергии. Соответственно онтологическая динамика здешнего бытия есть динамика энергийного соединения, динамика синергии, описывающая соработничество энергий здешнего бытия с божественной энергией. Как мы уже говорили, божественная энергия сама по себе едина; однако направляясь к здешнему бытию и соединяясь с его дробными, множественными энергиями, она для здешнего бытия в его восприятии также оказывается множественною; и в этом смысле богословие говорит о ней во множественном числе. В своем отношении к устроению иного бытия, каким его утверждают

догматы христианства, божественная энергия есть благодать, принадлежащая Сущности (У сии) Пресвятой Троицы и посылаемая в Св. Духом. Поэтому установка устремления к Богу и (энергийного) соединения с Ним точно передается формулами-девизами православной аскетики: стяжание благодати и стяжание Духа Святого. -

Таким образом, вопросы "локального описания": к какому типу процессов относится динамика здешнего бытия, по каким законам, с какими особенностями совершается расширение света, — должны находить ответ в анализе энергийного соединения. Невозможность простейшей линейной эволюции ясна сразу. Энергийная связь двух планов бытия отличается от сущности связи несравненно меньшею жесткостью, обязательностью, предсказуемостью. Ее коренное свойство — свобода. Стяжание благодати требует весьма особой организации всех энергий, всей активности здешнего бытия: эти энергии должны быть в синергии с благодатью, то есть должны направляться к ней и сообразоваться с ней. Только при

==188

достижении синергии совершается та история здешнего бытия, которая описывалась выше как расширение света. Однако синергия может достигаться либо не достигаться, причем никакая предрешенность, предопределенность в этом невозможна. И всякий человек, и здешнее бытие как таковое вольны осуществлять, либо не осуществлять работу собирания, фокусировки всего множества своих энергий в единство, устремленное к благодати. И выбор в пользу стяжания благодати заведомо есть не внешнее принуждение, а свободное побуждение: ибо предмет устремления трансцендентен, и онтологическая трансформация любого образа бытия есть, по определению, собственный его акт, а не акт некоего принуждающего агента. Поэтому свобода и благодать — два определяющих фактора синергии и обожения, равно необходимые и независимые: "У человека два крыла, дабы взлетать к Богу: свобода и благодать", — говорит преподобный Максим, один из главных предшественников паламитского богословия. Этот емкий образ отчетливо передает суть синергии как согласованного действия божественного и человеческого начал.

Коль скоро один из двух определяющих факторов синергии — свобода, то исход истории в каждый ее момент открыт. Нарушение синергии, выпадение из ее специфического режима возможно и характерно для здешнего бытия нисколько не менее, чем поддержание синергии, требующее непрестанного усилия. Соединение с благодатью незакрепляемо, здешнее бытие неспособно сделать его своим постоянным, неотчуждаемым достоянием. Оно может утрачиваться, и утрачивается сплошь и рядом. И мы видим в итоге, что онтологическая динамика носит сборный характер, включая в себя несколько очень разных элементов или, точнее, режимов. Именно, в ее ходе для здешнего бытия возможны: наличие синергии; отсутствие синергии; разрушение синергии; восстановление синергии. Только первый из этих режимов описан пока нами. Если синергия налицо, то происходит описанное в предыдущем разделе стремление прорабатывает, просветляет природу — как мы теперь дополнили, просветляет светом иного бытия и в необходимом сотрудничестве с его энергией; и в результате совершается расширение светового сектора.

Дальнейшая задача — дескрипция остальных режимов. В ней мы опять должны руководствоваться методикой "инвариантного описания". Базой данных всего нашего рассуждения служит православная аскетика. Она обладает богатейшим опытом и практики, и теории энергийного соединения — собственно, целиком составляя собою его лабораторию и мастерскую; но, разумеется, весь этот опыт получен в сфере индивидуального подвига и выражен

на ее языке, в ее понятиях. Нам следует вычлени́ть из имеющегося богатства его инвариантное содержание, оставляя в стороне "человеческое, слишком человеческое" или точнее "индивидуальное, слишком индивидуальное".

В корне и в центре всех нарушений энергийного соединения — феномен *страстей*. Страсти — это такие энергии или устремления, накло́нности здешнего бытия, которые, не будучи направлены к благодати, имеют в то же время тенденцию и способность сохраняться и

==189

подчинять себе другие энергии, организовывать их вокруг себя в устойчивые энергийные структуры. Каждая такая структура представляет собой несинергийное устройство всего множества энергий здешнего бытия, обладающее устойчивостью, способностью к самоподдержанию; и, когда она образуется, аскетика говорит, что здешнее бытие впадает в *страстное состояние*. Итак, всякая страсть стремится создать страстное состояние, при котором она становится доминирующим началом, энергийной осью здешнего бытия. Очевидна важная структурная общность между таким состоянием и состоянием синергии: и в том и в другом случае множество энергий обладает правильной организацией, при которой все энергии подчинены определенной доминанте, страсти — в первом случае, "стремлению" — во втором. Очевидно и не менее важное различие: страстное состояние, обладая "мирской", нетрансцендирующей доминантой, является устойчивым, самоподдерживающимся, тогда как состояние синергии, обладая неотмирной, трансцендирующей доминантой, не является устойчивым. Страсть создает всегда защитные механизмы, которыми блокируются импульсы, направленные к разрушению страстного состояния. Но никакой механизм не сделает энергийное соединение сущностным; соединение же энергий, по самому смыслу, есть нечто, совершаемое энергией, иными словами, требующее в каждый миг нового усилия, достижения заново, так что его незакрепленность есть свойство принципиальное и неустранимое. Вообще же, состояние здешнего бытия вовсе не обязательно принадлежит к "доминантному" или "сфокусированному" типу. Напротив, в силу отмечавшегося предиката рассеянности, для многообразия энергий здешнего бытия характернее всего бездоминантные, расфокусированные состояния, когда ни одно из устремлений не имеет выраженного и устойчивого первенства перед другими. Бездоминантные состояния образуют своеобразный фон или фонд здешнего бытия, из которого может возникнуть любое доминантное состояние и в который любое такое состояние может, разрушившись, вернуться. Нечто, напоминающее вакуум квантовополевой системы.

В итоге обрисовались определенные механизмы обрыва синергии. Будучи незакреплено, состояние синергии легко может уступить место бездоминантному состоянию или же страстному состоянию; первую ситуацию естественно называть *перерывом*, вторую — *срывом* обожения. Действительно, в первом случае возникает такое отсутствие синергии, которому может положить конец простое возобновление синергийных трудов, активизация "стремления", не встречающая в бездоминантном состоянии принципиальных препятствий. В подобных обрывах проявляется одна из самых характерных особенностей синергийной динамики: необходимость вновь и вновь достигать синергии, "начиная с нуля", отправляясь от нейтрального фона существования. За счет нее эта динамика приобретает импульсивный, вспыхивающе-погасающий характер, представляясь неправильной чередой непредсказуемых смен стяжаний и утрат благодати. В случае же страстного состояния перед нами — совсем иной род обрыва и отсутствия синергии. Тут принципиальные препятствия к возобновлению синергии налицо, ибо страстное состояние устойчиво и

защищает себя, выступая, стало быть, не просто несинергийным, но антисинергийным устроением. Именно по этой причине борьба со страстями считается главным содержанием подвига на его начальных стадиях, и аскетика уже в ранней своей эпохе IV—VII вв. развивает ее в обширную опытную науку. Здесь в тонкости прослеживаются пути зарождения страсти, даются детальные классификации страстей, развивается углубленная аналитика каждой из них. Конечно, все это содержание находится уже преимущественно в области "индивидуального, слишком индивидуального", но одна тема составляет важное исключение.

В свете сказанного о страсти встает кардинальный вопрос: как возможен и возможен ли вообще возврат к соединению с иным бытием из страстного состояния? Ответ на этот вопрос заключен в явлении *покаяния*: оно именно и представляет собою развитый христианством способ или метод указанного возврата. Описать его в философских понятиях нелегко. Покаяние — один из самых глубинных и специфичных феноменов религиозной жизни, и таинственность его внутреннего механизма трагедия тот факт, что и в западном, и в восточном христианстве его признают таинством. Возможность выхода из страстного состояния опирается на одно ключевое обстоятельство: "стремление" в здешнем бытии неискоренимо, оно не может полностью и бесследно исчезнуть. Пусть соединение энергий разрушилось и синергия сменилась даже не обычной рассеянностью энергий, но антисинергийным устроением с устойчивой доминантой — страстью. И все же в многообразии энергий здешнего бытия еще сохраняются какие-то элементы, ориентированные к иному бытию, сохраняется некое "остаточное стремление", хотя, возможно, оно и является уже не столько энергией, сколько потенцией (вспомним Аристотеля). И на его основе исподволь начинается изменение устроения энергий, которое трудным, непредсказуемым путем в конце концов приведет (либо не приведет) к разрушению страстного состояния. Очевидною аналогией этого процесса является исцеление от болезни; у католиков покаяние раньше называлось "небесным лекарством"...

* *

Сводя воедино все элементы онтологической динамики, мы получаем картину сложного, сборного процесса. В нем явственно выделяются два весьма разных слоя, разных типа динамики: динамика страсти и покаяния и собственно синергийная динамика. (Их разделение соответствует традиционному членению в сфере подвига на приуготовительную "внешнюю аскезу" и практику высших ступеней Богообщения.) Но оба они демонстрируют специфику онтологических процессов, которым нет аналога среди процессов естественных, замкнутых в здешнем бытии; и оба совершаются в свободе, обладая непредсказуемым течением и открытым исходом. Наша картина их была, разумеется, очень беглой; но и при меньшей беглости она бы не могла быть слишком богатой, оставаясь на уровне "инвариантных" особенностей. Чтобы хотя отчасти приблизиться к ткани живой истории, мы покинем сейчас этот уровень и сделаем в заключение несколько замечаний касательно *макроуровня* онтологической динамики, на котором она выступает как динамика

•

соборных и "симфонических" (по терминологии Л. П. Карсавина) образований — церковей, социумов, целокупной твари.

Прежде всего следует понять, какой тут приобретают смысл и каким конкретным явлениям отвечают вышерассмотренные "инвариантные" характеристики онтологического процесса. Не будем пытаться описать высшие, эсхатологические ступени соборного обожения: такая попытка с неизбежностью несла бы в себе много домысла и, кроме того, требовала входить в специальные понятия и положения экклезиологии. Значительно яснее для нас, увы, опыт низших ступеней и негативных процессов. Так, легко согласиться, что нашему социальному опыту хорошо знакомы состояния доминантного типа с мирской доминантой. Многообразие энергий на макроуровне формирует наряду с типом религиозности различные социальные реальности: системы норм, ценностей, традиций. Когда же оно оказывается доминантным, то доминанту в нем, как правило, задает некоторый *идеал* — социальный, этический или иного характера. Стремление к идеалу — макрострасть: феномен, онтологически идентичный классическим страстям в индивидуальном существовании. (Нельзя, однако, и незачем утверждать, что только такого рода и могут быть макрострасти.) Если такое стремление делается всеохватным, всеподчиняющим — оно порождает соответствующее (макро)страстное состояние.

Стоит внимательней проследить этот механизм образования макрострастных состояний. Первоначально в сложном многообразии здешнего бытия выделяются некоторые элементы (энергии, свойства, цели), притязавшие на особую роль, на исключительное положение: как наиболее ценные, наиболее важные, насущные... Это их притязание вызревает, эксплицируется и может привести к следующей, решающей стадии, где главная роль принадлежит сознанию (сами же выдвигающиеся элементы могут, вообще говоря, относиться к любой из сфер здешнего бытия, как к "сознанию", так и к "природе"). Сознание ставит себя на службу тем элементам здешнего бытия, что выделились и притязают на исключительный статус: пользуясь своей заимствованной способностью к проработке здешнего бытия, оно начинает создавать такую конструкцию, в которой притязание обоснованно и оправданно, и избранным элементам здешнего бытия действительно приписан особый, принципиально отличный статус. Выделенность этих элементов принимает, каким образом, характер их абсолютизации. Конструкция сознания, осуществляющая абсолютизацию тех или иных элементов здешнего бытия — а тем самым заслоняющая и подменяющая иное бытие, узурпирующая его место и роль, и есть идеал. Функцию же защитного механизма, который способствует устойчивости соответствующего макрострастного состояния, обыкновенно выполняет сопутствующая идеалу *идеология*.

Построение идеалов — феномен, крайне показательный для сознания и глубоко раскрывающий его специфику. Непосредственно это построение производится сознанием в обычном, узком смысле, т.е. прорабатывающей способностью нашего, обобщенного "сознания" — "лунным светом". И на световом языке точное определение идеала — *оптический обман лунного*

света, создаваемое им иллюзорное образование-фантом. Попутно здесь выясняется и еще одна имманентная сознанию черта: его *служебность*, коренящаяся в его промежуточном положении между "стремлением" и "природой". В силу этой промежуточности, в сознании не заложено внутренней бытийной ориентации: к его определению и существованию принадлежат лишь

проработанность и способность к собственному, вторичному прорабатыванию здешнего бытия — иными словами, способность аналитическая и моделирующая, операциональность и функциональность. Применительно же к картине расширения света, служебность сознания означает его *изотропность*: энергии сознания как по отдельности, так и всем своим множеством могут ориентироваться к иному бытию и к "природе".

Картина световой развертки делает также наглядным такое классическое свойство страстей, как их опасность, губительность, помогая одновременно понять и характер этой опасности на макроуровне, в истории. Губительность признают несомненным свойством страсти не только в специфически религиозном смысле погибели души, но и в самом вещественном, земном смысле. Страстное состояние — не просто антисинергичная, но и глубоко деформированная организации многообразия энергий, деформация же всегда рискует оказаться разрушительной. Всякое разрушение означает деструктурирование; в частности, онтологическое разрушение здешнего бытия, о котором мы говорим, означает сокращение области проработанной природы, т.е. сокращение диапазона здешнего бытия: процесс, при котором происходит не расширение, а сужение светового сектора, развертка света заменяется сверткой. На макроуровне характеристикой свертки, ее опознавательным признаком является *архаизация*: сокращение диапазона здешнего бытия — возвратное, попятное онтологическое движение, и оно предполагает возврат к старым, более архаичным типам религиозности (но не обязательно, разумеется, к их конкретным пройденным формам). Далее, следует учесть, что для процессов разрушения высокоорганизованных структур типичны лавинные эффекты, механизмы спонтанного разрастания, не останавливающегося до самого предела. В силу этого свертка света, однажды начавшись, имеет тенденцию развиваться неограниченно, и если это развитие не будет пресечено противодействующим процессом — покаянием, свертка может достичь в финале полного исчезновения света. В таком случае страстное состояние принимает катастрофический характер, представляя собой онтологический коллапс — полный "схлоп" светового сектора и актуальное уничтожение, аннигиляцию здешнего бытия.

Как уже говорилось, мы не утверждаем, что макрострасти всегда связаны с определенными идеалами; но этот их тип, во всяком случае, чем далее, тем более характерен. Расширение света — расширение сферы сознания; и совершенно естественно, что в ходе истории "страсти сознания" как индивидуального, так и общественного множатся, разнообразятся и начинают быть важнее и опаснее исконных, хрестоматийных страстей типа похоти или зависти, страстей плоти и души. Классическая аналитика

13. Цивилизации. Вып.2

==193

страстей, созданная полторы тысячи лет назад, нуждается в дополнении и развитии, равно как и в философском оформлении. Такое оформление могло бы доставить адекватную теоретическую основу для понимания широкого круга явлений в истории и современности. Может быть, нагляднее всего демонстрирует согласие с нашей моделью опыт фашизма, в первую очередь германского.

Прежде всего тут налицо идеал, и притом такой, в котором все высшие ценности принадлежат сфере "природы", уровня биологического и этнического существования. Стремление к этому идеалу активно, форсированно утверждается в качестве доминанты множества энергий (ср.: "Нация есть первое и последнее, которому подчинено все остальное" (Розенберг); подобные формулы в кери́гме фашизма бесчисленны), а также закрепляется и охраняется мощной идеологией, и в итоге фашистское общество по всем определяющим признакам может

рассматриваться как макрострастное состояние. Нетрудно, далее, убедиться, что динамика этого состояния есть динамика коллапсирования, следующая путем архаизации и приводящая к аннигиляции.

