

Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителя 5

Введение. Цивилизация: Слово — термин — теория ..8

Истоки употребления слова «цивилизация» 9

Сложившееся употребление слова «цивилизация» 18

К теории цивилизаций .. 26

Комплексный материалистический подход в изучении цивилизации .. 27

Культурно-историческая школа цивилизационных исследований . 33

Незападная наука о цивилизациях . 35

Глава I. Становление цивилизационной теории .. 36

Н. Данилевский. Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческою? . 36

П. Сорокин. О концепциях основоположников цивилизационных теорий .. 38

Основные положения концепции Н. Данилевского . 39

Основные положения концепции О. Шпенглера .. 42

Основные положения концепции А. Тойнби 44

П. Сорокин. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика .. 47

Полемика с П. Сорокиным .. 54

О. Андерле. Возражения П. Сорокину . 54

Д. Уилкинсон. П. Сорокин против цивилизационной теории А. Тойнби .. 58

«Тойнбиана» и критерии цивилизационной теории 61

У. Макнейл. Замысел А. Тойнби . 61

М. Перри. Оценка труда А. Тойнби .. 62

Дж. фон дер Муль. Достижения и неудачи А. Тойнби .. 64

Дж. фон дер Муль. Критерии оценки общей теории цивилизаций ..	67
Ш. Эизенштадт. Об источниках формирования цивилизационного подхода ..	68
Р. Редфилд, М. Сингер. Подходы к изучению цивилизации в гуманитарных и социальных науках .	70
В. Каволис..Основные положения общей теории цивилизаций ..	72
Цивилизационный анализ как социология культуры	72
Цивилизация как определяющее начало в устройении культуры	75
Глава II. Цивилизационное устройство общества	79
О. Шпенглер. Цивилизация как стиль .	79
А. Кребер. Стиль и цивилизация .	81
Э. Калло. Культурное наследие как основа цивилизации ..	83
А. Швейцер. Об этических основаниях цивилизации .	84
П. Сорокин. Концепции А. Швейцера и А. Кребера	87
О концепции А. Швейцера ..	87
Концепция А. Кребера о структуре и эволюция высоких ценностей ..	88
П. Армиллас. Вклад Р. Редфилда в определение понятия «цивилизация» ..	91
Д. Уилкинсон. Цивилизация как городское общество	92
Ш. Эизенштадт. Основы и структура цивилизационного устройства общества	94
О цивилизациях «осевого времени» ..	94
Об экзистенциальных основах устройства цивилизации .	102
М. Элиас. Цивилизация как процесс роста рационального самоконтроля человека .	107
Дж. Хорд. Система формального знания как основание цивилизации ..	112
Б. С. Ерасов. Цивилизация как сеть отношений .	115
В. Каволис. Цивилизация как структура, духовная энергия и порядок ..	117
М. Мелко. Природа цивилизаций	121
Глава III. Цивилизация и религия ..	126
Б. С. Ерасов. О сравнительном изучении мировых религий	126

- А. Тойнби. Роль религии в цивилизационном устройении общества . 129
- О соотношении религий, основанных на вере в Бога, и религий Божественного Закона .. 129
- О роли Вселенской церкви .. 132
- О влиянии цивилизационной динамики на формирование религии 135
- Об универсалистских потенциях мировых религий .. 136
- О цивилизационной эволюции раннего ислама . 137
- И. Щербатской. Цивилизационная эволюция раннего буддизма .. 140
- Ш. Эйзенштадт. Религия и политическая система: сотрудничество и соперничество . 143
- Глава IV. Цивилизация и государство .. 150
- Ф. Энгельс. О происхождении государства 150
- А. Тойнби. Государство — цель или средство? . 152
- М. Вебер. О цивилизационных основаниях власти .. 154
- Э. Сервис. О происхождении государства и цивилизации .. 155
- Ш. Эйзенштадт. О цивилизационных принципах в патримониальных, имперских и имперско-феодальных режимах .. 157
- Э. Шилз. Власть и ценности 162
- Глава V. Центр и периферия цивилизации . 166
- А. Тойнби. О территориальном распространении как критерии развития цивилизации 166
- У. МакНейл. Территориальная экспансия цивилизации как преодоление варварства .. 168
- А. Тойнби. Устройство империи . 171
- Э. Шилз. О соотношении центра и периферии . 171
- Ценностно-смысловой аспект ядра и периферии .. 171
- Социально-организационный аспект отношений между центром и периферией 174
- Ш. Эйзенштадт. Структура отношений центра и периферии в имперских и имперско-феодальных режимах .. 176
- Б. С. Ерасов, . Аванесова. Проблемы анализа диады центр—периферия цивилизаций . 180
- С.Я. Суций, А.Г.Дружинин. Геоэтнокультурная система .. 183

Г.А. Аванесова. Ядро—периферия и процессы регионализации культуры	186
Глава VI. Динамика цивилизаций	191
Ибн Халдун. О причинах упадка цивилизованной жизни ..	191
А. Тойнби. О характере цивилизационных изменений ..	192
Критерии роста цивилизаций .	192
Динамика цивилизации и принципы интеграции общества	194
О причинах надлома и распада цивилизаций ..	195
Р. Кулборн. Роль духовных факторов в процессе подъема и упадка цивилизованных обществ	199
К. Квигли. Исторические фазы цивилизации ..	201
К. Ясперс. «Осевое время» и цивилизации	205
Ш. Эйзенштадт. Принципы и структура цивилизационных изменений	207
Изменения в традиционных обществах	207
Роль гетеродоксии и революций в эволюции цивилизаций .	212
Л. Гумилев. Фазы цивилизационного упадка	213
Что такое «упадок культуры»? ..	213
«Фаза обскурации»	215
Дж. Тейнтер. Причины крушения цивилизаций ..	216
Дж. фон дер Муль. Почему распадаются цивилизации?	227
Н. Бродель. Цивилизация как длительная временная протяженность ..	229
А.С. Ахиезер. Феномены инверсии, раскола, медиации и срединной культуры .	231
Ш. Эйзенштадт. О неопределенности термина «традиция	237
Э. Шилз. О содержании термина «традиция» ..	240
Глава VII. Классификация и сравнительное изучение цивилизаций	246
Б. С. Ерасов. Общие критерии дихотомного сопоставления социокультурных оснований Запада и Востока .	246

- П. Сорокин. О дихотомных типологиях культуры . 255
- Дж. Стидман. «Миф об Азии» 261
- Сравнительное уподобление культур Запада и Востока . 263
- Л.З. Эйдлин. Критика концепции «китайского ренессанса» 263
- И. Балашов. О сопоставлении типов возрождения на Западе и Востоке . 264
- Г.Э. фон Грюнебаум. Цивилизация и концепция культурной классики 267
- Критика заданоцентризма в ориенталистских исследованиях . 271
- А. Абдель-Малек. «Кризис ориентализма .. 271
- Э. Сайд о западном ориентализме 274
- Н. Бэгби. Общие принципы цивилизационной компаративистики 276
- Д. Хорд. Современная классификация цивилизаций .. 279
- Б. С. Ерасов. Концепции самобытности как методологическая предпосылка цивилизационной компаративистики .. 280
- Глава VIII. Цивилизация и война .. 286
- Общество и война в древнекитайской мысли 286
- Сунь-цзы. Воевать, не сражаясь .. 286
- С. Гриффит. Не обагрят меча .. 287
- А. Игнатенко. Враждуя, миротворствовать: диалектика арабских мудрецов . 288
- В. Ф. Малиновский. Просвещение: зло войны и утопические грезы о мире .. 290
- К. Клаузевиц, фундаментальный подход к войне . 293
- М. Ревон. Основы философии войны и мира: Трезвый взгляд .. ··· 295
- А. Тойнби. О роли войны в жизни цивилизаций .. 298
- Война и мир во встречах цивилизаций. 298
- Война как средство сохранения распадающегося общества . 300
- К. Раум. Война и мир в жизни цивилизаций . 302
- Р. Арон. «Символическое насилие» 308
- У Экхард. Цивилизации, империи, войны . 310

К.Ф. Оттербейн. Эволюция войны	312
Глава IX. Европейская цивилизация ..	314
М. Вебер. О западном городе .	314
Ф. Бродель. О своеобразии городов Запада	315
А.Я. Гуревич. Судьба народной культуры Европы .	320
Ш. Эйзенштадт. О характере европейской цивилизации	328
Специфика европейской цивилизации .	328
Роль революций в становлении новой европейской цивилизации .	335
Глава X. Исламская цивилизация	338
Г. Э. фон Грюнебаум. Становление и особенности исламской цивилизации ..	338
От империи к цивилизации .	338
Становление исламской общности .	340
Общие духовные принципы исламской цивилизации	343
О специфике самосознания исламской цивилизации .	344
Соотношение принципов единства и разнообразия в исламской цивилизации .	345
Р. Бруншви́г. Проблематичность исламской цивилизации ..	347
Н. Батунский. Ислам как тотальная система регуляции .	349
Г.Э. фон Грюнебаум. Умма и власть	356
Г. Гибб. Принципы интеграции и роль права в исламском обществе	358
М. Ходжсон. Об общем и специфичном в устроении исламской цивилизации ..	360
Роль суфийского мистицизма в исламской цивилизации .	360
Глава XI. Индийская цивилизация ..	366
Н. Чоудхури. Индуизм: религия, которой живут	366
Л. Дюмон. Homo hierarchicus ..	372
М. Сингер. Индийская цивилизация: структура и изменения .	380
В.К. Шохин. Конгломератность и инклузивизм индуизма ..	388

Глава XII. Дальневосточная цивилизация .. 393

Л. С. Васильев. Место основных религий в китайской цивилизации 393

Культ Конфуция и конфуцианства . 393

Симбиоз конфуцианства, даосизма и буддизма и религиозный синкретизм в китайской культуре 398

С.В. Зимин. Современные западные китаисты о религиозной культуре Китая . 405

Глава XIII. Буддийская цивилизация . 415

Б. С. Старостин, Ю.П. Старостина. Ученые Запада, Востока и России о буддийской цивилизации ..415

Зарождение и становление буддизма . 415

Социокультурная структура буддизма . 418

Нирвана и карма . 422

Эзотерический буддизм .. 425

Модернизация буддизма 426

Буддизм и национально-освободительное движение .. 427

Сангха и государство. Политизация монашества . 429

Сангха и общество. Изменение социальных функций монашества .. 430

Сангха и экономическое развитие .. 431

Концепция буддийской экономики 433

Социальные программы нового буддизма .. 434

Глава XIV. Латиноамериканская цивилизация . 437

С. Боливар. О самобытности Латинской Америки 437

Д.Ф. Сармьенто. Цивилизация против варварства .. 438

Х. Марти. Специфика культуры Латинской Америки .. 441

Х.Э. Родо. Ариэль против Калбана: «нордомания» и проблема латиноамериканской самобытности .. 442

Х. Васконселос. Роль метисации в формировании латиноамериканской цивилизации 444

О. Пас. О разрывах в латиноамериканской культуре . 446

- Л. Сеа. Об определяющих чертах цивилизационного строя Латинской Америки 447
- «Логос варварства» и проблема латиноамериканской цивилизационной идентичности .. 449
- А. Тоинби. Латиноамериканская цивилизация в свете концепции псевдоморфоза . 452
- Я.Г. Шемякин. Специфика латиноамериканской цивилизации 453
- Глава XV. Цивилизационные проблемы модернизации 464
- Дж. Джермани. Основные характеристики процесса модернизации . 464
- Дж. Коулмен. Модернизация и социальное устройство общества . 467
- Р. Пандей. Критика западоцентризма в теориях модернизации . 469
- Ш. Эйзенштадт. Новая парадигма модернизации . 470
- Распад ранней парадигмы модернизации и пересмотр соотношения между традицией и современностью .. 470
- Модернизационный процесс за пределами Европы 474
- Срывы модернизации и движения протеста . 476
- Революции и цивилизации .. 476
- Модернизация — революция — социализм . 477
- С. Хантингтон. Модернизация и вестернизация .. 480
- С.Х. Наср. О столкновении принципов западной и исламской цивилизаций .. 481
- Б. С. Ерасов. Цивилизационные изменения модернизации. Концепции симбиоза, конфликта и синтеза культур Запада и Востока .. 484
- Глава XVI. Взаимодействие цивилизаций 493
- А. Тоинби. Об исламе как восточной реакции на эллинизм .. 493
- Г.Э. фон Грюнебаум. Культурные заимствования во взаимодействии цивилизаций 494
- Ислам и античность . 494
- Вестернизация и культурные заимствования 495
- А.В. Сагадеев. Наследие ислама: история и современность 499
- М. Уотт. Ислам и европейское самосознание .. 501
- Г. Гонг. О статусе термина «цивилизация» в международных отношениях . 503

С Хантингтон. Столкновение цивилизаций? . 508

Б. С. Ерасов. Полемика по поводу концепции С. Хантингтона 517

Глава XVII. Цивилизации и мировые системы . 521

Б.С. Ерасов. Цивилизации и мировые системы. Основные принципы миросистемного подхода . 521

М. Мелко, С. Сандерсон, Т. Холл. Миросистемная теория: против и за 527

В. Рудометов, Р. Робертсон. Глобализация, миросистемная теория и сравнительная теория цивилизаций 529

К. Гилб. Спорные проблемы теории мировых систем и цивилизаций 533

Сведения об авторах .. 538

Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов/Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. — М.:

Аспект Пресс, 1998.— 556 с.

ISBN 5-7567-0217-2.

Антология представляет систематизированный отбор фрагментов или отдельных небольших статей с вводными текстами и обширными комментариями, дающими целостное представление о принципах цивилизации как системы социокультурной регуляции.

Для студентов вузов, изучающих историю, культурологию, политологию, философию и социологию.

Учебное издание

**СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

Хрестоматия

Составитель Ерасов Борис Сергеевич

Редактор Н.В. Евстигнеева

Художник Д.А. Сенчагов

Технический редактор Н.К. Петрова

Корректор А.А. Барииова

Верстка О.С. Коротковой

ЛР №090102 от 14.10.94

Подписано к печати 05.06.98. Формат 60 ? 901/^ . Бумага офсетная.
Гарнитура Тайме. Печать офсетная. Усл. печ. л. 35.
Тираж 5500 экз. Заказ № 726.

Издательство «Аспект Пресс»
111398 Москва, ул. Плеханова, д. 23, корп. 3.
e-mail: Aspect.Press@relcom.ru
Тел. 309-11-66, 309-36-00

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200 г. Можайск, ул. Мира, 93.

Издательство
«Аспект Пресс»

предлагает по гуманитарным дисциплинам
учебники для вузов

СЕРИЯ «КЛАССИЧЕСКИЙ УЧЕБНИК»

Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. Цивилизация: Слово — термин — теория

Широкое обращение к цивилизационной проблематике в недавнее время в российской общественной мысли происходит на фоне крайней неопределенности и размытости смысла не только столь часто употребляемого в разных контекстах слова «цивилизация», но и самого термина, встречаемого в научных текстах, а соответственно и концепциях, с которыми он связан. Эта размытость в определении понятия «цивилизация» — результат существенных изменений в общественной мысли, воспринимающей сдвиги в научных построениях, но зачастую оказывающей на эти построения существенное, а подчас и деформирующее воздействие. Далеко идущая критика формационной теории привела не только к отказу от идеологической догматики, но и к дискредитации плодотворной модели макросоциологии и истории, оказавшейся «перегруженной» идеологическими выводами. Форсированные поиски иного общего объяснения принципов устройства общества и исторических закономерностей естественно привели научную и общественную мысль на «цивилизационное поле», на котором стали «произрастать все цветы». Широкий разброс значений, в которых в международном интеллектуальном и публицистическом дискурсе употребляется слово «цивилизация», требует обстоятельного выяснения этих значений, их соотношения друг с другом и с теми смыслами, которые

соответствуют употреблению термина, принятого в социальных науках при всем разнообразии существующих в них школ и направлений. Различие семантических принципов этих сфер не устраняет такой необходимости, поскольку смыслы слишком легко переходят из одной сферы в другую, и, к сожалению, доминирующей в со-

8

перничестве с научной теорией оказывается публицистика, формируя в общественном сознании соответствующие идеологические установки, конечно, подверженные всем перипетиям идейной борьбы. Первая задача, возникающая в этой ситуации, состоит в том, чтобы отделить расхожие смыслы слова в социальном дискурсе от содержания научного понятия. Вторая задача заключается в том, чтобы прояснить значение научного термина «цивилизация», подверженного столь различным интерпретациям. Можно полагать, что к настоящему времени в результате ряда основательных дискуссий достаточно определенно обозначено то теоретическое пространство, которое не подвластно формационной теории и является естественным доменом цивилизационной мысли. Однако вновь и вновь приходится возвращаться к прояснению содержания цивилизационной теории, начиная с определения смысла самого слова «цивилизация».

ИСТОКИ УПОТРЕБЛЕНИЯ СЛОВА «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Слово «цивилизация» постепенно входило в интеллектуальный и научный оборот западного общества вслед за термином «культура» на том этапе, когда постепенно ослабевало влияние религиозного мировоззрения и мир все более представал как среда и результат деятельности человека, отделившегося от природы и уже мало подверженного вере в божественное провидение. Поэтому возникла настоящая необходимость в объяснении принципов функционирования общества, которое уже не рассматривалось в качестве объекта, управляемого божественной волей или неведомым Сверхзаконом. Но прежде такое общество должно было получить название, не соотносимое с прежними — «град Божий» и «град земной» и определяющее не только любой тип общества, но и общество, соответствующее человеческим устремлениям.

В своем происхождении, как неизменно отмечается, термин «цивилизация» восходит к латинскому слову «civilis», относящемуся к качествам «гражданина» как «городского жителя». До нашего времени это значение сохранилось в слове «цивильный», по-прежнему несущем в себе (в западных языках) качества, подобающие гражданину — учтивость, любезность, приветливость и привычность к городской среде. Но значение слова постепенно расширялось, и уже Данте писал о «humana civilitas» как о всеобъемлющей человеческой общности и единстве. Однако этимология 9

9

слова и его раннее употребление разительно отличаются от тех смыслов, которые оно приобрело впоследствии.

Принято считать, что современная форма и значение термина в ряде случаев сохраняют то, что было введено в оборот прежде всего французскими и английскими просветителями. По мнению французского историка Л. Февра, «воссоздать историю французского слова «цивилизация» на деле означает реконструировать этапы глубочайшей революции, которую совершила и через которую прошла французская мысль от второй половины XVIII в. и по наше время»*. Как он подчеркивает, выяснение отношения к этому слову раскрывает изменения, имеющие место во всей совокупности социальных наук, средоточием которых, как он полагал, была Франция эпохи абсолютизма.

Слова «цивилизовать» и «цивильность» распространяются в аристократической среде Франции как отражение утверждения тех норм благопристойности, которые формировались в значительной мере под влиянием придворных нравов и которые впоследствии послужат Н. Элиасу предметом его труда «Цивилизационный процесс», ставшего одним из крупнейших вкладов в цивилизациологию (см. гл. II). Эти значения слова были зафиксированы уже во «Всеобщем словаре» А. Фуретьера, изданном в Голландии в 1690 г.

Принято считать, что впервые слово «цивилизация» употребил маркиз де В. Р. Мирабо в своем известном трактате «Друг законов» (1757). По его определению, «цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдать правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития». Впрочем, в существительном «цивилизация» еще сохранялась большая часть смысла от глагола «civiliser» — «смягчать нравы и просвещать», и потому слово «цивилизация» должно было обозначить результат такого процесса и само общество, усвоившее такие нормы поведения и представления.

Этим словом все увереннее пользуются ???. Гольбах, Ж.А. Кондорсе и другие мыслители, хотя и в возвышенном идеализованном смысле. «С приближением революции слово «цивилизация» празднует победу»** и в 1798 г. впервые пробивается в «Словарь Академии», который до тех пор его игнорировал.

Аналогичный процесс происходил в это время и в Англии. Первое употребление его в Англии зафиксировано в 1767 г., и пред-

Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей/Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239. •* Там же. С. 245.

10

полагается, что это стало результатом усилий английских просветителей и их ответом на такие же лингвистические потребности*.

Придававшееся термину значение должно было противопоставить цивилизацию и «непросвещенные народы», равно как цивилизацию и «темные века» феодализма и средневековья. С тех пор в одном из словарных значений слово сохранило свое ценностное и просветительское звучание, хотя это следует отнести именно к западному лингвистическому контексту. Зачастую в широком смысле в этом можно усмотреть еще наследие античного мира, которому было присуще противопоставление своей культуры, типа духовности и политической организации всем «варварским» обычаям и тем более «дикарям».

Можно заметить, что культура в приведенных выше значениях слова большей частью выступает как компонент цивилизации. И то и другое означает развитое состояние человеческого общества, результат деятельности рук и ума людей. Но постепенно между двумя терминами устанавливается различие. Термин «цивилизация» обычно относится к целым народам и странам в их развитом состоянии, а термин «культура» — прежде всего к той форме и степени духовности, в которой выражаются высшие достижения цивилизации**. Конечно, подразумевалось, что это состояние воплощают в себе прежде всего общества, которые «цивилизировались первыми» (обычно это Франция и Англия). Только в 1819 г., констатирует Л. Февр, слово «цивилизация» впервые употребляется во множественном числе, что, впрочем, свидетельствовало лишь о начале признания многообразия и различий в цивилизационном устройении народов в древности и в Новое время. На протяжении всего XIX в. выходят основательные труды ученых, описывающих цивилизации разных стран и периодов как комплексное состояние общества, в котором культуре принадлежит высокое, но не исключительное место. В 1828 г. Ф. Гизо публикует «Историю цивилизации в Европе», а через два года «Историю цивилизации во Франции». В 1857—1861 гг. Г. Бокль публикует «Историю цивилизации в Англии».

Бенвенист Э. Цивилизация. История слова. Общая лингвистика. М., 1974. С. 386— 396. Характерно, что Л. Февр усматривает в английском слове «civilization», введенном в «Английский словарь» Мэррея, «точную кальку» с французского, относящуюся к 1772 г. (см.: Февр Л. Цивилизация. С. 246).

По данным Е. Тоннелата, в Англии это слово появляется в 1773 г., а в немецком — в 1774 или 1793 г. См.: Tonnelat E. Kultur: Histoire d'un mot, evolution du sense/Civilisation: Le mot et l'idee. P.,1931. Цит. по: Sorokin P. Sociological Theories of Today. L-N.Y.,1966. P. 353.

* Будагов Р.А. История слов в истории общества. М., 1971. С. 124—126.

11

Но уже в той же постреволюционной Франции, а затем и в Англии раздаются и множатся голоса критиков тех порядков, которые называются цивилизованными, но означают кризисное состояние общества, отказывающегося значительному большинству населения в социальной справедливости. А многие историки обращаются к изучению процессов упадка и крушения тех некогда великих обществ древности (прежде всего Римской империи), которые воплощали в себе высший уровень цивилизованности, но не выдержали внутренних и внешних потрясений. «Понятие «цивилизация», бывшее столь простым в момент своего появления на свет, обогащалось новыми значениями и обнаруживало свойства, которые нельзя было предвидеть»*.

Потребность в более широком и комплексном понимании общества во всем многообразии его различных сфер и факторов регуляции также способствовала разрастанию объема понятия «цивилизация».

Результатом и стали разброс значений этого слова, представленный в позднейших полных словарях, а также комплексность содержания этого понятия, зафиксированная в различного рода энциклопедиях.

Суммарные определения и описания цивилизации как совокупности компонентов и характеристик

1. Определение из словаря английского языка Вебстера

Цивилизация: 1. Уст. Акт придания уголовному процессу цивилизованного характера. 2.

а) Идеальное состояние человеческой культуры, характеризующееся полным отсутствием варварства и нерационального поведения, оптимальным использованием физических, культурных, духовных и человеческих ресурсов, а также полноценное устройство индивида в обществе. [Подлинная цивилизация— это тот идеал, к которому надо стремиться.}, б) Особое состояние или стадия человеческого продвижения к цивилизации, т.е. либо культура, присущая определенному месту и времени [средневековая культура}, либо ступень культурного развития, отмеченная изобретением письменности и хранением письменных записей, а также ступень, отмеченная урбанизацией, совершенствованием технологий (в сельском хозяйстве и промышленности), ростом населения и усложнением социальной организации [современная цивилизация}.

3. Процесс становления цивилизованности: прогресс в науке, государственном управлении, а также в человеческих устремлениях и духовности.

4. Цивилизующая деятельность, особенно насильственное внедрение

Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей. С. 270.

12

особого типа культуры среди населения, которому он чужд [Огромные силы нации растрачивались на кровавое внедрение цивилизации среди народов, отказывавшихся ее принимать}.

5. Совокупность достижений человеческой культуры и стремлений, выходящих за пределы собственно животного уровня [Цивилизация— продвижение от каменного века}.

6. Принятие нормативного типа поведения или мышления [Изысканность мыслей, манер и вкуса}.

7. Территории, на которых установился относительно высокий уровень культурного и технологического развития.

8. Городской комфорт*.

2. Определение А. Ничифоро

Цивилизация — это совокупность способов бытия и способов деятельности группы людей, выражающихся в: 1) материальной жизни, 2) интеллектуальной жизни, 3) моральной жизни, 4) политической и социальной организации рассматриваемой группы**.

3. Определение М. Крузе

Каждая цивилизация определяется совокупностью идей и политических институтов, условиями материальной и культурной жизни, производительными силами и общественными отношениями, всеми проявлениями религиозной, интеллектуальной и художественной деятельности***.

4. Определение У. Адамса

Цивилизацию создает уровень развития общества, для которого характерны наличие развитой технологии, хозяйственной специализации, производство предметов роскоши, торговля на дальние расстояния, централизованное управление экономикой, социальная стратификация, города или крупные административные центры, развитые правовые институты, постоянные армии, военные ведомства, специализация вооружений, государственная форма правления, религия олимпийского или монотеистического типа, кодифицированная история, монументальная архитектура и искусство****.

5. Определение из «Международной энциклопедии социальных наук»

Цивилизация — категория, используемая антропологами в противопоставлении понятию примитивной или народной культуры. Как классифика-

Webster's Third International Dictionary of the English Language. Unabridged. Springfield, Mass., 1966. P. 413.

* Niciforo A. Les indices numeriques de la civilisation et du progres. P., 1922. P. 114. Цит. по: Мчедлова М.М. Вопросы цивилизации во французском обществознании. С. 40.

••• Crowel M. Preface generate des civilisation. P., 1953. V. 1. P. 25. Цит. по: Мчедлова М.М. Вопросы цивилизации во французском обществознании. С. 40.

*** См.: The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Lanham, 1987. P. 6.

13

ционная категория цивилизация включает культурные типы, которым присуща органическая гетерогенность и соответствующая ей сложная социальная структура.

Цивилизованные общества имеют характерную социальную стратификацию и структуру, культуре цивилизационного типа присуща соответствующая диверсификация.

Органическая гетерогенность означает наличие функциональной дифференциации субкультур, как высокой, так и низкой, иерархически упорядоченной и обыденной, городской и деревенской, составляющих целостную культурную систему единой цивилизации.

С эволюционной точки зрения достижение цивилизации означает определенную ступень в развитии общества и культуры. По своей сущности цивилизация противостоит дикости и варварству — тем уровням формирования общества, которые предшествовали цивилизации в ходе развития человечества.

Критерии цивилизации. Предпосылкой формирования цивилизации является достижение значительного уровня эффективности в производстве продуктов питания, при этом сельскохозяйственное производство повсюду является экономическим базисом

цивилизации. Вместе с тем развитие технологии, включающее в себя не только орудия труда и ремесел, но и, что еще более важно, управленческих навыков, функционально привязано к процессам формирования цивилизации. Поэтому возникновение цивилизации может рассматриваться как революция в соотношении влияния моральных и производственных факторов.

Тем не менее аналитические критерии, по которым мы отличаем цивилизацию от стадии варварства, являются социальными, моральными и интеллектуальными.

В социальной сфере всем цивилизациям присущи: 1. Система экономических отношений, основанная на разделении труда — горизонтальном (профессиональная и укладная специализация) и вертикальном (социальная стратификация).

2. Средства производства (включая живой труд) контролируются правящим классом, который осуществляет централизацию и перераспределение прибавочного продукта, изымаемого у первичных производителей через оброк или налоги, а также через использование рабочей силы для проведения общественных работ.

3. Наличие сети обмена, контролируемой профессиональным купечеством или же государством, которая вытесняет прямой обмен продуктов и услуг.

4. Политическая структура, в которой доминирует слой общества, концентрирующий в своих руках исполнительные и административные функции. Племенная организация, основанная на происхождении и родстве, замещается властью правящего класса, опирающейся на принуждение; государство, обеспечивающее систему социально-классовых отношений

и единство территории, составляет основу цивилизационной политической системы.

Формирование цивилизации сопровождается радикальным преобразованием этических систем, что приводит к всесторонним изменениям в социальных отношениях. Наряду с изменением социальных отношений меняются и мировоззренческие принципы. Уже на ранних этапах разви-

14

тия цивилизаций моральный порядок обеспечивается самостоятельным социальным институтом, включающим иерархический слой священников, храмы, государственные культы, социоморфное понимание сверхприродного мира, в котором боги получают иерархическую организацию, что отражает усиливающуюся сложность земных социальных порядков.

На более зрелом уровне формируется особый моральный порядок, в котором этическая жизнь приобретает новые измерения, более широкие, чем традиционный моральный порядок в локальных общностях или племенных группах. Новый моральный порядок основывается на идеях, вырабатываемых образованной элитой. Революционные изменения в структуре общества стимулируют моральное творчество, а с развитием цивилизации идеи становятся движущей силой истории.

В интеллектуальной сфере цивилизация способствует развитию спекулятивной мысли, расширению представлений о времени (ретроспективного и перспективного), созданию точных и прогностических наук (арифметика, геометрия и астрономия), внедрению общепринятой символики для записи и передачи информации (письменность и запись счисления), фиксирование мер времени и пространства, а затем и веса.

В структурном плане эти достижения — продукт творческой деятельности двух новых социальных групп, состоящих из специалистов, целиком освобожденных от физического труда благодаря перераспределению прибавочного продукта.

Точное измерение видимых движений луны и звезд, а особенно точное определение времен года, необходимо для практической цели совершенствования регуляции циклов сельских работ, и эти измерения находят непосредственное применение в социальной сфере. Однако наблюдение за небом раскрывает человеческие умы для познания тайн

космоса. Развитие математики очевидным образом связано с распространением административных служб и торговли. Появление геометрии вызвано к жизни необходимостью проведения землемерных работ, что приобретает особенное значение в новых экономических укладах, в строительстве гидросооружений и в монументальной архитектуре.

Развитие письменности и систем записи счисления становится необходимым в делах административного управления сложными политическими системами, в управления крупными поместьями и в торговых делах. Однако внедрение письменности на смену чисто мнемонических способов имело революционные последствия, так как она использовалась для удовлетворения широкого круга новых потребностей общества. Она применялась для составления законов, записи космологических знаний, династических историй (а затем и собственно истории), для регистрации сделок, контрактов и актов, а также и для записи магических формул, что имело немаловажное значение в ранних цивилизациях. Письменность относится к функционально значимым критериям цивилизации.

Впоследствии развитие цивилизации порождает эстетические формы сознания. Высокое искусство, с его разработанными и изощренными стилями, становится дифференцированным, замещая прежние формы народного искусства и отводя им восторженное место. В этом явлении от-

15

четливо отражается дальнейшее усложнение цивилизованного общества и развитие субкультур.

Расцвет цивилизации происходит в условиях культурной и политической независимости и представляет собой полное развития творческого потенциала и реализацию идей справедливости, свободы, мудрости, общественного и индивидуального благополучия. Этот период заканчивается, когда исчерпаны все творческие силы цивилизации. Когда наступает такой период, некоторые общества приходят в упадок и становятся нетворческими или же распадаются на раздираемые неразрешимыми противоречиями и внутренними конфликтами стороны. Первая («Древнее общество») и вторая («Средневековье») стадии могут длиться очень долго, последняя же — расцвет — обычно коротка и длится в среднем от 400 до 600 лет. Последующая стадия упадка наступает несколько раньше, чем это можно наблюдать по внешним проявлениям*.

Приведенные описания и суммарные определения характерны именно для комплексного понимания цивилизации как сложно устроенного, развитого общества, в котором важное значение имеют как экономические факторы, так и социальная система, как моральные принципы регуляции отношений, так и политическое устройство, как практические знания, так и эстетические идеалы. И конечно, такое общество подчинено законам исторической эволюции. Однако, как это часто бывает в «нормативных» изложениях, по-видимости целостное описание цивилизации еще не раскрывает в аналитическом плане принципов ее функционирования, ее структуру и взаимодействие различных компонентов.

В гл. II приводятся основные положения сокрушительной критики П. Сорокина в адрес таких суммарных описаний.

При всем усиливающемся разнообразии и усложнении значений термина «цивилизация» вплоть до нашего времени в поверхностном идеологическом сознании зачастую сохраняется сильный «подтекст» первоначального понимания универсальности цивилизационного устройства, пригодного для всех народов, той универсальности, которая получила высокую разработку европейской классической философии. Вместе с тем умственная атмосфера XIX в., на которую сильное влияние оказывали идеи материализма, эволюционизма, прогрессизма и социал-дарвинизма, отразилась и во взглядах на

цивилизацию как на воплощение высокого уровня развития, практических достижений, «правильного управления» и динамичности.

Естественно, что в XIX в. носителем универсального цивили-

См.: Armillas P. Civilization: The International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968, V.

16. P. 218-221. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются страницы.

16

зованного начала как в идеологическом, так и в практическом плане стала Западная Европа, хотя и раздираемая соперничеством «государств-наций». «Цивилизованное мышление» выработало развернутые обоснования европейской гегемонии в мире. На протяжении полутора веков, вопреки всем протестам или упорной исследовательской работе мыслителей и ученых, выявлявших исторические и духовные пределы европейской цивилизации, в идеологических представлениях западного общества все же доминировала идея цивилизационного монизма, однозначно связывавшегося с Западом. Эта доминанта опиралась на бесспорный факт колониального господства Запада над остальными территориями незападных цивилизаций. Но, конечно, этот «базис» порождал и соответствующую идеологическую «надстройку».

Уже в 1945 г. в книге Э. Хантингтона «Движущие силы цивилизации», изданной в Йельском университете «при консультации со многими американскими профессорами», содержится следующее характерное суждение по поводу того, что же такое цивилизация. Дать правильное определение цивилизации трудно, равно как и установить точное время перехода человеческой культуры от варварства к цивилизации. Да такое определение и не является необходимым. Все признают, что в некоторых частях света живут дикари, а в других цивилизация находится на низком уровне... В целом можно сказать, что цивилизация начинается там, где совершается переход к сельскому хозяйству, ведут оседлый образ жизни, устанавливается определенная форма управления и осваивают письменность. Не существует адекватного объяснения высшего принципа истории — постоянного движения вперед по некоторым основным направлениям. Мы не можем достоверно сказать, почему все более высокоорганизованные типы животных эволюционировали на протяжении геологических периодов, пока не появился человек. Мы можем приписать развитие цивилизации божественным законам или же неизменным свойствам мироздания, но в этом проявляется всего лишь признание нашей веры или незнания*.

Среди основных факторов, определяющих цивилизационное развитие общества, Э. Хантингтон рассматривал географические, климатические, биологические, демографические (перенаселенность блокирует рост богатства), диетические (бедный рацион питания кочевых народов препятствует их социальной эволюции) и т.д. Многочисленные таблицы и графики, дополняющие содержание фундаментальной книги, выявляли количественные критерии роста цивилизации как более высокого состояния общества. Эволюционно-материалистический подход перекрывал автору вся-

- Huntington E. Mainsprings of Civilization. N.Y., 1945. P. 3.

17

кую возможность сопоставления различных цивилизаций и выявления значения духовных систем.