Историческая участь "третьего рейха" есть именно аннигиляция, свертка света, доведенная до конца, до возврата тьмы. Империя Гитлера достигла уничтожения как в материальной, так и в духовной сфере: ее идеал, ядро ее духовного облика, подвергся тщательной ликвидации, искоренению; ее вещественное разрушение было полным и завершилось актом буквальной материальной аннигиляции — гибелью в огне материального ядра империи, ее столицы, а также и "ядра ядра", телесного обличья фюрера (согласно его собственному решению, пусть не до конца выполненному). Путь же к этому финалу есть ярко выраженная архаизация. Родовые черты архаического типа религиозности, присущие изначально фашизму, затем последовательно усиливались. Фашистская мифология расы, крови и почвы становилась все грубее и откровеннее, все глубже уходила в примитивную религиозность с ее господством биологических начал, и аналогичный путь проходил во всех измерениях социального бытия. Воскрешались культы и ритуалы тевтонского варварства, внедрялись все более дичавшие кодексы морали и поведения, в Нюрнберге возводили в закон возврат к первобытной парадигме табуирования... Подобных типологических деталей нетрудно привести любое число.

Итак, перед нами чистый пример макрострастного состояния с катастрофическим развитием. Как можно заметить, динамика коллапса протекает здесь без помех, без всяких признаков противодействующих покаянных процессов. Это связано с другим примечательным отличием данного примера, которое делает его особенно ценным для историка и философа. Согласно нашей модели, эффекты архаизации, сопровождающие динамику свертки, возникают в силу природы идеала как такового, вне зависимости от его конкретного содержания. Однако, если это содержание уже и само включает в себя такие эффекты, если идеал напрямую требует архаизации, тогда, естественно, коллапсирование убыстряется. В свете этого понятна необычайная краткость (для исторических масштабов) того интервала, в который уместилась вся

==194

история "тысячелетнего рейха". И эта же краткость делает германский фашизм самым удобным и обозримым материалом для изучения онтологической динамики — как для процессов генетических служившим таким материалом дрозofiла с ее кратчайшим жизненным циклом.

Разумеется, макрострастным состоянием, сопряженным с определенным идеалом, является и большевистский режим. В данном случае идеал предполагает уже отнюдь не архаизацию, но прямо обратное ей, рывок "светлое будущее всего человечества". Тем более поучителен тот факт что эффекты архаизации быстро и беспрепятственно развились и здесь как и в фашизме, срыв в коллапсирующую динамику ускорялся наличием мощного охранного механизма макрострасти — тотальной идеологии. Резкие и многообразные черты примитивного типа религиозности пронизывают весь облик сталинской России. Всецело принадлежат этому типу мифологемы вредителя, кулака, врага. Большие процессы, вредительские кампании — возврат мифов оборотничества. Всплыли и пара дигмы табу, вот хотя бы один пример. Как известно, в коллективизации было очень легко стать кулаком (быть к ним причислену) — но нельзя было перестать им быть. Если даже "кулак", надеясь спастись, бросил ил раздал все имущество, остался гол — партия учила и предостерегала: о не бедняк, по "замаскировавшийся кулак". Это — феномен табуирования в чистом виде. Здесь кулак — носитель некоей заразы, "кулацкости заразу же подхватить легко, но избавиться от нее зараженный не **может** сам — и его либо очищают ритуальным камланием, либо

извергают и общества. В отдельных случаях партийные инстанции (коллективны шаман) совершали камлание, в массовом же порядке заразы извергались.

Однако на фоне коллапсирующих проявлений динамика ком мунистического срыва обнаруживает и элементы покаяния. В целом, он более сложна, и мы здесь не станем ее рассматривать: относясь к с(годняшней судьбе России, она слишком существенна и актуальна, чтоб] уделять ей несколько строк.

Разнообразие "страстей сознания" велико, и тоталитарные идеал] никоим образом не исчерпывают его, представляя собой лишь крайни« наиболее яркие случаи, чреватые настоящим коллапсом. Самая ткан! фактура здешнего бытия такова, что страсть, опасность срыва способна зародиться в любой ситуации. Вспоминая описания нооморфно религиозности и экологического мышления, мы легко согласимся, что и той и в другой стадии очевидны тенденции к образованию идеала! Характер идеала всегда соответствует сути стадии: нооморфизм тяготее к идеалам Духа и Разума, экологизм — к утопическим экоидеала первозданной гармонии природы и человека... Даже само избеганв идеалов и страстных состояний способно стать идеалом и зародыше страсти — и это не софистическая игра понятиями, а реальная опасное] современных демократий. Ставя во главу угла права и свободы отвл« ченного индивида, здесь приходят к тому, что в качестве нормальной даже должного устройства энергий на макроуровне принимают безд< минантность, тогда как синергия утверждается исключительно частны делом каждого, но не соборною ценностью. В итоге на макроуровв

==195

развивается абсолютизация бездоминантности — состояние, благоприятствующее многим страстям типа, к примеру, наркомании и сопротивляющееся синергии сильнее, нежели обычные бездоминантные состояния.

Конечно, сказанное здесь нами лишь немного приоткрывает понятия и пути, какими наследие исихазма могло бы входить в мир сегодняшних исторических и социальных проблем. Но и из этого немногого видно, что древняя традиция способна быть живой и действенной в этом мире, открывая современному мышлению новое понимание человека. Новое для него — однако добытое Православием много веков назад в мистическом опыте священнобезмолвия.

==196

ИСТОРИОГРАФИЯ

[00.htm - glava21](#)

Г. Ольсен

**О ЦИКЛИЧЕСКОЙ И ЛИНЕЙНОЙ КОНЦЕПЦИЯХ ВРЕМЕНИ В ТРАКТОВКЕ
АНТИЧНОЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИИ**

Четверть века назад А. Момильяно, критикуя традиционные представления о разнице между так называемым иудейским и так называемым греческим взглядами на время, утверждал, что невозможно разграничить греческую (или языческую, циклическую) и еврейско-христианскую (линейную) модели времени. Однако об этом противопоставлении продолжали говорить те, кто не читал Момильяно. И какие бы мы ни делали оговорки по поводу тех или иных его доводов, совершенно ясно, что он доказал свою правоту, особенно в отношении еврейских и греческих историков. Это не означает, что, рассуждая о событиях, более или менее длительных по времени, историки избирали то циклическую, то линейную схемы. Нет, и в античной, и в любых других исторических традиция содержатся обе модели одновременно и наряду с другими². Проблема данной статьи заключается в том, существует ли какой-либо иной подход к событийно-временным моделям у античных и средневековых историков подход, который позволил бы нам и объяснить то непостоянством несоответствия в представлениях о времени, которые мы обычно находим у каждого писателя, и в то же время придумать альтернативу традиционному контрасту между циклизмом и линейностью, что даст нам возможность увидеть, к каким результатам приходили древние, располагая события по той или иной схеме. Используя как один из новейших методов исследования давно установленный А. Лавджоем контраст между примитивистскими и антипримитивистскими представлениями о человеческой истории, я хочу подчеркнуть, что создание модели времени — это возможность обрести свое место в бытии, найти точку отсчета, с помощью которой можно объяснить мир³. Один из историков говорит о кажущейся простоте происхождения модели семидневной недели как "временной карты"⁴. Если и более крупные модели рассматривать как способ "найти свой путь", то не следует удивляться их фрагментарности и противоречивости.

Со времен Канта принято говорить о времени и пространстве как о категориях субъекта. Возможно, многие историки продолжают думать, что время в одном из своих значений — это нечто "нездешнее", что оно наподобие аристотелевского гармонического небесного движения, как

==197

меры времени, или хронологического векового времени З. Кракауэра⁵. Тем не менее истина Августина, что время имеет субъективный характер, существуя в восприятии субъекта, также получила известность и распространение в виде более современной идеи о существовании множества представлений о времени. Например, время литургии и время купцов, в каждом из которых отражается особая культура и исторический контекст, возможно, классовая принадлежность или профессия⁶. Благодаря фундаментальному исследованию Ф. Броделя о Средиземноморье эпохи Филиппа II, для нас стала привычной идея об одновременном существовании разных временных пластов⁷.

Каждая из этих разновидностей времени претендует на онтологическую значимость и дает возможность субъекту осознать свое место в бытии, "не потеряться в космосе". Так же как и развитие картографии и географии было попыткой определить свое местоположение на карте, в пространстве, так и время — это категория, необходимая для того, чтобы установить, откуда появился человек, где он существует и куда движется. Говорить, что кто-то находится в какой-либо разновидности времени, или что время имеет какую-либо форму, — это значит заявить о том, что представляет собой человечество и индивид, воспринимающий время. Категории времени и пространства очень тесно связаны, человеческая мысль создала много образов, мифов и моделей, в которых они соединяются воедино⁸.

В древних исторических произведениях мы находим два основных, противоположных друг другу способа рассмотрения течения времени, и они продолжают существовать до наших дней, пересекая традиционное деление между еврейской и (или) христианской концепциями единого стационарного или непрерывного времени и некой унитарной греческой и (или) римской концепцией. Согласно одной из них, происхождение человечества считается божественным, его начало лежит в золотом веке, древнейшей и наилучшей эпохе, когда человеческая раса жила рядом с богами (время богов) и жизнь ее была чище и (или) легче и приятнее по сравнению с настоящим⁹. В такой схеме преобладают вертикальные линии, образы упадка, спуска вниз от идеального состояния, ныне утраченного. И этот идеал может быть восстановлен в некоторых видах человеческой деятельности, "во времени людей": через нравственность, аскезу, мистику, политику. В соответствии с другой важной схемой происхождение человечества выглядит мрачно, поскольку оно оказывается грубым и неразвитым. Человек проходит путь восхождения, в котором науки и цивилизация четко отделены от первоначального, близкого животному, состояния. Здесь образы являются одновременно и восходящими, и горизонтальными, а время понимается как процесс, в результате которого человеческая раса переходит в новое состояние.

Первую модель можно назвать первобытной и мифологической, ибо течение времени рассматривается как нечто враждебное, то, что постоянно сводит на нет лучшие человеческие стремления и лишает человеческую расу того высокого положения, в котором она находилась некогда.

Здесь обнаруживаются пережитки некоей древней формы дуализма, возможно связанной с божествами — двойниками индо-иранской религии,

==198

один из которых персонифицирует благую бесконечность, а другой — конечное (земное) время зла, дуализма, повторяющегося в митраизме, зороастризме и в манихействе¹⁰. Естественно, в этой схеме время и история сами по себе обесцениваются: главным является желание как-то восстановить или сохранить первоначальное, связанное с Богом состояние человечества. Мы знакомы с таким образом мышления по произведениям М. Элиада, одна из его модификаций была названа "примитивисткой" в произведениях А. Лавджоя и Дж. Боаса¹¹. Можно, говоря о философской культуре, соединить ее с направлением, берущим начало у Платона и пронизывающим учение Плотина, согласно которому человек опускается из первоначального, чисто духовного состояния в чуждый ему материальный вещный мир, от которого нужно освободиться, чтобы "вернуться к высшему". Недавние раскопки, произведенные во Франции и Македонии, показали, что идеи орфизма, отчасти являющиеся основой этой философской традиции, имели продолжительное влияние и вне этих сект¹². Суть провозглашаемых ими идей в том, что посюсторонний мир не является родным для человека, что он, как это представляли и в христианстве, путник или пилигрим и должен вернуться к более высокому уровню существования. Вторая концепция тоже имеет онтологическое значение. Если судить по античным письменным литературным источникам, выражающим взгляды меньшинства или являющимся звеном в цепи представлений, эта концепция, которая сближается с некоторыми аспектами философской системы Лукреция, утверждает прогресс человечества. Разумеется, это прогресс, понимаемый не в тех непреложных категориях, которые мы иногда находим в философских произведениях XIX в., — в исторической практике это, возможно, определенная система цивилизации, права и порядка, которые, как считал Вергилий, римлянам предназначено дать человечеству¹³. Используя определение Лавджоя и Боаса, эту схему можно назвать "антипримитивистской". Если следовать доводам Е. Ауэрбаха, исторически она в наибольшей степени проявилась в развитии еврейских и христианских представлений об истории как категории, необходимой для движения человечества по воле провидения к некоему

недостижимому идеалу жизни¹⁴. Такова идея Евсевия о том, что Бог ведет человечество от первоначального состояния слабости и животности через создание цивилизации к триумфу церкви¹⁵.

Изучая произведения любого из этих авторов, античного, средневековья или современного, мы видим, что ни один из них, говоря о времени, не уверен в своих взглядах в такой степени, чтобы их можно было классифицировать с помощью аналитических категорий примитивности или антипримитивности или, используя другую терминологию, с помощью полярно противоположных категорий цикличности линейности. И это означает, что два подхода ко времени объединяются. Так Платона в основном можно отнести к "примитивистам". Но в его диалоге "Протагор" например, мы находим у того же самого автора, который во многих произведениях оплакивал пребывание души во времени, отрывок, восхваляющий достижения человечества, духовные и материальные, обретенные благодаря длительному течению времени. Опять-таки, поскольку Августина можно считать первым, кто провозгласил веру в провиден-

==199

циализм, он, вне всякого сомнения, далек от идей платонизма, согласно которому спасение заключается в движении вверх, в выходе из времени с целью возвращения к "Богу неизменному". И в то же время, как показал А. Люно, Августин, безусловно, свободен от идеи циклизма¹⁶. Средний необразованный христианин, возможно, еще в большей степени осознал себя и в линейном, движущемся к спасению потоке истории, но одновременно и в циклическом времени литургии, особенно если это крестьянин или сельский житель, в циклической смене времен года.

При этом суть одной разновидности времени могла противоречить другой. Например, требование, соответствующее литургическому времени, о соблюдении воскресенья противоречило требованию гораздо более изменчивого природного цикла о том, что при угрозе дождя нужно собирать скошенную траву даже в воскресенье¹⁷. Поскольку создание той или иной модели времени отвечало попыткам осознать себя в бытии, а для этого требовалось очень многое, в какую, бы то ни было эпоху совершенно невозможно было иметь стабильное и обдуманное суждение о своем месте в потоке времени. Даже немногие образованные люди (особенно до того, как каппадокийские отцы церкви и Августин осветили эту проблему) лишь отчасти осознавали сам предмет спора, и от наиболее мудрых мыслителей можно было ожидать только отрывочных замечаний, не согласованных точек зрения на время¹⁸.

Таким образом, становится ясно, особенно на основании статьи Момильяно, что традиционное для Запада противопоставление еврейско-христианской линейной концепции времени и циклической, которую обнаруживают по крайней мере у греков, является упрощением¹⁹. Предположительно древняя эллинистическо-еврейская по происхождению установка Екклезиаста "нет ничего нового под Солнцем" оказывается столь же циклической, как и концепции, существующие вне еврейской цивилизации, тогда как в нехристианском, античном мире были писатели, которые, говоря, например, о расцвете того или иного ответвления науки, исходили при этом из понятий процесса развития²⁰. Эта традиция получила развитие в средневековой классификации "механических искусств"²¹.

Понятно, почему возник контраст между линейной и циклической концепциями времени. Еврейские и христианские мыслители время от времени отъединяли себя от окружающего их мира, подобно Иринею и Августину рассматривая время как наиболее важную в содержательном отношении категорию, объясняя деянием Бога то, что в XIX в. стали называть спасением истории

²². Даже если оставить в стороне полемические мотивы (стремление опровергнуть языческих мыслителей), теологическая концепция придавала ценность течению времени и обнаруживала универсальный или единый смысл истории. Несмотря ни на что эта же идея проявляется и в языческой философской мысли, хотя и здесь стоики независимо от своей концепции космических циклов во многом предвосхитили христианство ²³. Контраст между циклизмом и линейностью, таким образом, имел место в произведениях ранних христиан, которые, по уверениям образованных писателей той эпохи, обладали более сконцентрированным и всеобъемлющим взглядом на историю, чем все древние в целом, так как христиане считали, что движение времени совершается в

[К оглавлению](#)

==200

конечном итоге по воле единого Бога. Неудивительно, что в христианской культуре, придающей такое значение предписанию трудиться для вечности, "когда времени больше не будет", появляется бенедиктинский *horarium*, устанавливающий для особых целей распорядок повседневной жизни с невиданной до того времени детализацией и четкостью. Социологам следует отдать должное тому факту, что в христианском восприятии объединяются представления о времени как дорогом товаре и способе сделать жизнь рациональной ²⁴.

Но, даже изучая произведения какого-либо христианского писателя, мы неизменно находим такое же двуплановое или многоплановое осознание значения и состояния времени, которое было и до христиан. Возможно, следовало бы тем не менее, не оставляя полностью без внимания контраст между циклическостью и линейностью, более целенаправленно рассмотреть общие представления об историческом времени. Здесь крайне важно отметить, почему проблема времени находилась в центре внимания данного автора, какой отдельный аспект или аспекты жизни, которые писатель брал из окружающего мира, определили его концепцию времени. Сделав это, уже невозможно было бы сказать, что представление о времени у Платона было циклическим только на основании его веры в Великий или Мировой Год, т.е. в то, что периодически небесные тела возвращаются в то положение, в котором они находились ранее. В этом случае мы сказали бы, скорее всего, что, ведя речь о космологии и пользуясь уже готовой античной схемой, Платон говорил о циклах. Однако, когда он рассматривает проблему человеческой истории в "Протагоре" и обращается к вещам совершенно иного уровня, чем космология, Платон может говорить и о линейном развитии, имеющем неблагоприятное начало. Это совсем непохоже на то, что утверждается в диалоге "Тимей", где время названо "движущимся образом вечности". Это определение, которое полностью раскрывает идею Платона о связи всех явлений материального мира с формами и прежде всего его идею о том, что движение небес — это наиболее яркое проявление того, что изменчивое может быть образом или имитацией неизменного ²⁵. Итак, в различных ситуациях Платон высказывает разные идеи о времени, поскольку рассматривает неоднозначные объекты.

Опыт-таки, исходя из того, что Платон, Фукидид, Аристотель или Полибий говорили о политических циклах, заключающихся в переходе от монархии к демократии, или о цикле революции, мы не можем сделать вывод, что их представления о времени имели в основном циклический характер ²⁶. Возможно, в данном случае было бы лучше сказать, что они вообще не имели представления о времени или что их идеи были фрагментарны, лишены четкости. Они могли развивать ту или иную концепцию за счет того, что концентрировали внимание на каком-либо одном аспекте жизни, например, на политике. Так, общеизвестно, что, как правило, у древних политическая история являлась своего рода рамкой, необходимой для упорядочения

времени. Когда нужно было объяснить причины возникновения пелопоннесских войн, или расцвета Рима, или подъема наук, повествование об этом могло строиться в соответствии с категориями хронологии и прогресса, при этом возврат к старому, повтор

==201

и регресс всегда рассматривались лишь как возможные ситуации, а усилия, совершаемые во имя цивилизации, были непременно очень велики и при удачном стечении обстоятельств длительны. Разумеется, идея прогресса в основе своей пронизывает античную и средневековую философскую мысль. Благодаря общему выводу о развитии и признании того, что не существует единого абсолютного времени для всех событий, идея Фукидида об историческом процессе, в котором есть стадии роста, зрелости и упадка, примыкает к вообще-то отличной от нее средневековой концепции стадий, или возрастов, в человеческой жизни и мировой истории. Однако время не было столь размеренным и последовательным, каким оно представлялось благодаря смене стадий развития или условий жизни, или ярким событиям²⁷. Ибо, если оставаться на избранных нами позициях и придерживаться точки зрения древних (за исключением стоиков с их представлением о всеобщем провидении), не существовало каких-либо других четких категорий помимо политической, и едва ли можно было лучше, чем это делала политическая история, передать всеобщий характер и линейность истории. В политическом по преимуществу мире, в котором ни какой-либо один бог, ни все они, вместе взятые, не могли придать истории всеобщий характер, и нужно было минуя категорию провиденциализма, немедленно переходить от политической истории к спекуляции по поводу космологии.

Христианство же дало возможность выработать новую точку зрения на систематизацию времени, которая основывалась на божественных деяниях, что более или менее возвышало ее над политической историей (по крайней мере в эпоху Константина)²⁸ и в то же время переводило на более низкий уровень по сравнению с космологией, которую защищали другие способы видения времени, сохранившиеся в христианской мысли от предшествующих эпох. Из работ Р. Лейн-Фокса мы узнаем, что весь древний мир, включая язычников и христиан, образованных и необразованных, сохранял ощущение своей связи с Богом²⁷. Примитивистские (первобытные) модели сознания продолжали существовать повсюду: они оставались в представлении о том, что где-то на Островах Блаженных или на краю цивилизованного мира люди продолжают жить, как в Золотом Веке, не зная о времени и не делая попыток создать цивилизацию, или о том, что божество можно встретить на каждом углу и в любом храме³⁰. Из Евангелия от Иоанна мы узнаем, что в ту эпоху могли иметь место споры о том, следует ли поклоняться Богу в Иерусалиме, священном городе и сакральном центре, или же в духе и истине, т.е. везде. Для большинства, чье сознание было пронизано идеей сакральности, Иерусалим должен был оставаться в центре средневековых карт, и человек мог рассчитывать, что практически в любой момент он сумеет выйти из временного измерения³¹.

Разумеется, идея возвращения обратно, во время, была присуща тем культам Юлиуса Цезаря, в которых ожидалось его возвращение и, возможно, именно это облегчало восприятие культа императора Юлиана, "Юлиана Цезаря", в Гауле³². Идеал celibата, который существовал и в язычестве, и в христианстве, был глубоко эсхатологичен, и непорочность рассматривалась одновременно и как отделение от материального мира и

==202

времени, и как предчувствие конца времен³³. Таким образом, и в христианстве, и в язычестве и в разных вариациях существовали представления о святом человеке и месте, непосредственно связанных с Богом, а неподвижность и спокойствие требовались от епископа в той же степени, что и от императора во время процессии³⁴. Наконец, даже в первые века христианства (после крещения Константина), в IV в. и спорадически на протяжении всего средневековья в хилиастических видениях конца света предполагалось, что конец истории близок. Так, африканский епископ Квинтус Юлиус Хиларианус в своем "Прогрессе истории" утверждал, что человеческая история длится 6000 лет, из которых 101 год остается до Страшного Суда, на котором будет убит Антихрист³⁵.

Произведения философа III в. н.э. Оригена очень хорошо показывают, что в процессе перехода от язычества к христианству одновременно существовали все виды представлений о времени, которые в сознании выдающегося человека тем не менее объединялись в несколько повторяющихся моделей. Оригену были известны теории Платона о Великом Годе, о переселении душ, которое, по мнению Оригена, лучше было называть сменой телесных оболочек, *metensomatesis*³⁶. Он знал также идеи одного из направлений в гностицизме о существовании целого ряда миров, среди которых каждый последующий является, так сказать, на порядок менее материальным, чем предыдущий. Эти миры простираются начиная от нашего материального мира с его земным Иерусалимом через уровни менее материальных миров к абсолютно нематериальному Небесному Иерусалиму, "Церкви на небесах", о которых говорится в священных еврейских книгах³⁷. Каждая из данных идей в определенной степени оказала влияние на тот синтез, который создал сам Ориген.

Человека следует понимать как сотворенную душу, которая первоначально существовала "в горних", в чисто духовном и созерцательном состоянии³⁸. Из-за своего рода невнимательности в процессе созерцания душа оказалась в телесной оболочке, в материальном и временном мире. Цель души заключается в том, чтобы покинуть земную жизнь и вернуться к месту своего рождения, к Богу. Хотя в данном случае идеи Оригена едва ли можно вообще считать христианскими, но он очень серьезно относится к инкарнации и утверждает, что едва ли человеческая история сама по себе может быть цикличной. Среди ученых до сих пор нет единого мнения по поводу того, в какой степени усвоил Ориген концепции платоников и стоиков о космосе который в противоположность человеческой истории, развивается циклами. Однако совершенно ясно, что Ориген полагал необходимым отделить идеи циклизма от человеческой истории, с тем чтобы наиболее важное деяние Бога во времени (акт креации) было выделено. Мы могли бы сказать, что циклизм в космологии оставался для него под вопросом, в то время как человеческая история представлялась линейной. Но на самом деле все обстоит сложнее. Ибо Ориген не мог представить, как всеблагой Бог мог проклясть навечно какую-либо сотворенную им душу, или как можно говорить о спасении человека, если его свобода воли отрицается вообще или как-то ограничивается, так что человек не может противостоять божественной воле и всю жизнь проводит в страхе перед вечным проклятием. Наконец, иногда он говорит о

душе так, как будто она, возвращаясь к Богу, проходит через многие миры и очищается, оставляя в каждом из них свою скверну. Ориген предполагал, следовательно, что существует целый ряд миров. Ученые продолжают спорить о том, как следует трактовать такие места в его

произведениях ³⁹. У Оригена, как ни у какого другого философа, идеи гностицизма оказываются живучими наряду с главным примитивистским представлением о жизни как уходе от Бога и возвращении к нему, представлением, в такой же степени имеющем пространственный и онтологический смысл, как и темпоральный и хронологический.

Вдобавок к этому Ориген склонялся к мысли о том, что конец истории близок к ее началу, т.е. даже веря в линейность развития истории, Ориген полагал, что нравственное, аскетическое и мистическое воспитание души, возвращающейся к Богу, в основном является обретением первоначального состояния человека, состояния Адама. Хотя Ориген мог утверждать, что религиозное понимание времени развивалось и поэтому называл, например. Пятикнижие "Ветхим Заветом Ветхого Завета" а также полагал, что существует переход от мрака Ветхого Завета к высшей истине Нового Завета, но вместе с тем, он, как и многие евреи до него, рассматривал все это развитие как обретение того, что некогда уже было ⁴⁰. Это был своего рода христианский примитивизм, согласно которому течение времени оказывалось возвращением вспять, к началу. Тем не менее иногда, предвосхищая каппадокийских отцов церкви и Августина, он дает более обобщенную оценку того, что произошло во времени, утверждая, что конец значительнее, чем ее начало, что движение времени важно для совершенствования человека, так как это нечто большее, чем обретение того, чем некогда обладал Адам ⁴¹. Итак, в произведениях Оригена есть отрывки, которые могут быть названы антипримитивистскими, ибо в них он эксплицитно соединяет языческую антипримитивистскую идею о том, что первоначальное состояние человека было лишено развития, и христианскую идею о развитии человеческой расы к более совершенному унитарному использованию свободы воли до тех пор, пока Бог не будет пронизывать собой все сущее. Ориген строит предположения по поводу того, возможно ли, чтобы любое зло и нравственное нападение было устранено из человеческой истории.

Не стоит дальше углубляться в его рассуждения, чтобы понять, что, несмотря на утрату многих связующих нитей, Ориген соединил различные концепции времени в одну картину. Антипримитивизм проявился в его концепции в том, что Адам рассматривается как слабое и нуждающееся с самого начала в поддержке существо, в том, что, по мнению Оригена, человеческая раса овладела искусствами и науками путем больших усилий, а также в том, что время понимается как движущееся в одном направлении, и иногда конец истории считается более значительным, чем ее начало. Примитивизм оставался в его всеобъемлющей схеме, согласно которой человечество опускается с божественной высоты, чтобы оказаться в плену у однообразного хода времени, в месте своего испытания, из которого оно с божественной помощью должно освободиться, дабы достичь конца, весьма похожего на первоначальное состояние. В некоторой степени расхождения между примитивизмом и антипримитивизмом

были преодолены Оригеном, так как он возлагал надежды на то, что с течением времени полное очищение человеческой воли приведет к появлению более совершенных форм человеческого сообщества, которое будет существовать в рамках земной истории. Но' вместе с тем, так же как и Платон, Ориген ориентировался и на высший идеал, называя его Республикой или Церковью Перворожденной. Я мог бы в заключение назвать его концепцию времени параболической. Ориген рассматривал человека в потоке времени, устремляющегося по пути, который должен был привести его к большому историческому совершенству, но лишь при условии, что человек обратится и назад и будет стремиться к совершенству безграничному. Мечта Оригена состояла в том, что, двигаясь вперед, мы могли бы одновременно двигаться вспять.

Grant R.M. Christian Beginnings: •*Momigliano A.* Time in Ancient Historiography // History and the Concepts of Time, History and Theology. B. 6. Middle-town, Conn., 1966. P. 1—23; *Idem.* On Pagans, Jews, and Christians. Middle-town, Conn., 1987; *Trivers H.* The Rhythm of Being: A Study of Temporality. N.Y., 1985. P. 218—222, 222—226.

•*Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca; 1983. P. 184, 100, 107—108, 134—145. 190; *Whitrow G.J.* Time in History: The Evolution of our General Awareness of Time and Temporal Perspective. Oxford, 1988. *Lovejoy A.O., Boas G.* Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore, 1935; *Boas G.* Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages. Baltimore, 1948. *Arubavel E.* The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week. N.Y., 1985. P. 2, 5—26; *Idem.* Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. Berkeley, 1985. P. XIII, 31-42, 112—114.

⁵ *Kracauer S.* Time and History // History and the Concepts of Time by Momigliano A.P. 65—76; *Sorabji R.* Op. cit. P. 72.

⁶ *Whitrow G.J.* Op. cit. P. 63—65; *Le Goff J.* Time, Work and Culture in the Middle Ages Tr. A. Goldhammer. Chicago, 1980; *Burrow J.A.* The Ages of Man: A Study in Medieval Writing and Thought. Oxford, 1986. P. 55—94; *Van Dam R.* Leadership and Community in Late Antique Gaul. (Sacred Time: Liturgy and the Christianization of Time). Berkeley, 1985. P. 230—235, 277—300.

Braudel F. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II Tr. S. Reynolds. N.Y., 1972. Vol. 1—2.

0

Helgoland J. Aufstieg und Niedergang der

römischen Welt // Time and Space: Christian and Roman. B., 1980; *Segal A.F.* Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment // *Ibid.* P. 1333—1394.

[^]*Whitrow G.J.* Op. cit. P. 37—38, 48—49; *Macey S.L.* Patriarch of Time: Dualism in Saturn-Cronus, Father Time, the Watchmaker God, and Father Christmas. Athens, Georgia, 1987. P. XII.

[^]*Macey S.L.* Op. cit. P. XI—XII, 1—22, 166—167; *Whitrow G.J.* Op. cit. P. 33—36, 39, 60—61; *Lieu S.M.C.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey. Manchester, 1985, P. 8—9.

Eliade M. Cosmos and History: The Myth

of the Eternal Return / Tr. W. Trask. N.Y., 1954. ? -ч-'^l~ *Nitsson M.P.* The Dionysiac Mysteries of

the Hellenistic and Roman Age. N.Y., 1975; *Guthrie W.K.C.* Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement. N.Y., 1967.

^Whitrow GJ. Op. dt. P. 58—59, 62. ^Auerbach E. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature / Tr. W. Trask. Garden City; N.Y., 1957.

15

Apocalypse to History. L., 1983. ^Lineau A. L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. P., 1964. P. 385—407; Momigliano A. Time ... p. 7.

^Van Dam R. Op. cit. P. 289; Whitrow GJ.

Op. cit. P. 15—16. ISDanielou J. The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History / Tr. N. Abercrombie. Cleveland, 1968. P.141—152. "Momigliano A. Time...

==205

32

33

34

35

36

37

38

39

40

²⁰ Edelstein L. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967; Dodds EЯ. The Ancient Concept of Progress and Other Essays in Greek Literature and Belief. Oxford, 1973; Momigliano A.

Time... P. 18; *Pavlovskis Z.* Man in an Artificial Landscape: The Marvels of Civilization in Imperial Roman Literature. Leiden, 1973; *Scott R.B.Y.* Proverbs Ecclesiastes. The Anchor Bible. Garden City; N.Y., 1965. P. 196—198; *Trompf G.W.* The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. Berkeley, 1979. P. 134.

21 *Whitney E.* Paradise Restored: The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century // Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 80, pt. 1. Philadelphia, 1990; *Ladner G.* The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought in the Age of the Fathers. N.Y., 1967.

22 *Santmire H.P.* The Travail of Nature: the Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology. Philadelphia, 1985. P. 35—73.