Таково было одно из направлений, в котором утверждался термин «цивилизация». Колониальная идеология использовала его в своих прагматических целях, хотя сам термин имел более сложное и глубокое содержание (см. гл. XVI). Тем не менее в академической науке понятие «цивилизация» стало все шире использоваться при

формулировании общих культурно-исторических принципов и законов устройства и развития сложного человеческого общества. Оно приобрело ключевое значение в ряде влиятельных общеисторических, социологических, культурологических концепций, основанных на комплексном подходе к изучению общества и динамики его изменения

Введение. Цивилизация: Слово — термин — теория

СЛОЖИВШЕЕСЯ УПОТРЕБЛЕНИЕ СЛОВА «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

В русском языке слово «цивилизация» получает широкое распространение в 60-х гг. XIX в. и включается в первое издание словаря В. Даля: «Цивилизация — общежитие, гражданственность, сознание прав и обязанностей человека и гражданина»*. Это слово уже часто используется Н.А. Добролюбовым, Д.И. Писаревым и Н.Г. Чернышевским при противопоставлении общественного и природного начал, развитого и дикого состояний**. Каковы бы ни были теоретические достижения той или иной научной дисциплины, общественная мысль использует слова, вкладывая в них свой смысл, отражающий не столько «научную картину мира», сколько идеологическое состояние умов данного периода. Ставшее уже расхожим в нашей общественной мысли обращение к «цивилизационным принципам» пока еще сохраняет значительную неопределенность и разброс значений. И существующие словари русского языка уже не помогают нам разобраться в значениях слова «цивилизация» в силу как их идеологической привязанности к нормативным словоупотреблениям предшествующей эпохи, так и быстрых изменений в менталитете российского общества.

В «Толковом словаре русского языка» (1940) можно обнаружить характерное несовпадение значений данного слова:

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.;М., 1882 С.574.

• См.: Будагов Р.А. История слов в истории общества. С. 126.

18

1. Только ед. Высокая степень общественного развития, возникшая на основе товарного производства, разделения труда и обмена (научн.). 2. Вообще общественная культура, достигшая высокой степени развития, а также общество, являющееся носителем такой культуры. 3. Только ед. Употр. как обозначение современной европейской культуры*. Первое значение как бы замещает формацию, но в единственном числе и без «классового подхода», второе, хотя и размытое, явно расходится с первым, а третье отражает еще не изжитое «преклонение перед Западом». Во втором издании «Словаря русского языка» (1984) мы найдем следующие основные определения слова «цивилизация»: 1. Уровень общественного развития, материальной и духовной культуры, достигнутый той или иной общественно-экономической формацией. 2. Современная мировая культура. 3. Устарелое название третьего периода в развитии общества, наступившего после двух предшествовавших — варварства и дикости (введенное Л. Морганом, Ф. Энгельсом)**. И здесь очевидна привязка к идеологии (в первом значении), но также и отстранение от ее раннего наивно-просветительского варианта (в третьем), а вместе с тем и признание (во втором), хотя и самое неопределенное, ценности мировой культуры. Привязанность первого значения к формационной теории явно противостоит второму, оказывающемуся перегруженным по своему объему, но перечень выглядит явно сокращенным, не учитывающим того разнообразия, которое проявилось уже к тому времени, а впоследствии еще более расширилось.

Среди вариантов значения слова «цивилизация», которые сложились в настоящее время в научном дискурсе, в качестве достаточно содержательных следует выделить следующие: 1. Цивилизация — и есть общество (при всем разбросе значений и этого слова), а значит, она сочетает в себе все компоненты, необходимые для существования общества. Правда,

это сложное общество — в отличие от простого, а значит, включающее различного рода подсистемы, прежде всего политическую, экономическую, культурную и социальную. Впрочем, встречаются и более низкие таксономически представления о цивилизации как о совокупности природно-этносоциальных организмов, формирующихся еще до перехода к производящему хозяйству и адаптированных к естественной среде обитания. Толковый словарь русского языка. М., 1940. Т. IV. С. 1222.

- Словарь русского языка. 2-е изд. М., 1984. Т. IV. С. 645.

19

тания, или вообще любую более или менее определенную общность. Такое употребление проводится, например, в работах одного из основателей школы «Анналов» Л. Февра, который признавал существование цивилизаций племен, групп, наций, частей континентов или целых континентов, отдельных городов и т.д. Раскрывая «интеллектуальное поле» этого историка, исследователь Г.Д. Манн пишет, что для Л. Февра «в узком и эмпирическом значении слова общее число цивилизаций, настоящих и прошлых, может быть рассматриваемо как равное числу народов и племен, исчезнувших или живущих, помноженное на число эпох, которые отличают их в истории»*. По мнению Л. Февра, границы цивилизаций могут пересекать народы и даже проходить через индивидов.

В этих случаях мы имеем дело с очевидным неразличением этнического, субкультурного, регионального, индивидуального и собственно цивилизационного уровней социокультурной регуляции. В таксономию уровней регуляции включается и хронологический принцип, что делает ее поистине «безразмерной».

Иногда объем компонентов расширяется и тогда, как мы находим в работе Г. Мишо и Э. Марка «К науке о цивилизациях», цивилизация включает в себя всю социальную реальность, в том числе «биосоциальную систему» и «экосистему» на разных этапах ее освоения**. «Цивилизация» становится синонимом слова «общество» в широком смысле, воплощая не только единство материальной и духовной культуры, но и систему взаимодействия с природной средой, а также биологические факторы бытия.

Широта и размытость термина при таком употреблении позволяет использовать его в названиях весьма различных исторических трудов, например, вышедшей во Франции серии «Великие цивилизации»: «Цивилизация Египта эпохи фараонов» (Ф. Дома), «Цивилизация классической Европы» (П. Шоню) и т.д.

Так, согласно некоторым исследователям, даже в Тропической Африке можно выделить множество цивилизаций, начиная с древних, имевших развитое разделение труда, построивших города и государства, освоивших ремесла и науки, создавших собственные архитектурные стили, проложивших торговые пути в другие страны и т.д.

Введение в оборот самого слова «цивилизация» означает, в сущности, обязательство историка дать разностороннее и цельное опи-

Mann G.D. Lucien Febvre. La pensee vivante d'un historien. P., 1971. P. 50.

* Michaud G., Mark E. Vers une science des civilisations? Bruxelles, 1981. Обзор этой книги дан И. Н. Ионовым в сборнике «Современные теории цивилизаций» (М., 1995).

20

сание какого-либо общества с признанием, пусть и не всегда отчетливо сформулированным, взаимосвязи множества элементов, образующих ткань общественной структуры, множественности цивилизаций и разных путей мировой истории. Однако при таком определении понятие «цивилизация» оказывается слишком перегруженным и неопределенным, в результате оно, по сути дела, совпадает по содержанию с понятием «общество», что вызывает необходимость вводить

дополнительные термины для обозначения разных типов общества.

Г. Мишо и Э. Марк предложили семантически отделить общество как «субъект» деятельности и «организованный ансамбль индивидов, связанных длительными отношениями», от цивилизации как результата такой деятельности, отводя при этом культуре смысл «стиля», «образа жизни и поведения, формы созидания, посредством которых это общество выражает себя»*. Размытость рамок и содержания такого рода «общества» (группа любого размера и характера может считаться «субъектом» и сохраняться «достаточно» длительное время, например, масоны) и такой «культуры» делает их неоперациональными в общей системе категорий, приводит к тому, что и по объему и по ценностно-нормативному и функциональному наполнению они оказываются неопределенными.

Необходимость выявления соотношения между этими компонентами вызвала к жизни сложные построения и комбинации переменных, имеющих немалую эвристическую ценность, хотя и чреватых принципиальным расхождением в определении ведущих компонентов.

2. Цивилизация — как город, как городское общество. В таком виде цивилизация предстает как качество, отделяющее город от окружающей среды и нецивилизованных обществ на основе продвинутого разделения труда, формирования государственно-политической власти и политико-военных отношений между городами-государствами. Это значение до сих пор перечисляется как этимологически первичное во многих словарях (в том числе вебстеровском и оксфордском — см. выше).

Следуя этой традиции, П. Бэгби определяет цивилизацию как «культуру, связанную с городами»**. О. Шпенглер также видел в городах наиболее законченное воплощение цивилизации, которую он, однако, определял как пагубное окостенение культуры.

Michaud G., Mark E. *Vers une science des civilisations?* P. 23.

* Bagby Ph. *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations.* Berkeley & Los Angeles. 1963. P. 162-163.

21

Такой связи цивилизации с городом явно избегал А. Тойнби, не включивший, однако, в свой реестр цивилизаций ни одного кочевого общества. Современный американский ученый Д. Уилкинсон также полагает, что «цивилизация — это городское общество» с численностью населения не менее 10 000 человек, имеющих постоянную привязку к местности *. Тем не менее сам Д. Уилкинсон констатирует необходимость рассмотрения социополитических ареалов, создаваемых сетью отношений между группой городов, и в этой сети отношений так или иначе ведущим началом становится государство. Применяя такой подход к истории Африканского континента, он находит в ней в разные времена восемнадцать «кандидатов» на цивилизацию, в числе которых четыре погибшие: Египет, Западноафриканская, Восточноафриканская (Суахили) и Западноцентральная (Конго), а остальные — «возможные», или полупериферийные**.

Если такой подход распространить и на другие континенты, то число цивилизаций достигнет нескольких сот, а исследование будет представлять скорее историю городов или государств, что станет особым предметом, весьма отличным от цивилизационной теории, истории и компаративистики.

3. Цивилизация как современный тип общественного устройства, характерный для высокоразвитых стран Запада и других регионов, которые достигли передового уровня технологического развития, в той или иной степени внедрили гражданские, политические, социальные и правовые институты, обеспечивающие эффективное развитие общества, поддержание его стабильности и самостоятельность личности. При таком словоупотреблении остается иметь в виду лишь «современную мировую цивилизацию», воплощающую в себе «новый мировой порядок», вхождение в который обязательно для

каждого «нормального» общества.

Тем самым отвергается, как в настоящем, так и в прошлом, сущностное значение чего-либо незападного, сводимого к «пережиткам» или «историческому своеобразию», которое не имеет какого-либо значения ни для современности, ни для будущего. Существующие в мире социокультурные системы во всем многообразии исторических типов прошлых и сохранившихся поныне цивилизаций не охватываются в этом случае понятием «цивилизация», которое оказывается лишь идеологемой вестернизованного менталитета. Такое понимание слова «цивилизация» сохраняется уже на про-

См.: Wilkinson D. Spatio-Temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered/Comparative Civilizations Review. 1993. № 29. P. 52-53. "Там же, 1994. №31. С. 93.

22

тяжении почти двух веков, несмотря на накопление обширных знаний и разработку устойчивых научных концепций, свидетельствующих о многообразии культур и цивилизаций.

4. Цивилизация — это хорошо организованное и гуманистически устроенное общество, обеспечивающее основные права личности, в том числе право собственности, свободу совести и вероисповедания. Такое толкование понятия породило и привычное употребление сочетания «цивилизованное поведение». Оно восходит еще к упомянутым выше французским или английским просветителям и нередко употребляется вместо слова «культура»*. В этом значении оба слова воспроизводят смысл, придаваемый им западными «культуртрегерами» или носителями «цивилизаторской миссии», возлагавшими на себя «бремя белого человека», чтобы нести новые порядки «полудиким, угрюмым племенам», как выражался Р. Киплинг. Хотя эта миссия исчерпала себя с распадом колониальных империй, прежнее значение слова «цивилизация» вновь и вновь встречается в идеологических построениях вестернизированной элиты.

5. Достаточно часто в слово «цивилизация» вкладывается представление о результатах человеческой деятельности («совокупность достижений человеческих обществ»), и тогда считается, что цивилизация формируется собственно материально-технологическими, хозяйственными компонентами общественной жизни и сложившимися институтами — в противопоставлении культурному творчеству. Такое словоупотребление может иметь как позитивный, так и негативный смысл. Последний утвердился в значительной степени благодаря тому впечатлению, которое произвели работы Ж.-Ж. Руссо, а позднее О. Шпенглера, и несмотря на широкую критику субъективных метафор как объясняющих конструкций, это употребление сохраняется во многом для того, чтобы отделить сферу творчества — прежде всего культуру, противопоставив ее цивилизации как созданному продукту.

Хотя их концепции в общем не приняты научной теорией цивилизаций, предложенные ими интерпретации часто используются в общественной мысли при анализе социокультурных противоречий сложных обществ на поздних этапах их эволюции.

Иногда

Когда американские культурологи А. Крёбер и К. Клакхон в 1952 г. опубликовали список из 164 определений слова «культура», они показали, что в большинстве случаев это слово употребляется наряду с «цивилизацией» (Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Reveiw of Concepts and Definitions. N.Y., 1952. P. 291). Данное число очень часто фигурирует в научных публикациях без упоминания того обстоятельства, что все эти употребления были ими сгруппированы в несколько основных групп, в которых преимущественно подчеркиваются разные стороны культуры или разный объем ее содержания.

материальные факторы сводятся к одному сводному (например, типу хозяйства или производимого продукта), имеющему, предположительно, определяющее значение на все общество и даже группы обществ: бронзовая, железная, скотоводческая, земледельческая, рисовая, индустриальная и т.п. «цивилизации». На основе технологических характеристик различных человеческих общностей постулируется существование целостных «цивилизаций».

6. Цивилизация как качественная специфика каждого из крупномасштабных обществ, проявивших себя в мировой истории или присутствующих поныне, с присущим ему своеобразием социальной и духовной жизни, его базовыми ценностями и принципами жизнестроения, т.е. самобытность, формируемая опытом исторического развития и становящаяся основой его самосознания и установления отличия от других обществ. В этом значении цивилизация вводит плюрализм в историю и современность, во многом совпадая с мировыми религиями как целостными системами социокультурной регуляции. Привязанность цивилизации к религии почти постоянно подчеркивается семантикой ее названия: западнохристианская, восточнохристианская, исламская, индийская (индусская), буддийская*. Только дальневосточная цивилизация кажется выпадающей из этого ряда, но именно потому, что она основывается на комплексе, состоящем из трех религий — конфуцианстве, китаизированном буддизме и даосизме. Такое понимание цивилизации способствовало развитию компаративистики, сравнительному изучению обществ Запада и Востока, религиозных и культурных систем разных стран, народов и периодов.

Тот же подход можно усмотреть и в придании понятию «цивилизация» значения национальной социокультурной общности — в противопоставлении другим национальным общностям и глобальной системе отношений — общности, обладающей коммуникативным единством и своим историческим опытом, привязанным к истории государственности. Тогда возникают английская, французская, японская, арабская, турецкая, татарская «цивилизации», в рамках которых мировая история подвергается членению на национально-государственные образования, вступающие во взаимодействие, будь то тесное общение или противостояние.

Под такое определение можно было подвести и бесчисленное

Вопреки суждению ряда ученых, в том числе и авторитету М. Вебера, в сравнительных цивилизационных исследованиях вполне утвердился разделительный подход в рассмотрении индийской и буддийской цивилизаций. См. гл. XIII.

количество мелких этнических культур, и государственных образований, и крупномасштабных социокультурных общностей. Встречаются случаи, когда престижный термин «цивилизация» применяется и для обозначения коллективной жизни этнических общностей, что и получило название «этнографическая концепция цивилизации». Однако в подобных случаях термин приобретает прямо противоположное значение как своему первоначальному смыслу, так и позднее устоявшемуся общему употреблению.

Исчерпывающую критику таких подходов дал П. Сорокин (см. гл. II).

7. Цивилизация как социокультурная общность, формируемая на основе универсальных, т.е. сверхлокальных ценностей, получающих выражение в мировых религиях, системах морали, права, искусства. Эти ценности сочетаются с обширным комплексом практических и духовных знаний и разработанными символическими системами, способствующими преодолению локальной замкнутости первичных коллективов. Но сколько бы ни было распространенным слово «цивилизация» в остальных его значениях,

именно при данном употреблении оно получило наиболее устойчивый терминологический статус в теоретической мысли и обоснование в теории, которую и можно назвать собственно теорией цивилизаций.

Мы опускаем использование слова «цивилизация» в отношении человечества вообще в его «родовом» значении, как совокупности наиболее общих характеристик и закономерностей развития в экономической, духовной или эколого-демографической сферах. Здесь мы оказываемся в рамках того универсализма, для которого все большие и малые человеческие общества представляют собой лишь частные проявления этих закономерностей. Как специфический вариант такого универсализма следует выделить противопоставление «земной» и «внеземных» цивилизаций. Здесь мы выходим за рамки реальной земной истории и проблематики, что переводит предмет исследования в совершенно иной план.

Итак, принятое употребление слова весьма разнообразно, что дает основание подчас сомневаться в целесообразности его использования как слишком расплывчатого и предлагать другие варианты. Может быть, чтобы избежать этой семантической перегрузки, российский культуролог Г.С. Померанц вводит в научный оборот термин «субэкумена», обозначающий «завершенную попытку наднациональной культуры, выработавшей самостоятельную философию (или мировую религию)». В соответствии с таким высоким духовным критерием Г.С. Померанц выделяет только три

25

особые и самостоятельные субэкумены: средиземноморскую, индийскую и китайскую, а если выделить две модификации средиземноморской — западную и ближневосточную, то четыре*.

Однако логика исторического анализа заставляет Г. С. Померанца констатировать дробление предполагаемых «субэкумен» на цивилизации, находившиеся между собой в сложном взаимодействии и диалоге

К ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Обращение к термину «цивилизация» и формирование цивилизационной теории происходило в рамках двух параллельно развивавшихся направлений западной общественной мысли и науки. Одно направление, в рамках которого сформировались социальные науки, было призвано не только объяснить разнообразие того материально-предметного мира, который предстал перед человеком нового Запада, но и выявить закономерности феноменального развития индустриального общества, которое за период XVII—XIX вв. коренным образом преобразило облик Западной Европы и наделило ее способностью распоряжаться судьбами многих народов земного шара. Естественно, что определяющим началом для этого направления выступали материальное производство, экономика, способ хозяйствования и порожденные ими отношения.

Другое направление, опиравшееся на гуманитарные методы исследований и породившее комплекс гуманитарно-филологических и исторических наук, должно было раскрыть человеку современного Запада многообразие мира в его социальных и культурных измерениях. Именно в рамках гуманитарных дисциплин происходило интенсивное накопление знаний о религиях, языках, литературах, философии, истории и т.д., что породило богатую компаративистику, привело к формированию комплекса ориенталистики, американистики, африканистики, исламоведения, индологии, буддологии, китаеведения и т.д. Широкое распространение «историй» народов, религий, художественной культуры угрожало превратить историческую науку в искусство

постижения своеобразного смысла тех или иных событий или их чередования в данной локальной среде.

В обоих направлениях были выдвинуты целостные, методологически обоснованные концепции, позволившие дать систематизированное объяснение огромного материала. См.: Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур/Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995. С. 210.

26

КОМПЛЕКСНЫЙ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Комплексное изучение общества уходит в далекое прошлое, во времена античной науки или учений об обществе в ранней истории общественной мысли Китая, Индии или арабских стран. Глубокая содержательность и разработанность выдвигавшихся тогда концепций все же не дает основание причислить их к провозвестникам собственно цивилизационной теории, хотя такие попытки неизбежны при размытом, концептуально не определенном употреблении термина «цивилизация».

Так, иногда к числу таких основоположников относят знаменитого арабского ученого Ибн Халдуна (Ибн Хальдуна) (ум. в 1406 г.), во многом предвосхитившего позднейшие положения макросоциологического подхода к изучению цивилизаций. Для этого есть определенные основания, так как его подход был основан на выявлении механизма социополитической организации, позволяющего преодолеть первоначальный локализм родоплеменных обществ, а также города и деревни. Среди комплекса социообразующих факторов (накопление средств к существованию, разделение труда, обмен, собственность, отделение города и т.д.) он выделил конституирующее значение в этом механизме принципов аскриптивной социальности (асабийя) и этатизма и раскрыл их динамику, приводящую к смене периодов интеграции и упадка общества. Тем не менее его подход можно отнести к тому комплексному материалистическому подходу, выявляющему общетипологические характеристики общества, а не его целостность как устойчивой социокультурной системы, обеспечивающей длительную протяженность в истории. (Вполне оправданно поэтому исследователь его творчества С.М. Бациева отвергает часто встречающийся перевод (на английский или французский) основного термина, которым Ибн Халдун назвал предмет своей «новой науки» — «умран», как «цивилизация», предпочтя ему термин «социальная жизнь»*.)

Реакция на засилье религиозно-умозрительного понимания мира привела в XIX в. к интенсивному росту научно-материалистического направления, в рамках которого цивилизация представала как более высокий уровень развития, выходящий за пределы «естественного» общества с его природными производительными силами. Это направление, в рамках которого формировался и марксизм, перехватило просветительский термин «цивилизация», пре-

См.: Бациева С.М, Бедуины и горожане в Мукаддима Ибн Халдуна/Очерки арабской культуры V-XV вв. М., 1982. С. 323.

27

вратив его в инструмент комплексного материалистического подхода, усматривающего критерий развития прежде всего в уровне материальной культуры.

При материалистическом подходе цивилизация рассматривается, как это и было заложено изначально, в качестве антитезы изучаемому этнографами «естественному» состоянию общества, как уровень развития, на котором оно преодолевает свою зависимость от природы и окружающей среды, как сложное, разнообразное общество, которому присущи

производительный тип хозяйства, функциональная раздельность различных сфер и уровней жизни, но вместе с тем и некоторая системная организованность. Как мы видели в приведенном выше определении, данном П. Армитидасом в «Международной энциклопедии общественных наук» (1968), такое употребление термина «цивилизация» получило признание в работах видных ученых, занимавшихся изучением процессов перехода от ранних примитивных обществ к более сложным, совместимым с современным миром. Оно восходит во многом к работам известного американского этнографа Л. Моргана (1818—1881), фундаментальный труд которого «Древнее общество» был опубликован в 1877 г. Однако предметом исследования было прежде всего «примитивное» общество, которое можно изучать и в современном мире. Концепция Л. Моргана была выработана на основе детального изучения культуры индейцев Северной и Центральной Америки, сохранившихся в период создания США и других государств этого региона.

В своем разделении двух типов общества Л. Морган исходит из следующих критериев. Примитивное общество основано на принципах общего происхождения и родства. Для цивилизованного общества характерно развитие материальных производительных сил, функциональное разделение труда, расширение системы обмена товарами, появление частной собственности на землю, концентрация богатств, раскол общества на классы и формирование государства. Среди исследователей, обративших особое внимание на труды Л. Моргана, были К. Маркс и Ф. Энгельс. К. Маркс сделал значительные выписки из работ этого этнографа с обширными комментариями, но в 1883 г. он умер, оставив нереализованным свой замысел анализа перехода к классовому обществу. Эту работу проделал Ф. Энгельс, опубликовавший в 1884 г. книгу «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Последовательный материализм привел не столько самого К. Маркса, сколько его продолжателей к формулированию формационной теории, в которой история сводилась во «всемирный исторический процесс «на основе «восходящего движения», возникаю-

28

щего в ходе «диалектического взаимодействия» материальных производительных сил и производственных отношений. Цивилизация осталась при этом как бы побочной характеристикой «классового общества», достаточно важной в идеологическом плане, но не имеющей значения при анализе хозяйственных укладов, социальных отношений и политической борьбы. Лишь избежав «материалистического монизма» и сохраняя многофакторный подход, историки и социологи могли остаться в русле цивилизационных исследований.

В этом русле проводил свои исследования ранних периодов человеческой истории Г. Чайлд (1892-1957), который придавал особое значение периоду «неолитических революций», означавших внедрение земледелия и образование сельских общин, что сопровождалось и «урбанистической революцией», т.е. ростом городов, процессом, который привел к формированию новых социальных порядков. По его концепции, город — символ и результат цивилизационного процесса, важнейшая его роль заключается в стимулировании и закреплении профессиональной и социальной дифференциации вместо прежних синкретических систем сельского общества. Р. Редфилд (1897-1958) на материале культурантропологических исследований в Центральной Америке сформулировал концепцию, в которой противопоставлял «народное» и «городское» общество. Народному обществу, согласно Р. Редфилду, присуща социальная однородность, сильная групповая солидарность, синкретизм культуры и ее изолированность, «народная мудрость» и отсутствие письменной традиции. Именно с городом Р. Редфилд связывал цивилизационное устройство жизни, включающее в себя новые системы коммуникации и интеграции, основанное на политической власти,

письменности и религии. Именно в городе формируется высокая культура, содержащая в себе обособленные компоненты: знания, социальные учения, философию и эстетику. Носителем этих компонентов становится образованная элита, освобожденная от непосредственного участия в материальном производстве. Усложнение духовной жизни общества приводит к ее разделению на «большую» и «малую» традиции*.

Таким образом, материалистический подход не игнорировал роли духовных факторов, однако явно связывал их с типом технологии или социальности. В суммарном виде признаки цивилизованности, выделяемые школой культурного материализма, включают в себя: развитие земледелия и ремесел, классовое общество, наличие государства, городов, торговли, частной собственности и денег, а также монументальное строительство, «достаточно» раз-

См.: The Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y., 1968. V. 16. P. 220.

29

витую религию, письменность и т.п. При использовании развернутых перечней термин «цивилизация» становится слишком широким и эклектичным, пригодным лишь для суммарного описания разных сторон сложных исторических общностей, для создания перечней, не раскрывающих, насколько обоснованно введение каждой из характеристик и каково их соотношение друг с другом. (Что дало повод П. Сорокину и другим критикам иронически назвать их «списком белья в стирку».)

Успехи социальной антропологии привели к тому, что понятия «варвары» и «дикари» ушли со страниц научных работ (впрочем, иногда они употребляются в наукообразной идеологической публицистике для принижения культурного статуса того или иного народа или категории населения) и на смену им пришли обозначения «примитивные» или «естественные» племена, «традиционные» или «доисторические» общества. Расширение смысла слова «цивилизация» в свою очередь привело в некоторых случаях к его распространению за рамки прежней дихотомии. Однако эта «реабилитация» первичных общественных образований, выполняющая определенные аксиологические и идеологические задачи, влекла за собой еще большую размытость значений слова, лишая его терминологической определенности.

Широкую известность как в исторической науке, так и среди ученых, разрабатывающих цивилизационную проблематику, приобрела французская школа «Анналов» (т.е. историков, группирующихся вокруг журнала «Анналы экономической и социальной истории», основанного М. Блоком и Л. Февром в 1929 г.). Эта школа способствовала преодолению «событийной» истории, повествующей о чередовании исторических событий, и созданию «синтетической», т.е. многомерной и разносторонней, истории, в которую вовлечены многие страны и народы*. В этой истории должны быть раскрыты различные стороны их жизни: экономическая, социальная, политическая и культурно-психологическая. Названные стороны и составляют четыре блоковые подсистемы, совокупность которых порождает целостную систему общественной регуляции. Первая из них — социальная, или биосоциальная — включает в себя все, что относится к существованию людей, образу их жизни, воспроизводству населения (семья, родство, половозрастные отношения, здоровье, гигиена, питание, жилье, одежда, труд,

См.: Афанасьев Ю.Н. Понятие цивилизации во французской историографии/Цивилизация и исторический процесс. М., 1983; Дмитриев М.В. Некоторые аспекты изучения истории цивилизаций в современной французской историографии/Цивилизации. М., 1994. Вып. 2.

30

досуг, защита от опасностей). Вторая — экономическая — охватывает производство, потребление, обмен продуктами и услугами, технику, систему коммуникаций,

регулирования экономики и т.д. Третья — политическая подсистема — включает в себя то, что относится к институциональным отношениям между людьми, т.е. совокупность обычаев, норм, права, власти, организаций гражданской жизни, партий, общественных движений и т.д. Четвертая — культурно-психологическая подсистема — вбирает все проявления духовной жизни, создание и утверждение знаково-коммуникационных систем, т.е. культуру как область норм, ценностей, знаков, обеспечивающих взаимодействие людей. Совокупное взаимодействие этих блоков и порождает целостную систему, которую и можно определить как цивилизацию. В общем смысле Л. Февр дает такое определение: «Цивилизация — это равнодействующая сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени в данной стране на сознание людей»*. Впрочем, работы самого Л. Февра вносят важную поправку в это определение: как экономические, так и социальные и тем более политические факты подлежат рассмотрению только через убеждения и взгляды взаимодействующих субъектов цивилизации. «Даже богатство, труд и деньги не есть ли они совсем не "вещи", но идеи, представления, человеческие суждения о "вещах"?»** Поэтому история приобретала важное психологическое измерение и задача историка в немалой степени была обозначена как изучение исторической психологии и истории ментальности, в которой взаимодействуют разум и человеческие страсти.

В 1979 г. видный французский историк Ф. Бродель (1902—1985) выпустил трехтомное сочинение «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв.». Эта и другие его работы считаются высшим достижением школы «Анналов». В данном фундаментальном сочинении именно материальная сторона, экономическая история предстают как важнейшие и во многом определяющие. При этом материальная деятельность людей выявляется именно через ее вещную и технологическую сторону, и тем самым из экономической и социальной истории выпадают отношения людей в процессе производства — классовое и профессиональное разделение общества. «Хлеб насущный», т.е. характер и количество тех злаков, которые шли на прокормление населения разных стран, другая пища и напитки, употребление которых характеризует образ жизни населения, жилище и одежда, орудия труда и технология их

Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей. С. 282.

* Mann G.D. Lucien Febvre. La pense'e vivante d'un historien. P. 90.

31

изготовления и применения, сеть сообщений и характер транспорта, деньги и характер денежного обращения, города, структура экономики, национальные рынки, промышленная революция и экономический рост, приведшие к формированию капитализма, — вот беглый перечень основных сюжетов и названий глав его труда. Важным нововведением Ф. Броделя стало понятие «большая длительность» как протяженное историческое время, в котором живет та или иная цивилизация и которое она сохраняет через накопленный опыт своей жизнедеятельности. На примере ряда масштабных общественных событий, таких, как французская и русская революции, Ф. Бродель показал, как цивилизации переживают и преодолевают экономические, социальные, идеологические и политические потрясения, воздействуют на их протекание, «командуют ими», по выражению ученого. Цивилизации переваривают социальные потрясения и катастрофы или стимулируют их в ходе выявления своих собственных глубинных ритмов. (Конечно, сходное понимание цивилизационных ритмов мы находим и у А. Тойнби.)

Как указывали критики, огромный фактический материал, наглядно демонстрирующий протекание процессов в различных сферах жизнедеятельности общества, не находит достаточного общетеоретического объяснения *. Цивилизация предстает у Ф. Броделя прежде всего как некое пространство, как «культурно-географическая зона» (привязанная

к географии и демографии), некоторый «ансамбль», в котором можно найти много определенным образом упорядоченных элементов культуры (особое отношение к технике, манера вести хозяйство, верить, любить и т.д.), однако общие принципы регуляции, закономерности перемен, сущностные связи и иерархия различных компонентов — все это остается за рамками объяснения. В частности, Ф. Бродель отказывается от представления о цикличности в динамике цивилизаций, рассматривая их как переменную длительности. История как бы складывается из многочисленных частных историй — историй языка, письменности, науки, искусства, права, социальных и политических институтов, нравов, техники, будничной жизни и т.д. Каждая цивилизация предстает в своем неповторимом разнообразии, в котором весьма затруднительно предположить общие принципы устройства и законы эволюции.

Параллельно с историко-материалистической школой, а иногда и как реакция на ее передержки развивается школа «исторического идеализма», а вернее культурно-историческая школа, в которой приоритетное, а иногда и определяющее значение отводится духов-

См.; Грабски А.Ф. Фернан Бродель: вопросы методологии истории цивилизаций/Цивилизации. М., 1992. Вып. 2.

32

ному фактору. Принципиальное расхождение методологических основ двух названных направлений не мешало их сосуществованию и признанию, хотя и «прохладному», взаимных достижений.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

У этой школы были крупные предшественники, среди которых следует упомянуть прежде всего Дж. Вико, с его концепцией исторических циклов в развитии всех наций, И.Г. Гердера, утвердившего просветительско-плюралистический подход к изучению человеческих обществ, Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Шлегеля, создавших обширные философские концепции развития универсалий человеческого духа. Позднее существенной предпосылкой формирования этой школы стала эволюционистская социология О. Конта или Г. Спенсера. Философия истории, философия культуры и теоретическая социология стали важными теоретическими предпосылками формирования собственно цивилизационной теории. Однако другим важным источником этой теории стали достижения в различных социальных науках (экономике, политологии, религиоведении, правоведении) и гуманитарных дисциплинах (филологии, истории литературы и искусств, философии и др.), в которых были накоплены огромные знания о содержании и функционировании различных компонентов социальной регуляции и их историческом развитии. Возникла настоятельная потребность в объяснении общих принципов функционирования различных общественных систем и мировой истории, которая все более представала как сложная картина взаимодействия человеческих общностей, столь несхожих по своей организации, культурным стилям, символике и исторической судьбе. Предшествующий век во многих отношениях определялся как «век национализма», и его дух отразился в создании основательных национальных историй, обращении к истории национальных культур и отдельных государств, к политической стороне жизни и культуре каждого народа. Хотя первая половина XX в. принесла с собой резкое обострение межнациональных конфликтов, вылившихся в две мировые войны, в теоретическом плане уже утверждалась наднациональная школа, соотносившая историю отдельных наций и государств с некоторыми общими процессами.

Конечно, в методологическом плане цивилизационная теория формировалась в

значительной степени на основе той культурной компаративистики, которая вобрала в себя результаты длительного знакомства Западной Европы с достижениями других обществ. В XIX и XX вв. шло интенсивное знакомство с различными запад-

33

ными культурами, прежде всего в их «классическом» виде, изучение священных текстов, культурно-исторических памятников и т.д. Складывались различные школы общих и региональных исследований западных обществ: востоковедение, африканистика, латиноамериканистика и т.д. Доминирующую роль в этих исследованиях играла историческая компаративистика.

Однако компаративистике присущи ограничения, снижающие ее потенции общего объяснения исторических процессов (см. гл. VII). Это означает, что компаративистские исследования должны выводить теоретическую мысль на выявление некоторых универсалий, по которым только и можно проводить общее содержательное сопоставление разных культур. Вместе с тем важная задача состояла в выявлении тех универсальных исторических принципов, по которым протекает жизнь различных обществ. Как материалистическая, так и культурно-историческая школы ввели в оборот принципы исторического анализа движений больших обществ.

В рамках культурно-исторической школы работали десятки и сотни ученых во многих странах мира. Общим для самых различных мыслителей было выделение «реально существующих, причинно взаимосвязанных и внутренне значимых организмов, отличных от всех смешанных культурных образований и малых культурных систем, а также от государства, нации, политических, религиозных, расовых, этнических и всех иных социальных групп... Эти цивилизации или культурные суперсистемы в сильной степени определяют жизнь, организацию и функции малых групп и культурных систем, менталитет и поведение индивидов, множество конкретных исторических процессов и тенденций»*.

В качестве отцов-основателей цивилизационной теории принято называть прежде всего Н. Данилевского, М. Вебера, О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби и других, более современных ученых, из которых следует особо отметить Н. Элиаса и Ш. Эйзенштадта. Одним из крупнейших координационных центров цивилизационной науки стало Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, у истоков которого стояли А. Тойнби, П. Сорокин и А. Крёбер. Его первая конференция состоялась в 1961 г. в Зальцбурге под председательством А. Тойнби и П. Сорокина. С 70-х гг. в США проводятся ежегодные конференции этого общества, в которых участвуют десятки ученых из разных стран.

Sorokin P. Sociological Theories of Today. L.; N.Y., 1966. P. 177.

34

НЕЗАПАДНАЯ НАУКА О ЦИВИЛИЗАЦИЯХ

Процесс национально-освободительного движения в XX столетии означал не только политическое освобождение многих стран Азии и Африки, но и массовое самоутверждение западных культур, проявивших не только присущую им жизненность, но и своеобразие, способность к сохранению своей специфики несмотря на экспансию современных индустриальных технологий и формирование новых социальных структур. Обретение политической независимости, широкое развитие движений за культурное самоопределение и оформление новой системы межгосударственных отношений сопровождалось отходом от идеи универсальности и превосходства западной культуры. Восточные культуры стали не только предметом исторического или философского

исследования, но и социологического анализа, направленного на выяснение их роли в современной жизни, в самоопределении и развитии освободившихся стран «третьего мира». Это потребовало изменения прежних принципов и подходов, которыми располагала социология культуры. В ней ослабевает влияние прежних, структурно-функциональных, методов, приспособленных к «нормальной», т.е. западной культурной среде. Все большее значение приобретают компаративистика, сопоставляющая разные варианты и уровни культуры, и проблематика взаимодействия культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность.