23

Callahan J. F. Four Views of Time in

Ancient Philosophy. Cambridge, Mass., 1948; *O'Daly G.J.P.* Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts // Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong / Ed. H.J. Blumenthal, R.A. Markus. L., 1981. P.171—179.

Zerubavel E. Hidden Rhythms. P. XIII, 31—40, 54—55, 62, 66—67; *Van Dam R.* Op. cit. P. 296—297.

Goldschmidt V. Le système stoïcien et l'idée de temps. P., 1977; *Sorabji R.* Op. cit. P. 39; *Whitrow G.J.* Op. cit. P. 41—43; *Butterfield H.* The Origins of History / Ed. with an introduction by A. Watson. L., 1981. P. 123—124, 121—126; *Whitrow G.J.* Op. cit. P. 61—62.

26 *Momigliano A.* Time... P. 11—13; *Wilcox D.J.* The Measure of Times Past; PreNewtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time. Chicago, 1987.

77

- ' *Hunter V.* Past and Present in Herodotus and

Thucydides. Princeton, 1982. p. 102—103, 122—125, 106—107.

28 *Van Dam R.* Op. cit. P. 11—12.

29 *Fox R.L.* Pagans and Christians. N.Y., 1987.

- " *Friedman J.B.* The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Cambridge, Mass., 1961. P. 163—178. ³¹ *Harvey P.D.* The History of Topographical

Maps: Symbols, Pictures and Surveys. L., 1980. P. 11—12, 72, 83 *Van Dam R.* Op. cit. P. 35. *Crouzet H.* Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église, ancienne, Turin, 1982. P. 48; *Drijvers J.W.* Virginité and Asceticism in Late Roman Western Elites // Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society / Ed. J. Blök, P. Mason. Amsterdam, 1987. P. 241—273, 242; *Brown P.* The Body and Society: Men. Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. N.Y., 1988.

Brown P. The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; *Cox P.* Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. Berkley, 1983; *Van Dam R.* Op. cit. P. 61—62, 130—140, 236.

McGinn B. Visions of the End Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. N.Y., 1979. P. 52—52; *Lactantius.* Divine Institutes. VII Tr. by B. McGinn // Apocalyptic Spirituality / Preface by M. Reeves. N.Y., 1979. P. 17—80.

Daniélou J. Origen / Tr. W. Mitchell. N.Y., 1955; *hrigg J.* Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. Atlanta, 1983; *De principiis* 2.3.4, Sources chrétiennes. Paris, 1942 ff.; SC 252:258-60, 253:147-48; *Contra Celsum* 1.19-20, 4.67-68, 5.20-21; SC 132:124-28, 136:348-52, 147:62-66; *Crouzel H.* Origène et la philosophie // Théologie. P., 1962. P. 39—43, 46-52, 182, 195, 198-199, 208 n. 112, *Nautin P.* Origène, sa vie et son oeuvre. P., 1977. Vol. 1. P. 125—126; *Dorival G.* Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? (A propos de P. Arch. 1, 8, 4) // Origeniana Secunda / Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli, Rome, 1980. P. 11—32.

Daniélou J. Op. cit. P. 191—219; 276—289, 288.

Crouzel H. Origen / Tr. A.S. Worrall. San Francisco, 1989. P. 87—98, 130—133. *sborn E.* The intermediate World in Origen's "On Prayer" // Origeniana Secunda Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. P. 95—103. *Daniélou J.* From Shadow to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Tr. W. Hibberd. L., 1960; *Olsen H.* Allegory, Typology, and Symbol: The Sensus Spiritualis. Pt. 1: Definitions and Earliest History // Communio. 1977.

[==206](#)

P. 161—179, Pt II: Early Church Through Origen // Ibid. 357—84; Commentaria in Matthaeum 10.15, SC 162:208; *Kassomenakis J.* Sp. Zeit und Geschichte bei Origenes. Munich, 1967. P. 7—102; *Whitrow GJ.* Op. cit. P. 52.

⁴¹ From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire // Angli e Sassoni al di qua e al di là' nell'alto Medioevo. Spoleto, 1986. Vo. 2. P. 327—328. (Settimane di studio del Centro di studi sull'alto medioevo, 32.)

[00.htm - glava22](#)

ДВЕ ПРОТИВОБОРСТВУЮЩИЕ ПАРАДИГМЫ В РАЗВИТИИ РЕНЕССАНСА

В последнее время в Америке, после почти двадцатилетнего перерыва, заметно возродился интерес к многочисленным концепциям, раскрывающим сущность Ренессанса.

Рассмотрение двух соперничающих парадигм, которые являются решающими для понимания эпохи Ренессанса, необходимо начать с любопытного факта в истории литературы XX в.: наиболее поразительными и яркими открытиями в культуре нашего века были "Чистилище" Данте и последние пьесы Шекспира. В других своих исследованиях я пытался объяснить такое оживление интереса показывая, как потребности литературного модернизма привели к тому, что были заново открыты эти замечательные поэтические произведения.

"Чистилище" и последние пьесы Шекспира берут начало в двух различных видах развития, каждый из которых имеет трехчастное строение. Первый, более древний, относится к христианской философской традиции, которая восходит в I в. В эпоху Ренессанса он получает особую окраску, форму и смысл. Первое великолепное воплощение этой модели — "Комедия" Данте с ее делением на три части, а последнее — великая трилогия Мильтона — "Потерянный Рай". "Возвращенный Рай" и "Самсон".

Вторая парадигма, более светская, представлена именами Монтеня и Шекспира. Она также имеет трехчастную структуру, основанную на фазах развития (концепция Э. Кассирера, изложенная в его книге "Индивид и космос в эпоху Ренессанса"). Соединяя эти модели, каждую из которых можно изучать отдельно, мы получаем возможность рассмотреть их основные взаимоотношения, увидеть одну модель в свете другой и прийти, таким образом, к лучшему пониманию Ренессанса, наиболее творческой эпохи, во время которой создавались ставшие классическими для современной литературы произведения.

Прежде всего мне хотелось бы прояснить некоторые моменты, предвосхищая возможные возражения. Я хочу отделить намеченные мною модели от ритуальных и мифологических. Как бы много общих черт они ни имели с такого рода универсальными образцами, в данном освещении они являются полностью историческими. Каждая из парадигм, легко отзываясь на внешние обстоятельства, подвергалась заметным изменениям на протяжении эпохи Ренессанса. Эти парадигмы не менялись в соответствии с законами природы: я не обращаюсь к таким "органичес-

ким" метафорическим образам, как юность, зрелость и старость. Удобные, как и все метафоры, они лишены исторического содержания и их использование приводит к недопустимым упрощениям. Например, если поэма Мильтона может означать конец эпохи Возрождения, то она абсолютно не является воплощением упадка или старости — напротив, она представляет собой обобщение, вершину и трансформацию предшествующего процесса развития. Я хотел бы подчеркнуть также, что я не рассматриваю здесь то, что можно было бы назвать "мгновениями" культуры. Будучи уверенным в возможной пользе такого подхода — ибо очевидно, что можно говорить о "периоде Августина" или о "периоде Байрона" в литературе, — я имею в виду не "мгновения", а более длительный отрезок времени, где тот или иной аспект идеи является реальной предпосылкой для последующих, поздних стадий развития. В моем представлении

парадигма является исторической даже в своем внутреннем развитии, поэтому я пытаюсь выявить возможную стадильность, которая связана с изменением условий в эпоху Ренессанса.

Возможное возражение по поводу моего метода заключается в том, что исследование стадий развития в творчестве Данте и Мильтона, Монтеня и Шекспира дает немного информации о повседневных, обычных изменениях в обществе эпохи Ренессанса. Деятельность выдающихся личностей не дает представления о человеческом роде в целом. Тем не менее я мог бы ответить, что если говорить об элите, то эти личности являются интеллектуальной элитой, которая, следовательно, достигла превосходства над остальными не по праву рождения и не по "указу", а благодаря распространению и оценке своих произведений.

Короче говоря, они стали интеллектуальной элитой не потому, что они выделялись из массы, а потому, что они были наиболее яркими ее представителями. Они открывали современникам их собственные возможности. Именно поэтому они были увенчаны славой. Разумеется, далеко не все люди, жившие в эпоху Ренессанса, должны были переживать то, что описано у Данте или Мильтона, но в этих произведениях они видели свои жизненные драмы, изображенные наиболее полно.

Первая парадигма восходит к векам раннего христианства, когда было принято деление мира на три части: одна часть — Град Земной, град Каина, другая часть — Град Небесный, истинным жителем которого является Бог; и между ними — часть, принадлежащая Авелю, который живет в Граде Земном, но в действительности представляет собой нечто вроде странника, пилигрима.

Здесь следует заметить, что Ренессанс внес особый вклад в эту древнюю модель и дал великолепный отклик на нее. В эпоху Ренессанса наблюдается не только возрождение городской культуры, но и, что более важно, ярко выраженная гражданская идентификация. Данте и Мильтон были гуманистами-христианами, но также и гуманистами-гражданами, имевшими очень серьезные обязательства по отношению к своему городу и стране. Они отождествляли свою жизнь с судьбами своего города и нации. И это было героично. Р. Вейсс правильно оценивает этот момент как явление героическое и эстетическое одновременно. Именно учитывая две силы — героическую и политическую, — Данте и Мильтон должны

==208

были переосмыслить древнюю христианскую парадигму. Именно отзывы на события современности придают такую значительность и трепетность произведениям Данте и Мильтона. В их шедеврах проявляется готовность противостоять новым мифам своей культуры. Даже в том случае, когда героизм был ложным, в их поэмах — истинное наследие героизма эпохи Ренессанса; и это объясняет, почему странствия, описанные в поэмах, обязательно должны были иметь трехчастную структуру" в "Раю" и "Самсоне" возрождается и утверждается героическое деяние.

Как христианский миф вновь обращался к проблемам, принадлежащим другой эпохе, так и классические традиции видоизменяются в соответствии с христианской философией. Например, кульминационными эпизодами Одиссеи и Илиады являются знаменитые посещения подземного мира: они занимают центральное место в произведениях (соответственно книги 11 и 6), в них открываются великие истины. Но в христианском эпосе Ренессанса посещения ада являются не центральными, а скорее вводными частями, ибо в них не раскрываются истинные ценности. Наоборот, в этих частях рассматриваются ложные ценности, в которых следует разубеждать людей. "Ад" и первые четыре книги "Потерянного Рая" раскрывают господствующие в этих

культурах, но ложные мифы. Каждое из произведений не столько включено в мифологему, сколько дает антимифологическую трактовку чрезвычайно сильных по воздействию образов, которые тем не менее оказываются вредными и которым нужно противостоять именно потому, что они столь сильны. Такое отношение приводит христианскую парадигму к полной конфронтации с самой природой Ренессанса.

Мы можем лучше разобраться в этической и эстетической сути первой фазы, поняв, что ее основная цель — это открытие и изображение Сатаны. Этот образ был удобен для наших предков, с его помощью дававшую краткую негативную оценку культуре. Но само по себе упоминание о Сатане означает, что христианская парадигма не может заканчиваться описанием Ада. Столкновение с Сатаной — это конец истории и гуманизма, но отнюдь не финал странствия в потустороннем мире. Несмотря на особую значимость образа Сатаны, его следует оценивать как образ подчиненный (С. Милоз назвал его "функциональным", хотя Ж. Ле Гофф в своей фундаментальной работе рассматривает его "как наиболее важное творение средневекового христианства"), ибо Сатана всегда оказывается побежденным и неким таинственным образом открывает путь к благодати и подтверждает существование Бога. Само по себе присутствие Сатаны требует продвижения вперед, чтобы картина мироздания была увидена и понята целиком. Оно требует, следовательно, ввести фазы.

Первая фаза христианской парадигмы дает еще более глобальную конфронтацию с историей, и это происходит в результате столкновения с первым историческим событием, с "основополагающим жертвоприношением". Именно Августин избрал трехчастную умозрительную структуру и в соответствии с ней распределил все исторические события, подметив относительное сходство между историей Ромула и Рема и Каина и Авеля. В основе двух культур, преемником которых он был, лежало брато 14. Цивилизации. Вып.2

==209

убийство, которое символизировало появление Града Земного. Это означало, что город был основан на крови и даже при благоприятных обстоятельствах не мог процветать долго. Христианство не несло ответственности за падение Рима: сам Рим и его кровавое и греховное наследие были тому виной. Если Ромул ассоциировался с Каином, это означало, что от Земного Града нельзя ждать ничего хорошего. Что скитания Авеля — вовсе не путешествия; они имели высшую духовную цель, восстановление братства, забытого ради сохранения Земного Града.

Это основная мифологема, которую нужно иметь в виду, если мы хотим понять "Ад" и "Чистилище", две первые ступени христианской парадигмы. Они представляют собой отклик на идею "основополагающего жертвоприношения". Данте, пытаясь понять причину несчастий, обрушившихся на него и его город, возвращается назад, к событию 1215 г., к убийству Буондельмонте. В терцине, представляющей собой одно из наиболее сильных мест в поэме, Данте вполне обдуманно определяет его как еще одно жертвоприношение, совершенное в современной жизни. Но вместо того, чтобы разрешить противоречия и положить конец циклически повторяющимся взрывам злости, это убийство только спровоцировало их, положив начало опустошившей Флоренцию гражданской войне.

Это убийство привело к последствиям, которые Данте так точно описал в "Аде". Итогом нарастания зла является каннибализм, и для Данте это был вполне реальный финал существования Града Каина, начало которого стало типичным для всех городов.

Если первая фаза религиозного сознания превращала "основополагающее жертвоприношение" в антимиф, то первая фаза мирской парадигмы (связывая его с происхождением и отдельной

личности, и нации) справедливо рассматривала его как истинную основу идентичности и идентификации. "Основополагающее жертвоприношение" действительно является индизонательным образом самого бытия. Если Данте, следуя Августину и христианской философской традиции, превратил эту основу в антимиф, то для Макиавелли это был господствующий миф, отражающий суть земного града. Если Августин первым объединил Каина и Авеля с Ромулом и Ремом, доказывая кровавое начало истории всех земных городов, то Макиавелли, вступая в глобальное противоречие с этой культурной традицией и полностью преобразуя ее, сумел придать этой истории иной смысл и доказывал, что убийство Рема Ромулом следует не осуждать, но восхвалять: жертвоприношение восстановило и поддержало порядок и государство. Понятно, почему такой отклик на миф о жертвоприношении позволяет нам выделить первую фазу светской парадигмы. И очень важно, что это произошло в эпоху Ренессанса, когда впервые после античности были предприняты попытки найти некую законность в самом преобразовании. То, что привнес Ренессанс, — это изменение отношения к изменению как таковому. Но всякое изменение, даже самое сильное, подлежит осуждению, скорее, оно должно быть проанализировано в соответствии со шкалой ценностей, принимающей во внимание намерение, действие и его последствия. Это основной вклад Макиавелли в современность: он установил систему ценностей, согласно которой существенные, даже очень серьезные изменения могут быть оценены и узаконены.

[К оглавлению](#)

[==210](#)

ны. Макиавелли сыграл решающую роль в реализации главной исторической функции Ренессанса — установлении новых принципов законности.

Тем не менее Италия, в интеллектуальном плане возглавлявшая процесс развития современного мира, сама была не в состоянии в силу исторических обстоятельств войти в этот мир, провозглашенный Макиавелли, мир современного национального государства. Ситуация в Англии была совершенно иной, и благодаря двум революциям — политической при Генрихе VII и религиозной при Генрихе VIII — она сумела, развиваясь, стать национальным государством, о котором Макиавелли мечтал для своей разделенной, истерзанной Италии. Шекспир стал его истинным интеллектуальным наследником: в своих исторических пьесах он оправдывал регулируемый бунт, который предвидел Макиавелли.

Основной момент, на который откликнулись оба, и Макиавелли, и Шекспир, — это акт насилия, лежащий в основе жертвоприношения. Генрих IV вынужден призвать, что он достиг трона через кровопролитие; затем он становится жертвой собственного мятежа. Сами по себе потери и прегрешения, которые требовались для достижения цели, являются расплатой только для него и не переходят на сына. Генрих IV выполняет функцию "священного палача", который путем сложных и сомнительных в нравственном отношении средств совершает столь же сомнительные действия, приводящие к историческим изменениям, и создает таким образом устойчивый порядок. Художественная литература полностью подтверждает решающее значение "основополагающего жертвоприношения".

Итак, если первая фаза религиозной парадигмы превращает "основополагающее жертвоприношение" в антимиф, то первая фаза светской парадигмы, вынужденно противостоящая религиозной, рассматривает его как действие, необходимое для спасения страны и личности, действие, которое может иметь положительный результат. Здесь мы видим, как первая фаза

видоизменяется: центральная роль, которую играет жертвоприношение, смещает акцент от философии к истории, к исторической основе города как такового.

Первая фаза светской парадигмы отнюдь не наивна (действительно, именно реализм определяет величие эпохи Ренессанса), и тем не менее она с некоторой надеждой смотрит на историю человечества, ибо некие устойчивые формы человеческой общности могут существовать, согласно этой концепции, по крайней мере в течение какого-то времени. В соответствии со второй фазой даже эти скромные надежды человечества терпят поражение. Но в этом и заключается развитие второй фазы: к политическому пессимизму добавляется философский скептицизм, Макиавелли дополняется Монтенем. Если первая фаза являлась исторической благодаря идее жертвоприношения, то вторая подтверждает справедливость философского подхода Кассирера.

В пьесах Шекспира о Генрихе нет эпистемологического оттенка: мир предстает **в них** открытием для восприятия человека и исследования. Однако в течение XVI в, умами овладел скептицизм. Появилась пропасть между человечеством и Богом, с одной стороны, и человечеством и окружающим его миром — с другой. Система связи между обусловленным

==211

и необусловленным отсутствует, "Лестница" Иакова не может существовать. Иначе говоря, исторические пьесы сменяются трагедиями, за Галем следует Гамлет как наиболее важный образ.

Но даже в этом случае исторические основания, влияющие на смену фаз, различаются. Трагедия может появиться лишь как следствие победы истории; вот почему жанр трагедии был невозможен в средние века. Только после того, как человечество входит в стадию государственности, оно ощущает недолговечность государства.

Между первой и второй фазами существует связь другого рода. Довольно интересно, что идея "основополагающего жертвоприношения" снова воспринимается в высшей степени противоречиво. Галь и Гамлет схожи в том, что каждый из них — сложная личность, вынужденная жить среди гораздо более примитивных людей. Но Галь вначале совершает поступки, которые навязаны его происхождением, в то время как Гамлет пренебрегает своей исторической миссией. Поведение Галя становится все более твердым, а у Гамлета усиливаются его сомнения. Знаменитый вопрос Гамлета точно отражает их: Поступок который должен совершить Гамлет, восстановит его личность, но он также позволяет Гамлету обратиться к более значительной проблеме смерти, в результате чего непосредственно само действие отходит на задний план. Не осуждая Гамлета за его нерешительность, мы должны быть благодарны за то, что промедление побудило его к глубоким обобщениям. Тень смерти как бы возвышается над всеми человеческими стремлениями, подчеркивая преходящий характер их реализации. В трагедии этот потусторонний план выделяется словами "неизвестная страна", "незримое событие". В исторических произведениях этот разлом бытия, воспринимаемый через образ жертвоприношения, может быть преодолен. Утрата соперника, брата, вообще "другого" является приемлемой, ибо человек может ужиться с противоречиями своего жизненного опыта, с трещиной в зеркале. Но в трагедии эту трещину невозможно прикрыть, напротив, раздвигаясь, она открывает пропасть. Если движение историческое направлено к этике, то движение трагедии идет в сторону метафизики. Путешествие, которое предпринимает Гамлет, не только способствует его очищению, но и раскрытию его внутреннего мира. Это мир, в котором желания и предназначения разъединены, все замыслы обречены на неудачу, мир, о котором мы сами мало знаем. Если, как я доказывал в другой съез работе, "Гамлет" и "Король Лир" очень похожие пьесы и представляя-от собой вершину всего, что

было создано Шекспиром в жанре трагедии. Это значит, что в основе той и другой находится "Апология" Монтеня.

Трагедии Шекспира и "Чистилище" Данте представляют центры каждой их двух парадигм. Обе они воплощают идею разрыва, разделения, социальной дезинтеграции, упадка и разлада и противостоят концепции жертвоприношения, но в основе своей они полностью различны. В том и в другом случаях мы являемся свидетелями возрастающего расхождения между двумя парадигмами. Эти различия становятся более очевидными при сопоставлении с предыдущими фазами. Трагедия могла иметь своим источником только историю и некую уверенность в возможностях человека. "Чистилище" в психологическом отношении должно быть соотнесено

==212

с "Адом", где разоблачаются ложные божества. В этой парадигме второй, истинной точкой отсчета является для Данте "Чистилище", где странник идет по верному пути. Ибо при всем том значении, которое имеет для него изгнание, распад и разложение тела и само человеческое тело вообще, дух остается нетронутым и достигает своих высших целей. Короче говоря, изгнание было превращено в странствие ко святым местам, в один из главных для средневекового христианства сюжетов. Совершая его, человек добровольно вступает в преходящую связь с материальным миром, дабы достичь конечной цели. Четко поставленная цель контролирует маршрут пилигрима и на протяжении всего пути, и в финале. В этом смысле в "Чистилище" Данте воодушевлен сильным этическим чувством и целью этического характера. Человечество ищет пределы своей свободы. В "Чистилище" бездомность временна, в то время как в трагедии она трансцендентна.

На второй стадии, в "Чистилище", "основополагающее жертвоприношение" продолжает играть свою роль. Ж. Ле Гофф исчерпывающе описал чистилище как место. Но если это место, то это также и путь, т.е. странствие по святым местам. Такое странствие имеет несколько иную цель, чем просто любовь к путешествиям. Корни странствия ко святым местам уходят в печальный опыт жертвоприношения. Оно предпринимается не из-за любви к передвижениям, его конечная цель — искупление. Пилигримма воодушевляет желание обрести утраченное жертвоприношением братство. Если жертвоприношение дает возможность появиться Земному Граду, Граду Каина, то странствие ко святым местам — это основное условие для существования религиозной жизни. И то и другое — отклик на идею жертвоприношения, которое принимается в одной концепции и порицается в другой. В "Аде" "основополагающее жертвоприношение" рассматривается как антимиф, в то время как в "Чистилище" показано, что основная цель странствия состоит в восстановлении утраченного братства. Именно поэтому слово "брат" используется 14 раз в "Чистилище", и каждый раз оно означает духовное, братство странников, объединенных общей целью — спасением, а в "Аде" ни разу это слово не употребляется в таком значении.

Одно из достоинств схемы Е. Кассирера, помогающее понять развитие мысли в эпоху Ренессанса, состоит в том, что каждая выделенная в ней фаза всегда исторически соотнесена с предыдущей, так как без этого она была бы непонятна. И действительно, каждая последующая фаза как бы вырастает из предыдущей. То же самое относится к Данте (и Мильтону), Шекспиру (и Монтеню). Мы видим, что в каждом из этих случаев третья фаза в развитии их концепции находится в сильной зависимости от предыдущей. Данте, наследник героического гуманизма Рима, считающий, что героизм соединяется с верой в мощном порыве творческих сил Вселенной, не мог закончить свою поэму смелой, хотя и уступнической моралью "Чистилища". И не менее невозможно было для Мильтона ограничить свое произведение скромным, хотя и занимающим центральное место, "Возвращенным Раем". Следовало восстановить первоначальный порядок

вещей, великие надежды, высокие идеалы, пусть даже основанные на трагичной проверенной опытом уверенности. Точно так же

==213

и в светской парадигме третья стадия появляется после трагедии, что подтверждается последними пьесами Шекспира и третьей книгой "Опытов" Монтеня. Если возвышенные идеалы могут погибнуть, то на их обломках обнаруживаются более непритязательные идеи порядка и согласия, присущие человеческой жизни. Гнев короля Лира утих, чтобы показать человека в его более уязвимой, но приемлемой связи со Вселенной. Это равнозначно победе ошибочных надежд и неверного восприятия.

Мир Данте в "Рае" героичен и трансцендентен; ни того, ни другого нет в последних пьесах Шекспира, так же как и у Монтеня. Поэма Данте основана на неожиданных встречах с аллегорическими образами, поясняющими его мысль. Пилигрим дает им характеристики, которые дают возможность раскрыть их качества. Но в "Аде" Данте не должен приближаться к уровню тех людей, с которыми он сталкивается. Если целью "Чистилища" являются восстановление духовного братства, то она действительно господствует там благодаря идеям дружбы и общности людей. Это означает, что всех пилигримов объединяет на одном уровне процесс покаяния. Одной из поразительных особенностей "Чистилища" является то, что "воспитание" в нем не функционально: ни один из образов не стоит выше других. Все они в одинаковой степени вовлечены в борьбу за свое спасение. Когда мы, однако, подходим к "Раю", оно восстанавливается в своем значении. Сам Данте становится возвышеннее благодаря встречам с великими подвижниками христианской истории, которые были взяты в горный мир вследствие духовности своих деяний, и место, которое они обрели, разумеется, выглядит сверхчеловеческим, даже трансцендентным. Это великие представители духовного мира, к которому должен присоединиться и Дайте, если он достигнет уровня бытия, раскрывающегося в его собственном видении. Если мы возьмем "Самсона", особенно его волнующий финал, мы увидим, что для Мильтона Самсон является олицетворением воскрешенного героизма, воплощением ранних концепций жизни самого Мильтона.

В первой фазе светской модели нет никакого восстановления героизма. Человечество, ожидающее великого, было выведено из заблуждения, и вместо этого пребывает в более непритязательном мире, где знак перестал быть трансцендентным, но ограничен чисто земной жизнью: цикл человеческой жизни встал в центр внимания Шекспира в его последних пьесах.

Трудно определить, какая из этих двух парадигм в большей степени репрезентативна для эпохи Ренессанса: основные направления в менталитете Возрождения, безусловно, включают обе эти противоборствующие и сосуществующие парадигмы, а также то, что открывается в них в процессе их взаимодействия. Тем не менее, я думаю, можно сказать, что вторая фаза, которая берет свое начало в основном в развитии возрожденческой мысли, в большей степени ответственна за эти исторические изменения и, что интересно, наиболее полно в своей собственной финальной фазе представляет конец эпохи Ренессанса. Когда мы говорим, что в произведениях Мильтона воплощается конец Ренессанса, это означает, что Милтон был последним, кто для наиболее законченное отражение одной из парадигм, христианской и героической по своим идеям, которую

==214

Данте первым воскресил в западной литературе. Это не означает, что он показывает конец героизма, речь идет о его кульминационном воплощении. Произведения Монтеня и Шекспира также свидетельствуют о том, что процесс развития подошел к своему завершению, но в то же время мы видим, что значительный героический порыв Ренессанса действительно подходит к концу в их произведениях, относящихся к последней фазе. Но в отличие от Мильтона этот финал также означал, что посеяно новое зерно. В этом смысле последние фазы творчества Шекспира и Монтеня связаны с новыми духовными веяниями, чего не произошло с той парадигмой, которая получила свое воплощение у Данте и Мильтона.

Существует много способов включить идеи Просвещения с развитием Ренессанса. С нашей точки зрения то, что позднее многие считали наиболее важным в Просвещении — не интеллектуальную программу, не "проект", но личностное начало, которое называли эмоциональной чувствительностью, было психологически подготовлено непосредственно последней фазой развития светской парадигмы Ренессанса. И я позволю себе сделать еще один вывод: вполне возможно (и это действительно исчерпывающе показано М. Абраме), что английский поэтический романтизм основан на трансформации поэтического стиля Мильтона. Но почему бы не сказать также, что в последних пьесах Шекспира отражается естественный гипернатурализм и, неким таинственным образом, постоянство и незыблемость человеческого опыта, приобретаемого в течение жизненного цикла?

[00.htm - glava23](#)

***В.И. Уколова* ТОЙНБИ И ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ**

Конец века, а тем более конец тысячелетия располагает к размышлениям о смысле истории. Человечество вглядывается в прошлое, чтобы найти в нем знаки будущего. Довольно громко звучат голоса, предрекающие конец истории, — будь то о свершении апокалиптических пророчеств или же о достижении ею некоего стабильного состояния, порожденного успехами западного либерализма и демократии и способного субстантивировать настоящее, отбрасывая извечное перетекание истории из прошлого в будущее (вспомним хотя бы нашумевшую концепцию американского ученого Фрэнсиса Фукуямы, за которой как бы проступает тень великого Гегеля). Однако в конечном итоге пристальное, можно сказать, судорожное вглядывание в прошлое — необходимый элемент самоутверждения человечества в его новом обретении надежды, почти утраченной в двадцатом веке, принесшем невиданные ранее революционные потрясения и кровавые войны, геноцид и экологический кризис, поставившем народы и каждого человека на грань выживания, но на своем излете все же извлечшем из пламени разрушения тепло гуманизма, свет прозрения, предзнание возможности продолжения жизни и движения истории, но уже не как колесницы Вишну, безжалостно уничтожающей все нас своим пути, а как поля реализации феномена

==215

человека в духовно и социально конвергируемом мире, становящемся фактором поистине космической эволюции.

Какое же место в этом всматривании в историю могут занять размышления английского мыслителя Арнольда Тойнби (1889—1975), уже давно признанного одним из "столпов" философии истории, возвеличенного и осмеянного, а сегодня кажущегося почти старомодным в своей академической респектабельности? К сожалению, русский перевод главного труда Тойнби "A Study of History" (точнее, извлечений из него) выходит с большим запозданием, хотя имя английского мыслителя уже много десятилетий занимало прочное место в курсах истории философии, преподававшихся в наших вузах, в которых считалось хорошим тоном ругать его как "представителя буржуазной истории и социологии" вслед за О. Шпенглером, стремившимся "переосмыслить все общественно-историческое развитие человечества в духе теории круговорота локальных цивилизаций"; при этом подчеркивалось, что он "стремился дать идеалистический ответ на позитивистский эволюционизм", а также оказал большое влияние на философскую и историческую мысль Запада. Словом, к Тойнби у нас относились почти хорошо, если учитывать контекст все нарастающей и обострявшейся критики "буржуазного сознания" и "буржуазной науки".

К слову сказать, концепция Тойнби, пораженная грандиозностью замысла и непоследовательностью исполнения, отнюдь неоднозначно воспринималась на Западе. Например, крупнейший французский историк Люсьен Февр, один из основателей влиятельнейшего направления исторической науки, называющегося иногда "школой Анналов", не без издевки писал об "обольстительном историке-эссеисте", труд которого порождает "чувство сенсации, вызванное у доверчивого читателя внушительным обзором всех этих тщательно пронумерованных цивилизаций, которые, подобно сценам мелодрамы, сменяют одна другую перед его восхищенным взором; ловко жонглирующий народами, обществами и цивилизациями прошлого и настоящего, тасующий и перетасовывающий Европу и Африку, Азию и Америку, внушает неподдельный восторг. Но если не поддаться искусительным чарам, если отвергнуть сентиментальную позицию верующего, присутствующего при богослужении, если беспристрастно взглянуть на идеи Тойнби и на выводы из них — то что нового мы, историки, увидим во всем этом?.. Тойнби просто присоединяет голос Англии к французским голосам. И нам принадлежит право судить, в какой степени этот голос выделяется в британском мире на фоне прочих голосов. В нашем мире его обладатель может рассчитывать разве что на место среди хористов". Это высказывание служит еще одним свидетельством того, сколь пристрастными могут быть выдающиеся ученые в оценке друг друга и своих национальных исторических школ. Однако если одни усматривали в Арнольде Тойнби лишь заурядного толкователя общественных истин, то другие провозглашали его пророком нового видения истории; в сущности, и в том и в другом случае ускользало главное — реальное понимание истории в интерпретации английского историка. Впрочем, справедливости ради надо заметить, что Тойнби и не пытался отлить свое понимание в чеканную форму. Оно скорее угады-

==216

вается сквозь переплетение понятий и подходов, набегающих друг на друга и "затемняющих" основание русла, по которому устремляется мысль ученого.