Глава I. Становление цивилизационной теории

Н. Данилевский. ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ТОЖДЕСТВЕННА ЛИ С ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЮ?

Цитируется по изд.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. 59-61.

Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия — полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку. Это историко-географические аксиомы, в которых никто не сомневается; — и всякого русского правоверного последователя современной науки дрожь пробирает при мысли о возможности быть причислену к сфере застоя и коснения. Ибо, если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия, — середины тут нет; нет Европо-Азии, ЗападоВостока, и если б они и были, то среднее междуумочное положение также невыносимо. Всякая примесь застоя и коснения — уже вред и гибель. Итак, как можно громче заявим, что наш край европейский, европейский, европейский, — что прогресс нам пуще жизни мил, застой пуще смерти противен, — что нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой цивилиза-

36

ции, — что вне ее даже никакой цивилизации быть не может, потому что вне ее нет прогресса. Утверждать противное — зловерная ересь, обрекающая еретика если не на сожжение, то, во всяком случае, на отлучение от общества мыслящих, на высокомерное от него презрение. И все это — совершеннейший вздор, до того поверхностный, что даже опровергать совестно. <...>

Мнимая привилегия прогрессивности вовсе не составляет какой-либо особенности Европы. Дело в том, что во всех частях света есть страны очень способные, менее способные и вовсе не способные к гражданскому развитию человеческих обществ, что европейский полуостров в этом отношении весьма хорошо наделен, хотя не обделена и остальная Азия, которая абсолютно имеет больше годных для культуры стран, чем ее западный полуостров, и только в смысле относительном (ко всему пространству) должна ему уступить. Везде же, где только гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе. Возьмем самый тип застоя и коснения — Китай, выставляемый как наисильнейший контраст прогрессивной Европе. В этой стране живет около 400 миллионов народа в гражданском благоустройстве. <...> Науки и знания нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае. Неужели же эта высокая степень гражданского, промышленного и в некотором отношении даже научного развития, которое во многом оставляет далеко за собою

цивилизацию древних греков и римлян, в ином даже и теперь может служить образцом для европейцев, — вышла во всеоружии из головы первого китайца, как Минерва из головы Юпитера, а все остальные четыре или пять тысяч лет своего существования этот народ пережевывал старое и не подвигался вперед? Не были ли эти успехи, добытые на крайнем востоке Азиатского материка, таким же результатом постепенно накопившегося умственного и физического, самостоятельного и своеобразного труда поколений, как и на крайнем его западе — на Европейском полуострове? И что же это такое как не прогресс? Правда, что прогресс этот давно прекратился, что даже многие прекрасные черты китайской гражданственности (как, например, влияние, предоставляемое науке и знанию) обратились в пустой формализм, что дух жизни отлетел от Китая, что он замирает под тяжестью прожитых им веков. Но разве это не общая судьба всего человечества и разве один только Восток представляет подобные явления? Не в числе ли прогрессивных западных, как говорят, европейских народов считаются древние греки и римляне; и, однако же, не совершенно ли то же явление, что и Китай, представляла греческая Византий-

37

ская империя? С лишком тысячу лет прожила она после отделения от своей римской, западной сестры; каким же прогрессом ознаменовалась ее жизнь после последнего великого дела эллинского народа — утверждения православной христианской догматики? Комментарии. Каковы бы ни были заслуги более ранних мыслителей, в новейшей истории общественной мысли основателем современной цивилизационной теории по праву считается русский мыслитель Н. Данилевский (1822-1885), работа которого «Россия и Европа» была впервые опубликована еще в 1869 г. Эта книга оставалась на Западе целиком неизвестной до 1920 г., пока не была издана в немецком переводе Нётцеля, после чего вскоре получила широкое признание, наряду с работой О. Шпенглера.

Интерес вызывала и антизападная направленность книги русского мыслителя, в некотором плане созвучная шпенглеровской, но прежде всего концептуальное утверждение многообразия цивилизаций, что также отвечало настрою европейской общественной мысли в период после первой мировой войны.

Еще в конце XIX в. работа Н. Данилевского сопоставлялась с книгой Г. Рюккерта «Учебник мировой истории», изданной в Лейпциге в 1857 г., в которой ее автор также вышел к идее культурно-исторических типов. Однако высказанная лишь в добавлении ко всему сочинению эта идея не стала для немецкого историка концептуальной основой исследования, как это было характерно для Н. Данилевского.

Конечно, для введения в собственно научное обращение концепция Н. Данилевского нуждалась в аналитическом переложении, которое осуществил его выдающийся соотечественник П. Сорокин.

Дополнительно см.: Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа»/Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. XXX.

П. Сорокин. О КОНЦЕПЦИЯХ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ТЕОРИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Sorokin P. Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177—204. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются страницы

За последние несколько десятилетий, наряду с выдвижением атомистических и микросоциологических теорий, появилось впечатляющее количество основательных макросоциологических теорий, рассматривающих функционирование крупных культурных и социальных систем. Каковы бы ни были их недостатки, эти теории

38

составляют, может быть, величайшее достижение современной социологии и смежных наук. Н. Данилевский называл эти крупные культурные системы «культурно-историческими типами», О. Шпенглер — «высокими культурами», А. Тойнби — «цивилизациями», А. Кребер — «моделями культуры, основанными на высших ценностях», Ф. Нортроп — «культурными системами» или «мировыми культурами», Н. Бердяев — «великими культурами», а их называю «крупными культурными системами и суперсистемами». Эти образования представляют собой реальные причинно-смысловые целостности? отличные от культурных скоплений, малых культурных систем, а также от государства, нации, политических, религиозных, расовых, этнических и других социальных систем и групп.

Принято считать, что эти цивилизации, или культурные суперсистемы, в значительной степени определяют основные проявления социокультурной жизни: организацию и функции малых групп и культурных систем, менталитет и поведение индивидов, множество конкретных исторических событий, тенденций и процессов. Поэтому изучение этих больших социокультурных общностей имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение. Без более или менее адекватного знания этих социокультурных сущностей мы не сможем должным образом понять характер, причины и механизмы формирования структур и изменений в человеческом обществе, а также контролировать и направлять исторические процессы в желательном направлении.

Начнем с рассмотрения тотальных макросоциологических теорий цивилизаций и «великих культур». Как и во всех общесистемных теориях в них содержится утверждение, что каждая цивилизация или великая культура представляют собой обширную культурную систему, объединяющую в одно интегрированное целое всю культуру сравнительно большой, преимущественно наднациональной культурной общности. К наиболее важным теориям относятся те, что созданы Н. Данилевским, О. Шпенглером и А. Тойнби.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ Н. ДАНИЛЕВСКОГО

Н. Данилевский излагает свою теорию структуры и динамики «историко-культурных типов» не столько ради самой теории, сколько с целью объяснения гораздо более узкой проблемы: почему Европа (и Запад) постоянно остаются враждебными России? И он не находит рационального объяснения такого неприязненного отношения. Ответ Данилевского заключается в том, что Европа и Россия относятся к разным мирам, чуждым по отношению друг к другу.

39

Западная цивилизация, в концепции Данилевского, не имеет всеобщего характера, представляет собой лишь одну из нескольких великих цивилизаций, существовавших в истории человечества. Широко распространенная идея о том, что европейская цивилизация тождественна всеобщей цивилизации, основана на ошибочном положении, что только эта цивилизация является прогрессивной и творческой, — в отличие от всех остальных культур, которые рассматриваются как неподвижные и нетворческие... Лишь немногие народы смогли создать великие цивилизации и стать «культурно-

историческими типами». Н. Данилевский разделяет все народы в этом отношении на три варианта: 1) позитивные творцы истории, создавшие великие культурно-исторические типы, 2) негативные творцы истории, которые, подобно гуннам, монголам или туркам, сами не создавали цивилизаций, но как «божий кнут» способствовали гибели дряхлых цивилизаций, разметав их остатки, чтобы затем вернуться в исходное ничтожество и исчезнуть с арены истории, 3) народы и племена, творческий дух которых по какой-то причине задержался на ранней стадии и они остались на положении этнографического материала, используемого творческими народами для обогащения своих цивилизаций. Н. Данилевский формулирует основные принципы и закономерности, которые регулируют процесс возникновения, роста и упадка цивилизаций, деятельность народов, относящихся к разрушительному типу, и народов, представляющих собой этнографический материал. В схематичном виде эти закономерности (получившие у него блестящую разработку) можно изложить следующим образом.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, близких между собою настолько, чтобы их сродство ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Чтобы потенциальная цивилизация народа действительно была порождена и получила развитие, необходимо, чтобы народ имел политическую независимость.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам других типов. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Так, многочисленные попытки распространить античную ци-

40

визацию на восточные народы потерпели крах. В наше время англичане потерпели аналогичное поражение, пытаясь перенести европейскую цивилизацию в Индию.

Закон 4. Для реализации подлинно высокой культуры необходим разнообразный «этнографический материал».

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов имеет органический характер и напоминает жизнь многолетних растений, имеющих три жизненные стадии: длительный период роста, период культурного и политического самоопределения, а затем цветения и Плодоношения. Достигнув расцвета как полного развития творческого потенциала, цивилизация исчерпывает свои силы и окаменевают, становится подверженной неразрешимым противоречиям, внутренним конфликтам и утрате веры.

По Н. Данилевскому, большинство цивилизаций являются созидательными только в одной или нескольких областях деятельности и ни одна из них не проявила свою всесторонность. Так, греческая цивилизация достигла непревзойденных высот в эстетической области и проявила творческое начало в философии, но не была творческой во многих других сферах. Семитская цивилизация достигла наивысших достижений в области религии, римская — в области права и политической организации, китайская — в области практического устройства жизни, индийская — в сфере воображения, фантазии и мистики. Осуществив свою творческую миссию, цивилизация обречена на умирание как целостный творческий организм.

Комментарии. П. Сорокин аналитически точно суммирует основные положения концепции Н. Данилевского, перелагая присущую тому специфическую языковую манеру начала второй половины XIX в. на более современный и нейтральный язык, отвечающий стилю англоязычного научного изложения. П. Сорокин по праву выделил Н.

Данилевского как первого мыслителя, выдвинувшего содержательную концепцию «культурно-исторических типов», положившую начало одному из наиболее

перспективных направлений в современной социологии. П. Сорокин высоко оценил также политические и геополитические оценки и предвидения своего соотечественника. Следует обратить внимание на то, что частью общей концепции Н. Данилевского являлось положение о принципиальном несходстве России и Европы как культурно-исторических типов, что выражалось в постоянной враждебности, питаемой Европой по отношению к своему восточному соседу. По мнению П. Сорокина, эти положения Н. Данилевского можно оценить как «необыкновенно умный и во многом правильный политический прогноз и пророчество».

Изложив концепции Н. Данилевского и других основоположников цивилизационной теории, П. Сорокин затем, как мы увидим ниже, подчеркнул общее теоретическое значение их работ и вместе с тем подверг их также жесткой критике, исходя из своей аналитической концепции культуры. (См. ниже.)

41

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ О. ШПЕНГЛЕРА

Книга О. Шпенглера «Закат Европы», опубликованная в 1918 г., стала одним из наиболее влиятельных, противоречивых и устойчивых в своей популярности шедевров первой половины XX в. в сфере культурной социологии, философии истории и немецкой философии. Хотя по своему общему характеру «Закат Европы» О. Шпенглера весьма отличается от работы Н. Данилевского «Россия и Европа», тем не менее основные концептуальные положения этих ученых сходны во всех важнейших пунктах.

Как и Н. Данилевский, О. Шпенглер (1880-1936) высмеивает европейское деление истории на древнюю, средневековую и новую как «невероятно наивное и бессмысленное». Совершенный им, по его собственному выражению, «коперниковский переворот» состоит в том, что каждая «высокая культура» является настолько же значимой в схематике истории, как и западная, или «классическая», культура.

Подобно Н. Данилевскому, он рассматривает человеческую историю не как линейное развитие единой культуры, а как «драму, в которой участвует ряд мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего жизненного цикла».

«Культуры — это организмы, — утверждает О. Шпенглер, — а мировая история есть их коллективная биография». Они рождаются, растут и, выполнив свое назначение, умирают. Каждая культура проходит в своем развитии через стадии, аналогичные стадиям развития живых организмов: детство, юность, зрелость и старость. Каждая культура имеет душу. Рождение культуры есть пробуждение великой души из протодуховности детского состояния человечества. Когда душа в полной мере реализовала всю совокупность своих потенциалов в форме народов, языков, учений, искусства, государств, наук, она умирает и возвращается в первоначальное состояние. Когда эти цели достигнуты, культура входит в свою последнюю стадию — стадию цивилизации. Характерными признаками цивилизации являются космополитизм и города-гиганты, приходящие на смену привязанности к дому, родственным отношениям и отечеству, научный атеизм или мертвая метафизика вместо истинной религии, масса вместо народа, деньги вместо плодородия земли и истинных ценностей, лозунг «хлеба и зрелищ» вместо религиозных и народных праздников, секс вместо материнства. Урбанизация, империализм, культ больших величин, синкретизм, жажда власти, классовая борьба, направленность на внешнее действие, а не на углуб-

42

ленную работу — вот дополнительные характеристики цивилизационной стадии. В этом состоянии агонии или застоя цивилизации могут существовать еще длительное время. Иногда они могут даже переживать то, что А. Тойнби называет «бабылм летом». Но в конце концов они возвращаются, по формулировке Н. Данилевского, в «простой этнографический материал», не имеющий ни истории, ни формы.

Перед смертью цивилизация переживает короткий период второй религиозности, приток новых религиозных течений, мистицизма и гностицизма, таких, как культ Митры, Изиды, Солнца, или христианства (в Древнем Риме). Приход второй волны религиозности отмечает конец жизненного пути культуры, хотя может предвещать и рождение новой культуры.

О. Шпенглер называет всего восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, классическую, или аполлоновскую (греко-римскую), арабскую, или магическую, мексиканскую и западную, или фаустовскую (возникшую около 1000 г. н.э.). Он же указывает на возможность появления великой русской культуры. Из этих культур мексиканская погибла насильственной смертью, арабская и русская претерпели на ранней стадии развития частичное подавление и искажение под мощным влиянием более старых, застойных инородных цивилизаций.

Комментарии. П. Сорокин подчеркивает значительное концептуальное сходство между построениями Н. Данилевского и О. Шпенглера, разделенными временным промежутком в полвека. В самом деле, хотя П. Сорокин приводит некоторые из блестящих шпенглеровских метафор и иллюстраций исторической динамики культур, в его аналитическом изложении это сходство легче уловить, чем при чтении оригинальных текстов. Но конечно, в этом схематичном изложении не могли отразиться в полной мере блестящие интуитивные проникновения О. Шпенглера в символическое своеобразие основных великих культур.

Книга О. Шпенглера «Закат Европы» получила широкую известность и весьма противоречивую оценку как в отношении содержащихся в ней принципов анализа культуры и цивилизации, так и взглядов на судьбы западной культуры или политических взглядов. Критики указывают на то, что автор ее выступал против парламентской демократии и как влиятельный мыслитель способствовал победе правых и поражению Веймарской республики.

К столетию О. Шпенглера в Мюнхене был издан сборник статей «Шпенглер сегодня»*. В нем подытоживается критическое осмысление шпенглеровского наследия, еще раз раскрывается та духовно-историческая традиция, воспреемником, а в какой-то степени и завершителем которой стал Шпенглер. Вместе с тем показан и творческий вклад ученого в расширение горизонтов исторической науки и теории цивилизаций.

Spengler heute. Sechs Essays mit einem Vorwort von Hermann Lubbe. Munchen, 1980. Обзор этой работы, выполненный И.Н. Ионовым, см. в сб. «Современные теории цивилизаций» (М., 1995).

43

Конечно, нарекания со стороны критиков вызывает свойственная О. Шпенглеру специфическая метафоричность языка, не поддающегося введению в контекст позитивных наук. Как пишет С.С. Аверинцев, «описание первофеноменов производится у Шпенглера с грубоватой односложностью, дающей большую внешнюю четкость, но насилующей факты... Для схватывания внутренней формы культуры Шпенглер требует специфической формы знания, не тождественной с систематическим научным знанием:

"физиогномический такт", артистическая чуткость восприятия»*.

Тем не менее, как отмечают авторы этого сборника Г. Люббе и А. Демант, эта метафоричность имеет свое оправдание и прежде всего как выражение творческого воображения, столь важного для выхода за круг накопленных фактов.

В общем не принято и осталось сугубо «шпенглеровским» противопоставление культуры как творческого начала и цивилизации как губительного окостенения культуры, умирающей в технике, избытке интеллектуализма и рациональности. Формативный и застойный периоды равным образом относятся к той «высокой культуре», в которой цивилизация получает свою основу, свою символическую форму и принципы как единства, так и многообразия. Но этим своим противопоставлением О. Шпенглер способствовал осознанию того кризиса «фаустовской культуры», который стал столь насущным для западной общественной мысли на всем протяжении XX в. Дальнейшую критику О. Шпенглера в работах П. Сорокина см. ниже.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ А. ТОЙНБИ

Теорию цивилизаций А. Тойнби можно рассматривать как кульминацию тех теоретических разработок, которые были проделаны Н. Данилевским и О. Шпенглером. Она была осуществлена независимо от их работ, основана на несравненно более широком историческом материале и является подлинным шедевром исторического и макросоциологического знания.

А. Тойнби начинает свое исследование с тезиса о том, что истинной областью исторического знания является не описание отдельных событий, сближенных в пространстве или времени, не история государств или политических систем или же человечества в целом, а «цивилизация» в ее религиозных, территориальных и политических характеристиках. Прежде всего он рассматривает проблемы, связанные с зарождением цивилизаций.

Рождение цивилизации происходит при наличии двух специфических условий: присутствие в данном обществе творческого меньшинства и наличие среды, которая не является ни слишком неблагоприятной, ни слишком благоприятной. Механизм зарождения цивилизаций в таких условиях представляет собой взаи-

Аверинцев С.С. О. Шпенглер/Философская энциклопедия. М., 1970. Т. V. С. 519. См. также: Аверинцев С.С. Морфология культуры О. Шпенглера/Вопросы литературы. 1968. № 1.

44

модействие вызова и ответа на вызов: окружающая среда непрерывно бросает вызов обществу, и общество через творческое меньшинство успешно отвечает на вызов и находит решение проблемы. Затем следует новый вызов и новый успешный ответ и т.д. В таких условиях покою места нет, общество постоянно находится в движении, которое и приводит его к цивилизации.

Следующий круг проблем связан с ростом цивилизаций. По мнению А. Тойнби, рост цивилизации не сопровождается ни географическим распространением общества, ни техническим прогрессом, ни усилением господства над природным окружением. Ученый не видит связи между техническим прогрессом и развитием цивилизации. Подлинный рост цивилизации, по А. Тойнби, — это постоянный и кумулятивный процесс ее внутреннего самоопределения и самовыражения, так называемая этерализация ее ценностей (возвышение) и усложнение ее аппарата и технологий. С точки зрения межсоциальных и межличностных отношений рост цивилизации — это непрерывный творческий «уход и возвращение» харизматического меньшинства общества в процессе постоянно обновляющихся успешных ответов на новые вызовы среды.

Растущая цивилизация являет собой единство. Ее структура состоит из творческого меньшинства, которому подражает и за которым добровольно следует большинство, — так называемый внутренний пролетариат данного общества и внешний пролетариат, представленный соседними варварскими народами. В таком обществе нет

братоубийственной борьбы, жесткого социального размежевания. Это общество отмечено духом солидарности. Растущая цивилизация разворачивает свои потенции, различные для разных цивилизаций: эстетические в античной, религиозные в индийской, научно-механистические в западной цивилизации и т.д.

Третий круг проблем связан с надломом и разложением цивилизаций. Не менее шестнадцати из тех двадцати шести существовавших, которые насчитал А. Тойнби, прекратили свое существование, а из оставшихся восьми семь находятся под угрозой уничтожения или ассимиляции с западной цивилизацией.

Основное отличие стадии роста от стадии разложения цивилизации состоит в том, что на стадии роста общество находит успешный ответ на постоянно возобновляющиеся вызовы, а на стадии дезинтеграции оно неспособно справиться с вызовом. Заключение историка состоит в том, что цивилизации гибнут не от внешнего врага, а от своих собственных рук. Стадия надлома характеризуется следующими тремя моментами: недостатком созидательной силы у творческого меньшинства, отказом большин-

45

ства подражать меньшинству и вытекающим из этого распадом социального единства в обществе. Для удержания своего прежнего положения, которое оно отныне уже не заслуживает, господствующее меньшинство вынуждено прибегать к силе. Создаются универсальные государства наподобие Римской империи, использованной античным господствующим меньшинством как средство самосохранения и сохранения цивилизации. Стадия упадка состоит из надлома, разложения и гибели цивилизации. Между надломом и гибелью цивилизации нередко проходят столетия, а иногда и тысячелетия... Большинство цивилизаций оказалось обречено на гибель. Что касается западной цивилизации, то, несмотря на все присущие ей симптомы надлома и разложения, автор все же оставляет надежду на избавление.

Внутренний пролетариат на этом этапе отпадает от господствующего меньшинства, в его среде усиливается недовольство и растут движения протеста, что зачастую приводит к формированию универсальной церкви, например христианства или буддизма.

Универсальное государство, созданное господствующим меньшинством, обречено на гибель. Однако универсальная церковь, создаваемая внутренним пролетариатом, например христианство, становится мостом и основой для новой цивилизации.

Внешний пролетариат организуется и начинает нападать на разлагающуюся цивилизацию, вместо того чтобы стремиться присоединиться к ней.

Таким образом, раскол поражает и тело, и душу цивилизации. Усиление беспорядков и братоубийственных войн ведет к ее разрушению. Раскол в душе проявляется в глубоких изменениях в самом менталитете и поведении членов распадающегося общества.

Возникают четыре типа «спасителя»: архаичный, футуристический (спаситель с мечом), бесстрашный стоик и, наконец, преображенный религиозный спаситель, связанный со сверхчувственным миром Бога.

Но ничто не может остановить процесс распада. Единственный плодотворный выход — путь преображения, означающий перенос целей и ценностей в сверхчувственное Царство Божие. Это может стать семенем для рождения новой цивилизации, которая будет шагом вперед в вечном процессе восхождения человека к Сверхчеловеку и Града Человеческого к Граду Божию как предельным пунктам движения.

Комментарии. Как и в отношении двух предшествующих отцов-основателей цивилизационной теории, П. Сорокин прослеживает в духовных конструкциях английского историка А. Тойнби основную философско-историческую и общесо-

46

циологическую схему его концепции, чтобы затем подвергнуть ее сокрушительной аналитической критике.

Анализ и критика работ А. Тойнби составляет огромную «тойнбиану», во много раз превосходящую даже монументальный труд самого ученого. Некоторые оценки его концепции приведены далее в этой главе. Но один из наиболее основательных аналитических разборов работ Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и других цивилизационщиков, а также их критика принадлежат П. Сорокину.

П. Сорокин. ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТЕОРИИ И ЕЕ КРИТИКА

При всех расхождениях сторонники макросоциологического подхода к изучению цивилизаций, или так называемых культурных суперсистем, согласны по следующим пунктам: 1. В безграничном «океане» социокультурных явлений существуют крупные культурные системы, иначе называемые культурными суперсистемами или же цивилизациями, которые функционируют и как реальное единство. Они не совпадают с государством, нацией или любой другой социальной группой. Обычно границы этой культурной сущности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных единиц.

2. В силу взаимозависимости компонентов цивилизации как целостной системы эти большие суперсистемы ощутимо определяют большую часть изменений, происходящих на поверхности этого социокультурного океана, в том числе исторические события и жизнедеятельность малых социокультурных единиц, групп или индивидов, относящихся к культурной суперсистеме: их идеологию, поведение, материальную культуру, их жизненный путь и судьбу. Изменения в суперсистеме или в ее существенных частях взаимозависимы.

3. Без адекватного знания принципов устройства суперсистемы мы не можем понять характер структуры и динамики ее самой и ее существенных подсистем, компонентов и скоплений элементов.

4. Глубокое изучение всех основных культурных суперсистем и систем дает нам макрокатегории для анализа всего культурного космоса. Знание этих принципов в огромной степени дополняет микросоциологические исследования социальных процессов. Для полноценного понимания социокультурной реальности нужны как макросоциологические, так и микросоциологические исследования.

5. Общее число больших культурных систем в истории человечес-

47

кой культуры было невелико. Общее число цивилизаций в списках Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби не превышает тридцати. Число же малых культурных систем практически не ограничено.

6. Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути во всех своих основных компонентах или подсистемах. Поэтому каждая из крупных культурных единиц упорядочена в логическом или эстетическом плане, а составляющие ее части и компоненты дополняют друг друга.

7. Каждая из этих крупных суперсистем после завершения своего формирования (опредмечивания и создания социальных институтов) становится причинно-смысловым единством. Если бы ее существенные компоненты не были бы объединены причинной

взаимозависимостью, они представляли бы собой конгломераты и большие скопления, а не целостные общности.

8. Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность, свою самождественность вопреки изменениям в составляющих ее компонентах. Перемены совершаются при поддержании единства всех существенных частей, имеют имманентный характер, определяются внутренними закономерностями, а внешние воздействия ускоряют или же замедляют, облегчают или затрудняют развертывание внутреннего потенциала системы, иногда приводя к ее уничтожению, но вряд ли когда-либо способствуя ее трансформации во что-то принципиально отличное от присущего им типа. В ходе взаимодействия культурная система осуществляет отбор через принятие близких по духу и устранение неблагоприятных элементов.

9. Теоретики согласны в отказе от линейной концепции жизненного пути суперсистем и исторического процесса в пользу принятия представления либо о циклических изменениях, либо о ритмических, т.е. постоянно меняющейся модели. В каждый данный момент жизненный путь суперсистем и человечества в целом претерпевает изменения и вместе с тем обеспечивает сохранение преемственности. Претерпевая постоянные изменения, культурная общность вместе с тем подвержена сходным повторам, ритмам, тенденциям. Изучение повторяющихся структурных закономерностей или динамических универсалий — важная задача системных теорий культуры или цивилизации.

10. Все теоретики выделяют сходные «фазы» жизненного цикла культурных суперсистем или цивилизаций. Фаза роста, или «весны» цивилизаций, выделяемая в концепциях Данилевского—Шпенглера—

48

ра—Тойнби, сходна в ряде характеристик с «умозрительным» типом у П. Сорокина, с фазой «преобладания религиозности» у А. Кребера, с фазой преобладания эстетического начала у Ф. Нортропа, с сакральной фазой у Г. Беккера. Выделяемая в концепциях Данилевского—Шпенглера—Тойнби—Конечны* фаза упадка сходна с выделяемой П. Сорокиным «перезрелым чувственным» типом культуры, с «героической» цивилизацией у Шубарта, теоретической фазой у Ф. Нортропа, секулярной у А. Кребера, цивилизационным упадком у А. Швейцера и кризисом цивилизации у Х. Ортеги.

11. Во всем своем жизненном процессе цивилизации следуют собственным курсом, проходя по этапам генезиса, роста, расцвета, увядания, упадка и возрождения.

12. По единогласному диагнозу этих теоретиков наше время отмечено глубочайшим кризисом, как конец четырех- или пятивековой эпохи преобладания чувственной, теоретической, секулярной, прометеевской, научно-технологической культуры и перехода к новому интегративному, — новосредневековому, эстетико-теоретическому типу цивилизации или культуры. При различии в деталях все концепции целиком и полностью сходны в этом пункте.

Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, Ф. Конечны и другие культурологи утверждают, что «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или интегрированными системами. Это утверждение вынуждает нас поставить важный вопрос: какого рода единство представляет собой цивилизация? В терминах моей концепции вопрос формулируется следующим образом: являются ли цивилизации всего лишь пространственными скоплениями или же это причинно-смысловые системы? К сожалению, наши достойнейшие ученые не дают ясного ответа на эти вопросы. В их работах отсутствует различие между скоплениями и полускоплениями, причинными, смысловыми и причинно-смысловыми единицами. Они просто утверждают, что цивилизации — это целостные или интегрированные системы, в которых все элементы взаимозависимы и связаны один с другим.

Тщательный анализ той концепции цивилизаций, которую столь блестяще наметил Н. Данилевский и которая получила столь великолепное развитие у О. Шпенглера, А. Тойнби и других культурологов-морфологов, дает мне основание сделать следующие выводы на основе моего собственного подхода.

1. Большинство этих «цивилизаций» — это не столько «культурные системы», сколько крупные «социальные общности» (социальные системы), сложившиеся на основе центрального ядра,

Ф. Конечны — польский историк, прозванный «польским Тойнби».

49

состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм или интересов, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей.

2. Социальные общности, называемые в работах этих ученых «цивилизациями» или «высокими культурами», относятся не к одному и тому же типу социальных систем, а к различным типам. Некоторые из них, такие, как татарская, греческая или арабская, представляют собой лишь языковые или этнические группы, объединенные общим языком или этническим происхождением. Такие группы обычно живут по соседству, зачастую имеют общих предков (реальных или мифических) и почти никогда не составляют единого государства. Другие предполагаемые «цивилизации» являются всего лишь чистыми государственными объединениями либо общностями, основанными на соединении государственного и языкового единства. К этому типу мы можем отнести иранскую, русскую, мексиканскую и римскую «цивилизации». Такие «цивилизации», как исламская или православная, являются в основном религиозными общностями, а такие, как дальневосточная или месопотамская, состоят из нескольких сложных многофакторных (multibonded) образований. И наконец, некоторые из общностей, считающихся «цивилизациями», такие, как выделенная А. Тойнби античная, выделенная Н. Данилевским ассиро-вавилонско-финикийско-халдейская или выделенная О. Шпенглером магическая, представляют собой, по существу, социокультурные смеси различных языковых, государственных, религиозных, экономических и территориальных общностей или вообще не организованное население. У этих ученых отсутствует системная классификация социальных групп и поэтому в одной «цивилизационной корзине» оказываются самые гетерогенные социальные образования и целостные культуры. И сам факт различия природы этих образований явственно демонстрирует обманчивое псевдоединство этих «цивилизаций».

3. Основная организованная общность с присущей ей центральной культурной системой составляет ядро этих цивилизаций и служит основой их бытия. Однако, помимо этой основной общности, в каждой цивилизации имеется одна или несколько инородных групп с собственной культурой, отличной от культуры основной общности. Эти инородные единицы не являются органичной частью цивилизации, и их групповая культура зачастую не согласуется с культурой основной общности.

4. Каждая цивилизация взаимодействует — в основном через косвенные причинные связи — с несколькими внешними группами и их культурами, которые проникают в данную цивилизацию и существуют в ней в качестве скоплений.

50

5. Совокупная культура практически каждого индивида и каждой малой или большой социальной группы состоит не из одной культурной системы, объединяющей в единое связное целое миллионы смыслов, ценностей, норм и интересов, а скорее множество культурных систем, частично нейтральных, а частично даже противоречащих друг другу, а также множество скоплений.

6. Все это означает, что выделение «цивилизаций» из огромного массива других культурных комплексов и их классификация осуществляются при отсутствии *fundamentum divisionis* (единого основания) на базе различных, а иногда и неопределенных критериев.

7. Самая серьезная ошибка этих теорий состоит в смешении культурных систем с социальными системами (группами), в том, что название «цивилизация» дается существенно различным социальным группам и их общим культурам — то этническим, то религиозным, то государственным, то территориальным, то различным многофакторным группам, а то даже конгломерату различных обществ с присущими им совокупными культурами.

Это означает, что совокупной культуре этих групп приписывается смысловая согласованность и причинная взаимозависимость между частями и целым. Таким образом, данные концепции повторяют ошибку всех тотальных и большинства функциональных теорий, утверждающих интегрированное единство совокупной культуры каждой организованной общности.

С таким утверждением нельзя согласиться. Социальная общность (система) и культурная система относятся к разным типам, которые не совпадают друг с другом и не идентичны по содержанию. Как с точки зрения логики, так и самой науки неверно называть «цивилизациями» совершенно несходные социальные общности с различающимися совокупными культурами. Ошибка состоит в отождествлении различных феноменов.

8. Наконец, совокупная культура отдельного индивида вряд ли когда-либо является целиком интегрированной и включает в себя, как правило, доминирующую культурную систему (хотя многие эклектичные и легкомысленные индивиды не имеют и этого), сосуществующую с множеством малых систем и мелких скоплений, частично нейтральных по отношению к господствующей системе или же входящих с ней в противоречие. Очевидно, что совокупная культура таких огромных социальных общностей, как античная или индская, сирийская, китайская или же западная, никогда не были целиком интегрированы в единую согласованную причинно-смысловую систему.

9. Эти базисные недостатки существенно умаляют значение вполне содержательных научных теорий. Кроме того, следует ука-

51

зать и на значительные разногласия между Н. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби и Ф. Конечны в их определениях и классификации цивилизаций. То, что Н. Данилевский считает одной цивилизацией, например его ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейская, А. Тойнби рассматривает как несколько различных цивилизаций (вавилонская, хеттская, шумерская и сирийская). У О. Шпенглера это две цивилизации: магическая и вавилонская. Магическая цивилизация О. Шпенглера рассматривается Н. Данилевским как две: иранская и арабская, а А. Тойнби — как четыре: иранская, сирийская, арабская и православно-византийская. Единая, по А. Тойнби, античная цивилизация рассматривается Н. Данилевским как две: греческая и римская. Таким образом, там, где кто-то находит один культурный организм, другие видят два или больше — и наоборот. Эти разительные расхождения — еще одно опровержение положения о реально существующей целостности и интегрированности такого рода «цивилизаций».

Ошибочность положения об органическом и одновариантном жизненном пути цивилизаций

Вторая ошибка Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби (в первых томах) состоит в утверждении, что все цивилизации проходят один и тот же одновариантный «органический» цикл: они рождаются, развиваются, а в конечном счете распадаются и

гибнут. Эта чрезмерно общая модель жизненного пути цивилизаций применима, в лучшем случае, к некоторым организованным социальным группам, выступающим как центральное звено каждой из таких «цивилизаций». Большинство этих групп смертны и рано или поздно гибнут как отдельные единицы в социокультурном универсуме групп и народонаселения. Некоторые культурные системы, включая ту, что составляет базис «цивилизации», также могут распадаться и погибать как целостные системные единицы. Однако одновариантная модель (рождение, созревание и гибель) никоим образом не может быть применена к какой-либо из этих цивилизаций. Поскольку совокупная культура каждой из этих «цивилизаций» никогда не была единой связной системой, она и не может подвергнуться дезинтеграции. Точно так же она не может погибнуть целиком, так как никогда не представляла собой реального целого. Даже самый беглый анализ смысла рождения, роста, зрелости, надлома и гибели показывает бессмысленность и ошибочность этих терминов в применении к совокупному конгломерату культурных систем и скоплений, содержащихся в каждой «цивилизации». Ни одна из этих теорий не в состоянии точно указать, ни когда зародилась

52

та или иная «цивилизация» и каковы признаки ее зарождения, ни когда она погибает и каковы критерии ее гибели. <..•>

Чрезвычайно трудно точно установить, когда каждая цивилизация созрела и достигла зрелости или же когда она гибнет. Если под «гибелью» цивилизации эти ученые подразумевают исчезновение с исторической сцены всех ее групп и культурных систем, то это положение попросту неверно. Так, несмотря на предполагаемую «гибель» греко-римской или античной цивилизации, остались греческий и латинский языки, а в еще большей степени сохранились все великие философские системы «досократиков» (Демокрита, Платона, Аристотеля, Плотина и других мыслителей), дорический, ионический и коринфский ордера в архитектуре, эстетические системы Гомера, Гесиода, Софокла, Аристофана, гражданское римское право, спартанская тоталитарная или афинская демократическая социополитическая системы, римская имперская организация как в монархической, так и республиканской формах, научные открытия греков и римлян. Эти и множество других греко-римских культурных и социальных систем до сих пор служат предметом изучения, объектом для подражания, использования, воссоздания и включения в нашу цивилизацию, культуру, институты, в наш менталитет, поведение и отношения. Они существуют, функционируют и оказывают на нас воздействие в гораздо большей степени, чем прошлогодний бестселлер или вчерашние увлечения и моды. С необходимыми поправками то же самое можно сказать о многих социальных и культурных системах практически всех выделяемых А. Тойнби «шестнадцати мертвых цивилизациях».