Итак, свое главное сочинение Тойнби назвал "A Study of History". Проще всего, придав ему школьный смысл, перевести его как "Изучение истории" или, слегка академизировав, как "Исследование истории". Но с первых же страниц становится ясно, что о каком-либо изучении, основанном на детальном анализе, или об исследовании в привычном смысле можно говорить лишь весьма относительно. Мысли, концепции, определения, факты, страны и народы, прошлое и будущее сливаются в сложнейший узор, скорее указывающий на присутствие тайны, чем

придающий четкость и последовательность изложению событий прошлого. Начиная с 21 цивилизации, Тойнби к концу своего многотомного сочинения по ходу дела утрачивает 8, но, кажется, не дает себе труда заметить потерю, увлекаемый потоком осмысления движения или неподвижности истории. Очевидно, что такой труд почти невозможно назвать научным исследованием в классическом варианте. Однако, чем больше читатель углубляется в него, тем сильнее его охватывает чувство, что в данном случае речь идет не столько о рациональном познании, сколько о постижении, сочетающем логическое осмысление, интуицию и даже прозрение. Сам Тойнби как бы вскользь замечает: «Почему мы должны считать, что в научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление, которое предполагает рассмотрение людей в процессе их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар "лабораторией", разве он не отгораживает себя тем самым от естественной среды? Оба названия — метафоры, но каждая из них уместна лишь в своей области. Семинар историка — это питомник, в котором живые учатся говорить живое слово о живых... Нам достаточно хорошо известно, и мы всегда помним так называемое "патетическое заблуждение", одухотворяющее и наделяющее жизнью неживые объекты. Однако теперь мы скорее становимся жертвами противоположного — "апатетического заблуждения", согласно которому с живыми существами поступают так, словно они — неодушевленные предметы». Так что же, Тойнби — сторонник, интуитивизма? Если да, то не в привычном для нас смысле, а в том же смысле, в каком им был Аврелий Августин, создатель европейской, христианской философии истории, в основу которой был положен оригинальный метод рационалистического интуитивизма, использованный затем и такими великими философами-систематизаторами, как Фома Аквинский или Гегель, хотя их более привычно и числят среди рационалистов преимущественно (если не исключительно) логического толка.

Сегодня многие ищут правду истории, лучшие религиозные мыслители стремились к постижению истины, для которой правда была лишь обликом. Для секуляризованного, а тем более для материалистического сознания невозможность достижения абсолютной истины была столь очевидна, что порой носители этих форм сознания вообще отказывались от поисков истины, заменяя ее мыслительными стереотипами, в резуль-

==217

тате чего "демифологизированная" история превратилась в иллюстрацию к догматизированной схеме. Это не означает, что адекватное познание истории невозможно на путях ее материалистического понимания, но указывает на то, что само это понимание не должно быть линейным и однозначным, претендующим на исключительность.

Тойнби — мыслитель религиозный, а точнее, христианский. Для религиозного сознания истина могла быть дана в Откровении, либо постигнута разумом, лучшим же было сочетание этих двух возможностей. История — дело рук Творца, осуществленное через существование человека и человечества, но, постигая ее, историк тоже становится сопричастным процессу творения. Подобно тому как божественное провидение (и даже предопределение) для христианина не исключает свободы человеческой воли, для Тойнби признание божественного творения истории не уничтожает роли историка как со-творца прошлого, ибо лишь в процессе со-творения может быть выявлен момент истины. Отсюда столь показательное для Тойнби преобладание синтеза над анализом, отсюда его тяга к универсализму (хотя его, как это ни парадоксально, чаще упрекали в раздроблении, локализации истории). Последнее, как нам кажется, из нежелания или неспособности увидеть подлинную диалектику в характерном для метода Тойнби соединении того, что кажется несочетаемым. Действительно, он противник интерпретации истории как

процесса движения в его классическом варианте. Не случайно он отвергает непрерывность истории, построенную по аналогии с представлениями классической физики. Для него не столь убедительна и другая аналогия — непрерывность истории как непрерывность Жизни, хотя она и представляется Тойнби более органичной.

В сущности, бытие общества для Тойнби есть проявление Жизни как элемента бытия универсума. Он, однако, не опускается до банального указания в этой связи на сложность социальной жизни. Его мысль совершает движение, с одной стороны, возвращающее нас к классической философии древности, а с другой — устремляющееся к современной релятивистской теории. Непрерывность истории как и непрерывность пространства—времени есть для Тойнби "перетекание" дискретности существования человечества. Каждый момент движения представляет собой порождающее начало следующего и в то же время некую самоопределяемую, внутренне завершенную целостность. Тойнби размышляет: «Мы вряд ли пойдем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока — изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами торосы и причудливые наплывы льда, когда мириадами форм вода застывает в расщелинах ледников. Другими словами, понятие непрерывности имеет значение только как символический умозрительный образ, на котором мы вычерчиваем восприятие непрерывности во всем реальном многообразии и сложности. Попробуем применить это общее наблюдение к постижению истории. Предполагает ли термин "непрерывность истории" в общепринятом смысле, что масса, момент, объем, скорость и направление потока человеческой жизни постоянны или если не буквально постоянны,

==218

то изменяются в столь узких границах, что поправкой можно пренебречь? Если этот термин предполагает импликации такого рода, то, как бы это ни было привлекательно, мы приходим к серьезным ошибкам»

Из подобного рода рассуждений методологического характера у Тойнби вытекает предположение об определяющем значении для исторического исследования категории пространства—времени. Однако, промелькнув блистательной догадкой, она вдруг распадается путаницей довольно банальных понятий. Предощутив время как пространство исторической жизни, Тойнби как бы испытывает робость перед этой мыслью. Историю-путь, историю-жизнь, а следовательно, и истину истории он дробит на локальные (в самом непосредственном значении этого термина) цивилизации, общества, тем самым впадая в разобщение с объектом познания, делая невозможным то, что он сам же и провозгласил в качестве главной цели, — постижение тайны мировой истории, — становясь пленником осуждаемой им рационалистической отвлеченности и онтологизируя собственные гносеологические модели.

История существует там, и только там, где есть время. Вспомним, например, что, согласно христианским представлениям, собственно человеческая история началась не с момента сотворения человека, ибо райское его существование протекало вне сущностных изменений, т.е. вне истории, а с момента грехопадения, неповиновения божественной воле, после которого человек низвергается в поток времени, становится смертным. Не случайно у отцов церкви происходит отождествление меры времени "секулум" (столетие) с понятием мира, мирского существования.

Время есть то поле, в котором и благодаря которому происходит смена состояний человеческого общества, а ведь именно через нее проявляется содержание истории. Для историка эти различные состояния бывают не только связаны, но и совмещены, прошлое и настоящее оказываются реально

сосуществующими. Оставаясь неподвижным в пространстве, он аккумулирует историческое время, умещая мгновения, века, тысячелетия в своей временной реальности. Не случайно древние называли историка "передатчиком времени", ибо он был не только хранителем, но и организатором времени как условного исторического пространства. Исключительное значение в этом процессе "передачи" времени Тойнби отводит памяти, тем самым указывая на глубочайшую естественность связи истории как сферы накопления и развития человеческого опыта и памяти как средства упорядочения времени. В этом английский мыслитель выступает как продолжатель очень древней европейской интеллектуальной традиции — вспомним, что и в функции богини памяти Мнемозины входило управление временем. В то же время Тойнби поддержал идею, столь характерную для мышления XX в., отражающую осознание отношения времени к биологической, а затем и социальной эволюции, идею, одной из модификаций которой является гипотеза о смене биосферы ноосферой, представленная у Вернадского, Ле Руа и Тейяра де Шардена.

Локальные цивилизации — вехи времени, а не острова замкнутой в самой себе истории. Разомкнутая История есть аналог разомкнутой Вселенной. Она открыта постоянно расширяющемуся и углубляющемуся

==219

постижению. В этой связи Тойнби развивает концепцию "интеллектуального поля" исторического познания. Он осуществляет сопряжение онтологического и гносеологического, утверждая познаваемость сущностных аспектов истории через проявление их в существовании различных обществ, "границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны, представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, городагосударства или какие-либо другие политические союзы... В свете этих выводов можно сделать еще ряд заключений, подходя к истории как к исследованию человеческих отношений. Ее подлинный предмет — жизнь общества, взятая как во внутренних, так и во внешних ее аспектах. Внутренняя сторона есть выражение жизни любого данного общества в последовательности глав ее истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект — это отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве".

Углублением в конкретное познается сущностное в истории, в основе которой заложен вселенский разум, божественный закон — Логос. Истина выявляется в диалоге человечества с ним, точнее, в Ответе на его Вызов. Этот пункт концепции Тойнби иногда подвергался иронической критике, особенно в части конкретно-исторических "облачений" Вызова. Так, например, известный советский историк Л.Н. Гумилев писал в своей монографии "Этногенез и биосфера Земли": "... по А. Тойнби, Австрия потому переиграла в развитии Баварию и Баден, что на нее напали турки. Однако турки сначала напали на Болгарию, Сербию и Венгрию, и те ответили на вызов капитуляцией, а Австрию отстояли гусары Яна Собесского. Пример говорит не в пользу концепции, а против нее". Согласимся, что небрежность, с которой Тойнби иллюстрирует Вызовы и Ответы на конкретной исторической почве, может дать повод для иронии. Однако для понимания концепции английского философа очень важно попытаться осмыслить, что же скрывается за каждым конкретным проявлением Вызова. Для этого нам снова придется вернуться к исходным моментам христианской философии истории.

До грехопадения, т.е. до свершения первого акта свободного выбора человеком, мир был внеисторическим. Человек не был отделен от Бога, а потому он не нуждался ни в проявлении, ни в осознании своей собственной сущности. С момента своего свободного выбора он утрачивает свое

природное единство с Богом, возникает разделенность между Богом и человеком. Бог пребывает в низменной сфере вечности, человек низвергается в непрерывно меняющийся мир, где правит время. Тем самым первый акт свободного выбора человека открывает путь истории и ставит его в ситуацию диалога с Богом. Этот диалог первоначально запечатлен в Ветхом Завете, где содержатся и пророчества относительно будущего. Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть свершение раннего обетования. С этого момента история разворачивается как процесс спасения человечества, которое есть в то же время и все более полное выявление человеческой сущности. Таким образом, по Тойнби, в основе истории лежит взаимодействие мирового закона — божественного

[К оглавлению](#)

==220

Логоса и человечества, которое каждый раз дает Ответ на божественное Вопросание, выраженное в форме природного или какого-либо иного Вызова. Постигание истории есть постижение человечеством самого себя и в себе самом божественного Закона и высшего предназначения. Может ли человечество дать один-единственный Ответ на божественное Вопросание или же оно непрерывно дает разные Ответы? Так, пользуясь специфической терминологией, Тойнби ставит вопрос об альтернативности исторического развития.

Автор "Постижения истории" полагал, что Вызов и Ответ могут быть явлены в различных формах, но все Ответы по существу сливаются в один: «Доверяясь зову Господа, "чувствовать и находить вслед за ним" (Деян. VII, 27)... Возможно, взгляд автора на историю кому-то покажется неточным или даже неверным, но он смеет заверить читателя, что через постижение действительности он пытался постичь Бога, который раскрывает Себя через движение душ, искренне верящих в Него». История, на поверхности явлений обещающая многообразие вариантов, на уровне своего истинного содержания оказывается однонаправленной, ориентированной на постижение Бога через самораскрытие человека. Таким образом, тойнбианская концепция истории обретает нравственную интерпретацию. И если Разум компенсировал человеку зависимость от природы, то нравственный закон дал надежду на гармонизацию взаимодействия истории и личности. Утверждение и распространение нравственности возможно через традицию и через мимесис (подражание).

Движение истории определяется полнотой и интенсивностью Ответа на Вызов, мощью Порыва, направленного навстречу божественному Призыву. Рывок вперед способно совершить творческое меньшинство, увлекающее за собой инертную массу, способное перенести "божественный закон из одной души в другую". Однако Тойнби предупреждает, что ответственность за надломы цивилизаций лежит на совести их лидеров: «Творческие личности в авангарде цивилизации, влияющие на нетворческое большинство через механизм мимесиса, могут потерпеть неудачу по двум причинам. Одну из них можно назвать отрицательной, а другую — положительной.

Возможная "отрицательная" неудача состоит в том, что лидеры неожиданно для себя поддаются под гипноз, которым они воздействовали на своих последователей. Это приводит к катастрофической потере инициативы: "Если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму" (Матф. XV, 14).

Власть — это сила, а силу трудно удержать в определенных рамках. И когда эти рамки рухнули, управление перестает быть искусством. Остановка колонны на полпути чревата рецидивами

непослушания со стороны простого большинства и страхом командиров. А страх толкает командиров на применение грубой силы для поддержания собственного авторитета, поскольку доверия они уже лишены. В результате — ад кромешный. Четкое некогда формирование впадает в анархию. Это пример "положительной" неудачи, проистекающей из отказа от мимесиса». Многие исторические драмы и трагедии двадцатого века служат подтверждением этого наблюдения Тойнби.

==221

Вызов, остающийся без Ответа, повторяется вновь и вновь. Неспособность того или иного общества в силу утраты творческих сил, энергии ответить на Вызов лишает его жизнеспособности и в конце концов предопределяет его исчезновение с исторической арены. Распад общества сопровождается нарастающим чувством неконтролируемости потока жизни, движения истории. В такие моменты с отрезвляющей ясностью выступает действие исторического детерминизма, и Немезида вертит свой исторический суд. Трагедия распада может привести к социальной революции, которая, "не достигнув своей цели, переходит затем в реакцию". Однако Тойнби полагал, что есть выходы из тупиков истории: "... в наш век главным и сознанием общества является осмысление себя как части более широкого универсума, тогда как особенностью общественного сознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом". Поиски выхода требуют согласованных решений, основанных на последовательной моральной позиции всего человечества или по крайней мере большей его части. Эта идея сохраняет актуальность и в преддверии третьего тысячелетия.

Историческая самобытность Ответов на Вызовы с наибольшей полнотой раскрывается в феномене цивилизаций — замкнутых обществ, характеризующихся набором определяющих признаков, позволяющих их классифицировать. Шкала критериев у Тойнби весьма подвижна, хотя два из них остаются стабильными, — это религия и формы ее организации, а также "степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло". Попытка классификации по критерию религии выстроила следующий ряд: "во-первых, общества, которые никак не связаны ни с последующими, ни с предшествующими обществами; во-вторых, общества, никак не связанные с предшествующими, но связанные с последующими обществами; в-третьих, общества, связанные с предшествующими, но менее непосредственной, менее интимной связью, чем сыновнее родство, через вселенскую церковь, связью, обусловленной движением племен; в-четвертых, общества, связанные через вселенскую церковь с предшествующим обществом сыновними узами; в-пятых, общества, связанные с предшествующими связью более глубокой, чем отеческо-сыновняя, а именно через передаваемую с незначительными изменениями или вообще без них организованную религию правящего меньшинства. Внутри группы родственно связанных обществ можно различить две подгруппы в зависимости от того, принадлежит ли источник творческой силы внутреннему пролетариату родительского общества, создавшего универсальную церковь, или же этот источник чужеродного происхождения".

Каждое общество проходит стадии генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох; контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Жизнеспособность цивилизации определяется возможностью последовательного освоения жизненной среды и развитием духовного начала во всех видах человеческой деятельности, переносом Вызовов и Ответов из внешней среды внутрь общества. И поскольку Вызовы и Ответы на них носят различный характер, постольку

цивилизации оказываются непохожими одна на другую, но главный Ответ на Вызов Логоса определяет сущность единой человеческой цивилизации.

Значение концептуальных построений Тойнби, весьма созвучных размышлениям Шпенглера или Сорокина, конечно же, состоит не в их конкретно-историческом содержании, которое оказывается весьма условным и схематизированным. Сравнительный метод, при котором Спарта сопоставляется с Германией 30-х годов XX в., а Ашурбанипал с Людовиком Святым, может вызвать вполне резонные возражения у профессионального историка. Но никто до Тойнби, пожалуй, не придавал такого значения категории "цивилизация", категории, которая в последние годы приобретает все большее гносеологическое значение и уверенно включается не только в исследовательский инструментарий философов, социологов и историков, но и в духовный арсенал человечества.