Фактическое изучение жизненного пути организованных социальных систем (групп) и культурных систем позволяет сделать такие выводы: 1) этот путь является крайне многовариантным и никоим образом не может быть сведен к одному органическому одновариантному циклу; 2) возникновение социальной группы как конкретной эмпирической целостности в эмпирической социокультурной действительности имеет различный характер, а что касается культурных систем, то они проходят через три общие фазы — концептуализации, объективизации и социализации; 3) время их существования может колебаться от нескольких секунд до тысячелетий и даже достигать подлинного бессмертия (пока существует человечество); 4) некоторые организованные социальные группы и культурные системы проходят только один цикл возникновения — существования — гибели, в то время как другие проходят через несколько волн роста и упадка, расцвета и увядания, а некоторые временно распадаются, чтобы возродиться впоследствии. Крупные культурные системы, такие, как наука, великие философ-

ские системы, религия, художественная культура, этика, право, экономика и политика, но прежде всего выделяемые мной умозрительные, чувственные и интегральные культурные суперсистемы поистине бессмертны и могут претерпевать любое количество флуктуации в процессах трансформации, упадка и возрождения.

Ошибочность положения о творческой специфике цивилизаций

В рассматриваемых теориях ошибочно и положение о том, что каждая «цивилизация» на протяжении своего существования проявляет способность к творчеству в одной или, в лучшем случае, в двух сферах. Так, утверждается, что эллинская цивилизация проявила себя в основном в сфере эстетики, индская — в религиозной сфере, западная, только в сфере науки и технологии. Фактически в каждой из этих «цивилизаций» имелись творческие достижения в различных сферах культуры в разные периоды их существования и все они были творческими не в одной, а в нескольких сферах культуры. (С. 221, 224, 378—382.)

Комментарии. Критические положения, выдвинутые П. Сорокиным, были оспорены в последующей научной литературе (см. ниже).

ПОЛЕМИКА с П. СОРОКИНЫМ

О. Андерле. ВОЗРАЖЕНИЯ П. СОРОКИНУ

Перевод осуществлен по изд.: Anderte O. Sorokin and Cultural Morphology/ Pitirim Sorokin in Review. Durham (NC), 1963. P. 95-121.

Концепция цивилизации стала в настоящее время доминирующей историко-социокультурной категорией, сходной по значению с преобладавшей ранее концепцией нации. Мышление в национальных терминах сменилось мышлением в цивилизационных терминах. Это стало очевидным и в науке, в которой основное внимание сместилось от народов и стран на более обширные структуры и процессы в масштабах цивилизаций. В наше время эти проблемы, отражающие смещение смыслов, повсюду находятся в центре внимания исследователей. И сам П. Сорокин стал одним из наиболее влиятельных сторонников такого подхода.

В этом новом типе исследований культуры предметом является не столько цивилизация как таковая, а скорее цивилизации, а целью исследований является не выяснение того, что происходило, т.е. описание фактов, а как это происходило, т.е. определение законов, управляющих процессами. Зачастую мы ощущаем глубокую неудовлетворенность тем, что мы знаем «все больше о все меньшем», и тем, что, достаточно зная о «деревьях», мы все меньше знаем о «лесе». Осмелимся высказать надежду, что, зная законы, управляющие процессами, в рамках которых и происходят события, мы обретаем также метод преодоления кризиса нашего времени и цивилизации, частью которой являемся и мы. По крайней мере, мы сможем выяснить, куда ведут наши дороги и, самое важное, каков может быть смысл наших стремлений.

И все-таки, являются ли цивилизации целостными структурами или нет? Присущи ли им

признаки системного единства, отделенности от своего окружения, внутренняя структурная расчлененность, взаимозависимость составляющих их частей? Представляют ли они нечто большее, чем сумма этих частей, и является ли целое логически и онтологически первичным по отношению к частям? А поскольку цивилизации представляют собой процессы, то детерминированы ли эти процессы в отношении числа, типа и длительности этапов?

Как хорошо известно, О. Шпенглер давал положительный ответ на все эти вопросы через принятие целостной концепции и категорическое утверждение, что «цивилизации — это организмы». П. Сорокин категорически оспаривает целостную природу цивилизаций.

Что касается шпенглеровского «прасимвола», то можно утверждать, что его смысл заключается отнюдь не в том, чтобы вывести из него все характеристики цивилизации — крупные или мелкие, значительные или незначительные. Мысль О. Шпенглера была близка положению современной холистской теории, в которой утверждается принцип целостности как «принцип общей конфигурации». Некоторые общие характеристики накладывают отпечаток на весь комплекс... Характерные признаки целостности временами сказываются гораздо сильнее и продуктивнее, чем в другие моменты.

Другое возражение П. Сорокина сводится к тому, что не существует взаимозависимости между компонентами цивилизации, предполагаемой «циклистами». Однако здесь опять-таки мы можем опереться на положение холистской теории, в которой отрицается жесткая связь типа «если есть А, то есть и В». Структура целостности является гораздо более гибкой и подвижной, чем жесткая схематика механистичной причинности.

Третье возражение П. Сорокина относится к отсутствию согласия между цивилизационщиками относительно количества цивили-

55

лизаций. Здесь приходится признать, что мы как индивиды живем не на уровне целостной цивилизации и нам трудно воспринимать в целом структуры, частью которых являемся мы сами, которые имеют сложную структуру соотношения части и целого. В таких случаях проведение границ и четкая идентификация общностей — весьма не простое дело, подверженное субъективным суждениям. И все же существует достаточно широкое и длительное согласие между цивилизационщиками относительно признания основных цивилизаций. А проблемность типологии связана с тем обстоятельством, что «морфология культуры» — все еще молодая наука, категории и концепции которой еще не получили достаточной разработки.

Серьезное возражение П. Сорокина относится к неправомочности смешения «культурных систем» и «социальных систем». Сам он жестко разделяет эти две системы и не допускает даже их частичного совпадения. Здесь мы имеем дело с базовой позицией, которую необходимо рассмотреть подробнее. Допустимо ли вообще так жестко разделять культурные и социальные системы, как это делает П. Сорокин, и рассматривать их как целиком независимые друг от друга и меняющиеся только по своим собственным законам? Здесь следует выставить несколько контрдоводов. Конечно, никто не станет отрицать, что «культурные системы», выделяемые П. Сорокиным, существуют сами по себе и вне связи с «социальными системами». Например, философия Платона сохраняет свое значение и по сей день. Впрочем, отношение к культуре Ренессанса является более проблематичным. Конечно, и в середине XX в. кто-то может вознамериться творить в стиле Бартоломео Коллеони или Леонардо да Винчи. Но помимо трудностей, вызываемых изменением среды, такая попытка будет означать игру в маски, попытку сыграть роль перед собой и другими.

Следует проводить различие между живыми, т.е. функционирующими, и мертвыми культурными системами. Культурная система «живет» до тех пор, пока живет ее носитель — будь это индивид или социальная система, которая создала и сформировала ее,

вдохнула в нее жизнь и использует ее для самовыражения. Так понимаемые культурные системы меняются вместе со своими носителями, они во всех отношениях зависят от своих носителей и образуют с ними некое единство. Тем не менее они могут сохраняться после гибели данных социальных систем, хотя и не полностью. В своей опредмеченной форме они оставляют то достояние, на основе которого они могут быть реконструированы. Через века и тысячелетия это достояние может быть реализовано другими личностями или социальными системами. Однако значение прежних систем ограничено их возможностью-

56

ми стать элементами новых структур. Важно не то, что они значат сами по себе в плане возможностей, а чем они становятся в новом соотношении с социальной средой. Таким образом, проблема состоит прежде всего в выявлении живых, функционирующих культурных систем, которые, в свою очередь, не могут рассматриваться в отрыве от людей и социальных систем.

Как можно убедиться, П. Сорокин не допускает признания нерасторжимого единства культурной и социальной систем, целостности всей культуры, от культуры индивида до социального организма в целом. Что касается индивидов, то такие положения никак не соответствуют современной холистской психологии и отвечают, в крайнем случае, только психической структуре шизофренического типа. Личность описывается в рамках такой психологии как вполне интегрированное целое в строгом смысле этого слова, выделенное из окружающей среды, объединенное в системное, обладающее самосознанием, взаимосвязанное, интегрированное, саморегулируемое начало, сохраняющее свою определенность в процессе развития.

Конечно, в рамках такой интегрированной системы имеются и разнородные скопления. Более того, не все компоненты хорошо «встроены» в нее: существуют различия в значении тех или иных компонентов для системы в целом. Однако это второстепенные детали. Решающее значение имеют интегрированность взаимосвязанных частей, что и определяет их место в целостной системе. То же самое следует сказать как о социальных, так и о культурных системах, взятых как целостное начало, хотя и здесь мы должны учитывать уровни интегрированности, наличие слабо сочетаемых скоплений и другие ограничения.

К этому следует добавить и общее впечатление от специальных гуманитарных дисциплин. Наука об античности, египтология, индология, китаистика, американистика и даже ориенталистика (в которой нередко отрицается интересующая нас проблема) — все эти науки убеждают нас в единстве, определенности, специфичности и самобытности, т.е. целостном характере рассматриваемых культур.

Сам П. Сорокин невольно способствовал развитию целостной морфологии цивилизаций своим трудом «Динамика культурных перемен». Положение о целостности культуры подтверждается выявленной им духовной гармонией всех культурных явлений какого-либо периода. Поэтому «умозрительный», «идеалистический» и «чувственный» типы культур, выделенные в анализе П. Сорокина, в большой степени соответствуют фазам роста, зрелости и упадка, которые рассматривались Н. Данилевским, О. Шпенглером и А. Тойнби, а также выделяемым В. Шубартом аскетично-мессиан-

57

скому, гармоничному и «героическо-прометеевскому» типам культуры или же проведенному Н. Бердяевым делению на «варварские религии», «средневековые и Ренессанс» и «всемирно-гуманистический» тип культуры.

Если мы переставим аргументы, то увидим в ритме выделяемых П. Сорокиным

суперсистем абстрактную формулу общего закона, своего рода типологию культурного развития, в которой мы обнаружим цивилизационные периоды. Тогда «умозрительный» тип будет соответствовать раннему периоду, «идеалистичный» — периоду зрелости, а чувственный — заключительному периоду.

Комментарии. См. с. 59.

Д. Уилкинсон. П. СОРОКИН ПРОТИВ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТЕОРИИ А. ТОЙНБИ

Перевод осуществлен по изд.: Wulkinson D. Sorokin versus Toynbee on Civilization/Sorokin & Civilization. A Centennial Assessment/Ed, by Ford J., Richard M., Talbutt P. New Brunswick; L., 1996. P. 141-158.

Могут ли противоречивые и конфликтные культурные смешения представлять собой цивилизацию? Этот вопрос возвращает нас к принципиальной полемике между П. Сорокиным и А. Тойнби. Необходимо выделить положения, вызывающие расхождения между: а) теми, кто рассматривает цивилизации как общества, и теми, кто видит в них культурные сущности; б) теми, кто рассматривает их как поликультурные образования, и теми, кто видит в них монокультурное образование; в) теми, кто определяет их по критериям взаимодействия, и теми, кто видит в них ареалы. Хотя П. Сорокин подвергал концепцию А. Тойнби основательной критике, рассматривая выделяемые ученым единицы анализа как ошибочные, он, тем не менее, твердо поддерживал многие его положения.

Выделим некоторые наиболее принципиальные возражения П. Сорокина против цивилизационной теории А. Тойнби: 1. Из тысяч или десятков тысяч социокультурных образований доцивилизационного уровня, существовавших в истории человечества, лишь очень немногие выработали исторически самостоятельные формы цивилизации, а все остальные были поглощены расширяющимися цивилизациями.

2. Цивилизации не обязательно основываются на какой-либо Большой идее, которая в них формулируется, развивается и реа-

58

лизуется. Они могут не представлять собой логично построенную или эстетически целостную систему. Напротив, они заключают в себе крайние противоречия, приводящие к конфликтам, диалектическим процессам, что и получает выражение в их исторической динамике.

Многие деятели культуры, философы, харизматики и пророки, действующие в рамках данной цивилизации, зачастую стремятся создать или открыть исходные основания, первичные символы, конечные ценности или утопические трактовки для остального населения, и нередко оно именно так и воспринимает это творчество. Однако в действительности между этими ценностями возникают удивительные противоречия. Хотя каждая цивилизация представляет из себя каузально детерминированную систему, эта детерминация не обязательно сводится к «смысловой» системе. Степень ее «осмысленности» может возражать или уменьшаться.

Цивилизации представляют собой реальность, отличающуюся от ее частей, и эти части взаимозависимы. Они зависят от целого и сами оказывают на него воздействие. Они сохраняют свою самобытность, несмотря на все изменения своих частей. Они имеют внутреннюю морфологическую структуру. Они эволюционируют в силу эндогенных источников до тех пор, пока не попадают под влияние других цивилизаций.

Претерпевая постоянные изменения, цивилизации вместе с тем подвержены циклическим

ритмам, определенным тенденциям. Изучение циклических закономерностей или динамических универсалий — важная задача цивилизационной теории. Фазы эволюции и конечные этапы, через которые проходят цивилизации, при всей специфике для каждой цивилизации имеют много сходного.

В рамках цивилизаций чередуются национально-государственные образования с универсальными государствами.

Хотя П. Сорокин подверг принципиальной критике выделенные А. Тойнби цивилизации как единицы анализа, цивилизационщики могут многое почерпнуть из П. Сорокина, равно как из согласий и разногласий между ним и А. Тойнби. Мы должны признать его диалектический вклад в нашу библиотеку основоположников.

Комментарии

Полемика между П. Сорокиным и его оппонентами составила целый том («Pitirim Sorokin in Review», 1963), в конце которого он вновь отверг возражения своих критиков. Его полемика с А. Тойнби продолжилась и на первой конференции Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций, на которой оба они фигурировали как сопредседатели.

К 100-летию со дня рождения П. Сорокина, в 1996 г. был опубликован сборник «Сорокин и цивилизация», в котором два десятка американских ученых вновь обратились к концепции П. Сорокина, показав сохраняющееся значение многих его подходов и положений, хотя и при внесении определенных корректив и ограничений.

59

Возражения со стороны О. Андерле и Д. Уилкинсона — содержательный комментарий на критику П. Сорокина.

Приведенные выше контраргументы О. Андерле и Д. Уилкинсона следует дополнить следующими возражениями, часто возникающими в цивилизационных дискуссиях.

1. Цивилизации действительно являются крупными социокультурными общностями с центральной, преобладающей системой культурных принципов и значений, что не исключает наличия инкорпорированных частей и элементов, имеющих инородный характер. Системность, целостность и интегрированность цивилизации могут быть весьма относительными, что становится одним из факторов ее усложнения и развития. Тенденции к восстановлению интегрированности могут проявляться как реакция на крайности распада и упадка общественной жизни в результате внутренних конфликтов и разрушительного вмешательства извне.

2. Понятия «татарская» или «арабская» цивилизации, на которые ссылается П. Сорокин (и подобные этнические или государственно-национальные образования), большей частью употребляются в нестрогом описательном смысле при рассмотрении истории различных стран и народов, население которых имеет сходные этнические и языковые характеристики. Однако если им придается концептуальное значение, чтобы «поднять статус той или иной общности», то мы имеем дело с идеологизацией научной категории.

3. Что касается религиозных оснований выделения цивилизаций, то, как мы увидим в гл. II и III, религия предстает не как «собственно» религиозное вероучение и институт, а как центральная система, конституирующая цивилизацию в социокультурном отношении. Вместе с тем диалектика исторического процесса состоит в том, что сама религия во многом формируется цивилизацией в ходе ее самоорганизации, отвечая на ее «цивилизационный вызов и запрос».

4. Цивилизация действительно поддерживает высокую степень разнообразия своих компонентов и социальных единиц, но при всей своей «титупной» религиозности

допускает в свое лоно множество внутренних разнообразных вариантов в составе «малой традиции» и внешних, казалось бы, инородных элементов.

Но это происходит на условиях ощутимого ограничения диффузии этих элементов в остальное общество, организованное вокруг «большой традиции». В том случае, если нормативные и ценностные принципы инородных единиц или своих собственных «сект», составляющих социокультурное разнообразие («скопление») данного общества, угрожают подорвать необходимую меру стабильности, возникает духовное и социальное отторжение, приводящее подчас к жестким мерам цивилизационного контроля. (См. гл. XV и XVI.)

5. Совокупность социокультурных единиц и принципов, присутствующих в данной цивилизации, могут в той или иной степени быть нейтральными по отношению друг к другу и даже входить в явное противоречие. Поэтому, действительно, степень интеграции, целостности и взаимосвязи различных групп и принципов может быть относительной. Несомненно, что время от времени наличие такого полиморфизма может способствовать росту конфликтности, что и вызывает потрясения в социальном, политическом и культурном теле цивилизации. Однако в каждой цивилизации существуют отработанные механизмы регуляции такого рода социального и культурного полиморфизма, улаживания конфликтов и ограничения гетерогенных элементов. Историческая динамика цивилизаций может быть во многом понята как смена этапов устроения и подрывы социокультурной организации.

6. Проблема расхождения между цивилизационщиками в составлении перечня цивилизаций более подробно освещена в материалах гл. VII. Пока что отметим, что сложность и полиморфизм ценностно-смысловых структур «больших традиций», а также трудности, связанные с переходом от аксиологического «вживания» в ту или иную культуру (или, напротив, от ее рассмотрения «глазами», т.е. в символикe своей культуры) к аналитическому знанию или хотя бы к «диалогу

60

культур и цивилизаций», — длительный и многоуровневый процесс, требующий огромной работы на всех уровнях взаимодействия культур.

7. Вариативность динамики и продолжительности жизненного цикла больших и малых социокультурных систем, в том числе и цивилизаций, не отменяет действительности длительной протяженности времени в цивилизации. В центральных смысловых системах цивилизаций формируются представления о длительных циклах, в которых настоящее связывается с прошлым и будущим. Как уже упоминалось во Введении, в мировых цивилизациях «осевого времени» время измеряется огромными циклами, выходящими за рамки не только жизни человека и правления династий, но и данного общества, и лишь в новоевропейской концепции утвердилось представление о линейном времени мировой истории.

Динамик» цивилизаций, действительно, оказалась более сложной, чем это представлялось О. Шпенглеру и А. Тойнби. «Надлом» и «распад» не могут рассматриваться как безвозвратное движение к концу: цивилизации — образования, обладающие огромной устойчивостью во времени и способностью выживать и возрождаться в каких-то своих компонентах. И это относится не только к многочисленным субцивилизационным включениям, но и к центральной системе ценностей и смыслов.

Выдвинутые П. Сорокиным критические положения заставили многих цивилизационщиков (включая самого А. Тойнби) более строго определить теоретические основания цивилизационного подхода, в результате чего эта теория все больше стала «уходить» из сферы философии истории и философии культуры в область исторической социологии, общей культурологии, социокультурной истории и компаративистики. В

частности, именно на этом пути, как мы увидим в последующих главах, были достигнуты наиболее плодотворные результаты.

У. Макнейл. ЗАМЫСЕЛ А. ТОЙНБИ

Перевод осуществлен по изд.: AfcNeil W.H. Some Basic Assumptions of Toynbee's A Study of History/The Intent Of Toynbee's History/Ed, by E.Gargan. Chicago, 1961. P. 29-32.

Идеи, выдвинутые в работе А. Тойнби, произвели огромное впечатление на широкую публику, что само по себе стало событием в интеллектуальной истории нашего времени. Но вместе с тем его работа стала серьезным вызовом академическому сообществу и профессиональным историкам. Этот вызов имеет две стороны. Во-первых, он смело пересек условные границы между дисциплинами в сфере истории. Восприняв все познаваемое прошлое человечества как сферу своих занятий, он выявил ритмы и принципы, которые вряд ли мог заметить менее панорамный взгляд. Для глубокого постижения смысла истории необходимо широкое постижение про-

61

шлого, которое не может быть достигнуто через кропотливое изучение разрозненных фрагментов истории. Никакое приумножение специальностей или сужение изучаемой сферы истории с целью получения более точных данных не может само по себе способствовать такому обогащению нашего понимания истории человечества. Нам крайне необходимо взаимодействие крупномасштабных теорий, смелых гипотез, рискованной интуиции с выверенным конкретным знанием. Сосредоточиваясь только на втором аспекте, накапливая все более детализованные факты и все полнее изучая подробности, мы можем оказаться слепыми по отношению к общим аспектам реальности.

До появления А. Тойнби англоязычный мир в течение по крайней мере двух поколений оставлял всеобщую историю на усмотрение блестящих дилетантов, таких, как Г. Уэллс, или же авторов студенческих пособий, усилия которых были направлены не столько на создание синтеза, сколько на изложение более или менее упорядоченной информации, заимствованной из работ специалистов.

Вторая сторона брошенного нам вызова со стороны А. Тойнби заключается в прорыве привычных границ нашей дисциплины уже не в горизонтальном, так сказать, плане, а в вертикальном. Я имею в виду то, что А. Тойнби связал свое изучение истории с конечными философскими и теологическими проблемами: каковы судьбы человечества? Какие законы действуют в человеческом обществе? Какую роль Бог играет в человеческих делах? Профессиональные историки склонны избегать этих великих загадок человеческого бытия. А. Тойнби же смело вторгся туда, куда мы боялись ступить, и пришел к своим собственным выводам. Его огромная популярность вызвана прежде всего его способностью дать полноценное выражение тех конечных проблем, которые всегда занимали и до сих пор занимают думающих людей.

Комментарии. См. с. 72.

М. Перри. ОЦЕНКА ТРУДА А. ТОЙНБИ

Перевод осуществлен по изд.: Perry M. Arnold Toynbee and the Crisis of the West. 1982. P. 111,123-124.

Во многих отношениях концепция А. Тойнби предстала странным образом неуместной для XX в. В то время как ученые, работающие в разных научных дисциплинах, выкраивали все более узкие

сферы специализации, он предпочел создание всеобщей истории. В век интеллектуальной фрагментации он выдвинул концепцию, утверждающую наличие всеобъемлющего смысла за рамками исторических фактов. В эпоху стремлений к знаниям, отвечающим стандартам науки, для А. Тойнби большая часть истории раскрывается через поэзию и пророчество. В век светского мировоззрения он увидел в религии основную жизненную цель и предмет существенных интересов историка. Такие взгляды неизбежно вызвали поток критики в его адрес.

[Далее приводятся основные пункты критики в адрес А. Тойнби: 1. А. Тойнби предстает как противник либерально-рационалистической традиции. Он предвещал и приветствовал упадок Запада, начало которому положил Ренессанс. По словам Г. Тренора-Роупера*, «для А. Тойнби ненавистно все, что говорит о свободе человеческого разума и человеческого духа», и в своем учении «мессианского пораженчества» он подхватывает свидетельства надвигающегося крушения западной цивилизации как носительницы такого духа. Подобное обвинение в неприятии либерализма и рационализма ему предъявляет С. Поллард**.

2. А. Тойнби усматривает спасение западной цивилизации только в возвращении к христианским ценностям, что предстает, по мнению П. Гейля***, как неосуществимое и неудовлетворительное решение.

3. А. Тойнби утверждает пессимистичный и пораженческий взгляд на жизненный путь цивилизаций, демонстрируя историю их гибели и показывая, что ни одна из них не могла избежать исхода циклического процесса.

4. Надежды А. Тойнби на гармонизацию отношений между мировыми религиями в процессе соучастия в установлении устойчивого мира не имеют основания, так как существующие между ними различия затмевают их стремления к достижению высшей реальности.

М. Перри частично согласен с критиками А. Тойнби в том, что тот недооценивал огромность достижений современного Запада в защите индивидуальных свобод, утверждении правовой системы, изучении природы и выработке новых подходов к ней. И хотя религия несомненно является полезным общественным институтом, она не может стать достаточным мировоззрением для современного человека. К тому же в современном мире возрождение религии может вести не к усилению пророческих ценностей, а к интенсификации фундаменталистской реакции. Возрастающее единство мира формировалось не религиями, а бизнесом, наукой и технологиями, а фун-
См.: Trevor-Roper H.R. Arnold Toynbee's Millennium/Encounter 8 (June, 1957). •* См.: Pollard S. The Idea of Progress. L., 1968. •*• См.: Geyi P. Debates with Historians. N.Y., 1956.

даменталистские течения в индуизме, исламе или христианстве имеют гораздо меньше общего между собой, чем наука и технология, какова бы ни была их национальная принадлежность.

Однако М. Перри расходится с резкими негативными оценками А. Тойнби, полагая, что английский историк стремился разрешить фундаментальную проблему Запада, заключающуюся в разрыве между духовностью и бездушным материализмом. Он полагал, что рационализма недостаточно для защиты человека от разрушительной гонки за материальным благополучием и для ограничения пагубного трайбализма, раздирающего человеческое общество. Он искал пути к воссоединению светского рационализма с духовными ценностями, формируемыми религией.]

Работа А. Тойнби навсегда останется глубоким выражением тех забот и мучений, которые

донимали Запад в XX в. Будущие историки всегда будут восхвалять «Постижение истории» за многочисленные стимулы и озарения, содержащиеся в этой работе, за фактологическое богатство и поразительную эрудицию. Заслуга А. Тойнби в попытке представить всемирную историю, подчеркнуть значение всех мировых цивилизаций и преодолеть западоцентризм.

А. Тойнби заслуживает высокого признания и за широкую панораму мировой истории в век, когда историки неохотно выходили за пределы своей специализации. Всегда сохраняется потребность во всеобъемлющем понимании, которое придает смысл множеству разрозненных элементов, составляющих мировую историю вообще и западную в частности.

Комментарии. См. с. 66

Дж. фон дер Муль. ДОСТИЖЕНИЯ И НЕУДАЧИ А. ТОЙНБИ

Перевод осуществлен по изд.: Muhl G. von der. Politics and the Desintegration of Civilizations/Comparative Civilizations Review. 1990. № 23. P. 104-110. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются страницы.

«Постижение истории» А. Тойнби одновременно было оценено и как великолепная работа, и как жестокий провал. С одной стороны, в этой книге представлена историческая панорама несравненного размаха; она в высшей степени стимулирует изучение закономерностей макроистории; в ней поставлены глубокие и прин-

64

ципальные проблемы анализа; выдвигается ряд плодотворных гипотез; дается в высшей степени эффективное сопоставление и прослеживается взаимодействие различных факторов и процессов. Каковы бы ни были сомнения относительно ее фактуры и интерпретации, в ней проводится тесная связь между теоретическим анализом и конкретными данными, а научная эрудиция автора вызывает изумление. Содержащиеся в ней многочисленные защитные приемы обеспечивают этой работе, по большому счету, неопровержимость

Однако теория, в принципе защищенная от опровержения, не может считаться достаточным объяснением тех процессов, которые она и призвана объяснить. Если работа такого уровня может быть оценена как неудача — в силу несоответствия историческим фактам, то это свидетельствует о сомнительности всякого рода макроисторических концепций. Современные историки стали быстро доводить эти возражения до логического конца. Они стремятся скрупулезно описывать сложность процессов, раскрываемую в эмпирическом микроанализе, избегая «наклеивания ярлыков» и предпочитая работать с документами. Сталкиваясь с необходимостью освоения намного более громадного количества исторических монографий, чем великие энциклопедисты прошлого, серьезные ученые ощущают растущее несоответствие между поисками истины и установлением определенных закономерностей. Поэтому мастерское овладение этим предметом определяется в зависимости от умения дать многовариантное объяснение, принимая во внимание разные стороны этого предмета. Постижение истории более не сулит выявления перспектив «прогресса», познания диалектических противоречий или хотя бы предсказуемых циклов. Историки все более склонны рассуждать о неудачных замыслах, недостаточном развитии общественного самосознания в каждый период времени (включая свой собственный), о трагедиях, а еще лучше об «иронии» в своем предмете. Общетеоретические трактовки человеческой истории теперь почти автоматически вызывают подозрительно-критическое отношение. Марксистский исторический анализ

образует особый случай: в силу его идейной привязанности к современным политическим конфликтам как его сторонники, так и противники не могут отвлечься от социального смысла содержащихся в нем заключений. Более поучительна судьба других, не столь политизированных учений, стремившихся к макроисторическому синтезу. Мы уже рассмотрели отношение историков к А. Тойнби. Что же можно сказать о других мыслителях? Некоторые из них, например Дж. Вико, Г.В.Ф. Гегель, Г.Т. Бокль, Г. Спенсер и О. Шпенглер, получили признание в об-

65

щественной мысли. Однако профессиональные историки сочли своим долгом указать на упущения и искажения фактов, произвольные натяжки и ограничения при применении существенных категорий, допускавшиеся этими мыслителями для обоснования своих обобщений. Сегодня победа этих критиков может считаться полной. Подвергшиеся критике мыслители не только дискредитированы: их очень редко читают. Эта победа имела свои издержки. Она затмила последствия отказа от поиска крупных закономерностей в истории. Радикальный номинализм можно понять как должный ответ на механистичные обобщения и упрощенную концептуализацию Г. Спенсера или О. Шпенглера. Однако полное отрицание их методики и целей нередко приводит к иной разновидности догматизма.

Комментарии

Выше приведено три высказывания по поводу значения концепции А. Тойнби. «Тойнбиана» содержит огромное количество работ, написанных учеными самых разных стран. Труд А. Тойнби «Постижение истории» вызвал широкий отклик еще в ходе своей публикации. В XII томе сам автор приводит более сотни отзывов на свою работу. Этот повышенный интерес сохраняется и поныне. О жизни и творчестве А. Тойнби и о посвященной ему историографии на русском языке см.: Уколова В. И. Старомоден ли профессор Тойнби/Дойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 1996; Хачатурян В.М. Проблема цивилизации в «Исследовании истории» А. Тойнби в оценке западной историографии/ Цивилизации. М., 1995. Вып. 2.; Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1976. Кроме того, яркая характеристика работы А. Тойнби (и О. Шпенглера) содержится в статье Л. Февра «От Шпенглера к Тойнби» (Февр Л. Бои за историю. М., 1991); реферате работы «Тойнби. Переоценка» (Под ред. С. Т. Мак-Интайра и М. Перри. Торонто, 1989/ Современные теории цивилизаций. М., 1995).

Как можно убедиться, не разделяя многих конкретных положений А. Тойнби, подвергая критике ту или иную сторону его концепции или анализ конкретных периодов и ареалов человеческой истории, большинство авторов признают его выдающиеся достижения в плане общей концепции мировой истории, в выделении цивилизации как особого и самозначимого начала в крупномасштабном устройении общества, в признании плюрализма мировой истории и роли изучения динамики различных обществ.

Многие авторы работ об А. Тойнби раскрывают глубокие внутренние изменения в самосознании ученого, отразившиеся и в его понимании мировой истории, Как нередко отмечается, важными источниками, на которые опирался А. Тойнби, были Библия, труды Блаженного Августина, работа Э. Гиббона «История упадка и падения Римской империи», постоянно сопоставлявшего процесс крушения Рима с политическими реалиями современной Европы. В объяснении жизненного цикла цивилизаций он во многом опирался на идеи А. Бергсона о «творческой эволюции» и «жизненном порыве», определяющие самодвижение общества, о религии и морали как двух основах этой эволюции. Эти факторы и стали определяющими в его концепции цивилизации — к

умалению влияния роли хозяйственной деятельности или государства в плодотворном развитии общества.

Дж. фон дер Муль. КРИТЕРИИ ОЦЕНКИ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Обзор цивилизационных дискуссий приводит к некоторым парадоксальным выводам. Цивилизации как объект концептуального анализа представляют собой сложные и разнообразные сущности. Это означает, что и причины их дезинтеграции могут быть весьма различны. И именно поэтому историки неоправданно отказались от поиска общих макроисторических теорий, которые могли бы упорядочить понимание рассматриваемых явлений и процессов. Однако такой поиск не может вестись через обращение к неоперациональным концепциям, сводящимся зачастую к тавтологическим положениям. Эти выводы заставляют нас утвердить некоторые методологические критерии, которым должна соответствовать полезная макросоциологическая теория. Они могут быть разделены на негативные и позитивные.

1. Теория должна содержать указание на теоретически обоснованные границы того, что подлежит объяснению. Если цивилизация рассматривается как целостный набор отличительных метафизических, религиозных, эстетических, технологических, политических укладов и ориентации в рамках большого общества, то объяснение изменений в составе этой целостности вряд ли под силу какой-либо общей теории, кроме как ценой произвольного отбора фактов.

2. Теория не должна постулировать системного единства цивилизации, если оно не вытекает из образующих ее компонентов. Рассмотрение цивилизации как базового предмета анализа предполагает, что комплексы образующих их компонентов могут быть вполне правомерно сгруппированы в границах, отделяющих одну цивилизацию от другой. Это предполагает также показ того, что различные элементы, образующие этот комплекс, чутко реагируют на изменения в одном из компонентов, составляющих целое. До тех пор пока в теории не установлено, что цивилизации имеют определенные границы и внутреннее системное единство, их рассмотрение как реально существующих социальных единиц вызывает сомнение.

3. В объяснении процессов упадка цивилизаций теория должна оставлять место как для случая, так и для субъективных замыслов, как для естественных катастроф, так и для человеческих ошибок. Отрицать такие воздействия — значит отрицать эмпири-

67

чески достоверную реальность. Общая теория не может сделать большего, чем указать на системные напряжения и стратегические слабости общества, которые могут привести к его падению, если этому будут способствовать внешние силы.

4. Теория должна избегать детерминизма, постулирующего неизбежность прохождения всеми цивилизациями аналогичных стадий. Такие аналогии становятся источником напрасных усилий втиснуть исторические события в определенные периоды, чтобы установить симметрию процессов и результатов, относящихся к разным обществам. (С. 110-112.)

Комментарии

Высказывание американского ученого Дж. фон дер Муля фиксирует поиски более гибкого и дифференцированного подхода к изучению цивилизаций, которые были стимулированы критикой со стороны П. Сорокина и других ученых, как социологов и философов, так и историков. В этих поисках оказалось необходимым дать более глубокое теоретическое

решение некоторых фундаментальных проблем устройства общества. Первой из таких проблем было соотношение между целостностью общества как некоторой системы и его способностью к изменениям. Другой проблемой стало теоретическое объяснение принципов разграничения цивилизаций и специфики их устройства. Это означало, в частности, необходимость дать ответ на вопрос: почему цивилизаций много (или несколько), не оставляя слишком большого места для таких «случайных» явлений, как появление пророков, «откровений» и «прорывов осевого времени». И еще одна проблема заключалась в том, чтобы объяснить соотношение общего и особенного в динамике исторических изменений разных цивилизаций. Как мы увидим, на решении этих проблем в значительной степени сосредоточились поиски ученых, работавших в русле цивилизационных исследований.

III. Эйзенштадт. ОБ ИСТОЧНИКАХ ФОРМИРОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

В самом общем плане наш подход к анализу цивилизаций опирается на фундаментальные концепции, созданные отцами-основателями социологии: Э. Дюркгеймом, М. Вебером, а до некоторой степени еще и К. Марксом. В них утверждалось, прежде всего, что устройство общества определяется общественным разделением труда. Кроме того, они показали, что организационных структур

Перевод осуществлен по изд.: Eisenstadt S. *Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations*. Jerusalem, 1982. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются страницы.

68

и механизмов такого разделения еще недостаточно для объяснения характера того или иного общественного формирования и его устойчивости. Развитие этих положений потребовало преодоления содержащегося в утилитаристской этике и классической политэкономии принципа, согласно которому разделение труда и рынок — определяющие и достаточные средства регуляции общественного строя, обеспечивающие его поддержание и воспроизводство.

Отцы-основатели не отрицали рынка как механизма регуляции общества. Однако каждый из них по-своему показал, что этих механизмов недостаточно, что процесс обмена и рынок в особенности порождают проблемы, ставящие под вопрос функционирование любого конкретного варианта разделения труда. Эти проблемы следующие: 1) как создавать доверие и солидарность в обществе (проблематика, разрабатывавшаяся Э. Дюркгеймом и в некоторой степени Ф. Теннисом); 2) как регулировать власть и преодолеть чувство эксплуатируемости (предмет внимания К. Маркса и М. Вебера); 3) как придать смысл и легитимность различным формам социальной активности (этот вопрос особенно заботил М. Вебера). Все отцы-основатели подчеркивали, что решение указанных проблем требует создания и поддержания общественных структур, способных эти проблемы нейтрализовать.