Сегодня стало совершенно очевидным, что философия Тойнби не является ни пророческой, ни безупречной, но без нее невозможно представить ментальность XX в. Современник Тойнби немецкий философ Ясперс утверждал: "История имеет глубокий смысл, но он недоступен человеческому познанию". Тойнби постарался показать доступными ему средствами, что история открыта для постижения и что человечество способно дать достойный Ответ на вселенский Вызов.

[00.htm - glava24](#)

Е.Г. Ренев

КОНЦЕПЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ШОТЛАНДСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Понятие "цивилизация" прочно вошло в научный аппарат "философских историков", по-видимому, к середине XVIII в. Становление его связано с философской традицией естественного права, восходящей к трактатам позднеримских правоведов (разделявших понятия "право народов" в "положительное, гражданское право" как естественное и искусственное тела), опиравшихся, в свою очередь, на философию стоицизма, отождествлявшую разум и природу.

В Шотландии второй половины XVII в., где гражданское и уголовное право, как и в ряде стран континентальной Европы, были рецепциями римского права, традиции школы естественного права разрабатывал! шотландские правоведы Джеймс Дэлраймпл, виконт Стэр и Джеймс Маккензи, идейные приемники таких крупнейших теоретиков этого философского направления, как нидерландский мыслитель Гуго Гроций (1583—1645) и Самюэль Пуфендорф (1632—1694). Вслед за ними шотландские юристы развивали натуралистическое понимание содержания естественного права, выводя его главным образом из понятия человеческой природы, объединяющей начала естественного и искусственного тел как разумного основания, хотя в отличие от Гроция и Пуфендорфа они и считали человеческий разум только средством, через которую Провидение проводит свои цели¹.

Именно возобновление Гроцием в его концепции естественного права понятия общественного договора, к идее которого в древности близко подошли Эпикур и его последователи (даже у самых выдающихся мыслителей античности различие понятий "общество" и "государство" практически отсутствовало, как не было выработано собственно понятие "общество"), — как конкретный источник происхождения государства — стало основанием для разделения и противопоставления естественного и гражданского состояния человечества в учении об обществе и государстве

Т. Гоббса и Дж. Локка, оказавших значительное влияние на философию истории европейского Просвещения².

Гоббс рисовал естественное состояние довольно мрачными красками, отрицая наличие в нем моральных норм, где, по выражению Плавта, "человек человеку волк" и обязательным атрибутом которого является "война каждого против каждого". У Локка это состояние предстает как нечто противоположное, человек уже обладает частной собственностью и только с "изобретением денег и молчаливым соглашением людей о придании им ценности...", которое "дало им возможность накапливать и увеличивать" свое имущество, общество приходит к состоянию, чреватому гоббсовской всеобщей войной³. Выход из этого состояния, по мнению обоих философов, человечество находит в установлении государственных институтов, гражданского состояния (civil society), которое является результатом деятельности человеческого разума и основывается на сознательном соглашении людей между собой.

Это понятие "civilis" (лат. — гражданский, государственный, политический) является тем этимологическим субстратом, на основе которого и возникло понятие "цивилизация", в латинском языке отсутствующее.

Пока трудно сказать точно, кем впервые было введено само это понятие — "цивилизация". Исследователи, специально занимавшиеся этим вопросом, указывают, что во Франции наиболее ранние примеры употребления этого слова встречаются в произведении Мирабо-старшего "Друг людей или трактат о населении" (1757 г.), в Великобритании же шотландский просветитель Адам Фергюсон был первым, кто употребил это понятие в "Очерке истории гражданского общества" (1767 г.) для обозначения третьего, высшего этапа человеческой истории, который начинается с установления гражданских отношений и возникновения государственных институтов, и противостоит временам "грубости", охватывающим два первых этапа истории — "дикости" и "варварству"⁴.

На первом историческом этапе ("дикость") господствует общинная собственность, на втором ("варварство") возникает и развивается частная собственность и, как следствие, появляются конфликты между обладающими ею и необладающими, что ставит данное общество перед угрозой самоуничтожения, которая может быть снята только установлением государственных институтов, гражданского общества. Эта фергюсоновская периодизационная триада была воспроизведена Г.Л. Морганом и высоко оценена (как моргановская) Ф. Энгельсом в работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства".

Вслед за Фергюсоном понятие "цивилизация" используют и другие шотландские просветители: достаточно назвать "Наблюдения, касаю-

щиеся различия рангов в обществе" Дж. Миллара (1771 г.) и "Богатства народов" А. Смита (1776 г.)⁵.

Таким образом, прослеживается следующая цепочка становления понятия "цивилизация": от теории "общественного договора" и связанного с ним гражданского права, возобновленного Г. Гроцием, к гражданскому обществу Дж. Локка и Т. Гоббса и далее на основе разделения естественного и гражданского состояния человеческой истории цивилизованные народы противопоставляются варварским и диким. Руссо противопоставлял "доброго дикаря" испорченному цивилизованному европейцу; Дидро — первобытную дикость порочной современной цивилизации — счастью "полуцивилизованного и полудикого общества"; Юм и другие шотландские просветители считали цивилизацию высшим этапом в истории человеческого общества.

Принципиально отличается подход "философских историков" шотландского просвещения к анализу как проблем истории человеческого общества, так и собственно цивилизации, к раскрытию содержания этого понятия. Они поднимают перчатку, брошенную Декартом современной ему историографии (как ненаучной области приложения умственных способностей, беллетристике, способной только позабавить ум), и провозглашают историю основанием всех наук о человеке, объединенных общим понятием "моральная философия"⁶. (А Д. Юм указывал и на зависимость естественных наук от нее, так как они являются сферой деятельности человеческого духа, который она исследует.)

Научность истории они связали с применением в ней "ньютоновского метода": отказ от априорно-рационалистических построений типа "естественного состояния" (Локк и Гоббс), или "золотого века" (Руссо); собирание и исследование исторических фактов, которые должны критически поверяться документом или свидетельствами современников и здравым смыслом — на предмет соответствия человеческой природе. Из сцепления этих критически осмысленных фактов, являющихся в представлении "шотландцев" аналогом экспериментальных и опытных данных естественных наук, и должны были путем индукции извлекаться "общие правила", законы истории. Гипотеза может иметь место только как дедуктивное построение, основанное на уже исследованных фактах и выявленных законах, а не являться умозрительной абстракцией картезианского типа, и должна постоянно критически поверяться как уже известным, так и вновь поступающим научным материалом.

Этот подход шотландской исторической школы, ее историзм (в меньшей степени это относится к одному из ее "идейных отцов" Д. Юму) прямо противоположны господствовавшему в основном априорно-рационалистическому подходу к истории французских просветителей. Даже Руссо, противник рационализма, не опираясь на научный метод, пытаясь объяснить переход от естественного состояния к цивилизованному, гражданскому, писал: "... начнем с того, что отбросим все факты"⁷ и вновь возвращался к толкованию общественного состояния как результата договора, а сам переход к цивилизации объяснял сочетанием множества внешних причин, "которые могли никогда и не возникнуть, и без чего человек навсегда остался бы в своем изначальном состоянии"⁸.

15. Цивилизации. Вып.2

==225

Рассматривая общество как звено в единой цепи всего сущего, шотландские просветители представляли его развитие как естественноисторический процесс, имеющий свои собственные объективные законы. Сама же цивилизация является эпифеноменом этого развития общества, в

котором, как писал А. Фергюсон, не умозрительные соображения, а обстоятельства толкают человечество на те или иные установления, когда люди, ставя перед собой различные цели, приходят к такому устройству гражданских установлений, которые в большей степени соответствуют человеческой природе, чем все, что в этом направлении может быть измышлено человеческой мудростью⁹. У Монтескье наряду с признанием объективной детерминации истории географическим фактором

ведущее влияние на ее ход остается все же за действиями законодателей, за разумом¹⁰.

Исследуя причины этого движения общества от "грубости" к цивилизации, "шотландцы", видели главное основание истории в изменении "способа существования" человеческого общества. Так, уже в "Словаре решений Сессионного суда" (1741 г.), т.е. за 9 лет до "Рассуждения" Тюрго, лорд Кеймс писал, что не желание людей, но "изменение обстоятельств (их жизни) производит решения в различные века"⁴¹. Он же еще в "Эссе" (1732 г.) подчеркивал, что имущественные права являются не продуктом человеческого разума, но основываются на эмоциональной стороне человеческой природы, а в "Британских древностях" (1747 г.) выделил три этапа человеческой истории: первоначальный — собирательство; затем, в связи с включением людей в более интенсивное общение — становление земледелия; и на основании этого в связи с усложнением условий их жизни, ростом деревень и городов — появление собственно гражданского общества как общества писаного права и связанных с ним институтов. Здесь же он отмечал, что "постепенные улучшения искусств, мануфактур и коммерции суть те самые причины, которые разрушили власть больших баронов... и светскую власть клира"¹² и являются основаниями современного общества (которое вслед за ним А. Смит и А. Фергюсон назовут коммерческим).

Следовательно, нуждается в серьезном уточнении распространенный в советской историографии тезис, будто линия Бэкона и Декарта в историософии XVIII в. получила продолжение в работах А. Тюрго. На основании вышеизложенного можно утверждать приоритет Кеймса в определении значения материальных факторов как главного основания истории (хотя научный аппарат у Тюрго не оформлен, два лондонских издания "Британских древностей" — 1747, 1749 гг. — при огромном взаимном интересе британских и французских мыслителей друг к другу вряд ли могли пройти мимо него). Если Кеймс отвергает развитие разума как главное основание истории, то Тюрго, напротив, видит это основание в конечном итоге в нем: "... все следует за общим движением разума"¹³.

Эта линия Кеймса стала той основой, которая типологически выделяет шотландское Просвещение и его историческую школу в европейском Просвещении. Именно этот подход к истории человечества как к естественноисторическому процессу, управляемому собственными объективными законами, в котором человек является не пассивным реципи-

==226

ентом, а активным субъектом, и определяет содержание концепции цивилизации у шотландских просветителей.

Само это понятие аналогично у них понятию "гражданское общество" и употребляется часто как его эквивалент (как, собственно, и у "философских историков" французского Просвещения) для противопоставления временам нецивилизованным. "Не только индивид растет от детства к зрелости, но и сам человеческий род — от грубости к цивилизации"¹⁴. Но если для французских и английских просветителей цивилизации суть в первую очередь продукт сознательного соглашения

людей, вследствие которого естественное состояние общества сменяется гражданским, то для мыслителей шотландского Просвещения цивилизация есть результат человеческой практики, детерминированной независимыми от сознания людей законами истории; "человечество... не зная их, выполняет их", "результат человеческих действий есть следствие необходимых причин, и самые великие из людей не знают, куда ведут" (А. Фергюсон)¹⁵.

Цивилизация, согласно "шотландцам", является результатом развития всех системообразующих человеческое общество элементов, но главным основанием развития общества является изменение "способа существования", которое само по себе есть объективный и естественный процесс, опосредованный как самой природой человека, так и географическими и климатическими условиями.

Цивилизация не вводится "общественным договором", который есть только умозрительная "фикция", но имеет свои истоки уже в "изобретениях" дикарей: "Что дикарь изобрел или увидел... суть ступени, которые ведут народы"; "... самые последние достижения человеческой мысли ... есть только продолжение определенных достижений, которые использовались в самом грубом состоянии человечества"; "люди продолжают труды через многие века вместе, они строят на основаниях, заложенных предшественниками в течение веков"¹⁶.

Цивилизация не противопоставляется как нечто искусственное "естественному состоянию". Человек никогда не покидал этого состояния: пока он "использует свой талант, воздействует на предметы вокруг него. любая ситуация для него равно естественна, и высочайшие политические и нравственные достижения не более искусственны, чем первые движения чувства или рассудка"¹⁷.

Основаниями возникновения гражданского общества, цивилизации являются смена "способа существования" (и сопутствующее ей разделение труда, ведущее к увеличению общественного богатства), и смена общественной собственности частной. Она "накапливается в руках немногих и составляет желание остальных", и именно это желание, "если не ограничивается законом гражданского общества, ведет к состоянию насилия и безумия... более ужасному и презренному, чем у любого животного на земле"¹⁸.

Спасение из этого состояния (которое, по выражению Энгельса, грозит взорвать общество), человечество находит в институтах цивилизации, гражданского общества. Его экономическая основа зиждется на разделении общественного труда и "улучшениях" в двух главных сферах материального производства: сельском хозяйстве и мануфактурах. Зачат-

==227

ки мануфактур "шотландцы" находят уже на ранних этапах истории общества, но именно в цивилизации они, вместе с торговлей, "улучшенным" сельским хозяйством, с наличием комплексного разделения общественного труда (когда "сама привычка думать становится отдельной профессией") определяют характер общества.

Само понятие "цивилизация", возникшее как синоним понятия "гражданское общество", приобретает в произведениях шотландских "моральных философов" и другое значение, связанное с обозначением этапов развития и состояния общества, уже вошедшего в эпоху цивилизации, и сужающее само это понятие до этико-политического, оценочного определения.

Понятие "цивилизированный", а также тождественное ему понятие "утонченный" отделяются у Ферпосона и Смита от понятия "цивилизация" и обозначают только современный им этап общественного развития. Ферпосон замечает, что понятие *polished* в последнее время относится к совершенству в либеральных и механических искусствах, в литературе и коммерции, но, "как мы можем судить по его этимологии, первоначально относилось к состоянию народов в связи с их законами и правительством"¹⁹. Поэтому древнегреческие республики, будучи цивилизациями, ни цивилизованными, ни "утонченными" не были, так как при всех достижениях в искусствах, политике, литературе и философии у них отсутствует главный признак цивилизованности — мягкость, умеренность нравов и обычаев, присущие обществу современному и являющиеся результатом развития индустрии и коммерции, которые "... постепенно вводят порядок и хорошее правительство, а с ними и свободу и безопасность индивидов... которые до этого жили почти в постоянном состоянии войны с соседями и рабской зависимости от своих владык. это — наиболее важный из всех их эффектов"²⁰.

В смитовской периодизации истории этот этап определяется как "наиболее продвинутая ступень общества", основывающаяся на высоком уровне разделения труда в сельском хозяйстве, мануфактурах и коммерции; цивилизованной является липа она. Вместе с тем Смит часто переносит само понятие "цивилизация" только на этот, современный ему исторический период, отождествляя "цивилизированность" и "цивилизацию"²¹.

А Ферпосон в последнем крупном произведении "Основания моральных и политических наук" (1792 г.) придерживается прежнего определения цивилизации как продукта "успеха коммерческих искусств... требующего определенного порядка... определенной безопасности человека и имущества, которому мы даем название цивилизация... хотя и имущества, которому мы даем название цивилизация... хотя по природе и происхождению слова оно более относится к законам и политическим установлениям...". Но в то же время он не считает Индию и Китай цивилизациями, так как, обладая "... коммерческой активностью и эффективной администрацией", они не имеют свободных политических институтов и являются, поэтому деспотиями, ибо только там, "где имеются свободные политические институты, и есть цивилизация"²². Т.е., сохраняя в основе определения цивилизации наличие политических

==228

институтов, Фергюсон вводит в свою концепцию оценочный момент, связанный с определенной политической свободой этих институтов, которую он понимает прежде всего как участие граждан в политической

жизни.

•[^]*Stein P. Law and society in the XVIII century Scotland // The Scotland in the age of Improvement. Edinburgh, 1972. P. 149— 168.*

•[^]*НвЛ Н. Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert. Leipzig, 1907. P.22—28.*

[^]*оккДж. Соч.: В 3 т. М., 1985—1988. Т.*

3. С. 281—282, 288—290. [^]*Benveniste L.* Civilization, Contribution a l'histoire du mot // Problèmes de linguistique générale. P., 1966. P. 402. [^]id. P. 408, 410.

"*Homes H.* Historical law tracts. Edinburgh, 1767. P. 22; *Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. Edinburgh, 1767. P.3, 116—117.

"*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 46. [^]ам же. С. 71, 152. ⁹*Ferguson A.* Op. cit. P. 114—121. - *Монтескье Ш.* О духе законов // Избранные произведения. М., 1955. С. 157,166.

- [^]*Ross J.C.* Henry Note lord Kames.