Теоретическая необходимость дать ответ на эти вопросы привела к новому пониманию исторического процесса, заставила обратить внимание на духовные и символические измерения человеческой деятельности. Что особенно важно, была раскрыта связь между этими измерениями и общественными институтами. В новом подходе к историческому процессу подчеркивается прежде всего то обстоятельство, что институциональная структура каждого общества обусловлена его историческим опытом. В формировании этого опыта особое значение приобретают два основных фактора: 1. Культурные традиции и политическая обстановка.

2. Положение общества в системе международных связей. При рассмотрении общественных институтов многое было сделано для учета характера элит и распределения доступа к ресурсам среди различных элит. Среди этих элит в качестве основных были выделены следующие: 1. Политическая, имеющая непосредственное отношение к регуляции власти.
2. Культурная, формулирующая модели культурного устройства и обеспечивающая конструирование признанных смыслов деятельности.

69

3. Моральная и правовая, формулирующая принципы солидарности и способствующая созданию общественного доверия.
- Указанные элиты, а вернее их коалиции, обеспечивают общественную регуляцию прежде всего через распоряжение основными ресурсами данного общества — хозяйственными, политическими, культурными. Эта регуляция обеспечивается сочетанием организационных и принудительных мер вместе с выработкой смысловых систем ориентации.

Комментарии

В данном фрагменте Ш. Эйзенштадт обозначает исходные методологические предпосылки цивилизационной теории, формированию которой он во многом способствовал своими работами. Он указывает на то, что цивилизационная теория должна содействовать объяснению принципов устройства общества как некоторой интегрированной и устойчивой целостности, имеющей определенную структуру и институты, обеспечивающие эту целостность. Подробнее взгляды ТТ Эйзенштадта на цивилизационное устройство общества приведены в гл. II.

Р. Редфилд, М. Сингер. ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

Изучение цивилизаций поделено на две, хотя и не равные, сферы между представителями гуманитарных и социальных наук. Первые склонны обращаться к изучению прошлого той или иной цивилизации, обычно к ее «классическому периоду», вторые — к современной истории. Гуманитарии «опрашивают» тексты, памятники и картины; приверженцы социальных наук «опрашивают» народы. В гуманитарных науках цивилизация изучается через рассмотрение творений наиболее мыслящих и творческих умов, в социальных науках — через достижения и характер мышления множества простых людей. Вследствие дробления научных дисциплин и изучаемые нами цивилизации становятся расчлененными, в результате чего утрачивается связь между прошлым и настоящим, текстом и контекстом, философом и крестьянином.

Перевод осуществлен по изд.: Redfield R., Singer M. Foreward to: G.E. von Gmnebaum. Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. L., 1961. P. VI I-VIII.

70

В этом состоянии академической науки совершенные творения, зафиксированные в великих произведениях мыслителей и художников, не имеют заметного отношения к проблемам и человеческим стремлениям современности. До тех пор пока ученый гуманитарий отказывается воспринимать всерьез настоящее и не проявляет никакого интереса к жизни обычного деревенского населения и до тех пор пока представитель

социальных наук пренебрегает «работой в библиотеках» и не стремится соединить свое исследование с рассмотрением обычной жизни в высоком искусстве и деятельности институтов образования по целенаправленному культивированию умов и нравов, картина цивилизации, которую рисуют те и другие, останется неполной.

В работах Г. Грюнебаума об исламе мы видим прекрасное соединение гуманитарного и социального подходов. Как по размаху концепции и методам культурологического исследования, так и по отбору проблематики мы находим в них соединение социальной науки с культурной антропологией. В его книге «Ислам. Очерки о природе и формировании культурной традиции» рассматриваются три основные проблемы в исламской цивилизации: 1) рост среди мусульман сознания принадлежности к общей культуре; 2) выражение единства исламской цивилизации в литературе, политической мысли, науке, устройении города; 3) взаимодействие ислама с другими цивилизациями. Эти проблемы подлежат рассмотрению при изучении каждой цивилизации, и только их полноценное освещение может дать целостную картину цивилизации и присущих ей культурных процессов, поддерживающих преемственность в ее движении от прошлого к настоящему.

Комментарии. В данном фрагменте приводится высказывание двух видных американских культурологов о различии и взаимодополнительности двух основных подходов в изучении культуры вообще и цивилизации в частности, получивших развитие в рамках гуманитарных и социальных наук. Это расхождение прежде всего разделяет постигающий подход, целью которого является полноценное выявление «внутренних смыслов» того или иного текста, произведения, направления, элемента культуры, и познавательный анализ, дающий возможность выявить реальное функционирование явлений культуры, связь различных компонентов культуры между собой и со всей системой социальной регуляции, а также смысл исторических судеб культурных явлений. Внимание к социальной нагруженности культурных феноменов переходит в рассмотрение закономерностей функционирования социальной жизни в ее социокультурных измерениях. Такой анализ в немалой степени смыкается с собственно социологическим подходом, однако рамки социологии приходится сильно расширить, чтобы включить в нее изучение крупномасштабных исторических процессов, макроизменения в духовной жизни общества, соотношение различных компонентов социальной регуляции и т.д. (См.: Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1996.).

В. Каволис. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ КАК СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Перевод осуществлен по изд.: Kavolis V. Civilization Analysis as a Sociology of Culture. N.Y., 1995. P. 1-IV, 10-17, 18, 105-120. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются страницы

Предмет цивилизационного анализа

Цивилизация может быть определена как сочетание крупных социальных институтов и символических структур, которые в результате длительного исторического развития соединились друг с другом как компоненты целостного эмпирически данного образования. Они могут рассматриваться как наиболее крупные постижимые единицы анализа, относящиеся к значимым, т.е. символически организованным, образованиям, которые выходят за пределы локального общества или конкретных культур и охватывают некоторую «сверхкультуру».

Цивилизационный уровень анализа охватывает символические формы, лежащие в основе как собственно «культурных систем», так и «социальных структур», варианты их выражения в различных сферах данной культуры в различные периоды, изменения во времени и пространстве, не снимающие преемственности и общности культуры. В отличие от «классической традиции» сравнительного изучения цивилизаций цивилизационный анализ имеет дело не только — и не столько — с цивилизациями как целостными системами, сколько с любыми социокультурными феноменами, от самых крупных до мелких, существующих в рамках этих систем.

Конечно, было бы преувеличением приписывать символическим конфигурациям определяющее значение в социальной регуляции. Следует исходить, скорее, из того, что они составляют один из компонентов социального действия. Этот метод позволяет проводить общий анализ устройства цивилизации и его конкретного выражения в различных документах и событиях, а вместе с тем выявлять значение самих символических образцов, получивших выражение в каком-либо документе или событии (то и другое могут сильно отличаться друг от друга), чтобы затем выяснить, как они соединены в значи-

72

мое целое. Первый подход более приемлем к изучению исторических цивилизаций, которые могут рассматриваться как сравнительно целостные символические структуры, имеющие ограниченное количество взаимосвязанных текстов и получившие выражение в определенных событиях. Второй подход скорее удовлетворяет потребностям «постмодерной» цивилизации, имеющей тенденцию проявляться в неограниченном разнообразии самостоятельных текстов и событий, предполагающих множество взаимодействующих типов дискурса.

Таким образом, наиболее существенный вопрос заключается в том, чтобы определить, как конкретные компоненты культуры (та или иная традиция, жанр, движение) соотносятся друг с другом и соединены в единое целое? Как формы интеграции сочетаются друг с другом в данной культуре и как они меняются с течением времени? Когда эти вопросы возникают в применении к современной обстановке, рамки цивилизационного анализа пересекаются с проблематикой культурной модернизации и глобальными теориями. Каждый подход имеет свою сферу приложения.

Вместе с тем цивилизационный анализ должен проследить отношения между эксплицитными и имплицитными культурными явлениями на разных уровнях и сделать из этого общие выводы. Еще одной задачей такого анализа является выявление соотношения между социальными формами поведения индивидов, как «обычных», так и «выдающихся», и сформировавшихся (или же возникающих) коллективов, а также институциональных и психологических механизмов, через которые эти отношения поддерживаются, изменяются или же разрушаются.

Такого рода анализ должен сочетаться с обращением к культурной и социальной истории, с одной стороны, а с другой — к социальной психологии, изучающей знаковое поведение, с символическим интеракционизмом. <...>

Из содержания цивилизационных исследований можно видеть, что их предметом является исторический текст, т.е. не отдельное литературное произведение, а общий контекст как символическая организация существенных компонентов цивилизации. Объект цивилизационных исследований неизгладимо отмечен историчностью и привязанностью к историческому контексту.

Предметом цивилизационных исследований являются символические конфигурации, создаваемые индивидами и обществами на основе той или иной традиции и поддерживаемые для того, чтобы понимать самих себя, свой мир и принципы своей деятельности. Эти конфигурации, присущие каждой цивилизации, не существуют в

целостном виде в любой определенный отрезок времени. Они не только формируются в ходе истории, что еще более

73

важно, значение цивилизационного текста в любой конкретный период зависит как от его наличного состояния, так и от характера исторического развития данного общества. Важнейшей характеристикой цивилизационного текста является то, что он одновременно представляет собой как наличную конструкцию, которую можно изучать на основе структуралистских методов, так и историческую форму, которую структуралисты склонны игнорировать. Как «наличная конструкция», так и «историческая форма» делают возможным разброс взаимосвязанных вариантов, оцениваемых как участниками, так и наблюдателями с разных точек зрения.

Одной из задач сравнительного изучения цивилизаций является понимание тех причин и исторических процессов, которые обеспечивают сохранение в коллективной памяти явлений, имеющих уникальную ценность в присущей им символической форме. Можно, конечно, спросить, с точки зрения каких оценивающих субъектов данный цивилизационный текст, имеющий свою собственную историю, заслуживает сохранения, и в каком из своих потенциальных прочтений, и с какой целью (например, как назидание, как отражение бытия или как предмет изучения).

В дополнение к концепции, подчеркивающей значение исторического контекста, о чем сказано выше, следует подчеркнуть значение концепции множественности восприятия, а вместе с тем и концепции сопротивляемости текста деформациям. К этим характеристикам предмета цивилизационного анализа следует добавить описание нашего отношения к этому объекту. Я полагаю, что это отношение должно носить характер критического референтного отождествления со своей цивилизацией, т.е. историко-цивилизационные данные должны послужить целям критической переоценки того, к чему мы сами стремимся. На цивилизационщиках лежит ответственность, помимо соблюдения дисциплинарных принципов своей работы, за выявление взаимосвязи наиболее важных проблем в наиболее широком масштабе, а вместе с тем и ответственность по отношению к субъекту сознательного опыта.

Наименьшая операциональная единица цивилизационного процесса — это текст как ситуация, в которой развертывается действие, отношение между текстом и человеческим поведением, опосредованное либо опытом, либо цивилизационными технологиями (т.е. способами применения символических образцов в поведении). Текст, оторванный от поведения, является безжизненным, поведение, не ориентированное на текст, является безрассудным; в том и в другом случае цивилизационная общность дробится на фрагменты, которые больше ничто не удерживает. В тех же случаях, когда только опыт

74

или только цивилизационная технология выступает посредником между поведением и символической сферой, мы имеем дело лишь с половиной цивилизационного процесса. Целью цивилизационного анализа является изучение одновременно социокультурного универсума как целого, его структурных уровней и его альтернативных вариантов, а также конкретных исторически специфичных элементов социальной или культурной организации по отношению к этому целому. Не учитывая всех существенных компонентов цивилизационного процесса, мы не можем принять на себя ответственность за анализ цивилизационного целого. В то же время без рассмотрения конкретных элементов социальной или культурной организации, без глубокой детализации структуры или процессов мы не можем проводить плодотворного исследования.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ОПРЕДЕЛЯЮЩЕЕ НАЧАЛО В УСТРОЕНИИ КУЛЬТУРЫ

О взаимосвязи компонентов культуры

Одновременное присутствие в цивилизации не связанных друг с другом символических вариантов вызывает вопрос об их взаимосвязи. Каким же образом различные варианты культуры сводятся в единое целое на протяжении длительного исторического времени и на высшем уровне их постижения?

Следует полагать, что цивилизация в отличие от культурного наследия вообще, из которого индивиды или группы черпают то, что они склонны использовать, в состоянии обеспечить взаимосвязь символов на основе общепринятого авторитетного построения. Оправданность цивилизационных принципов не должна опираться лишь на какой-либо особый компонент или на интересы каких-либо особых групп. Не может она быть представлена и как сумма всех возможных интерпретаций ее смыслов. Цивилизацию можно представить как некоторую целостность, если мы принимаем одно из двух положений. Либо существует устойчивый высший принцип, на который и ориентировано большинство компонентов этой цивилизации, либо же существует преемственность перемен, обеспечивающая устойчивость символических форм, присущих данной цивилизации.

Регулирующие принципы цивилизации

Многие ученые, относящиеся к классической традиции сравнительного изучения цивилизаций — от Н. Данилевского и О. Шпенглера до Л. Дюмона и Ш. Эйзенштадта, — выделяют в каж-

75

дой цивилизации или типе цивилизаций особый регулирующий принцип. Недавним примером рассмотрения регулирующих принципов на историческом материале является работа японского ученого Т.С. Лебры*, который проводит различия между двумя типами этоса: западный однолинейный детерминизм и японский интерактивный релятивизм. Однолинейный детерминизм предстает как разомкнутость, дихотомия и иерархия причин; интерактивный релятивизм — как взаимосвязь, преемственность и взаимообусловленность образующих компонентов.

Но можно ли объяснить всю символическую структуру цивилизации, исходя из единого принципа? Ответ, конечно, должен быть отрицательным, так как регулирующий принцип это аналитическая абстракция, в понимании которой различные наблюдатели подчеркивают значение разных аспектов; и в каждой цивилизации могут одновременно действовать несколько регулирующих принципов.

Так, в западной цивилизации центральной проблемой является отношение индивида к социальному целому и присущий ей существенный принцип (сформулированный еще П. Абеляром) выражается преимущественно в более высоком значении индивидуальности, чем целостности. Однако если рассматривать в качестве центральной проблемы соотношение добра и зла, как это принято во всех монотеистических религиях (кроме, может быть, восточноазиатских), то мы увидим выражение западного принципа (особенно начиная с периода погони за ведьмами в XIV в.) в том, что идеологический дуализм угрожает, с одной или другой стороны, подорвать установленную социальную иерархию. Такова, например, антиномия Бог—Сатана, имеющая широкий ряд секулярных соответствий: рациональность—эмоциональность, природа—мастерство, левое—правое, феминизм—патриархальность и т.д.

Проблема соотношения между верой и властью, ценностями и фактами также была центральной как для Запада, так и для ислама. Однако западное решение, больше чем где бы то ни было, сводилось к взаимному признанию легитимности разделения «Богу — богово, а Кесарю — кесарево», принципа, постоянно присущего христианству, хотя формально институционализированного только в XVIII в. и ставшего особо почитаемым в либеральную эпоху.

Если цивилизация содержит несколько регулирующих принципов, то важным вопросом становится их соотношение. Может ли один принцип рассматриваться как постоянно возвышающий-

См.: Lebra T.S. Japanese Patterns of Behaviour. Honolulu, 1976.

76

ся над другими, как регулирующий процессы, воздействующие на другие принципы? Или же все регулирующие принципы могут рассматриваться как «имеющие каждый один голос», и все участники решают на основе «консенсуса» и «мажоритарного голосования», один из которых будет наиболее влиятельным в той или иной сфере культуры в данное время.

В этом случае единство культуры обеспечивается постоянным полилогом между различными регуливающими принципами, к которому другие могут быть допущены как в некий клуб на основании «голосов» тех, кто уже в нем состоит. Именно в этом направлении движется современный Запад. Этот путь, возможно, объясняет постоянную внутреннюю динамику и внешнюю экспансию западной цивилизации, по крайней мере начиная с XVI в., лучше, чем любой базисный принцип или способ социальной организации.

Формативные типы сознания

В истории цивилизаций следует выделять пять структур сознания. Первая — архаическая как первичная, экстрасенсорная, сохраняемая в глубинных значениях корневых слов и полусознанных ассоциациях. Вторая — магическая структура как восприятие бытия вне пространства и времени в постоянном контакте со всеми вещами, которые представляют равную ценность. Третья — мифическая структура сознания, построенная на временном измерении, с которой связаны представления о душе как путнике, идущем сквозь время. Мир разделяется на взаимозависимые неантагонистические оппозиции. Вместо властного отношения к окружающей среде, как это принято в магической структуре, предпочтение отдается принципу откровения. Четвертая — ментальная (рациональная) структура, ориентированная на измерение линейного пространства. Ей соответствуют понятия целенаправленной мысли, индивидуальной воли и обязательной причинности. Концепции организуются в форме рациональных оппозиций, «борьбы» между антагонистическими альтернативами. Реальность разделяется на различные поля и соответствующие дисциплины. Возникает возможность установления иерархии уровней регуляции и движения по восходящей и нисходящей. И наконец, пятая — интегральная структура сознания, в рамках которой в настоящую эпоху вырабатывается многообразие перспектив внешнего мира через их интуитивное восприятие со всех возможных точек зрения. Этот подход к проблеме культурной интеграции учитывает как изменения внутри цивилизаций, так и присутствие на разных уровнях символической структуры взаимно несогласованных форм. Это

77

может быть особенно важным для понимания современной цивилизации, представление о которой как бы требует от ее участников отказа от понятия жизненного значения более ранних уровней организации бытия.

Комментарии

Данные фрагменты приведены из книги В. Каволиса, опубликованной в 1995 г., ставшей итогом его исследований в области общей теории цивилизаций в рамках общесоциологического направления, как одного из наиболее влиятельных направлений, к которому примыкает ряд ученых Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций (США), в котором В. Каволис был президентом в период с 1977 по 1983 г.

Первое важное положение, сформулированное В. Каволисом, относится к тому, что цивилизация — это соединение духовных (символических) компонентов и определенных институтов. В рамках такого соединения существует значительное многообразие компонентов, уровней, которые необходимо учитывать для выяснения характера цивилизации. Предметом изучения становятся не только «выдающиеся» явления и личности, но и обыденные проявления культуры и события. Формулируемые В. Каволисом вопросы вновь показывают актуальность проблем, поставленных еще П. Сорокиным. Первая проблема — целостность и формы интеграции цивилизации, состоящей из столь сложных, часто разнородных элементов.

Вторая проблема состоит в том, чтобы объяснить происходящие в цивилизации изменения при сохранении ее общего облика. В. Каволис обращает внимание на необходимость изучения «символических конфигураций» цивилизации, предстающих не как конкретный текст культуры, а как ее общий исторический контекст, вбирающий в себя обширное достояние исторической «памяти». Опираясь на понятие «текст», В. Каволис в сущности вкладывает в него то содержание, которое нередко передается через термин «код», т.е. упорядоченный тип, конфигурация основных элементов культуры (норм, смыслов, ценностей и знаний), функционирующих не только в реальном времени, но и в историческом плане как культурное достояние. В этом общем тексте исследователь должен видеть как общие, универсальные формы организации цивилизации, так и специфику конкретного устройства данного общества.

В. Каволис дает в социологических формулировках выражение того важного обстоятельства, что цивилизация представляет собой некоторое надличностное и надгрупповое начало, придающее некоторую общую определенность обществу, вмещающую разные компоненты и варианты, но тем не менее представляющее как некоторая исторически изменяющаяся целостность.

Это общее начало, столь разнообразное по своей внутренней структуре, должно иметь некоторый регулирующий принцип, которым, как предполагается, должна выступать высокая идея. Однако, как иллюстрирует В. Каволис на материале разных цивилизаций, разнообразие идейного содержания и его историческая подвижность делают необходимым опять-таки выяснение некоторых типов конфигурации («типа самобытности»), в которых создается исторически устойчивое соединение противоречивого содержания и ориентации, оказывающих воздействие на реальную жизнь общества, но в свою очередь испытывающих воздействие с ее стороны.

Глава II. Цивилизационное устройство общества

О. Шпенглер. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК СТИЛЬ

Цитируется по изд.: Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. С. 323-338.

Итак, мысль о всемирной истории физиогномического типа расширяется до идеи всеобъемлющей символики. Историография во взыскомом здесь смысле имеет задачей исследовать картину некогда живого, а ныне канувшего и определить ее внутреннюю форму и логику... Все, что находится в нашем сознании в каком угодно гештальте, как душа и мир, жизнь и действительность, история и природа, закон, чувство, судьба, Бог, прошлое и будущее, настоящее и вечность, — все это имеет для нас еще и какой-то глубинный смысл, а единственное средство познать эту непостижимость таится в той разновидности метафизики, для которой все, чем бы это все ни было, обладает значением смысла.

Символы суть чувственные знаки, последние, неделимые, а главное, невольные впечатления, имеющие определенное значение. Символ есть некая черта действительности, с непосредственной внутренней достоверностью обозначающая для чувственнободрствующих людей нечто такое, что не может быть сообщено рассудочным путем. Дорический, раннеарабский, раннероманский орнамент, гештальт крестьянского дома, семьи, человеческих отношений, одеяний и культовых действий, но также облик, походка и осанка определенного человека, целые сословия и народы,

79

диалекты и формы оседлости всех людей и животных и, кроме того, немой язык природы с ее лесами, выгонами, стадами, облаками, звездами, с лунными ночами и грозами, цветением и увяданием, близостью и далью — все это есть символическое воздействие космического на нас, когда мы бодрствуем и внемлем этому языку в моменты самоуглубления, и это же, с другой стороны, есть чувство однородности понимания, которое выделяет из общей человеческой массы целые семьи, сословия, племена и, наконец, культуры и смыкает их воедино. <...>

Таким образом, речь будет идти здесь не о том, что есть мир, а о том, что он значит для живущего в нем существа. Из совокупности чувственных и вспомняемых элементов внезапно и непреложно возникает мир «как таковой», доступный пониманию, и «как таковой», уникальный для каждого отдельного человека.

Такова идея макрокосма, действительности как совокупности всяческих символов, соотносенных с конкретной душой.

Ничто не выпадает за рамки этого свойства многозначительности. Все, что есть, есть также символ. От телесных проявлений — лицо, облик, осанка отдельных людей, сословий, народов, — что всегда было известно, до мнимо вечных и общеобязательных форм познания, математики и физики — все говорит о сущности какой-то конкретной, и только этой вот, а не иной души.

Лишь на большем или меньшем сродстве отдельных миров, поскольку они переживаются людьми одной культуры или одного душевного склада, покоится большая или меньшая возможность сообщения увиденного, прочувствованного, познанного, т.е. оформленного в стиле собственного бытия при помощи выразительных средств языка, искусства и религии, при помощи слов, формул, знаков, которые и сами в свою очередь суть символы. <...>

Каждый художник передавал «природу» в красках и линиях. Каждый физик — греческий, арабский, немецкий — разлагал «природу» на последние элементы — отчего же всем им не представало одно и то же? Оттого, что у каждого своя собственная природа, хотя каждый с наивностью, спасающей его жизневоззрение, спасающей его самого, и полагает, что она едина для всех. «Природа» — это достояние, насквозь проникнутое личностным содержанием. 77рм/?оои — это функция соответствующей культуры. <...>

Способ протяженности должен отныне быть назван прасимволом культуры. Из него можно вывести весь язык форм ее действительности, ее физиогномию, в отличие от всякой другой культуры, и прежде всего от почти лишенной физиогномии первобытного человека; ибо истолкование глубины возводится здесь на уровень поступка, пластического выражения в произведениях, пре-

80

ображения действительности, уже не служащего, как у животных, жизненной нужде, а водружающего символ жизни, который пользуется всеми элементами протяженности, материалом, линиями, красками, тонами, движениями.

Но сам прасимвол неосуществим. Он пульсирует в чувстве формы каждого человека, каждой общности, стадии, эпохи и диктует им стиль всей совокупности жизненных проявлений. Он кроется в форме государства, в религиозных мифах и культах, в идеалах этики, формах живописи, музыки и поэзии, в основных понятиях всякой науки, но не исчерпывается ими. Следовательно, его нельзя понятийно изложить и в словах, ибо язык и формы познания сами суть производные символы.

Комментарии

Именно О. Шпенглер ввел в оборот в цивилизационных дискуссиях категорию «стиль» как выражение существенного начала, образующего цивилизацию. Присущее ему глубокое проникновение в стилевое своеобразие различных сфер духовной деятельности, видов искусства и мастерство в формулировании этого своеобразия оказали заметное влияние на многие работы по цивилизации и культуре. Однако его интуитивистский метод и метафоричность языка ограничили возможность использования шпенглеровского подхода к анализу культуры. Существенную аналитическую обработку этого подхода дал А. Кребер в своей книге «Стиль и цивилизация».

А. Кребер. СТИЛЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Перевод осуществлен по изд.: Kroeber A.L. Style and Civilization. Ithaca, N.Y., 1957. P. 60-82, 103-104.

[Существенное значение стиля, по мнению автора, состоит в роли формы, а не содержания, определенном единстве и последовательности формы, соответствии всех ее элементов. Стиль — явление, присущее как художественной культуре, так и образу жизни, одежде, кухне и т.д. Далее выделяются три проблемы в соотношении стиля и цивилизации.]

Первая проблема — это значение гениальности в формировании стиля. Знакомый ответ на эту проблему заключается в том, что стиль определяется гениальностью мастера. Но другой ответ состоит в том, что стиль имеет социальную ориентацию. Стиль формируется в длительном историческом процессе. Великие мастера приходят созвездиями, но имеются эпохи, отличающиеся низкой творческой производительностью. Как только мы учитываем интересы, определяющие социальные отношения, индивиды утрачивают свою независимость и предстают как члены социальных сообществ.

81

В определенном смысле люди создают стиль, в другом плане они — продукт стиля... Именно культурная среда, в которой они родились, способствует или реализации их способностей, или же препятствует этому.

Вторая проблема — вопрос о том, в какой степени стилевое своеобразие может быть выявлено в культурной деятельности, помимо собственно художественной. <...> [Бесспорно стилевое своеобразие «высокой культуры», относящейся к каждой цивилизации. Но, как полагает автор, и в науке проявляется состояние общества, благодаря которому те или иные отрасли расцветают или же предаются забвению. И науке присуща в какой-то степени относительность значения, характерная для всей культуры. Это обстоятельство было убедительно раскрыто О. Шпенглером, хотя он сильно преувеличил эти ее характеристики.]

Третья проблема — вопрос о том, в какой степени цивилизации как целостные образования могут быть определены в стилевом плане по своей сущности или по поведению в истории. По мнению автора, стиль цивилизации не следует определять как совокупность тех стилей, которые присутствуют в ней. Необходимо обратиться к рассмотрению того «сверхстиля», который является продуктом взаимодействия частных жанров и направлений. Стиль создает согласованность и взаимосвязь различных элементов общества. В стиле отражается и преэминентность общества, создаваемая постоянством реакции на окружающую среду и на ее изменения, Далее в специальной главе рассматривается трактовка стиля в цивилизационной концепции О. Шпенглера.]

В какой степени мы можем говорить о стилистической определенности цивилизации?

Было бы большим преувеличением утверждать, что она может повлиять на все содержание культуры. В конце концов, каждое общество сталкивается с определенными условиями и существуют несомненные базисные потребности бытия. Только после того, как эти условия выполнены, может начаться свободная стилизация общества. О.

Шпенглер игнорирует все привходящие обстоятельства и исходит из того, что стиль имеет как бы полную автономию в определении характера культуры. Нам не следует принимать такие крайние утверждения, но тем не менее нельзя отрицать роль стилизации культуры в рамках той или иной цивилизации. <...>

Другой вопрос — как формируется стиль, присущий той или иной цивилизации?

Наиболее простой ответ на этот вопрос дает О. Шпенглер: стиль порождается из прасимвола. Но в этом ответе известное получает объяснение из менее известного, что создает телеологический подход.

82

[Решение заключается в том, что культура не может подчиняться «единому стилю, так как существует взаимодействие со средой обитания и необходимость удовлетворения основных человеческих потребностей. Стиль вырабатывается постепенно, в процессе зарождения, роста и формирования культуры общества в целом».]

Комментарии

Вслед за О. Шпенглером, однако в совершенно иной, не интуитивистской, а скорее позитивистской манере, А. Кребер рассматривает стиль как вполне определенное явление, характер которого четко выделяется и хорошо распознается в культуре и формировании которого связано с социальными процессами. В отличие от О. Шпенглера А. Кребер очевидным образом ограничивает значение стиля как единого и доминирующего начала для каждой цивилизации и устанавливает его связь с другими компонентами социальной регуляции. Тем не менее его работа упрочила значение этой категории в теории цивилизаций.

Э. Калло. КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАК ОСНОВА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Callot E. *Civilisation et civilisations: Recherches d'une philosophie de la culture*. P., 1954. P. 114, 128.

Основным принципом всякой цивилизации является поддержание социальной жизнедеятельности на основе ценностных критериев. Поэтому необходимо выяснить, как же осуществляется такого рода деятельность, а это означает выявить глубинную основу, кроющуюся за жизненными проявлениями и определяющую эволюцию общества. <...> Цивилизация покоится на традициях, образующих устойчивый базис тех верований, на которые люди опираются как на незапамятное и надежное достояние, чтобы ориентироваться в жизни и совладать с повседневными заботами и новыми задачами. Живая вера в устоявшиеся ценности, постоянно признаваемые как подлинные, постоянно поддерживаемые и утверждаемые, — таков глубинный механизм цивилизации, проходящий через все ее изменения. Таков, по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, ее «онтологический принцип». Это определение относится к хорошо знакомой теме творческой эволюции, соотносимой с традицией как цивилизационным процессом. После этого понятно, насколько чужды этому феномену экзистенциалистские интерпретации человеческого существования, отрицающие присутствие прошлого в настоящем, обращающие

83

внимание только на настоящее и ориентирующие его целиком в будущее. На уровне общеметафизического понимания человека традиция предстает как один из компонентов, конституирующих его бытие, так как свобода, утверждаемая в конечном счете всякой философией как основание индивидуальности, может быть реализована только на основе достижений прошлого и на порождаемых им устремлениях. В еще большей степени это относится к цивилизации, так как ее протяженность в пространстве и устойчивость во временных масштабах означает прежде всего преемственность. Поэтому именно философия, признающая значительность присутствия прошлого в каждом моменте времени, философия «хронологического присутствия», обеспечивает устойчивость коллективной системы верований. <...>

Необходимо подчеркнуть, что традиции являются не мертвым бременем, а, напротив, постоянно обновляющимся достоянием. Традиции — это одновременно древнее правило и постоянно переживаемая норма, синтез древнего принципа и нововведения, постоянное приспособление прошлого к настоящему и будущему.

Основой цивилизации является система верований, вырастающих из традиции и нацеленных на устройство общества. Именно духовные принципы выражают сущность всякой цивилизации и именно через заимствование духовных достижений осуществляется распространение цивилизации в пространстве и времени.

Комментарии

Культурное наследие в его ценностном выражении — вот что подчеркивает Э. Калло как наиболее существенную основу цивилизации. Такая аксиологическая установка постоянно сохраняется в гуманитарных исследованиях и принимается за отражение некоторой сущностной реальности. Несомненно, что поддержание культурной преемственности в течение длительного времени — действительно одна из важнейших функций цивилизации. Однако неопределенность и перегруженность таких понятий, как «наследие», «ценности», «традиция», «незапамятное достояние» и «живая вера», требуют обращения к более аналитическому аппарату анализа социокультурного механизма устройства цивилизации.

А. Швейцер. ОБ ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Schweitzer A. Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. Munchen, 1926. Bd. 1. S. 24.

Что такое цивилизация? В качестве наиболее общего определения мы можем сказать, что цивилизация означает материальный

84

и духовный прогресс в жизни как индивидов, так и массы людей. В чем же он состоит? Прежде всего — в уменьшении бремени, испытываемого индивидами и массой в борьбе за существование. Установление благоприятных жизненных условий для всех — необходимое требование как само по себе, так и предпосылка духовного и морального совершенствования индивидов и общества, что и является конечной целью цивилизации. Борьба за существование имеет двойной характер: человек должен утверждать себя в связи с природой и вопреки природе, а вместе с тем в связи со своими братьями и вопреки им. Ослабление борьбы за существование обеспечивается усилением превосходства разума как над внешней, так и над человеческой природой. Таким образом, цивилизация создается через решение двойной задачи: утверждение превосходства разума, во-первых, над силами природы, а во-вторых, над человеческими страстями. Какой же из этих вариантов прогресса в наибольшей степени соответствует сущности цивилизации? Второй, хотя он менее всего поддается четкому определению, так как утверждаемое через разум превосходство человека над внешней природой не имеет безусловно положительного характера и достижения в этом плане имеют отрицательные стороны, которые могут приводить к варварству. Поэтому здоровое притязание на цивилизованность может считаться оправданным только при условии признания различия между существенным и несущественным в цивилизованном устройении. Конечно, обе разновидности прогресса могут считаться духовными в том смысле, что в них получает выражение духовная активность человека. Мы можем отнести господство над природными силами к материальному прогрессу, так как оно выражается в овладении человеком материальными предметами и использовании их полезных свойств. Но утверждение превосходства разума над человеческими страстями — это духовное достижение в другом смысле, а именно, взаимодействие людей как мыслящих существ. Оно означает признание всеми людьми того принципа, что их стремления определяются материальным и духовным благосостоянием целого, т.е. носят этический характер. Этический прогресс — поистине сущность цивилизации, а материальный прогресс гораздо менее значим и может иметь как благоприятное, так и неблагоприятное воздействие на ее развитие.

Относительно расхождения понятий «культура» и «цивилизация»

Попытки провести различие между цивилизацией как тем, что немцы называют Kultur, и цивилизацией как всего лишь матери-

85

альным прогрессом направлены на то, чтобы ознакомить мир с идеей неэтической формы цивилизации наряду с этической и придать первой исторический смысл. Однако ничто в истории слова «цивилизация» не оправдывает таких попыток. В обычном употреблении слово «цивилизация» означает то же, что и немецкое «Kultur», а именно достижение

высокого уровня развития и высоких моральных принципов. В некоторых языках отдается предпочтение одному слову, в других — другому. Немцы обычно говорят о «Kultur», французы обычно о «цивилизации», однако проводить различие между ними не оправдано ни в филологическом, ни в историческом планах. Мы можем рассуждать об этических и неэтических сторонах культуры или об этических и неэтических сторонах цивилизации, но не об отличии «Kultur» и «цивилизации».

Как же произошла утрата представления об этике как об определяющем смысловом и ценностном начале в цивилизации? Все развитие цивилизации представляло собой доньше процесс, в котором силы прогресса были задействованы почти во всех сферах жизни. Крупные достижения в искусстве, архитектуре, управлении, экономике, промышленности, торговле и колонизации следовали друг за другом, сопровождаясь духовным порывом, означавшим более высокий уровень понимания универсума. Любое приращение имело как материальную, так и этическую или духовную стороны, и упадок ощущался в первой, как правило, раньше, чем во второй.

В том цивилизационном движении, которое началось с Ренессансом, были задействованы, как бы соревнуясь друг с другом, как материальная, так и духовно-этическая стороны прогресса. И это продолжалось до начала XIX в. Однако затем произошел беспрецедентный разрыв с предшествующей историей: этическая энергия понизилась, а достижения в интеллектуальной и материальной сферах резко ускорились. И после этого в течение нескольких десятилетий наша цивилизация осваивает огромные блага материального прогресса, но вместе с тем лишь смутно ощущает последствия отмирания этических принципов. В этих условиях наш век, не склонный предаваться размышлениям, утвердился во мнении, что цивилизация состоит прежде всего в научных, технических и художественных достижениях и что он может достичь своей цели без этики или же, во всяком случае, с минимальным обращением к ней.

Комментарии

А. Швейцер выступает твердым сторонником понимания цивилизации как духовного и этического начала, существующего независимо от материальных сторон жизни общества. Даже в терминологическом плане он отвергает целесообразность противопоставления цивилизации культуре и отстаивает существенное значение этических принципов в функционировании всякой цивилизации. Критический разбор позиции А. Швейцера дал П. Сорокин.