Princeton, 1972. P. 206. [^]Ibid. P. 50. *Тюрго А.* Избранные произведения. М., 1937. С. 81.

[^]*Ferguson A.* Op. cit. P. 174—176. "Ibid.P. I—β.

Ferguson A. Principles of Moral and Political Science, Edinburgh, 1792. P. 1, 371.

Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society. P. 17. "*Ferguson A.* Institutes of Moral Philosophy.

Basil, 1800. P. 30. "*Ferguson A.* An Essay on the History of

Civil Society. P. 182. "*Ferguson A.* Institutes of Moral Philosophy.

P. 205.

[^]*Smith A.* An Inquiry into the Nature and Causes of the wealth of nations. N.Y., 1975. P. III, IV, 385.

—•*Ferguson A.* Principly of Moral and Political Science. P. 252, 265—266.

[00.htm - glava25](#)

Н.Я. Бромлей ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ СТРУКТУР

В настоящее время в процессе обсуждений вопросов о значимости и соотношении формации и цивилизации появился как бы "второй фон", высказанный, а иногда и невысказанный вопрос: на что ориентироваться при исследовании истории — на систему цивилизаций или на систему формаций? Думается, что подобная постановка вопроса сама по себе несостоятельна. Формация и цивилизация — это разные "срезы" в развитии общества как целостной системы. Как нельзя познать механизм развития любого общества, исследуя только базисные факторы и опустив надстроечные, так невозможно и познать секреты управления общественным развитием, ориентируясь либо только на формационный либо только на цивилизованный аспект в его динамике.

Формация — это социально-экономическая категория, цивилизация — социокультурная. И только их сопряженное изучение может дать и научно обоснованные теоретические концепции, и ценные практические выводы. Однако подобное комплексное исследование формации и цивилизации

==229

требуют создания типологии, явлений и процессов, характерных для

каждой системы на том или ином историческом этапе ее функционирования.

В свою очередь, создание типологии микроструктуры формаций и цивилизаций ставит перед исследователями новую задачу — "развести" их с такими категориями, как "культура" и "общество".

Термин "цивилизация" появился примерно в середине XVIII в. и употреблялся для обозначения определенной стадии исторического развития общества. Подобную смысловую нагрузку этот термин имеет и в настоящее время. Его противопоставляют, как правило, периодам дикости и варварства, или — первобытнообщинному периоду истории человечества. Фактически начало "цивилизации" связывается с образованием классовых обществ. В таком стадийном значении этот термин употребляется вплоть до наших дней для выявления основных этапов стадий социокультурного развития человеческого общества.

Одновременно этот термин употребляется и в пространственном плане для обозначения "локальных цивилизаций": например, индийской, китайской, японской, европейской, центральноазиатской, дальневосточной; т.е. разного уровня срезов пространственного социокультурного развития определенных общественных систем.

В настоящее время употребление термина "цивилизации" для обозначения общества, достигшего определенного социокультурного уровня, типичного для конкретной системы, подвергается подчас сомнению. Альтернативой служат суждения о том, что период варварства имел свои культурные ценности, свои общественные отношения. Поэтому ценностный критерий, на основании которого разграничивается варварство и цивилизации, неприемлем для обозначения эпох.

Иными словами, у нас нет должных научных оснований делить историю человеческого общества на эпоху варварства и эпоху цивилизации. И прежде всего потому, что, по нашему мнению, в эпоху "варварства" ценностные установки человека, его сознательный и подсознательный "моральный кодекс" по некоторым параметрам был не только не ниже, но иногда и выше, чем у современного человека. Так, первобытный человек потребовал из окружающей его природы только то, что нужно было для ежедневного выживания. Современный человек берет себе все, что только можно взять. Над планетой нависла экологическая катастрофа. И это дело рук современных людей. И отнюдь не примитивной, а по-своему сложной и многообразной была духовная жизнь первобытного человека.

В марксистской литературе принято выделять стадийные виды цивилизаций, соответствующие общественно-экономическим формациям: рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и, наконец — коммунистическую цивилизации. Можно сказать, что в стадийном измерении формация и цивилизация совпадают. Однако их структура, состав компонентов или, можно сказать, структура явлений и процессов, характерных для формации и цивилизации, не

однозначны. Как уже отмечалось выше, цивилизация включает в себя и неформационные сферы, типология которых еще ждет своих исследователей.

Что касается использования термина "цивилизация" для обозначения

[К оглавлению](#)

==230

локальных цивилизаций, то в этом случае формационная стадия развития того или иного общества не учитывается, ибо цивилизация рассматривается как та или иная культурная общность. Однако в такой трактовке термины "локальная цивилизация" или "локальная культура" оказываются тождественными. Возникает вопрос, не является ли один из

них как бы лишним?

Думается, что в этом аспекте понимание терминов "локальная цивилизация" и "локальная культура" требует некоторых уточнений. Употребление термина "локальная цивилизация" должно предполагать рассмотрение всех социокультурных сфер жизнедеятельности данного общества (как формационных, так и неформационных), а "локальная культура" — только синтез собственно культурных параметров его развития. При таком подходе будет разведено и понимание, и

употребление данных

терминов.

Иными словами, понятие "цивилизация" предполагает не только стадияльное, но и пространственное объединение человеческих общностей. При этом не только стадияльные, но и пространственные общности могут иметь формационные признаки, типология которых зависит от

конкретно-исторических условий.

В обыденном языке, равно как и в научной литературе, широко используется термин "общество". Этот термин крайне многозначителен. Употребляется он, как правило, с каким-либо прилагательным, которое и раскрывает на разных уровнях характер основного признака многоаспектных общественных связей, например театральное общество, спортивное общество, научное общество, первобытное общество, феодальное и социалистическое общество и т.д. В то же время термины "формация", "цивилизация" и "культура" сами по себе несут понятийную нагрузку, раскрывая определенную систему общественных связей, всех характерных признаков независимо от сопровождающих их прилагательных.

Все вышеизложенное — это еще только подход к решению отдельных проблем сложной взаимосвязи категорий "формации", "цивилизации" и "культуры". Так, если исходить из того, что "культура" — это созидательная деятельность и ее результаты, то культуру очень трудно развести с понятием "цивилизация". Представляется, что именно этот вопрос — одна из наиболее ответственных и нерешенных еще задач. И ее решение, возможно, следует искать в следующем направлении: когда мы говорим, например, "индийская цивилизация", мы подразумеваем тот срез в развитии общественной системы, который раскрывает коренные социокультурные связи и их социальные результаты. Когда же мы говорим "индийская культура", мы подразумеваем только

тот срез общественного развития, в котором протекают, если можно так выразиться, "собственно культурные" процессы: сферу образования, обучения, искусства.

Хотелось бы подчеркнуть, что, хотя цивилизация шире формации, эту ее объемность нельзя рассматривать упрощенно: нельзя, скажем, утверждать, что цивилизация — это формация плюс сфера культуры данного общества. Думается, что различия между этими категориями обусловлены еще и неадекватностью структурных связей между явлениями и процессами, составляющими их функционирующие системы.

==231

Остановлюсь и на некоторых еще нерешенных концептуальных аспектах такой многосложной проблемы, как социальный прогресс общества и научно-технический прогресс. Прежде всего напомним, что эти явления неадекватны. Далеко не всякий научно-технический прогресс сопровождается социальным. И это неоднократно доказано ходом истории. Однако социальный прогресс любого общества и не состоится без научно-технического прогресса. И это тоже доказано ходом истории. Соотношения между компонентами социального и научно-технического прогресса, типичными для конкретных обществ (цивилизаций) на определенных стадиях их развития, — это многовопросная и еще нерешенная задача.

Каков в наши дни основной критерий социального прогресса — оптимальный уровень развития производительных сил, науки и техники или оптимальное всестороннее развитие личности человека?

Остановимся на понятии "всестороннее развитие личности", которое буквально впиталось в плоть нашего поколения как неотъемлемая цель всего жизненного цикла. Этот основной социальный лозунг нашего общества давно перестал быть чисто научным термином. С ним идут по жизни, начинают социальный старт и "сходят со сцены" представители различных социальных категорий, так и не постигнув на исходе пути, что он означает в своих конкретных проявлениях для каждого из нас? Дети семи-восьми лет и рядом запыхавшиеся родители, которые буквально впихивают в секции фигурного катания, на музыку, на теннис и еще куда-нибудь, где можно скорее взойти на "олимп" всесторонней развитости. Кто может не знать об этом явлении? Или поколение 15—18-летних, где все уже, как правило, считают себя всесторонне развитыми личностями, но совершенно не в состоянии определить свои ценностные установки в выборе жизненного пути. И вот уже довольно часто стали звучать с общественной трибуны тревожные повествования о злокачественных исключениях в жизни нашего общества — различных "химерных" молодежных организациях, наркомании, проституции и т.п.

И хотя ошибкой было бы искать прямую связь между неразработанностью теоретических концепций и уродливыми наростами реальной жизни, "заштампованность" столь популярного понятия, как "всесторонне

развитая личность", явно не способствует своевременному решению острых практических задач современности.

Думается, что понятие "всесторонне развитая личность" целесообразно конкретизировать применительно к определенным категориям населения, живущего в тех или иных исторических условиях, в условиях конкретных цивилизаций. Какие критерии всесторонней развитости

присущи, например, артисту и врачу, ученому и спортсмену, космонавту и хлебопашцу? Предполагают ли равные стартовые позиции в их социальном

продвижении и последующие адекватные изменения их социально-культурного уровня?

Практика общественного развития богата историческими примерами, когда человек, стремясь охватить все, теряет главное творческое начало, которое в нем заложено.

==232

Не целесообразно ли ввести в научный оборот понятие "личность со всесторонне развитым социально-профессиональным потенциалом" или (как вариант) "личность с оптимально развитым социально-профессиональным потенциалом"?

Высокий уровень развития производительных сил отражает сам по себе в большей степени показатели научно-технического прогресса общественной системы. Однако в современной обществоведческой литературе производительные силы рассматриваются, как правило, в одностороннем измерении, ибо человек как основной элемент производительных сил в их системе фактически остается вне поля зрения исследователей. В то же время производительные силы общества — это динамичный, живой социальный организм. И "мотором", движущей силой этого организма является прежде всего человек с соответствующим уровнем профессионального умения, образования, общей культуры, со своей динамичной социальной психологией, со сложившимися нормами образа жизни в сфере своего труда. Человек — в системе своей деятельности — это основной показатель цивилизации.

Образ жизни человека в системе производительных сил в нашей обществоведческой литературе фактически не изучался, более того, даже и вопрос не ставился в такой плоскости. В результате мы имеем "белые пятна" не только в концептуальных обобщениях, но и существенные пробелы в развитии отечественной экономики. Соответствует ли тип деятельности человека уровню развития производительных сил — это очень интересный и еще не решенный вопрос.

Теория и практика реальной жизни неумолимо подтверждают, что социальный прогресс в истории той или иной цивилизации не может быть полноценным без творческой деятельности Человека, без высокого уровня экономического потенциала общества, без прогресса науки и техники.

В этой связи, думается, что необходимы комплексные исследования представителей не только обществоведческих, но и точных наук, чтобы выявить и изучить сложный механизм взаимосвязи Человека и техники в системе производительных сил, с учетом конкретно-исторического этапа развития той или иной цивилизации. "Человек и его тип деятельности (деятельности в системе производительных сил)" — это многослойная теоретическая проблема, решение которой поможет постепенно выявить новые движущие пружины социально-экономического (социокультурного и социотехнического) развития цивилизаций. При этом подчеркиваю, что термины "социокультурный" и "социотехнический прогресс" более емко отражают сложную взаимообусловленность явлений и процессов в обществе, нежели термин "научно-технический прогресс". Однако термин "социальный прогресс" можно использовать и в глобальном значении, обобщая в нем все виды общественного прогресса. Тот или иной прогресс необходимо рассматривать в рамках той или иной цивилизации. А. Барг считал, что критерий цивилизации — деятельность, в которой человек самовыражается. Деятельность концентрируется в системе

производительных сил. Поэтому, исходя из такого подхода, основное ядро цивилизации — это общественно-экономическая формация. Личность в

==233

системе деятельности — это критерий цивилизации. Хотя на этот счет можно еще и поспорить.

Таким образом, представляется целесообразным проследить некоторые аспекты взаимодействия понятий "цивилизация и культура", поставить вопрос об иерархичности самого понятия "цивилизация". Иерархичность, многозначность понятия "цивилизация" делает необходимым анализ причинно-следственной связи показателей для каждого типа "цивилизаций". Однако иерархичность понятия "цивилизация" не исключает необходимости и возможности выявления сущностного, единого определения этого понятия.

Цивилизация — это прежде всего, по моему представлению, единство экономической, политической и культурной сферы жизнедеятельности общества. Чем же тогда "цивилизация" отличается от "общества"? Прежде всего тем, что "цивилизация" предполагает взаимосвязь такой системы показателей, которые могут представлять собой историческое наследие для высшего типа развития этой цивилизации или для новой цивилизации. Цивилизация предполагает обязательное наличие устойчивых взаимосвязей между экономической, политической и культурной сферами ее жизнедеятельности. Эти взаимосвязи выражены в конкретных

экономических и социальных законах, представляющих собой историческое наследие для нового типа цивилизации.

Как уже отмечалось, особо сложная проблема — в выявлении взаимосвязей между такими системами, как "цивилизация" и "формация". Однако, думается, что и точки соприкосновения этих систем весьма подвижны, применительно к конкретным типам формаций и цивилизаций.

Формация определяется основным системообразующим признаком — способом производства, а цивилизация — взаимодействием целого ряда социокультурных признаков, включая и формационный.

Иерархическая взаимосвязь признаков определяет и тип каждой конкретной цивилизации.

Если речь идет об одном социокультурном регионе, то в его рамках цивилизация шире формации. В различных социокультурных регионах одна формация может объединять несколько цивилизаций.

Таким образом, наиболее распространенный вопрос — что шире, а что уже — требует четкой типологии всех цивилизаций с учетом коренного системообразующего признака, с учетом специфики социокультурного

ареала, в пределах которого функционировали и цивилизации и формации.

Основными элементами, определяющими структуру как формации, так и цивилизации, являются люди. Структура общества, т.е. его способ производства, его производственные отношения, в свою очередь, активно воздействуют и на элементы — людей, их образ жизни, социальную психологию, мировоззрения, на их культуру — материальную и духовную.

Культура в широком смысле слова — это сложившаяся система форм и способов жизнедеятельности людей в сочетании с материальными и духовными ценностями, ими созданными. Совокупность форм и способов жизнедеятельности людей в сфере общественного производства выражается в сложившейся системе социально-классовых и производственных

==234

отношений. Следовательно, культура также отражает формационную сущность общества.

Идеология существующих классов выражается в формах их жизнедеятельности, определяет специфику этой жизнедеятельности как в сфере общественного производства, так и в сфере быта.

Другое дело, что существуют культурные ценности, представляющие собой наследственное богатство для всего человечества, а не для какого-либо отдельного класса.

Все вышеизложенное подчеркивает тот факт, что сущностное содержание понятий "цивилизация" и "культура" в определенной среде накладывается одно на другое. Так, в обыденных, повседневных употреблениях, когда мы говорим цивилизованный человек, мы подразумеваем — культурный. Когда мы говорим "цивилизованное общество", мы предполагаем, что речь идет об обществе, имеющем определенный уровень культурного развития.

Таким образом, понятия "цивилизация" и "культура" часто употребляются и воспринимаются как равнозначные, взаимозаменяющие друг друга. Правомерно ли это? Думается, что да. Ибо культура в широком ее понимании и представляет собой цивилизацию.

Однако, отнюдь не следует считать, что один термин может полностью заменить другой. Или, что скажем, цивилизация не имеет никакого сущностного отличия по отношению к культуре (или — наоборот).

Когда мы говорим "цивилизация", мы подразумеваем всю взаимосвязь показателей данного общества. Когда мы говорим "культура", то речь может идти о духовной культуре, о материальной, либо о той и другой. Тут требуются специальные пояснения — какую культуру мы имеем в

виду.

Поэтому емкое, многоаспектное понятие "цивилизация", выражающее! причинно-следственную связь между материальной и духовной сферами общественной жизни, прокладывает новое, еще мало изученное русло для| исследовательской мысли.