О КОНЦЕПЦИИ А. ШВЕЙЦЕРА

1. Отстаиваемая А. Швейцером концепция цивилизации основана преимущественно на идеализации этического начала. Как он полагает, моральный контроль над человеческими наклонностями гораздо более важен, чем контроль над природой. Овладение человеческими наклонностями имеет этический характер, так как несет материальное и духовное благо человечеству, каждому индивиду, даже всем живым организмам. Почитание жизни — основа этической регуляции. Именно эта этика безусловной воли к жизни и почитания жизни является «сущностью цивилизации». Ее прогресс гораздо более важен, чем материальный прогресс. Цивилизация в общем смысле представляет собой сумму достижений во всех сферах творческой активности человека, поскольку она ведет к этическому совершенствованию индивида и общества.

2. Если цивилизацию понимать в этом смысле, то современная западная цивилизация находится в состоянии глубокого упадка. Этот упадок начался приблизительно в середине XIX в. и постепенно усиливался вплоть до настоящего времени. Современный кризис создает угрозу гибели не только того или иного народа, но и всего человечества, если не произойдет возрождения этического начала.

3. Основная причина такого упадка, как и в прошлом, имеет этический характер. «Если этическое начало отсутствует, цивилизация рушится, даже если в других направлениях продолжается творческая (интеллектуальная) деятельность», — считает А. Швейцер.
4. Процесс деградации не является безнадежным. Он может быть приостановлен и начато обратное движение. Однако для этого потребуются формирование новых этико-философских оснований для нашей цивилизации, которые способны выдержать критическую проверку и будут вызывать доверие людей.
5. Исходя из аксиоматического утверждения воли к жизни, А. Швейцер детально обосновывает этику, которая зиждется на утверждении и почитании жизни, любви, альтруизме и моральных императивах в отношениях между людьми. Он настаивает на бескомпромиссной этической защите всего живого, вплоть до мельчайших и, может быть, даже опасных организмов, приближаясь тем самым к буддийской этике.

87

Критика

А. Швейцер прав в том отношении, что каждой процветающей цивилизации присущ какой-то минимум действенных этических ценностей, а их упадок — одна из причин разлада цивилизаций. Однако тезис о том, что этический фактор является главным основанием каждой великой цивилизации или же причиной ее упадка, провозглашается, не получая аргументированного подтверждения. В работах многих ученых (в том числе в моей книге «Социальная и культурная динамика») достаточно полно показано, что этические ценности, присущие культурной суперсистеме, тесно связаны с другими ее компонентами. То же самое следует сказать и о мировоззрении, которое не возникает как *deus ex machina* и не может само по себе стать господствующим началом в обществе. Напротив, оно в заметной степени обусловлено характером доминирующей культуры и общей системы социокультурной регуляции. (С. 356—362.)

Комментарии

Расхождение двух выдающихся мыслителей относительно роли этического начала в построении сложного общества затрагивает важнейшую проблему соотношения этики и практической деятельности, а также научного знания в регуляции общественной жизни. Как полагает П. Сорокин, А. Швейцер к тому же крайне недооценивает роль науки. Этические добродетели (уважение к жизни) представляются ему независимыми от истины и красоты и попросту не имеющими к ним отношения. Такое разделение неоправданно как теоретически, так и фактически. Истина (наука, религия и философия), красота (художественная культура) и добро (этика) составляют три важнейших ценностных компонента совокупного целого. А. Швейцер занимает, действительно, крайнюю позицию «почитания жизни» во всех ее проявлениях в противовес практическому овладению условиями бытия. Более оправданной представляется позиция П. Сорокина, который предполагает взаимодействие истины, красоты и добра в системе духовной регуляции.

КОНЦЕПЦИЯ А. КРЕБЕРА О СТРУКТУРЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ВЫСОКИХ ЦЕННОСТЕЙ

[Подытоживая основные результаты креберовских исследований, П. Сорокин излагает их следующим образом*:]

1. Не существует всеобщей закономерности, в соответствии с которой каждая культура по мере развития должна достичь высокого уровня устройства культурных ценностей, регулируемого определяющими принципами (*master patterns*). Только очень ограниченное

количество культур достигли такого уровня.

П. Сорокин обобщает положения, высказанные А. Кребером в его книге «Configurations of Culture Growth» (Berkeley, 1944. P. 663-834).

88

2. В каждой большой культуре выявляется «наличие некоторых специфичных базисных структур (суперсистем)». Количество типов сочетаний высоких ценностей очень ограничено. Они образуются лишь в некоторых культурах, имеют ограниченную временную протяженность и развертываются в определенном времени и пространстве.

3. Продолжительность жизни таких культур, основанных на высоких ценностях, короче, чем низких культур, которые длительное время могут существовать, претерпевая лишь незначительные изменения'

4. Средняя продолжительность роста и расцвета «высоких культур» сильно колеблется — от нескольких десятков лет до нескольких веков, в зависимости от класса культурных явлений и характера их сочетания.

5. Большинство причин, вызывающих изменения «высоких культур», остаются довольно неопределенными, однако очевидно, что они внутренне присущи самим этим культурам. После перебора всех возможных вариантов потенции данной культуры оказываются исчерпанными, и она либо гибнет, либо постоянно повторяется и окостеневает.

6. В жизненном цикле ценностной суперсистемы могут иметь место иногда только одно «биение», т.е. «расцвет», то два, то три, а иногда даже и большее число «биений» или «расцветов», перемежаемых временными спадами или перерывами в творчестве. Иногда именно первое «биение» оказывается наиболее продуктивным, иногда второе или даже третье. В общем не существует подтверждений того, что все ведущие структуры культуры расцветают лишь однажды и что все они проходят через одно и то же количество творческих периодов.

7. Практически всем национальным культурам присуще слабое проявление творчества в одной или нескольких сферах, и ни одна из них не стала энциклопедически созидательной. Так, культуры Египта, Месопотамии, Рима, Японии и ренессансной Европы не были творческими в философском плане. Арабская цивилизация не проявила себя в скульптуре. Рим, средневековая Европа и Япония и в основном Китай не были творческими в науке. Культурный расцвет Греции, Германии и Италии почти не сопровождался экономическим и политическим подъемом и т.д.

Тот факт, что культурный расцвет происходит в некоторых сферах культуры в то время, как в других он не проявляется, свидетельствует, что творчество в разных сферах вряд ли связано между собой в причинном или функциональном плане. Та-

89

кой вывод очевидным образом опровергает положение о тотальной интеграции каждой культуры, на чем прямо или косвенно настаивают социологи или антропологи функционалистской школы. <...>

8. При прочих равных условиях, чем богаче содержание компонентов культуры, тем больше возможность создания более значительной культурной системы. Бедные по содержанию культуры имеют меньше творческих шансов. Из этого вытекает важность взаимного обогащения культур.

9. Что касается темпов перемен или прогресса в развитии культурных систем, то данные А. Кребера указывают вполне исчерпывающим образом, что, вопреки преобладающему мнению, никакого ускорения не было. «Что касается развития высоких сфер, то в наше время для этого требуются не меньшие сроки, чем одна или две тысячи лет назад». Может быть, вера в ускорение прогресса оправдана в отношении содержания знаний:

производство «информационных материалов» осуществляется теперь намного быстрее. Но это совсем не относится к высоким формам культуры или общей структуре «великих культур».

10. Культура как таковая никогда не умирает. Однако конкретные, территориально ограниченные культуры могут и, действительно, умирают и не столько через гибель населения, сколько через замещение его культуры. В наше время еще сохранились могокане, однако могоканская культура вымерла. Язык как таковой не умирает, однако конкретные языки умирают. Обычно культуры прекращают свое существование через замещение более «высокой» (в данных обстоятельствах) культурой — независимо от того, является это превосходство подлинным или кажущимся.

Н.А. Кребер допускает, что зачастую ценностная структура высокого уровня (суперсистема) может претерпевать фундаментальную перестройку. Если, следуя определенной линии развития, культура достигает точки насыщения, то после некоторой остановки и ценой затраты определенных усилий она возобновляет свой рост в соответствии с некоторыми иными принципами. Другими словами, культура подвергается трансформации и обретает совершенно новый облик, не утрачивая при этом свою самобытность (sameness) и идентичность.

Критика

Существенным недостатком креберовской теории является смутность его понимания таких понятий, как «базовая структура», «структура высоких ценностей», «цивилизация» и т.д. Как и А. Кребер, многие антропологи и социологи используют термин «культурные структуры» и его производные, но, к сожалению,

90

редко дают им ясные определения и большей частью еще не проводят различия между скоплениями и системами как принципиально различными явлениями. (С. 267-278.)

Комментарии

Многие американские цивилизационщики рассматривают А. Кребера как авторитетного систематизатора аналитических положений в изучении культурных систем. Преодолев склонность обращаться к интуитивным метафорам, которые несли столь большую нагрузку в работах Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби, он вместе с тем ограничил и применимость утверждавшихся ими «законов», прежде всего тех, что относились к характеру изменений (зарождение — расцвет — угасание). Он пересматривает и масштабы существования «высоких культур» и видит в них гораздо более структурированные системы, чем О. Шпенглер или А. Тойнби, что и придает его концепции гораздо более аналитический характер. Такого рода сдвиги тем не менее не спасли ученого от критики со стороны П. Сорокина.

Работы П. Сорокина во многом способствовали подведению итогов, выявлению достижений и слабостей цивилизационной теории, сформированной в трудах Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, А. Швейцера, А. Кребера и других мыслителей того периода, когда эта теория носила еще слишком общий характер, зачастую переходя в философию истории и культуры, и поэтому выявляла лишь макрозаконмерности функционирования крупных социокультурных общностей. Лишь позднее, уже в 50—60-х гг., в большой степени под влиянием работ П. Сорокина эта теория стала приобретать более социологический, дифференцированный и аналитический характер.

П. Армиллас. ВКЛАД Р. РЕДФИЛДА В ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

Значительный вклад в определение понятия «цивилизация», внесенный Р. Редфилдом, состоит из трех пунктов: 1) концепция институционализации морального порядка как характеристики цивилизованного общества — в отличие от традиционных этических систем в однородных локальных сообществах; 2) формулировка дихотомии «большая традиция — малая традиция» как динамической взаимозависимости элементов; 3) описание крестьянского общества и его культуры как деревенского компонента соответствующей цивилизации. Его анализ процесса изменений от «народного общества» (folk society) к цивилизации и его взгляды на отношения между городскими и деревенскими субкультурами в цивилизованном обществе основаны на концепции взаимодействия «большой» и «малой» традиций.

91

«Большую традицию» составляют знания, учения, философия и эстетические принципы, которых придерживается элита. Этот термин воспринимается как синоним «высокой культуры», образуемой через духовную рефлексию и спекулятивное мышление, она сознательно культивируется, систематизируется и передается. «Малая традиция» состоит из преданий, верований, народной мудрости и изобразительных средств простого народа: это «низкая», или «мирская», культура. «Малая традиция» формируется обычаями и сопротивляется инновациям, она принимается за само собой разумеющееся достояние, не подвержена продуманным изменениям и не передается специальными способами. Вначале высокая культура ранних цивилизаций произрастала стихийно на основе народной культуры. Хотя с течением времени произошло разделение «большой» и «малой» традиций, отношения между ними никогда не были односторонними: они неизменно формировали друг друга. В каждой цивилизации существует тесная взаимосвязь обеих традиций. По словам Р. Редфилда, «их можно представить как два потока сознания и действия, имеющие присущие им характеристики, но постоянно переливающиеся один в другой». (С. 220-221.)

Комментарии

Введенное Р. Редфилдом и М. Сингером структурирование культуры сложного общества на «большую» и «малую» традиции получило устойчивое признание в культурологии и применяется многими учеными для анализа соотношения между различными уровнями культуры в цивилизации. Выявление такой структуры дает возможность избежать сведения культуры к ее высоким уровням, запечатленным в признанной классике, и показать широкое социальное, территориальное и временное многообразие культуры той или иной цивилизации, а вместе с тем механизм взаимодействия между высоким, сакрализованным и элитарным уровнем с различными субкультурами.

Д. Уилкинсон. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ГОРОДСКОЕ ОБЩЕСТВО

Перевод осуществлен по изд.: Wilkinson D. Spatio-Temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered/Comparative Civilizations Review. 1995. № 29. P. 31.

Термины «цивилизация» и «город» обычно соотносятся между собой как в словарных определениях, так и в цивилизационной теории. Ф. Бэгби определял цивилизацию как «культуру, обретаемую в городах». К. Квигли рассматривал города как предпосылку и

составляющую часть цивилизации. Для О. Шпенглера города, которые он рассматривал через наличие или отсутствие «души» и только косвенно через размеры населения и межгородские связи, — существенная черта цивилизации. Только А. Тойнби упорно избегал установления связи между городом и цивилизацией, он настаивал (в XII томе «Постижения истории») на существовании «кочевнической цивилизации» — по крайней мере в «задержанной» или «сателлитной» форме. Однако в окончательном списке никакой «кочевнической цивилизации» не присутствует, даже среди «сателлитных» форм. В каждом обществе, вошедшем в список «расцветших» или «независимых» цивилизаций, присутствуют города. <...>

Вторым критерием цивилизации следует считать разделение между внутренним и внешним, т.е. политико-военным взаимодействием. Цивилизацию следует рассматривать и как городское общество, имеющее и определенную политико-военную историю, как систему городов, предпринимающих военные и дипломатические действия.

Комментарии

Еще Г. Чайлд (см. Введение) определял цивилизацию как прежде всего городское общество и ввел понятие «урбанистическая революция» для обозначения периода становления первичных цивилизаций в истории человечества. Под влиянием такой концепции термины «цивилизация» и «городское общество» нередко отождествляются*. Тем не менее как историки, так и цивилизационщики значительно расходятся в оценке городов как фактора устроения цивилизации. Подчас цивилизацией именуется всякое достаточно сложное общество, имеющее города (разного размера) или даже один город. В этом случае число цивилизаций может разрастаться до нескольких десятков в пределах одного региона. Ряд историков, например Ф. Бродель, придают особое значение городам как важнейшему фактору развития и усложнения цивилизации. Особенное значение города получили в становлении европейской цивилизации (см. гл. VI). Представляется оправданным включать в число городов поселения, численность которых превосходит 10 000 человек. По мнению Д. Уилкинсона, это рубеж, отделяющий более или менее изолированные и гомогенные общности от поселений, имеющих установленные локальные пределы, достаточно высокую плотность населения, для которого характерно смешанное родство, а по этой причине и культурное разнообразие. Однако в более системных концепциях города перестают быть «несущими конструкциями» цивилизации, их разрушение и гибель еще не означает гибели связанной с ними цивилизации, которая опирается на присущую ей автономную социокультурную структуру. Существует и определенное, идущее большей частью от О. Шпенглера, неприятие города как основы цивилизационной структуры. Поэтому многие цивилизационщики отводят городу вторичную и противоречивую роль в устроении цивилизации.

См.: The International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. V. 16. P. 220.

Ш. Эйзенштадт. ОСНОВЫ И СТРУКТУРА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО УСТРОЕНИЯ ОБЩЕСТВА О ЦИВИЛИЗАЦИЯХ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» «Осевое время» и становление трансцендентной духовности

Перевод первого фрагмента осуществлен по изд.: Eisenstadt S. Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations. Jerusalem, 1982; Eisenstadt S. Axial Age Civilizations. N.Y., 1986.

В I тыс. до н.э. в сфере идей и их институциональных основаниях происходит революция, а вернее серия революций, которые оказали необратимое воздействие на целый ряд цивилизаций и на историю всего человечества. Эта серия революций, обозначенная К. Ясперсом как «осевое время», способствовала возникновению представлений об исходном поле напряженности между трансцендентным и мирским порядками, которые затем оформились как учения и привели к созданию общественных институтов**. Этот революционный процесс охватил цивилизации Древнего Израиля и Древней Греции, раннехристианский регион, зороастрийский Иран, раннеимперский Китай, индуистскую и буддийскую цивилизации. Позднее, уже за временными пределами собственно «осевого времени», эта революция произошла и в мире ислама.

Успешная институционализация таких представлений дала возможность грандиозной перестройки как внутреннего облика этих обществ, так и отношений между ними. Это изменило всю динамику общественного развития, сделало возможной всемирную историю.

На русском языке опубликованы переводы сходных статей Ш. Эйзенштадта из других источников, имеющие более специфичный характер. См.: Эйзенштадт С.Н. Прорывы Осевого времени/Цивилизации. М., 1995. Вып. 3; Эйзенштадт Ш. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий/Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах. М., 1992; Эйзенштадт С. Прорывы Осевого времени: их особенности и происхождение/Современные теории цивилизаций. М., 1995.

Перевод второго фрагмента осуществлен по изд.: Eisenstadt S.N. Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization/Religion. 1985. № 15. P. 315—338.

* Об «осевом времени» см. также: гл. V.

94

Сущность «осевых революций»

Какова же природа этих «осевых революций»? В духовных концепциях нового типа утверждалось наличие исходной напряженности между трансцендентным и мирским порядками, что принципиально отличалось от присущих языческим религиям представлений о более высоком порядке как продолжении обычного мирского порядка. Конечно, во всех обществах существуют представления о внемирском порядке как чем-то отличном от мирского, более возвышенном и могущественном. Однако в «доосевых» языческих обществах этот возвышенный мир осмыслялся по принципам, сходным с теми, что были приняты в мирских, более низших порядках. Относительно сходные понятия и символы использовались для обозначения Бога (или богов) и человека, мирского и внемирского порядков, хотя всегда подчеркивалось наличие между ними разницы. Большой частью внемирской порядок имел конкретное местоположение как «другой мир», служивший обителью мертвых, миром духов, так или иначе подобный миру живых. Конечно же, в языческих обществах всегда признавались нравственная неустойчивость человека, неспособность людей следовать принятым общественным и моральным идеалам. Однако представления об автономном, особом нравственном порядке, качественно отличном как от этого, так и от иного^ мира, здесь оставались в зачаточном виде.

Внемирской порядок выглядел как продолжение мирского и большей частью связывался с циклическими и мифологическими представлениями о времени, в которых различие между основными измерениями времени (прошлом, настоящим и будущим) получали лишь слабое выражение. В цивилизациях «осевого времени», напротив, возникало представление о четком отделении внемирского порядка от мирского, что сопровождалось

и оформлением возвышенного трансцендентного нравственного или метафизического порядка, находящегося за пределами любой наличной посюсторонней или потусторонней реальности.

В духовном плане важнейшим следствием внедрения нового мировоззрения стало развитие идейных течений и социальных движений, направленных на перестройку, земных порядков в соответствии с представлениями о выбранном пути преодоления исходной напряженности между трансцендентным и мирским порядками. Наличный, земной уровень бытия воспринимался в этих духовных системах как неполноценный, зачастую как неправильный, подлежащий по крайней мере частичной перестройке в со-

95

ответствии с новыми представлениями или, используя терминологию М. Вебера, принципами спасения.

Развитие представлений такого рода сделало необходимым рационально сформулировать знания об условиях человеческого существования, об общественном устройстве и космическом порядке. Корень проблемы заключался в том, что эти представления неизбежно ставили перед человеком вопрос о путях преодоления разрыва между трансцендентным и мирским порядками. Это и породило проблематику спасения, если использовать веберовскую терминологию. Хотя этот термин и связан с христианством, его эквиваленты могут быть найдены в других мировых религиях. В основе поисков спасения лежит осознание бренности человеческого существа, произвольности человеческих поступков и неустойчивости социальных отношений. Поиски какой-то формы бессмертия и путей преодоления социальной неустойчивости присущи всем человеческим обществам. В обществах, где мирское и внемирское определяются как сходные порядки, поиски бессмертия предусматривают обретение некоей преемственности физического бытия. Обычно оно рассматривается как зависимое от выполнения индивидом конкретных обязанностей по отношению к своей группе.

Однако такого рода представления утрачивают силу в цивилизациях, принимающих разрыв между трансцендентным и мирским порядками и утверждающих идею о некоем высшем нравственном или метафизическом порядке. Хотя и здесь идея бессмертия подчас по-прежнему привязана к телесным образам и идеям воскресения во плоти, сама возможность продления существования за рамки этого мира обычно связывается с перестройкой человеческой личности и ее поведения. Эта перестройка основана на осуществлении принципов более высокого морального и метафизического порядка, которые и делают возможным преодоление разрыва между трансцендентным и мирским порядками.

Реализация такой перестройки всегда влечет за собой множество внутренних противоречий. Именно эти противоречия и их отражение в столкновении институтов повлекли за собой новый тип социальной и культурной динамики в истории человечества. Процессы переустройства мира охватили большинство сфер человеческого существования и деятельности. Они имели далеко идущие последствия для становления человеческой личности и самосознания личности в свете новых идеалов. Внедрение представлений о напряженных отношениях между трансцендентным и мирским порядками способствовало складыванию новых форм самосознания и воззрений на человека, намного расходящихся с изначальными условиями человеческого существования и с ми-

96

ром повседневных практических нужд. Такие чисто личностные добродетели, как отвага, или такие межличностные добродетели, как солидарность, изымались из своего первичного контекста и соединялись в той или иной степени со способами разрешения

противоречий между трансцендентным и мирским порядками. Тем самым формировался и новый уровень внутренних противоречий во внутренней жизни личности.

Идеологизация общественной жизни

Внедрение представлений о напряженных отношениях между указанными порядками вело к формированию особых сфер знаний — философии, религии, метафизики, «естествознания» и т. д. Тем самым прежние сугубо ситуационные формы моральной рефлексии и накопленные знания отодвигались во вторичные сферы знания. Это превращение стало началом того, что именуется интеллектуальной историей человечества.

Но одним из наиболее важных изменений в идейной жизни «осевой» эпохи стала сильная идеологизация представлений об основных принципах организации общественной жизни, — прежде всего структуры общества в целом и его центральных институтов, а также и политической борьбы.

Принципы легитимизации социальных центров и политического авторитета. В новом социокультурном контексте важнейшим из нововведений стало развитие или конструирование заново особых «культурных» или «религиозных» общностей, отличающихся от этнических или политических.

Развитие мировоззрения нового типа сделало возможным формирование принципиально иных, потенциально всеобъемлющих общностей с особыми критериями членства и авторитета. Членство в этих общностях в большой степени определялось идеологическими принципами и становилось сферой идейной борьбы.

Важной стороной идеологической борьбы стало утверждение исключительности и закрытого характера новообразующихся коллективов, утверждение различий между внутренним и внешним социокультурным пространством. Структура различных культурных, политических и этнических компонентов новой общности приобретала иерархический характер. Естественно, что процесс формирования таких порядков обычно сопровождался острыми идеологическими и политическими конфликтами.

Структура «большой» и «малой» традиций. В ходе формирования структур этих цивилизаций возникали один или несколько центров, представляющих собой влиятельные и самостоятельные средоточия духовной деятельности нового типа. Центры воспринимались как харизматическое воплощение того опыта разрешения ду-

97

ховной напряженности, через который определялись основные социальные и культурные принципы цивилизации. Эти функции центра естественно порождали соответствующие институты, с которыми связывалась способность поддерживать наибольшую степень близости к опыту разрешения трансцендентной напряженности. Именно центры, в наибольшей степени выразившие этот опыт, становились автономными от периферии и отличающимися от нее. Этот процесс сопровождался сильным символическим подчеркиванием отличия центра от периферии, что дополнялось тенденцией со стороны центра воздействовать на периферию и подчинять ее функционирование новым принципам.

Формирование центра и новых общностей входит в содержание «большой традиции» как самостоятельной, специфичной символической сферы, которой подчинена «малая традиция». Создание центров и формирование «больших традиций» получает внешнее выражение через монументальную архитектуру, в создании и сакрализации ученых книг и нормативных текстов. В то время как «большая традиция» стремилась распространиться и на периферию, подчинить ее себе, «малая традиция» делает попытки отделиться от «большой», подвергая ее профанации и формируя частные идейные течения,

охватывающие периферию.

Перестройка системы политических отношений. Наряду с описанными процессами во всех цивилизациях такого типа происходят далеко идущие перемены в представлениях об отношениях между политической сферой и трансцендентным порядком. Политика как сфера, регулирующая мирские порядки, уступает место трансцендентному началу и поэтому подлежит ограничению. В значительной мере преобразовалось и представление о природе правителя. Прежний обожествленный монарх, считавшийся воплощением как космического, так и земного порядка, был замещен мирским правителем, который должен нести ответственность перед неким высшим началом. Это и порождает представление о подотчетности как правителей, так и общества высшему авторитету: Богу, Божественному Закону и т.п. Отныне правитель мог быть призван к ответу.

Перестройка политической сферы повлекла за собой огромные изменения в объеме и степени интенсивности социальных и политических конфликтов и борьбы. Задачи этой борьбы стали более идеологизированными, широкомасштабными, принимая иногда вселенский характер. Организация самой борьбы приобрела более самостоятельные формы, порождая новые возможности и пути изменения общественного строя. Развитие таких представлений привело к формированию автономной сферы юриспруденции и понятия о человеческих правах.

98

Все это далеко расходилось с теми предписаниями, которые утверждались в обычаях или нормах обычного права. При всех различиях систем законности и права в разных обществах все они так или иначе строились на принципах специализации и автономности.

Новый уровень социальных конфликтов

Перестройка политической сферы в «осевых» цивилизациях повлекла за собой огромные изменения в характере, размахе и степени интенсивности социальных и политических конфликтов. Поскольку политическая сфера стала восприниматься как нечто существенное в делах «спасения», политические конфликты приобрели идеологизированный характер, что придавало им широкий, иногда даже вселенский размах.

Организация этой борьбы приобрела более самостоятельный характер, порождая новые возможности и пути изменения общественного строя, его постоянной перестройки. Формирование новых структур, отвечающих изменившимся представлениям в культурном и социальном устройении общества, как правило, не носило простого, мирного характера. Напротив, оно обычно сопровождалось постоянным соперничеством и борьбой между различными группами, каждой из которых было присуще свое видение общественного строя.

Утверждение социальных институтов, закрепляющих те или иные идейные принципы, обычно сопровождалось возникновением гетерогенных ориентации и даже оппозиционных течений. Именно это разнообразие порождало в общественном сознании представление о наличии альтернативных способов преодоления описанной нами исходной напряженности, а значит, и различных путей спасения и установления общественного и культурного порядка, в том числе и утопических построений. В силу этой гетерогенности любая форма институционализации каких-то принципов оказывалась неполной и частичной, а сами принципы постоянно могли быть поставлены под сомнение. Возникавшие идейные течения отнюдь не носили чисто интеллектуального характера. Зачастую они были связаны с движениями протеста и политической борьбы, оказывая на эти движения свое воздействие. Через такую связь получали свое идейное и символическое выражение мотивы протеста, постоянно присутствующие в человеческом

обществе, например возмущение притеснениями, связанными с разделением труда, самовластием или социальной иерархией, а также стремления к установлению солидарности и равенства и т.д. Эти течения приходили в неизбежное столкновение с официальной ортодоксией и образовывали гетеродоксию. Постоянное противоборство между ортодоксией, с одной стороны, и гетеродоксией — с другой, становится важнейшей

99

движущей силой истории человечества. Приобретая оппозиционный характер, эти движения могли ставить под сомнение не только детали общественного строя, но и его исходные принципы, подрывать основы легитимности политического строя и существующего центра власти. Сочетание возможности выбора культурных принципов и основ общественного строя, сопровождавшегося постоянной идейной борьбой вокруг такого выбора и конфликтами из-за необходимости его институционализации, — все это и создает динамику мировых цивилизаций, которая и сформировала нашу историю. Становление интеллектуалов и духовных сословий. Развитие и утверждение новых взглядов на мир стало возможным только с появлением нового элемента в структуре социальных отношений. Возник новый тип духовной элиты, которая и выступила как носитель моделей культурного и социального устройства общества в соответствии с некоторым трансцендентным видением мира. Это были древнеиудейские пророки и священники, греческие философы и софисты, конфуцианские книжники, индусские брахманы, буддийские монахи и исламские улемы. Эта элита заменила прежних «специалистов» по ритуальным, магическим и сакральным действиям, принятым в «доосевых» культурах. Новая элита формировалась на основе особых критериев, выделявших ее из прежних социальных структур, и образовывала автономные институты, отделенные от остальных порядков. Особое статусное самосознание этой элиты могло распространяться на большие общности целых стран и регионов. Новая духовная элита вступала в серьезное соперничество с другими общественными группами за роль в создании нового общественного и культурного порядка. Оно касалось и области материального производства, и контроля над идейно-символической сферой, и контроля над каналами социальной коммуникации. Неполитическая элита была склонна считать себя равной власти имущим, а нередко претендовала на высшее место в социальной иерархии. Эта элита рассматривала политическую власть как подотчетную, в свою очередь политические и другие элиты также могли претендовать на самостоятельность в определении общественного порядка. Однако ни одна из элитарных групп не была однородной. Кроме того, возникали и другие, побочные элиты — культурные, политические или образовательные, руководствовавшиеся особыми представлениями об общественном и культурном устройении. Все эти элиты могли входить в состав правящей коалиции, они направляли и регулировали институциональные изменения, необходимые для переустройства общества в соответствии с теми или иными духовными принципами.

100

Все эти элиты составляли наиболее активный элемент в общественных движениях протеста или в движениях за реформацию общества. Двойственная роль этих элит помогает нам понять многие особенности социальной и культурной динамики мировых цивилизаций.

Таким образом, в общей структуре «осевых» цивилизаций следует выделять различные элиты, связанные с доступом и распределением разного типа ресурсов общества. Среди этих элит в качестве основных были выделены следующие: 1) политическая, имеющая непосредственное отношение к регуляции власти, 2) культурная элита, формулирующая

модели культурного устройства и обеспечивающая конструирование признанных смыслов деятельности, 3) элита (моральная и правовая), формулирующая принципы солидарности и способствующая созданию общественного доверия.

Указанные элиты, а вернее их коалиции, обеспечивают общественную регуляцию прежде всего через распоряжение основными ресурсами данного общества — хозяйственными, политическими, культурными. Эта регуляция обеспечивается сочетанием организационных и принудительных мер вместе с выработкой мировоззренческих систем.

Комментарии

Получившая широкую известность статья Ш. Эйзенштадта, раскрывает концепцию становления и функционирования классических цивилизаций на культурно-религиозной основе. Соединив философские проникновения К. Яспера в «смысл истории» с веберовским рациональным анализом духовности, Ш. Эйзенштадт совершил своего рода «прорыв» в теории цивилизаций, введя в нее положение о «поле напряженности» между трансцендентным началом и мирскими порядками. Ученый устанавливает основные принципы формирования духовной структуры цивилизации в этом пространстве, соотношение уровня этой структуры в рамках «большой» и «малой» традиций, а также социальную структуру, оформляемую через институционализацию механизмов поддержания цивилизационной регуляции.

Эта концепция стала предметом широкого обсуждения на ряде конференций по общей теме «Происхождение и разнообразие цивилизаций "осевого времени"», первая из которых состоялась в 1983 г. в Бад Гомбурге (ФРГ).

Положение о противоречиях, присутствующих в самом духовном устройении всякой цивилизации, было сформулировано Ш. Эйзенштадтом первоначально в рамках общесоциологической теории в применении в основном к процессам модернизации, как это и отражено в данной книге. При этом он опирался на анализ общественной регуляции, содержащийся в работах К. Маркса, М. Вебера и Э. Дюркгейма (см. гл. I). Проблематика противоречивости духовных основ цивилизации, путей духовного преодоления таких противоречий и влияния этих факторов на социальные отношения, движения и институты стала предметом специальных исследований как в общей теории цивилизации, так и в применении к каждой конкретной «высокой культуре».

По материалам этой конференции была издана книга «The Origins and University of Axial Age Civilizations» (N.Y., 1986).

ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ ОСНОВАХ УСТРОЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Исходный пункт нашего анализа — это признание всепроникающего характера символических и структурных характеристик лиминальности в человеческих обществах. Связанные с этим состоянием проявления напряженности и ненормативного поведения не заданы изначально какими-то «естественными» предпосылками, вызывающими реакцию против «болезней цивилизации». Эти символы, ситуации и типы поведения обусловлены в социальном и культурном планах; даже если это поведение зачастую кажется «естественным».

Эта амбивалентность социального порядка коренится в некоторых базисных характеристиках человеческого бытия и даже в некоторых биологических аспектах человеческой природы, но не в прямой генетической заданности, а в психологическом и ментальном восприятии центральных аспектов биологической природы человека. Она коренится в относительной открытости биологической программы, присущей человеческой природе, в сознании такой открытости, в том, что может быть названо базовой экзистенциальной неопределенностью или тревогой, наиболее тесно связанными с сознанием смерти и человеческой бренности, в попытках ее преодоления. Это присущая

только человеку черта, проявляющаяся в создании захоронений, в некоторых базисных структурных чертах человеческой семьи, в способности к воображению, т.е. в способности представить возможности, выходящие за пределы данного, в стремлении создать культурный и социальный порядок, который как бы обеспечил преодоление этой неопределенности и тревог, порождаемых всеми этими факторами. Способность представить возможность иного социального порядка и вытекающее из этого амбивалентное отношение к любому социальному порядку заключены в самой способности человека устанавливать «метаотношения».

Всем обществам и культурам присуще стремление к преодолению перечисленных выше факторов неопределенности бытия через конструирование социального и культурного порядка, основанного на метаотношениях, на символическом воплощении личной и коллективной идентичности, на членстве в различных формах коллективности, через участие в которых обеспечиваются универсальные изначальные измерения и потребности, связанные с возрастом, поколением, полом, территориальной привязанностью и т.п. В том же ряду находятся и ответы на некоторые извечные проблемы смерти и бессмертия, связанные с этим поиски преодоления различий между посю-

102

сторонним миром и потусторонним, между профанным и священными началами. Однако само конструирование таких представлений и их институциональное воплощение вносит в человеческое существование еще один фактор неопределенности, а именно сознание произвольности такого рода построений, сознание того, что любой существующий порядок — только один из нескольких, а может быть, многих альтернатив, включая и воображаемую альтернативу выхода за пределы любого социального порядка. Сознание такой произвольности и ограниченности и попытки убедить себя в том, что данный социальный порядок является «правильным», «истинным», находят очевидное проявление в мифах, всегда дополняемых легендами о существовании иных порядков за пределами данного общества. Эти легенды отражают как привлекательность, так и тревогу, вызываемую внешним миром, и потребность утвердиться в пределах своего мира. <...>

Эти факторы усиливают необходимость воспроизводства социального порядка в более специфичном смысле. Важнейшее значение при этом имело обстоятельство, составляющее краеугольный камень современного общественного анализа, а именно — неадекватность организации социального разделения труда, что показали отцы-основатели социологии К. Маркс, Э. Дюркгейм и М. Вебер*. Само такое разделение порождает неопределенность в отношении общественного доверия и солидарности, сомнения в роли власти и чувство эксплуатируемости. Без решения этих проблем не может быть обеспечено никакое конкретное разделение труда. Именно поэтому все они подчеркивали, что формирование и поддержание социального порядка обусловлено определенным сочетанием организационных структур разделения труда, механизма регуляции власти и внедрения доверия, смысла и легитимности.

Любое сочетание этих факторов не дается изначально, оно формируется через определенные социальные процессы, в которых постоянно присутствуют элементы борьбы и неопределенности, проявляется соперничество между этими факторами, что постоянно ставит под сомнение любой конкретный социальный порядок и вызывает амбивалентное отношение к нему. <...>

Одним из наиболее полных проявлений харизматического измерения общественного бытия является создание образца культурного и социального порядка, связанного с представлением о священном. В социальном плане харизматическое начало оформ- См. фрагмент «Об источниках формирования цивилизационного подхода» из другой работы Ш. Эйзенштадта в гл. I.

ляет границы личной и коллективной идентичности, создание социетальных центров и общественных институтов. Вместе с тем само по себе признание харизматических начал сопровождается жесткими ограничениями на личностное творчество.

Эти ограничения связаны со следующими факторами: 1. Институционализация любого конкретного социального порядка означает выбор одного из нескольких потенциально возможных или воображаемых вариантов, что исключает все остальные.

2. Всякая институционализация подразумевает рутинизацию творческого акта, все более отодвигающую ее от первоначального импульса.

3. Реализация ограничений требует вмешательства власти.

4. Налаживание социального порядка вызывает напряженность между его основными компонентами, в том числе между властью, социальным доверием и мировоззрением.

Утверждение социального и культурного порядка подразумевает формулирование определенных вопросов о сущности человеческого бытия, равно как и допустимых ответов на эти вопросы — при исключении других возможных вопросов и ответов.

Любая конструкция социального порядка означает выбор некоторой концепции отношений между космическим и социальным порядками, места человека в этих отношениях и степени, в которой он может влиять на свою судьбу. Сама природа этих процессов неизбежно требует подавления других направлений человеческой активности и других концепций социального порядка — или же отводит им вторичное или скрытое место.

Ограничения и исключения, связанные с институционализацией харизматического начала, неизбежно ассоциируются с распределением власти и богатства (хотя и не обязательно совпадают с таким распределением), с ограничением участия различных групп в функционировании центральных символических сфер и доступа к осмыслению социального и культурного порядка, а следовательно, и с контролем над распределением ресурсов. Естественно, что такие ограничения на творчество порождают напряженность в соотношении основных компонентов социального порядка, а именно: единство общества, мировоззрение, власть и социальное разделение труда. <...>

В этих условиях обостряется сознание произвольности данного социального порядка и амбивалентное отношение к нему, что приводит к проявлению сильных течений протеста. Эти ориентации формируются через стремление войти в контакт с самой природой бытия, дойти до сущности космического, социального и культурного порядков, к тому, что составляет священное и фундаментальное

начало. Но и само по себе ревностное стремление к таким истокам может создавать предрасположенность к святотатству, к отрицанию значения того, что в обществе принимается как священное, или же умеренных и формализованных форм священного начала.

На личностном уровне харизматические наклонности могут способствовать, с одной стороны, реализации всех творческих способностей личности и становлению чувства внутренней ответственности, но, с другой — они могут вывести наружу самые темные стороны и крайности человеческой природы, ее распушенность и безответственность, все ее антисоциальные побуждения. <...>

Ориентации и символика течений протеста содержат два базисных компонента, из которых и развиваются конкретные направления протеста, встречающиеся в разных обществах. Первый компонент — стремление к преодолению исходных противоречий и

ограничений человеческого существования вообще и смерти в частности. Второй компонент — стремление к преодолению противоречий и проблем, возникающих в процессе институционализации социального порядка: противоречие между равенством и иерархичностью, между социальным разделением труда и устроением власти. Сюда же относится потребность в утверждении солидарности и осмыслении социальных порядков, оправдание различий в степени участия разных социальных групп в центральных символических и институциональных сферах. Из комбинации этих двух базисных компонентов формируются основные идеи течений протеста, встречающиеся в разных обществах. <...>

Первым мотивом течений протеста обычно становится стремление к преодолению напряженности между сложностью и фрагментацией человеческих отношений, возникающих в каждой системе институционального разделения труда, и возможностью некоторого тотального, безусловного, непосредственного участия в устроении социального и культурного порядка. Второй мотив — стремление к преодолению напряженности, возникающей от осознания временных пределов человеческого и социального существования (что подталкивает к поискам бессмертия), стремление к преодолению противоречия между отложенным удовлетворением потребности и возможностью воздаяния в будущем, противоречия между производством и распределением с соответствующими представлениями о неограниченности благ. Все эти мотивы зачастую использовались в различных мифах, изображающих отношения между Изначальным временем и Концом времен.

Третий основной и вековечный мотив протеста, возникающего в обществе, — снятие напряженности между моделью идеального общества, принципами распределительной справедливости,

105

с одной стороны, и реальностью общественной жизни — с другой, между требованиями равенства и действительным распределением власти. Четвертый мотив протеста - стремление снять напряженность между автономией личностного начала и социальной ролью, между возможностью полного самовыражения в социальной и культурной жизни и отходом от нее. Пятая тема протеста — смягчение или же устранение организационного разделения труда и подчеркивание идеала солидарности, как непосредственного участия всех в социальном и культурном порядке.

В общем плане мотивы солидарности, снятия социальных противоречий в каждом обществе соединяются с различного рода другими идеями протеста, восстания и перестройки общества.

Таким образом, концепция лиминальности как состояния выхода за нормативные рамки тесно связана с принципом амбивалентности общественного порядка, порождающим оппозиционные течения против такого порядка. В каждом обществе эти проявления связаны с какими-то специфичными аспектами и узлами общественного устроения: с отношением к нормативной системе, власти, социальной стратификации и системе распределения ресурсов, к устроению семейных отношений. Соответственно они связаны и с социализацией индивида, включая базисные, изначальные характеристики человеческого бытия, особенно возрастные и половые различия, ограничивая, в случае необходимости, побуждения и деятельность индивида.

Комментарии

Развивая свою концепцию цивилизационного устроения как системы, в которой находят разрешение сложные противоречия социальной и духовной организации общества, Ш.Эйзенштадт подвергает анализу и изначальные бытийные стороны человеческого

бытия, смыкающиеся с психологическими и ментальными факторами (осознание бренности бытия, отношение к беспорядку и потребность в порядке), первичными потребностями человека и социальных групп.

Эти ориентации получают выражение в специальных ритуалах мятежа, в которых существующая власть, иерархический порядок, а часто и сексуальные отношения подвергаются внезапному символическому перевертыванию. Однако потенциальная антиномичность этих тенденций подвергается ограничению или регуляции через полную легитимизацию ритуалов. Эти мотивы разыгрываются в обрядах инициации, в которых устанавливаются жесткие символические границы между различными сферами. И наконец, они используются также в различных видах менее структурированной деятельности, например в паломничествах, играх и т.д. Ценности, связанные с такого рода ориентациями, могут как бы «накапливаться», например в монашеской практике, могут проявляться в эзотерической форме или же они могут проявляться в сектантских, хилиастических и миллениаристских движениях. В каждом обществе существует не один вариант лиминальности как ситуации перехода из одного состояния в другое и не один тип антиномичности, а скорее множество ее проявлений, связанных с разнообразными конфликтами и противоречиями между основными компонентами социального устройства — разделение труда, доверие, власть, поиск высоких смыслов и т. Д.

Я. Элиас. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ПРОЦЕСС РОСТА РАЦИОНАЛЬНОГО САМОКОНТРОЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Перевод осуществлен по изд.: Elias N. The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychigenetic Investigations. L.; N.Y., 1978. V. 2. P. 229-235.

Какое отношение имеет к «цивилизации» государственная организация общества, монополизация и централизация сбора налогов или физического насилия на большой территории?

Процесс цивилизации заключается в изменении образа поведения и мыслей людей в некотором определенном направлении. Очевидно, что каждый отдельный индивид не замыслил такой перемены, не ставил перед собой задачи стать «цивилизованным» в какой-то момент в прошлом, чтобы затем реализовать это стремление через сознательные, «рациональные», целеустремленные действия. Очевидно, что «цивилизация» вовсе не является всего лишь рационализацией, т.е. продуктом человеческого «рацио» или результатом рассчитанного долговременного планирования. Можно ли представлять дело таким образом, что постепенная «рационализация» основывается на уже сформированном «рациональном» поведении и планировании на протяжении веков? Можно ли представить себе, чтобы цивилизующий процесс приводился в действие людьми, настолько предусмотрительными и способными контролировать все долгосрочные последствия своих поступков? Ведь мы должны учитывать, что сама по себе эта предусмотрительность и способность к саморегуляции уже предполагают долгий цивилизующий процесс. Фактически ничто в истории не свидетельствует, что эти перемены производились «рационально», через какое-либо целенаправленное воспитание отдельных индивидов или групп. Они совершались в значительной степени незапланированно, что, однако, не означает отсутствия какой-то упорядоченности. Как показано нами, именно различного рода ограничения со стороны других членов общества трансформируются в самоограничения, в результате чего более инстинктивные проявления человеческой деятельности все дальше уходят за кулисы жизни людей в обществе и наделяются чувством стыда. Регуляция всей инстинктивной и аффективной жизни людей через постоянный самоконтроль становится все более устойчивой, соразмерной и всеохватной. Все это приводится в действие не рациональными идеями, возникшими столетия назад в мозгу отдельных людей и затем внедрившимися в

последующие поколения как цель действия и как желаемое состояние. Конечно, хотя такого рода трансформация не имела планового характера и не была специально задумана, она не является всего лишь следствием стихийных перемен. <...>

Все наше исследование представляет собой попытку дать ответ на эти вопросы. Этот ответ достаточно прост: планы и поступки, эмоциональные или рациональные побуждения индивидов постоянно переплетаются в дружеском взаимодействии или же во враждебном противостоянии. Такой исходной процесс, формируемый как результат многих отдельных планов и поступков отдельных людей, приводит к изменениям в структуре деятельности, которые не предусматривались и не создавались каким-либо конкретным лицом. Из этой взаимозависимости людей возникает порядок *sui generis*, более настоятельный и твердый, чем воля и разум составляющих его индивидов. Именно это переплетение человеческих побуждений и стремлений, этот социальный порядок и определяет ход исторических изменений и лежит в основе цивилизующего процесса. Этот порядок нельзя определить как «рациональный», если под «рациональным» мы имеем в виду его намеренное возникновение благодаря целенаправленному размышлению отдельных индивидов. Но он не является и «иррациональным», если под «иррациональным» мы подразумеваем непостижимость его возникновения. Иногда он отождествлялся с «природным» порядком; он интерпретировался Г.В.Ф. Гегелем и другими мыслителями как надындивидуальный «дух», и его идея «хитрости разума» показывает, насколько его занимал тот факт, что все человеческие планы и поступки порождают многое такое, чего никто в действительности не хотел. Однако умственная привычка все рассматривать через принцип раздвоения («рациональное—иррациональное», «дух—природа» и т.д.) оказывается здесь непригодной. И в этом отношении, как и в других, реальность не конструируется так, как это изображается в тех или иных концепциях, насколько бы ценными ни были эти концепции как компас, ведущий нас через неведомый мир. Присущее социальным процессам устройство не совпадает с построениями разума или индивидуального ума или же с устройством того, что мы называем «природой». <...>

Само по себе это общее положение об относительной самостоятельности социальных процессов мало в чем поможет их пониманию. Оно остается бессодержательным и неопределенным, если мы не проиллюстрируем конкретно действительную динамику социального взаимодействия ссылками на специфичные и эмпирически подтверждаемые изменения. Именно этому был посвящен первый раздел II тома. Мы стремились показать там, какого рода переплетение отношений, взаимозависимость между людьми приводят в действие, на-

пример, процессы феодализации. Было показано, каким образом принудительность, формируемая ситуациями соперничества, заставляла какое-то число феодальных лордов вступать в конфликт, как число соперников медленно сужалось и как это вело к монополии одной семьи, а в конце концов, в сочетании с другими механизмами, такими, как процесс накопления капитала и функциональная дифференциация общества, к формированию абсолютистского государства. Эта целостная реорганизация человеческих отношений шла рука об руку с соответствующими изменениями в человеческих манерах, в структуре личности, промежуточным результатом чего и стала наша форма «цивилизованного» поведения и мировосприятия. <...>

Рассмотрение этих механизмов интеграции имеет и более общее отношение к пониманию цивилизационного процесса. Только если мы определим ту принудительную силу, через

которую конкретная социальная структура, конкретная форма социального взаимодействия приводят к каким-то конкретным изменениям, мы сможем понять, как эти изменения влияют на людские умы и на способность людей к психологической адаптации. Только тогда мы сможем понять, что психологические изменения, вызываемые цивилизационными процессами, подвержены вполне специфичному порядку и направлению, хотя они и не планировались индивидами и не порождены «разумными», целенаправленными действиями. Цивилизация приводится в действие слепыми силами, и ее ход поддерживается самостоятельной динамикой отношений, специфичными изменениями в образе совместного проживания людей.

Конкуренция как цивилизующий фактор

Но какие именно специфичные изменения в образе совместного проживания формируют личность человека как члена цивилизованного общества? Дадим наиболее общий ответ и на этот вопрос. С раннего периода истории Запада и до настоящего времени социальные функции все более и более дифференцировались под влиянием конкуренции. По мере их дифференциации все более расширялось и количество функций, а значит и число людей, от которых индивид постоянно зависит во всех своих действиях, от самых простых и обычных до весьма сложных и необычных. По мере того как все большее число людей должно было приводить свои поступки в соответствие с поступками других, необходимо было все более строго и четко налаживать сеть взаимодействия, чтобы каждое конкретное действие отвечало своей социальной функции. Индивид вынужден был приспособлять свое поведе-

109

ние ко все более дифференцированным требованиям, придавать им все большую нормативность и постоянство.

И здесь срабатывают отнюдь не только принципы сознательной регуляции отношений. С ранних лет сложные и устойчивые принципы самоконтроля за поведением внедряются в индивида через нормативность и самопринуждение, которому он не может противиться, даже если сознательно пытается это сделать. Сеть поступков становится все более сложной и разнообразной, и для того чтобы индивид вел себя «правильно», требуются столь огромные усилия, что, помимо сознательного самоконтроля со стороны самого индивида, формируется устойчивый, автоматически и слепо действующий аппарат внутреннего контроля.

Из укорененных в индивиде опасений создается барьер, который должен предотвращать нарушения социально неприемлемого поведения, хотя то обстоятельство, что индивид действует слепо и в силу привычки, зачастую косвенно приводит к столкновениям с социальной реальностью. Сознательно или неосознанно трансформация поведения в направлении возрастающей дифференциации в мотивациях определяется самим процессом социальной дифференциации, дальнейшим разделением функций и ростом сетей взаимосвязи, в которые прямо или косвенно вплетается каждая ориентация, каждое действие индивида.

Когда в обществе сформирована монополия на применение силы, возникают сферы социальной стабильности, в которых обычно отсутствуют проявления насилия. В этих условиях давление на индивида принимает иной характер. Формы нефизического насилия, которые существовали постоянно, но до сей поры всегда переплетались или соединялись с физическим насилием, теперь от него отделяются; в недрах более умиротворенных обществ они действуют в измененной форме. В мышлении нашего времени они осознаются прежде всего как разные типы экономического воздействия. Однако в действительности существует целый ряд средств, монопольное владение которыми позволяет отдельным группам или индивидам навязать свою волю другим.

Монополизация средств производства, экономические факторы — лишь одно из

проявлений тех возможностей, которые используются в более умиротворенном обществе, отвергающем прямое использование физического насилия со стороны тех, кто обладает действительными возможностями прибегать к насильственным методам.

Комментарии. Работы немецкого ученого Н. Элиаса по достоинству оценены историками и специалистами в области теории цивилизаций лишь недавно, что объясняется и сложностями его творческой биографии. В начале 30-х гг. он был

110

вынужден эмигрировать из Германии в Англию, где длительное время преподавал социологию. Его первая основная работа «Цивилизационный процесс» была опубликована «не в то время, не в том месте и не на том языке» (в 1939 г., в Швейцарии, на немецком). Только в конце 70-х гг., после издания этой книги на английском языке научная общественность «открыла» имя ученого. В 1983 г. на английский язык была переведена другая его крупная работа «Придворное общество». Обе работы быстро получили широкое признание, а его репутацию еще при жизни можно было сравнить с престижем М. Вебера и З. Фрейда.

В концепции Н. Элиаса основу цивилизационного процесса составляет прогрессирующее разделение труда, а в более широком смысле разделение социальных функций и налаживание взаимодействия между людьми, что происходит большей частью независимо от намерений и воли участников такого взаимодействия. В этом плане он следует тому подходу, который обычно связывается с именами А. Смита, К. Маркса и Э. Дюркгейма. Отличие его подхода следует видеть прежде всего в подчеркивании не структурных (классовых), а процессуальных сторон в разделении функций, в выявлении разнообразия тех сторон жизнедеятельности, в которых проявляется такое разделение и сопутствующая ей конкуренция, а также в подчеркивании взаимозависимости людей, формируемой таким разделением. От веберовского метода идеального типа подход Н. Элиаса отличается стремлением подвергнуть конкретному изучению реальный тип общества не в его специфике, а в его динамике.

Цивилизационный процесс означает, что нарастание внешнего принуждения, вызываемого взаимодействием в той или иной сфере, приводит к формированию внутреннего самопринуждения. Пользуясь фрейдовским подходом (а иногда и терминологией), Н. Элиас определяет этот процесс в психологическом плане как борьбу между внутренним предрасположением индивидов («принцип удовольствия») и приемлемым в обществе образом поведения («принцип реальности»). Инстинкты и эмоции подлежат постепенному упорядочиванию в ходе долговременного процесса рационализации. При этом Н. Элиас особо подчеркивает значение ориентации на достижение отдаленных целей, которые и определяют в конечном счете основательность цивилизационного процесса.

Типы реальности, формирующей психологические ориентации, зависят от характера социальности. Конкуренция принимает разные формы: в силе и отваге для рыцарской среды, в изысканности манер для аристократии, в схватках за землю для феодалов, за королевское расположение для придворной аристократии, в деловой хватке для буржуазии и т.д. Калькуляция прибылей и убытков в статусной сфере не менее важна, чем в финансовой.

Во II томе той же книги, а также в другом своем крупном исследовании «Придворное общество»* Н. Элиас показывает, как механизм конкуренции приводил к постепенному формированию аристократии в европейском (французском) обществе и эволюции феодальных отношений, влиянию этого процесса на остальное общество и другие страны. Согласно подходу Н. Элиаса, сходный механизм срабатывал и в процессе утверждения английского парламентаризма, и в индийском кастовом обществе. Распространяя свой анализ на другие общества, Н. Элиас выделяет три уровня цивилизационного процесса.

Первый уровень — тот процесс, который обычно определяется в социологии как «социализация», «аккультурация» и «формирование личности». Второй уровень охватывает развитие социальных норм, регулирующих поведение, мышление и образ чувствований в данном обществе: включая и процесс обучения и формирование общественного менталитета. Третий уровень охватывает долговременные процессы. См.: Elias N. Die hoffliche Gesellschaft. Untersuchungen zur Sociologie des konigstums und der hofflichen Aristokratie. Frankfurt a. M., 1985.

111

сы, в ходе которых реализуются важнейшие достижения (язык, письменность, огонь, орудия труда и войны, научные знания и т.д.), значимые для всего человечества и служащие основой для взаимодействия культур.

Дополнительно см.: Mennel S. Norbert Elias. Civilization and the Human Selfimage. N.Y., 1989.

Дж. Хорд. СИСТЕМА ФОРМАЛЬНОГО ЗНАНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Hard J. Civilization: A Definitian/Comparative Civilizations Review. 1992. № 26. P. 109-115,

Ядро и определяющее начало каждой цивилизации составляет система формального знания. Понятие «система формального знания» представляется достаточно определенным. Как примеры устоявшихся школ мысли и знаний можно привести католицизм, науку или марксизм-ленинизм. Вполне обоснованным представляется подведение этих понятий под единую более высокую категорию формального знания. Конечно, нужно считаться с тем обстоятельством, что при рассмотрении множества различных формальных систем знаний, существовавших в истории, неизбежно сказывается предубежденность, обусловленная ценностной привязанностью исследователя к собственной системе знаний.

Всякой системе формального знания присущ значительный уровень всеобщности, а претензии на универсализм неизменно присущи тем системам, которые можно рассматривать как ключ к цивилизации в целом. Рассмотрим три компонента, часто используемые при классификации знаний: философию, науку и религию. На каком основании мы разделяем эти три различных типа знаний? Философия — это систематизированное рассмотрение отношений между человеком и миром, и тем самым она по сути своей человекоцентрична. Наука — это систематизированное рассмотрение отношений между природой и универсумом, и поэтому наука глубоко природоцентрична. Вместе с тем религия может включать в себя как философию, так и науку и соединять их по своим правилам.

Может ли цивилизация быть построена исключительно на основе собственно философских принципов? В принципе можно представить авторитарное общество, управляемое королем-философом, однако, насколько мне известно, этого никогда не было. Философия может быть полезным руководством к действию человека и

112

как правителя, и как гражданина и может служить вспомогательной системой знаний как в совокупной системе религиозного знания, так и сама по себе. Однако для того, чтобы создавать основу разнообразной деятельности, необходимой в цивилизованном обществе, нужно что-то еще, помимо философии.

Может ли цивилизация быть построена на основе собственно научных принципов? Допустить такую возможность крайне трудно. Хотя экспериментальная наука — одна из доминирующих систем формального знания в современном мире, она всегда является вспомогательным, а не главным фактором устройства цивилизации. Вряд ли даже позитивисты стремились до конца следовать философским выводам об абсолютном торжестве науки.

Может ли цивилизация быть построена исключительно на основе религии? Можно ли считать, что все системы формального знания имеют религиозный характер? Очевидно, что нет.

И здесь мы сталкиваемся с необходимостью множественных систем формального знания. Обращение к материалам Индии, Китая, средневековой Европы или же США (христианство, экспериментальная наука и национализм) покажет нам наличие такой множественности.

Ядро системы формального знания составляют стержневые и неизменные элементы системы, которые мы назовем Заветом. Завет — набор исходных положений, не подлежащих сомнению и опровержению, но разделяемых по существу всеми членами данной цивилизации. Когда исходные верования перестают быть достоянием всех, система формального знания слабеет, а когда верования, конституирующие цивилизацию, не разделяются ее членами, социальные связи рвутся, общество переживает надлом и проявляет готовность к усвоению новой системы формального знания, которая может радикально отличаться от прежней. Подобные процессы происходили в Европе на закате средних веков.

Три промежуточных слоя между Заветом и конкретными компонентами общества (институтами, семьями, индивидами и т.д.) составляют закон, ритуал и миф. Наиболее непосредственно затрагивает жизнь людей миф. Миф можно представить как передачу постоянных установок цивилизации в действенных правилах, формирующих поведение членов общества. Миф определяет ролевые модели поведения. Одним из признаков жизнеспособной и развивающейся цивилизации является ее способность создавать и поддерживать новые мифы, отвечающие новым условиям. И напротив, смерть мифа означает крушение общества.

К Завету непосредственно примыкает Закон, относящийся как к физической, так и к религиозной сфере. Этот компонент присущ

113

каждой системе формального знания как набор вечных и неизменных принципов, управляющих мирозданием. Современный мир, отдающий приоритет науке, придает такое значение только физическим законам, однако это относится в полной мере к социальным и религиозным законам, утверждаемым в любой другой системе формального знания.

В силу своей безличности и нерушимости Закон является противоположностью мифу. От Завета он отличается тем, что Завет — за пределами анализа и исправления, в то время как Закон соотнесен с действительностью. Закон в целом и по частям не подлежит воздействию со стороны человека, однако если Завет подразумевает Бога, стоящего над Законом, то изменения теоретически возможны. На практике есть способы даже для человека изменить Закон, если его переосмыслить и дать новую интерпретацию в свете новых обстоятельств. Если введение новых законов признается невозможным, правовые реформы могут быть представлены как восстановление хорошего старого закона, его очищение от нарушений.

Отметим, что как миф, так и закон могут быть поставлены под сомнение в силу изменения ситуации (миф) или неправильного понимания (закон). В отличие от них Завет не может быть поставлен под сомнение; с теми, кто в нем сомневается, обращаются как с

безумцами или как с еретиками. Однако хотя Завет считается не подлежащим сомнению, в действительности он может измениться или даже рухнуть под влиянием изменений в мыслях и жизненных условиях. Такие процессы крайне опасны для цивилизации.

Разногласия по поводу переформулирования таких исходных принципов могут привести всю цивилизацию в состояние анархии. Завет предстает как высшая реальность, и когда эта реальность рушится, цивилизация вряд ли может выстоять. Крушение средневековой Европы может считаться примером такой катастрофы.

Каждый тип формального знания требует дополняющего механизма, который можно назвать «процедурой». Хотя на практике с течением времени Завет и Закон должны претерпевать изменения, эти изменения не могут происходить произвольно. Процедура — это правила, по которым совершаются перемены, в том числе те, по которым устраняются расхождения в толковании и заполняются лакуны. В христианстве это правила, связанные с откровением, экзегезой и толкованием; в экспериментальной науке это правила формулирования теории и проведения эксперимента. Такие правила сами по себе не представляют собой божественного откровения и не являются естественными принципами. Однако они не являются и произвольными допущениями или продуктом личного опыта, так как принимаются на основе особых способов обрете-

114

ния нового знания, тщательно отрабатываются и навязываются сознанию общества, хотя подчас в мифологизированной форме.

Комментарии. В статье Дж. Хорда специально выделяются общие принципы формирования и функционирования знания как важного компонента совокупной культурной системы, регулирующей духовное устройство цивилизации. Он обращает внимание на то, что знание, действительно, функционирует через миф, религию, науку и философию (а также идеологию), в каждой из которых оно принимает специфические формы, соединяющие его с другими элементами культуры (нормами, ценностями, смыслами). Сложная, многоуровневая система организации знаний, встроенная в цивилизационную систему устройства, обеспечивает ее устойчивое функционирование и развитие.

Конечно, знание во всем многообразии его проявлений не составляет ни достаточного основания, ни определяющего начала цивилизации. Тесная связь и переплетение знания с ценностно-смысловыми элементами культуры, его зависимость от веры и сомнения, а также необходимость его социального и институционального обеспечения требуют выяснения всей системы функционирования духовных, интеллектуальных и институциональных измерений цивилизации.

Б. С. Ерасов. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК СЕТЬ ОТНОШЕНИЙ. Обзор

В работах как французских историков школы «Анналов», так и ряда американских цивилизационщиков используется концепция цивилизации как сети отношений между различными элементами и сферами социокультурной системы, лишенной единого начала и допускающей различные формы взаимозависимости. Как уже отмечалось в гл. I, такой подход означает необходимость выяснения как функций тех или иных компонентов системы, так и характера их взаимосвязи. Эти взаимосвязи могут иметь экономическую, политическую и культурную природу, но так или иначе они создают пути и структуру общения и обмена, снимающие локальную ограниченность. В последние годы эта концепция получила дополнительное развитие в работах миро-системников (И. Уоллерстайна, Г. Франка и др.), о соотношении точки зрения которых с теорией цивилизаций см. гл. XVII.

Отстаивая эту концепцию, Д. Уилкинсон* подчеркивает, что вза-

имодействие, включающее в себя торговые связи, перемещение людей, образовательные связи, миссионерскую деятельность, дипломатию и военные конфликты, существовало в течение длительного времени, начиная с ранней истории. Некоторые компоненты этой системы приходили в упадок и разрушались, но возвышались другие, города и центры власти перемещались, а сеть могла расширяться и сужаться, менять степень интенсивности.

Как полагает Д. Уилкинсон, системная связь сохранялась, переставая быть собственно египетской, месопотамской или даже «ближневосточной» как в культурном, так и в политическом плане. Важное обстоятельство, закрытое от нашего внимания картинами упадка и гибели различных компонентов этой системы, заключалось в том, что эта цивилизация никогда не терпела крушения. И так как в понимании цивилизационщиков критерии единообразия постоянно преобладали над критериями взаимосвязи, судьбы этих компонентов всегда привлекали интерес — в отличие от более крупных образований, в которые они были включены и которые их пережили.

Границы этой единой системной сущности более или менее постоянно расширялись, и сеть отношений охватывала все большие пространства, начиная примерно с XII в. до н.э., хотя она переживала периоды значительных, но временных отступлений в периоды нашествий «варваров» с V по XV в. н.э.

«Средневековая», «византийская», «исламская» и «русская» цивилизации никогда не были в достаточной степени изолированы друг от друга в военном, экономическом или культурном отношении, чтобы рассматривать их как независимые части.

Стремясь примирить сторонников расходящихся точек зрения на сущность цивилизации, Р. Максвелл* полагает возможным признать, что оправданы концепции цивилизации и как «воплощения общего мировоззрения» и как «сети взаимодействия». Нельзя игнорировать свидетельства формирующейся глобальной цивилизации на основе торговых связей, общей технологии, науки и коммуникаций, стремительно преодолевающих пространства. Вместе с тем нельзя игнорировать и радикально расходящиеся и взаимно непостижимые мировоззренческие принципы, лежащие в основе тех или иных цивилизаций, как, например, американского индивидуализма, исламского фундаментализма и японского группизма. К-онцепция сети взаимодействия подчеркивает значение взаимосвязей, создающих широкую инклюзивную основу цивилизации. Напротив, сторонники мировоззренческой концепции цивилиза-

• См.: ISCSC Newsletter. 1989, winter-spring. Boone (NC).

ции выявляют связанные символические системы и для них цивилизации предстают как разделенные и изолированные общности.

Взаимосвязи, такие, как торговля, перенос изобретений и идей и даже войны, могут действовать на длительных расстояниях. Вполне возможно торговать, вести обмен или воевать с другой «цивилизацией» при отсутствии понимания и не оказывая влияния на культурное ядро друг друга.

Границы сети могут расширяться и сокращаться, но основные ее параметры сохраняются в течение долгого времени, в то время как ядро символической системы может исчезнуть как целостное образование.

Важная характеристика всякого сложного общества состоит в разделении труда. И именно сеть взаимодействия обеспечивает возможность специализации индивидов и групп. А сеть

взаимодействия, поддерживающая такую специализацию, включает хозяйственные связи, классовые или статусные системы, государство и бюрократическую систему, налаженный социокультурный обмен между городами и инфраструктуру, обеспечивающую все эти функции. Именно из этого и состоит цивилизация.

Аналогичный подход применяется и в том случае, если под цивилизацией понимается «сеть отношений» — хозяйственных, политических и культурных, на основании чего выделяются, например, средиземноморская или центральноазиатская цивилизации. Даже развитая сеть отношений сама по себе еще не формирует общества, а может быть продуктом отношений между относительно развитыми обществами, относящимися к разным цивилизациям («Великий шелковый путь»), или отношений между имперским центром и зависимой от него колонией-периферией (Британская Индия).

В. Каволис. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК СТРУКТУРА, ДУХОВНАЯ ЭНЕРГИЯ И ПОРЯДОК

Рассматривая цивилизацию как целостное образование, в котором выделяются символическая и институциональная структуры, автор видит важную двуединую задачу теории в том, чтобы выявить составные компоненты этих структур и принципы их интеграции. Вместе с тем исторический анализ подразумевает выявление динамических, «энергетических» принципов, меняющих облик цивилизации. Поэтому необходимо рассмотреть соотношение «формы» и «энергии», ли и ци, в китайской, «закона» и «любви» в христианской традиции,

117

«организации» и «духа», как их понимал М. Вебер в своих работах о происхождении современного капитализма.

Структурные и духовно-энергетические принципы могут соединяться в гармоничном взаимодействии, воплощение которого автору видится в конфуцианском Китае, чередоваться в фазах временного преобладания, как в индийской культуре, формировать иерархию господства и подчинения, как в средневековой Европе, или же представлять как начала, ведущие борьбу на уничтожение друг друга, как в теории революционного марксизма. Энергетическое начало может порождать представления об угнетенности со стороны неизменной структуры, и поэтому требуется тотальное освобождение от нее, что отстаивали, например, гностики. В свою очередь структурное начало может рассматриваться как нереальная форма энергетики, что мы находим в раннем буддизме. В концепциях об отношении между структурным и энергетическим началами глубоко заложены и представления об «источниках зла».

Содержание категорий «структура» и «энергия» может быть различным. Духовная энергия может представлять как: 1) жизнеутверждающее начало (эрос, стремление к развитию), 2) разрушительное начало (танатос), 3) примордиальное начало, имеющее как разрушительный, так и созидательный характер, 4) цивилизующее начало (творческий порыв к созданию концепций, произведений искусства, норм и различных символических средств, независимо от того, какое воздействие они оказывают на жизнь общества или на конечные судьбы человека), 5) трансцендирующее начало (как стремление выйти за пределы данного мира или вернуться в «духовную обитель»). Значение эроса, танатоса и трансцендирующего начала заключено в них самих, а примордиальная и цивилизующая энергетика обретает специфическое содержание только через связь с утвердившимися структурами.

Структура предстает как стабилизирующий и регулирующий механизм по отношению к энергетическим началам. Этот механизм может стать «железной клеткой» или «тюрьмой» для содержащейся в нем энергетики, или же он может утратить всякую энергетику,

превратившись в «пустую раковину», продолжая «тикать» по инерции. Но он может выполнять роль посредника и передатчика различных форм энергетики, которые зачастую неспособны поддерживать взаимодействие между собой. Структура может представлять и как постоянный стержень, регулирующий потоки энергий, как территориальная или временная «ось» движения энергий.

Концепция «порядка» описывает взаимодействие между структурой и энергией. Поэтому «беспорядок» относится к неправильному (или неадекватному) взаимодействию между структурой и

118

энергией. В представлениях о порядке можно выделить несколько вариантов. В некоторых цивилизациях преобладает различие порядка, не требующего человеческого усилия («природа»), и порядка, возникающего в результате человеческой деятельности («культура»). Начало, воспринимаемое иногда как «незримый порядок», превосходящий саму природу, рассматривается либо как устройство в соответствии с концепциями «естественного» порядка (как в китайской концепции Неба), или как «неразделимое единство» (как в христианском «мире духа»). Как природный, так и культурный порядки могут быть разделены на «структурный» («управляемый») и «энергетический» («мистический») типы. В первом из них энергия заключена в формирующую структуру и порядок реализуется на основе точных положений. «Естественный» вариант структурного порядка основан на «природных законах» (представляющих как кодекс положений, следование которым является моральным долгом всех составных частей). Однако природные законы могут представлять либо как следование «постоянным законам» (в иудео-христианской традиции): будучи единожды возведены, они существуют вечно, а в крайних случаях обязательны даже для их создателя; либо как «мгновенная законность» (в исламе), устанавливаемая по Божьей воле в каждый момент, обязательная только для тварного мира, подверженная изменениям в мгновение ока.

В энергетических типах порядка энергия предстает как постоянно возникающие временные структуры, в которых проявляется ее фундаментальная реальность. «Естественный» вариант энергетического порядка проявляется в самопроизвольности природы, функционирующей через взаимную склонность и сродство составляющих ее элементов. «Культурный» вариант энергетического порядка — это произведение искусства, созданное художником в соответствии с интуитивным чувством соответствия частей общему замыслу.

Структурное представление о порядке получило особенно значительное развитие в египетской, месопотамской, персидской, индуистской, греко-римской и современной западной цивилизациях (за рамками ее мистической и романтической традиций). В современной западной цивилизации это представление о порядке проявилось прежде всего в «культурном», а не «природном» варианте, в фабрике скорее, чем в законах природы. В Китае сформировалось несколько представлений о порядке: в даосизме порядок проявляется в произвольности природы, отчетливо противостоящей культуре; в конфуцианстве порядок обеспечивается трансформацией природы через сознательное человеческое поведение; в легизме и моизме порядок предстает как управляемая фабрика. В противоположность конфуцианству, имеющему как структурную

119

сторону (усиленную включением учений Мо-Цзы, Сюнь-цзы и легистов), так и энергетическую, буддизм и даосизм предстают как почти чистые выражения энергетики. Различное понимание порядка влияет на понимание свободы и ответственности, значимого жизненного опыта и отношения к поведению, которое в социологии называется

«девиантным». Законы природы имеют либо иерархический, либо дуальный характер, предполагающий возможность незаконной инверсии обязательного порядка (через вмешательство «сил зла»). «Естественные права» могут существовать только в рамках законов природы, а «противоестественные поступки» могут наказываться, но тоже в законных рамках.

Образы порядка и беспорядка

Каждое представление о порядке соотносится со специфическим образом «беспорядка». Конкретные варианты восприятия опыта как «беспорядок» могут быть разделены на два типа, каждый из которых имеет свою внутреннюю логику. Первый тип определяется как нарушение привычного течения событий, с которым связано представление об устойчивой ценности. Такое понимание беспорядка можно отнести еще к религиозному опыту наиболее простых человеческих сообществ, которые вели охотничий или собирательный образ жизни, позднее оно поддерживалось в крестьянском мировоззрении. В секулярном варианте это представление сохранилось в литературе романтического направления, в веберовской трактовке харизмы и в современной революционной мифологии. Причиной нарушения может быть любовное чувство или же творческое вдохновение, и такого рода необъяснимое вмешательство наполняет новым смыслом то, что казалось «безжизненным» или «отгоревшим». Такое вмешательство воспринимается как находящееся «за пределами добра и зла», может включать и то и другое или одно из этих начал.

Вторая концепция беспорядка состоит в представлении о «бессмысленном хаосе» как отсутствии регулярности, как тенденции к энтропии, которая угрожает подорвать устоявшийся порядок, не принося взамен ничего достойного. Зарождение такого представления следует отнести к началу систематического мышления. Оно могло возникнуть в рамках многих «примитивных» религий как восприятие нарушения в обычном течении природных процессов, вызываемое нарушением принятых ритуалов, которые должны постоянно воссоздавать мировой порядок или какие-то его элементы. Образ «первозданной хляби», предшествовавшей Сотворению мира, свидетельствует о характере осмысления состояния,

120

предшествовавшего возникновению цивилизаций, в которых сформировалась книжная культура.

Лишенный смысла беспорядок угрожает подорвать мораль или же бросает ей вызов, на который она должна ответить самоутверждением. Это как бы проверка на выживаемость моральных структур. (С. 43-56.)

Комментарии

В данном фрагменте работы В. Каволиса обсуждаются, в сущности, те же проблемы цивилизационного устройства, что и в вышеприведенных материалах Эйзенштадта. В. Каволис сходным образом формулирует и основную задачу теории: выявить принципы интеграции цивилизации, раскрыть ее структуру и характер изменчивости. Но исходное устройство цивилизации — это порядок, в котором сочетаются энергия и структура, имеющие различное соотношение в каждой цивилизации и получающие то или иное воплощение в специфическом устройении цивилизации. Различное понимание порядка находит воплощение как в философских построениях, в системе образности, в религиозных учениях, так и в институциональном устройении общества. Культурное достояние общества и формы его устройства, полагает В. Каволис, могут быть

рассмотрены как та или иная конфигурация организованной деятельности, снимающей пагубные потенции беспорядка.

М. Мелко. ПРИРОДА ЦИВИЛИЗАЦИЙ. Потребность в модели

Перевод осуществлен по изд.: Meiko M. The Nature of Civilizations: Porter Sargent Publisher. Boston, 1969. P. 1-34. Данная глава «The Concept of Civilizations» перепечатана в кн.: Civilizations and World Systems. Studying World-Historical Change/ Ed. by S.K. Sanderson. Walnut Creek, 1995.

В XX в. было предпринято несколько смелых попыток определить и описать великие культуры. О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и А. Кребер предложили выдающиеся концепции отделенных друг от друга, сохраняющихся длительное время, но смертных макрокультур, получивших название «цивилизации». Эти попытки вызвали несомненный интерес в немалой степени благодаря ощущению, что наша собственная цивилизация тоже может столкнуться с возможностью конца, т.е. «умирания», подобно тому, как это случилось с другими цивилизациями в прошлом.

Однако большинство ученых, хотя и высоко оценив ученость и отвагу этих авторов, подняли принципиальные вопросы относительно правомерности этого подхода в целом. Имеют ли такого

121

рода цивилизации, простирающиеся на тысячи километров и живущие тысячи лет, значимые внутренние связи? Можно ли охарактеризовать их как исторические субъекты? Возможно ли разобраться в хитросплетениях истории и выделить в ней такого рода компоненты? И даже если О. Шпенглер или А. Тойнби дают те или иные ответы на эти вопросы, выявили ли они что-либо реальное или же нашли лишь удобный способ упростить историю?

Ответы, данные разными авторами в то время на эти вопросы, были в основном отрицательными. Выявленные О. Шпенглером или А. Тойнби цивилизации вели себя так правильно именно потому, что они были фиктивными созданиями. И так как они не были реальными, они не могли жить или умереть и, конечно, не могли выступать как субъекты. Однако время дало иной ответ. Многие историки работают теперь с обостренным сознанием значимости культурной интеграции и устройства общества. Они устанавливают соотношение между политикой, экономикой и художественной культурой, отвергают политическую историю, исходящую из причинно-следственных связей, как устаревшую, как что-то относящееся к XIX в. Они отвергли в учениях основоположников догматизм в их представлениях о периодизации. Тем не менее базисные понятия выдержали проверку временем. Цивилизации в самом деле имеют значимые внутренние взаимосвязи, они обладают своим устройством и отличаются одна от другой.

Попытаемся выделить области согласия между учеными, занимающимися сравнительной историей. Что можно считать повторяющимся, обычным, нормальным в характеристике большинства цивилизаций? Что представляет из себя нормальная цивилизация?

Принципы интеграции цивилизации

Обычно цивилизации включают в себя множество культур и языков. Но они всегда сохраняли определенные рамки, в которых можно выявить их собственное содержание, отличное от содержания других цивилизаций. Хотя не всегда можно провести четкие их территориальные границы, они сохраняют свои отличия даже после того, как вступают в физическое соприкосновение.

Эти цивилизации являются в определенной степени интегрированными общностями. Составляющие их части взаимодействуют друг с другом и с целым. Если цивилизация состоит из нескольких государств, то эти государства в большей степени связаны между собой, чем с государствами в других цивилизациях. При этом они могут часто воевать и вступать в дипломатические отношения между

122

собой, сохранять большую степень взаимозависимости в экономическом плане. Степень интеграции составных частей цивилизаций может быть различной, подвергаясь изменениям с течением времени. Иногда эти части тесно связаны друг с другом, так что изменение в одной из них влияет на все остальные как в географическом, так и в мировоззренческом плане. Иногда же они слабо связаны между собой и изменения в одной из них мало влияют на остальные. Полная интеграция никогда не достигается: иначе изменения были бы невозможны. Такое состояние присуще только некоторым примитивным культурам.

Уникальность каждой цивилизации

Все знаковые характеристики цивилизации соотносятся друг с другом, придавая ей общий стиль. Этот стиль пронизывает всю цивилизацию, оказывая воздействие на составляющие ее разнородные элементы. После того как характер стиля устоялся, он сохраняется во взаимодействии различных элементов, даже если цивилизация претерпевает существенные изменения. Так, и О. Шпенглер и А. Тойнби считали само собой разумеющимся, что цивилизация, породившая Гомера, является также и цивилизацией Диоклетиана.

Границы цивилизаций

Значительная степень согласия между исследователями достигнута в отношении методов разграничения цивилизаций, относительно того, когда и где они существовали. Но цивилизационщики придерживаются различного мнения относительно того, следует ли придавать особое значение наличию специфичных форм в языке, религии, искусстве и технологии или же особенностям исторического процесса. Разногласия касаются также пределов времени и пространства, того, могут ли малые, менее развитые или прерванные в своем развитии культуры считаться цивилизациями, а также относительно того, следует ли длительные, прерывавшиеся периоды истории считать одной или несколькими цивилизациями.

Изменения и преемственность

Хотя цивилизации подвергаются постоянным изменениям, они веками сохраняют свою самобытность. Любые изменения должны быть приведены в соответствие с устоявшимися традициями, и деятели, не принимающие во внимание эти традиции, скорее всего будут отвергнуты.

123

Кажется вполне естественным описывать эти процессы как органические, т.е. говорить о росте и расцвете цивилизации или же о ее истощении и смерти. Такой подход вызывает возражение со стороны ряда ученых, полагающих, что все-таки, вопреки О. Шпенглеру, культуры не являются организмами. Однако такого рода сравнения возникают вновь и

вновь, и не потому, что нет более подходящих, а потому, что сравнения с жизненным путем человека многое объясняют человеческому разуму.

Возникновение, крушение и возрождение цивилизации

Возникновение цивилизации происходит зачастую внезапно, что дает О. Шпенглеру основание говорить о «рождении души». Весьма важно понять природу возникновения цивилизаций, однако этому уделяется удивительно мало внимания. Существует тенденция избегать изучения этой проблемы, что происходит, как я подозреваю, из-за склонности историков, пользующихся сравнительными методами, отвергать присущий приверженцам описательных методов причинно-следственный подход к истории. Поиски причины в предшествующих событиях подразумевают, что конечную причину можно найти в том, что произошло раньше, а не в общих основаниях.

После достижения целостности и устойчивости в отношениях между компонентами цивилизации потенция изменений значительно уменьшается. Как искусство, так и философия в чем-то сходны с разработкой шахты. После того как стиль или крупный комплекс идей получил целостную разработку, последующие поколения художников и мыслителей сталкиваются с проблемой истощения истоков творчества.

После того как те или иные компоненты прошли кульминацию в своем развитии, перед ними открываются три возможности: а) распад и исчезновение, б) сохранение в застывшем состоянии, в) начало перестройки, в которой добавление нового материала приводит к дальнейшему развитию.

Но процесс дезинтеграции может быть приостановлен через «окаменение» наиболее значимых частей. Сильное центральное правительство, обеспечивая сохранность системы в прежнем виде, может на долгое время продлить жизнь цивилизации. Однако она окажется бесплодной, обреченной на постоянное повторение тех же образцов, творческое начало иссякнет, а жизнедеятельность утратит смысл, кроме как обеспечения простого выживания. Эти процессы имели место в египетской цивилизации, а в более поздний период — в Китае и исламской цивилизации. Но окаменение гораздо чаще охватывает отдельные подсистемы цивилизации, которые достигают

124

такой степени разработанности, что утрачивают свою эффективность и продолжают существовать как ритуал, а их функции перехватываются какими-то специальными подсистемами. Таков, например, характер перемен в отношениях между британской монархией и парламентом или между японским парламентом и сегунатом.

Внутренний раскол системы дает возможность усвоения новых идей и продуктов, что способствует развитию. То, что представлялось гибельным распадом устойчивых форм, оказывается условием нового и, может быть, еще более высокого уровня развития. Распад и восстановление Танской империи или возникновение европейского Ренессанса могут быть примерами такого рода перестройки.

Возможность такого рода перестройки вызывает несогласие у тех исследователей, кто стремится придать истории упорядоченность. Но если распадающаяся цивилизация может ожить и перейти к новым фазам развития, это означает, что историю очень трудно разделить на упорядоченные отрезки. Точно так же становится затруднительным дать точное предсказание относительно судьбы существующей цивилизации. Озарение может обеспечить такое предсказание с не меньшей точностью и произвести большее впечатление. Но положение осложняется еще и тем, что частое вторжение инородных цивилизаций затрудняет ответ на вопрос: имеем ли мы дело с восстановлением той же цивилизации или же распадающаяся цивилизация просто замещается другой? Например, является ли вавилонская цивилизация отдельной единицей или же второй фазой

шумерской цивилизации? При описании упадка Римской империи следует ли, как это сделал Э. Гиббон, включать сюда и историю Византии?

Выход лежит в том, чтобы видеть в цивилизациях конструкции, сохраняющиеся при всех изменениях в ходе формирования, дезинтеграции и восстановления.

Комментарии

Работа М. Мелко, известного американского цивилизационщика и активного участника конференций Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций, характерна как выявление и подытоживание тех научных положений, которые сложились под влиянием «классической» «постстойнбианской» теории цивилизаций и широко распространены среди многих западных ученых, занимающихся проблемами цивилизации (хотя, как мы можем убедиться по материалам, приведенным в данной главе, а затем увидим в гл. XVII, далеко не все разделяют эти положения).

Приведенный М. Мелко перечень цивилизаций является столь же условным и субъективным, как и любой другой. В нем наряду с цивилизациями, сохранившимися до настоящего времени, присутствует и Древний Египет, что логично требует упоминания и многих других древних цивилизаций. В нем присутствует «вневременная» ближневосточная цивилизация, вместившая в себя череду древних и современных обществ. Вряд ли есть достаточные основания искать другие критерии для выделения исламской цивилизации, отказывать буддийской в самостоятельном статусе и отдавать предпочтение спорной японской цивилизации.

Глава III. Цивилизация и религия

Б. С. Ерасов. О СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Обзор

Развитая ветвь компаративистики — сравнительное религиоведение, черпающее свои истоки еще из полуполюгендарных рассказов об «избрании веры», а позднее из теологических дискуссий о том, «какая вера лучше», а также из межрелигиозных диалогов. Несомненно, что многое можно понять в характере вероучения через сравнение текстов Священных писаний или учений отцов церкви, мнений просвещенных теологов. Такого рода различия в типах ценностных ориентации, символике и структуре религий давали основание многим исследователям не ограничиваться описанием конкретной специфики тех или иных религий в их сложившемся виде или в исторической динамике, а проводить сопоставление разных религий (христианства и ислама, христианства и конфуцианства, буддизма и даосизма и т.д.), в которых, казалось бы, несомненными предстают позиции, по которым эти религии отличаются друг от друга или, напротив, сходятся в тех или иных принципах.

Яркие образцы такой компаративистики мы находим в ряде работ отечественных ученых Л.С. Васильева, Г. Померанца, М.Т. Степанянц, ??. Шпажникова.

Однако плодотворность религиозной компаративистики оказывается относительной, так как те образцы, которые берутся для сравнения, функционируют лишь будучи вплетенными в сложную сеть духовных смыслов и институциональных отношений в рамках данного общества. Большей частью для сопоставления берутся либо

«изначальные образцы», либо «мировоззренческие основы», либо санкционированные «священные» образцы, либо «традиционный облик религии», а все остальные варианты религиозности при этом отодвигаются на роль «народных вариантов», «вульгаризации» или же «реформаторства как антитезы традиционности» и т.п.

Первая возникающая при этом проблема заключается в том, чтобы вывести «общую формулу» религии, пригодную для столь различных ее вариантов, даже если речь вести об основных мировых религиях, ставших «титულным определением» для мировых цивилизаций. Разнообразие религиозных верований и культов и присущий им внутренний полиморфизм настолько велики, что попытки дать общее определение религии каждый раз вызвали разногласия. На Западе (или в России) религию обычно связывают с верой в Бога (христианского, исламского или иудейского) как высшее существо, которое как-то распоряжается судьбами людей, повелевает им вести себя должным образом в земном существовании, чтобы дать воздаяние в зафобной жизни. Однако ошибочность такого представления о религии «вообще» связана не только с его неполнотой, так как религия не только вера, но и дела, не только принципы, но и отношения, не только молитва, но и организация. Дело еще и в том, что и самоописание вероисповедания (или же его восприятие со стороны) оказывается культурно обусловленным. Религиозное сознание совсем не обязательно связано с верой в Бога или даже сверхъестественное начало, не обязательно основано на теистических началах. Заявление Ф. Ницше о том, что «Бог умер», имело смысл только в рамках христианского менталитета. Исламский Бог не рождался и не мог умереть, а центральная фигура буддизма Будда действительно умер и перешел в состояние нирваны, означающее растворение в небытии. Поэтому буддизм может трактоваться (на высшем уровне) как религия без Бога, т.е. как нетеистическая система верований. Если в ней и существует поклонение тому же Будде и обожествляемым бодисатвам, то именно как персонализированным духовным посредникам между верующими и верховным законом, который властвует над миром. Нередко сравнительные исследования исходят из предпосылки о значительном расхождении содержания религий в зависимости от того, относятся они к монотеистическим и богооткровенным (христианство и ислам) или «законническим» или «космическим» (индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство) типам. (Иногда это расхождение выражается через расхождение авраамической и неавраамической традиций.)

Однако противопоставление теистических и нетеистических религий оказывается условным. И дело не только в том, что оно построено уже терминологически как бы апофатически по отно-

127

шению к восточным религиям: они не такие, как христианство и ислам. Дело еще в том, что принадлежность каждой религии к своему типу оказывается под сомнением. Немало ограничений теизма было выявлено в христианстве. Библейские истоки теизма, доносившие «живого» и личностного Бога, не всегда гармонировали с проникшей из неоплатонизма идеей божественного Абсолюта. Как пишет С. Аверинцев, христианский теизм постоянно сталкивается с трудностью своего обоснования: с одной стороны «все в Боге» и «Бог во всем», но в то же время Бог и «все» разделены онтологической пропастью*. В христианской мистике возникает «сверхсущность», в которой исчезает личное и безличное, В средневековой теологии Бог описывается как идея абсолютного блага, истины, как чистое бытие. Бог представал как тот сверхпорядок, который и определяет существование мира. Бесспорная христианская сверхформула гласит: «В начале был логос, и логос был у Бога, и логос был Бог», а Иисус Христос предстает при этом как «вочеловечение» логоса, как самораскрытие «бога незримого»**. Учение о логосе вошло в патристику и в христианский символ веры, породив догмат о воплощении

Бога-отца в онтологическом слове. Тот факт, что эта идея не приобрела доминирующего характера, вряд ли может быть отнесен к «сущности христианства» и для своего объяснения требует введения дополнительных условий.

Лишь условно можно принять то положение, что в индуизме или конфуцианстве «нет идеи единого бога, творца мира и человека», что Брахман, Дхарма, Небо или Дао суть безличные начала, а миром управляет непреложно действующий неизменный закон, воздающий человеку в соответствии с тем, что он совершил в предшествующей жизни, или за то, что он совершил в настоящей (брахман и цзюньцзы или шудра и простолюдин). И все же это оказывается не центром религиозной мысли каждой из цивилизаций, а лишь одним из коррелятивных начал, получающих автономное и безоговорочное обоснование в соответствующих текстах, но на практике воплощающихся лишь во взаимодополнительной системе ценностей, которая и определяет поведение людей.

Буддизм и даосизм претерпели радикальную перестройку в сторону теизации, превратившись из первоначально этических и психологических учений в разветвленные теистические системы.

Как мы видим, межрелигиозная компаративистика многое раскрывает в своеобразии содержания различных компонентов религиозных систем: типы основателей, генезис, священные тексты,

См.: Аверинцев С. Теизм/Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 190. •*

Логос/Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 324.

128

культ, институты. Однако сопоставление религий как целостных систем убеждает нас, что это сложные многовариантные и динамичные образования, формируемые в значительной степени в соответствии с теми принципами, которые несет в себе данная цивилизация. Составляя непрременное ядро каждой мировой цивилизации, накладывая на нее свой неизгладимый отпечаток (в системе образности, типе коммуникаций, характере института), та или иная религия претерпевает в ходе своего формирования изменения, отвечающие ее месту в общей системе цивилизационной регуляции.

Содержательная определенность каждой религии может быть раскрыта лишь при ее рассмотрении как сложной системы, имеющей свою структуру, допускающей различные варианты и уровни. Эта система функционирует большей частью не порознь, отдельными своими компонентами, а своей целостностью, из которой в зависимости от социальных и исторических обстоятельств выделяются те или иные компоненты и характеристики.

Каждой религии в ее зрелом состоянии присуще структурное разнообразие, представляющее вместе с тем некоторую систему. Однако в ходе эволюции проявляются ее генетические, классические и застойные варианты, которые могут претерпевать возрождение или же переходить в наследие в зависимости от той динамики, которой подвержена цивилизация в целом и которая отражается в состоянии ее духовного начала в тот или иной период.

Приводимые ниже тексты должны подтвердить эти положения о месте религии в цивилизационном устройении общества.

А. Тойнби. РОЛЬ РЕЛИГИИ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ УСТРОЕНИИ ОБЩЕСТВА О СООТНОШЕНИИ РЕЛИГИЙ, ОСНОВАННЫХ НА ВЕРЕ В БОГА, И РЕЛИГИЙ БОЖЕСТВЕННОГО ЗАКОНА

Перевод осуществлен по изд.: Toynbee A. A. Study of History. Oxford and N.Y., 1939. V. VI. P. 16-21; V. VII. P. 381-383, 392-393 (первый фрагмент); V. VII. P. 425-426, 433—434 (второй фрагмент); V. V. P. 534, 548, 549 (третий фрагмент). В дальнейшем при

цитировании этого издания в тексте после приводимого фрагмента указываются в скобках том и страница. Перевод четвертого фрагмента осуществлен по изд.: Toynbee A. *Change and Habit. The Challenge of Our Time*. L., 1966. P. 73-74.

В основе почти всех представлений о единстве Вселенной, которые когда-либо формировались в человеческом сознании, лежат

129

два понятия — вездесущий и неотвратимый Закон и единое всемогущее Божество. Однако обзор космологии покажет нам, что они приближаются к одному из двух различных типов. В религиях одного типа Закон возвышается над Богом, а в другом типе Бог возвышается над Законом. И мы убедимся, что подчеркивание Закона характерно для правящего меньшинства, тогда как религии внутреннего пролетариата склонны подчинять силу Закона всемогуществу Бога.

Эти соображения объяснят нам, почему в сознании внутреннего пролетариата преобладают размышления о всемогуществе Бога, а в сознании господствующего меньшинства — верховенство Закона. Следует подчеркнуть, однако, что приводимые здесь различия между двумя различными типами космологии относятся лишь к акцентам и что почти в каждой космологии оба фундаментальных понятия — Бог и Закон — не только сосуществуют, но и переплетены один с другим, хотя и в разных соотношениях. Так, рассматривая религии, имеющие пролетарское происхождение, например иудаизм и ислам, в которых личность Бога превознесена до такой степени, что как бы перекрывает и подавляет все остальное во Вселенной, мы все же находим в них заповедь строгого соблюдения верующим закона со скрупулезным тщанием, что и представляет собой со стороны человека услужение, наиболее приятное для Всемогущего божества. Соответственно, если мы проследим историю буддизма, зародившегося как философия господствующего меньшинства, в которой вера в Закон доведена до логического предела (отрицание личности, как человеческой, так и божественной), мы увидим, что суровая психологическая дисциплина Сидхартхи Гаутамы претерпевает удивительную трансформацию и преобразуется в «мировую религию» махаяны. Души, которые не могут примириться с безбожной Вселенной, получают в ней свое удовлетворение через поклонение объектам, которые во всем, кроме имени, являются личностными, бессмертными и всемогущими божествами.

Установив это ограничение на выделенные нами типы религии, последовательно рассмотрим представления о единстве Вселенной, в которых Закон ставился над Богом, и представления, в которых Бог превыше Закона, так как Он его и провозгласил. В системах, где «Закон — царь всего», личность Бога меркнет, по мере того как Закон, управляющий Вселенной, принимает все более отчетливые очертания. В западном мире, например, вот уже триста лет Троиный Бог постепенно утрачивает свое влияние на сознание все большего числа людей, тогда как естествознание продолжает свой непрерывный триумфальный рост, распространяя границы своей интеллектуальной империи на все новые сферы бытия. Уже в наши дни наука претендует на весь духовный,

130

равно как и материальный, мир, и мы видим, как Бог-Математик претворяется в Бога-Вакуум.

Современный западный процесс изгнания Бога, место которого занимает Закон, был предвосхищен в VIII в. до н. э. в вавилонском мире, когда открытие периодических процессов в космосе позволило халдейским математикам создать новую науку — астрологию. Энтузиазм, вызванный этим открытием, способствовал тому, что они

перенесли свою приверженность богу Мардуку-Белу на Семь планет, так как эти до сих пор мало почитаемые «владыки небесных сфер» предстали как отдаленные и неумолимые силы по сравнению с прежним хорошо знакомым титульным божеством Сеннаара, поклонники которого всегда могли найти к нему доступ и умиловить дарами, так как он был богом в человеческом облике и одной ногой твердо стоял на земле Вавилона, а другой — на земле Ниппура. <...>

Подобным образом, когда в индском мире буддийская школа философии довела до крайностей логические выводы из психологического закона кармы, божества ведического пантеона стали наиболее очевидными жертвами этой напористой системы тотального духовного детерминизма. Этим варварским богам варварских боевых дружин пришлось дорого заплатить уже в неромантичном преклонном возрасте за слишком человеческий разгул страстей в их бурной молодости. В буддийской вселенной все сознание, все желания и цели были низведены до потока атомизированных психологических состояний, которые, уже по определению, неспособны слиться во что-либо наподобие постоянной и устойчивой личности. Боги же в обыденном человеческом понимании автоматически низводятся до уровня всеобщего небытия. Однако буддийские мудрецы позаботились о разделении двух видов бытия в ущерб богам как сверхчеловеческим спутникам человека в состоянии общего ничтожества. Слабое человеческое существо в силу его человеческой природы стало избранником для единственной достойной карьеры в мире страданий и иллюзий, но этот узкий путь избавления был изначально закрыт для крысоподобного бога, — в силу его божественной природы. Любой человек мог стать буддийским монахом или монахиней, если только он или она были в состоянии выдержать испытание аскезой. Однако за отказ от удовлетворения человеческой чувственности воздавалось сторицею. Даже согласно ранней философии примитивного буддизма стойкий архат обретал перспективу (строго говоря, не он, а упорядоченная последовательность его психологических состояний) выхода из Колеса Существования и ухода в забвение нирваны. Махаяна, оказавшаяся подкидышем философии буддизма, отказалась от своей

131

приемной матери и сделала доступной для всех своих земных детей более благородную и вдохновляющую цель — стать бодиствой, т.е. кандидатом на высшую роль Будды. Таким образом, как в философском, так и в религиозном плане буддизм предложил человеку, хотя за соответствующую цену, выход из того тупика, в котором он оказался в буддийской вселенной. Однако к богам как хинаяна, так и махаяна были равно немилосердны.

В античном мире с богами Олимпа обошлись лучше, чем они того заслуживали, если измерять их заслуги степенью наказания, которому буддийское правосудие подвергло их ведических собратьев. Когда эллинская школа философов стала рассматривать вселенную как «великое общество» со сверхземными измерениями, отношения между элементами которого регулировались Законом и Согласием, они вписали в конституцию этого космополиса принцип равенства перед Законом, который был конституционным стержнем наиболее устроенных эллинских городов-государств. А Зевс, начавший свою жизнь как вождь бесчестной олимпийской боевой дружины, был теперь морально оправдан и избран почетным главой космополиса, получив статус, сходный с положением европейского монарха более поздних времен, ограниченного конституцией, который «царствует, но не управляет», правителя, который послушно подписывает декреты судьбы и ставит свое имя под велениями природы.

Итак, Закон, ограничивающий Бога, может предстать в разнообразных формах. Вавилонский астролог и современный западный ученый скованы математическим законом; психологический закон усмирил буддийского аскета, а социальный закон завоевал доверие у эллинского философа. Если мы обратимся к китайскому миру, где

понятие Закона не было в особом почете, мы обнаружим, что здесь Бог уступал свое место Порядку, который в китайском мировоззрении предстает как магическое соответствие и взаимодействие между поведением человека и его окружением. Воздействие окружения на человека выявлялось и регулировалось через искусство геомантии, а обратное воздействие человека на окружение контролировалось и направлялось через ритуал и этикет, которые у китайцев столь же тщательно разработаны, как и структура Вселенной, которую эти ритуалы отображают и вместе с тем модифицируют.

О РОЛИ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Вселенская церковь рождается в смутное время, наступающее сразу за надломом цивилизации, и раскрывается в политических рамках универсального государства, представляющего собой ин-

132

ституциональную попытку временно остановить упадок и крах надломленной цивилизации. Предварительное исследование универсальных государств показало, что основную выгоду из них извлекает Вселенская церковь. Поэтому неудивительно, что, когда универсальное государство вступает в стадию своего заката, его защитники с неудовольствием смотрят на универсальные церкви, существующие в лоне государства и за его счет, не принося ему реальной пользы. Именно поэтому церковь на первый взгляд воспринимается как социальная опухоль. Сторонники универсального государства не просто с возмущением констатируют тот факт, что церковь возрастает, а государство умалывается, они полностью убеждены, что церковь — это извлекающий выгоду паразит, подтачивающий силы общественного организма. Диагноз этот вполне привлекателен, так как всегда легче, как в интеллектуальном отношении, так и в моральном, приписать болезнь действию внешних сил, чем взять ответственность на себя.

Спор между гибнущей Римской империей и усиливающейся христианской церковью стал предметом такого глубокого и широкого интереса, что он разжег чувства не только непосредственных участников этих процессов, но и потомков, рассматривающих этот исторический спектакль через громадный разрыв во времени, видевшем столько перемен. Э. Гиббон суммирует содержание семьдесят одной главы своей книги заявлением «Я описал триумф варварства и религии», и мы видим, что для него вершина эллинской истории — это век Антонинов, за которым последовало шестнадцать веков культурного провала. Согласно таким взглядам, религия и варварство одержали триумф, и это прискорбное состояние продолжалось сотни и сотни тоскливых лет, до тех пор, пока, не далее чем в конце XVII в., вновь стала возникать рациональная цивилизация. <...> Как мы уже видели на предшествующем этапе нашего исследования, Э. Гиббон ошибался относительно сроков расцвета и заката эллинской цивилизации. Можно заключить со всей достоверностью, что она нанесла себе смертельные раны задолго до появления на горизонте христианства или любой другой высокой религии, с которыми соперничало христианство в борьбе за овладение гибнущим эллинским миром. Страдания, которые эллинское общество доставило самому себе, произвели революционные перемены во взглядах без вмешательства какого-либо внешнего агента. Посмертное выяснение причин гибели эллинизма оправдывает христианство и другие высокие религии, выступавшие как соперники христианства в духовной борьбе за эллинские души. Эти «восточные верования» заполняли, а не создавали образовавшийся духовный вакуум. <...>

133

Церковь как «куколка»

Существует и противоположная вышеобозначенной точка зрения, по которой церковь предстает не как зловещая разрушительница цивилизации, а как ее полезный и скромный слуга. Эта роль зачастую отводится католической христианской церкви — в противоположность гностическому христианству, которое тяготело к позиции философии отрешенности.

Согласно этому мнению, универсальная церковь обладает достаточной внутренней силой, чтобы в период опасного междуцарствия, когда на смену гибнущему социальному телу зарождалось другое, стать житнетворным центром, ядром нового общества. В непрекращающемся процессе рождений и смертей цивилизаций, процессе, имеющем самостоятельное значение и реализующему собственные цели, церковь полезна, а может и необходима, хотя и представляет собой вторичный и преходящий феномен. <...>

Церковь как высший вид общества

Религия представляется целостным началом, имеющим единую направленность, по контрасту с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций. Контраст этот обнаруживается как во временном, так и в пространственном измерении. Так, христианство и другие высшие религии XX в. имеют гораздо больше точек соприкосновения, чем современные им цивилизации. <...>

Подчиняясь духовной власти высших религий, человек способен преодолеть политические барьеры местных государств и даже культурные барьеры, разделяющие локальные цивилизации. Каким же образом церкви удалось наложить на верующих те самые оковы, от которых она некогда их освободила?

Ответ на этот трудный вопрос, возможно, заключается в том, что способность высших религий воздействовать на души ограничена неспособностью человека обучаться иным, чем через страдание, путем. Поэтому мессианский труд любви всегда приходит на смену труду завоевателя. Совершая дьявольскую работу во имя эфемерного возвышения отечества и тривиального удовлетворения мелкого личного честолюбия, завоеватель совершает божественную работу, сам того не ведая и не желая. Лишая местные обожествляемые государства политической независимости и свободы, из-за утраты которой столь сокрушаются его жертвы, он тем самым невольно и бессознательно приносит им свободу души, которая во дни суверенной независимости их страны была столь крепко скована духовным подчинением религии коллективного поклонения. Когда завоеватель уничто-

134

жает местное государство, он не только расширяет рамки социальной жизни до пределов империи. Он одновременно преобразует структуру социальной жизни через расщепление примитивного социального единства и отделение церкви от государства, что и открывает индивидуальным душам столь важную возможность осуществлять поиски Господа и обрести Его.

О ВЛИЯНИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ НА ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИИ

В ходе дезинтеграции цивилизации происходят два параллельных процесса: 1. Рост религиозного синкретизма, означавшего сближение и отождествление различных местных божеств, которые доселе лишь в зависимости от ситуации вступали в отношения друг с другом. Аналогичные процессы можно видеть в Древнем Египте, Вавилоне, Древней Греции, государстве инков, Израиле и Индии.

2. Сближение философских учений, возникающих в период надлома, с религиями или же

радикальная трансформация философии в религию. На определенном этапе соперничество между различными философскими школами уступает место поискам общего начала и согласия, попыткам соединения не только друг с другом, но и с новыми «высокими религиями», которые привносятся в жизнь распадающегося общества пришельцами, пополняющими ряды внутреннего пролетариата. Философские учения подвергаются радикальной трансформации.

Происходящая в период дезинтеграции ломка барьеров между религиями и философиями открывает путь к взаимному сближению философских учений и религиозных верований. Возникает философско-религиозный синкретизм, питаемый взаимным влечением, благодаря которому обе стороны движутся навстречу друг другу. Подобно тому как по обе стороны военных границ универсальных государств солдаты имперских гарнизонов и воины варварских боевых дружин постепенно все больше уподобляются друг другу по образу жизни и оба социальных типа становятся неразличимыми, внутри универсального государства мы можем наблюдать соответствующее сближение между приверженцами философских школ и народных религий. Хотя представители пролетариата проходят некоторое расстояние навстречу представителям господствующего меньшинства, последние проходят такую же дистанцию по пути пролетаризации, в результате чего конечная встреча происходит почти целиком на пролетарской почве. Изучая это взаимное сближение, обратим внимание сначала на более короткий духовный путь, который должна проделать пролетарская партия. <...>

135

Такое сближение философии с народными верованиями в античном мире, по мнению автора, началось еще в период после возникновения империи Александра Македонского, когда возникла необходимость обеспечения духовных потребностей огромной империи. С одной стороны, расширялись общие ритуалы, рассчитанные на смешанное население эллинизированных государств, а с другой — стоическая и эпикурейская школы стремились к тому, чтобы дать духовное утешение тем индивидуальным душам, которые чувствовали себя покинутыми в духовной пустоте, образовавшейся в результате крушения корпоративной жизни греческих городов-государств.

В отличие от стоиков последователи афинской Академии в течение двух веков после Александра шли все дальше по пути скептицизма. Но оказалось, что единственно возможный путь движения уводил от философского нигилизма в сторону эмоциональной веры. Академия капитулировала перед духом времени. Примерно в 80 г. до н.э., когда Афины находились в состоянии потрясения от тех жестоких ударов, которые город навлек на себя своим вмешательством в конфликт между Римом и царем Митридатом Понтийским, сирийский философ Антиох из Аскалона, бывший в то время президентом Академии, упорно остававшейся до него цитаделью скептицизма, объявил: «Философия должна пойти вспять».

Это обращение в иную веру стало все больше сказываться в душе восприимчивых философов еще на рубеже второго и первого веков до н.э. Но потребовалось время для того, чтобы такое обращение затронуло господствующее меньшинство античного мира в целом. <...>

В истории христианства интеллектуальная эллинизация религии, черпавшей свои творческие истоки на Ближнем Востоке, начиналась еще с принятия аттического языка вместо арамейского в качестве средства выражения Нового Завета, так как сам словарный состав этой вульгаризованной, но тем не менее остающейся изощренной формы греческого языка нес в себе огромные философские смыслы.

Сходным образом высокая религия индуизма смело присвоила философские достижения уже увядающей буддийской философии, чтобы обрести в ней для себя еще одно и

наиболее мощное орудие, в котором она нуждалась для того, чтобы изгнать своего философского соперника за пределы их общей родины в индийском мире.

ОБ УНИВЕРСАЛИСТСКИХ ПОТЕНЦИЯХ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Хотя все высокие религии освобождают человека от тюремного общества, не каждая из них дошла до того логического заклю-

136

чения, что освободительная миссия простирается за пределы данного конкретного общества, от которого отпал индивид, и что поле ее призвания ограничено лишь рамками всего мира. Индуизм, зороастризм и иудаизм — примеры высоких религий, которые не стали мировыми, а ограничили свою проповедь определенной этнической общностью. Напротив, буддизм, христианство и ислам обратились со своим посланием ко всему человечеству. Однако в случае христианства и ислама не было очевидно с самого начала, что новая религия будет распространять свою миссию в рамках всего мира. Миссия христианства могла быть ограничена иудеями, если бы не апостол Павел, а ислам мог бы остаться достоянием арабов, если бы народы неарабского происхождения, завоеванные арабами и обращенные в ислам, не взяли бы штурмом Царство ислама. С другой стороны, Будда, в отличие от Иисуса и Мухаммеда, по-видимому, с самого начала был универсалистом. Буддизм стал не только безоговорочно самой мировой из трех миссионерских высоких религий, но и самой ранней из них. Он на 500 лет старше христианства и на 1100 лет старше ислама.

О ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ЭВОЛЮЦИИ РАННЕГО ИСЛАМА

Именно первое столетие, отмеченное политикой терпимости Омейядов (по отношению к другим монотеистическим религиям), обеспечило исламу возможность остаться не просто сектантской религией воинственных отрядов варваров, а обеспечить свою будущность через создание универсальной церкви для сирийского мира. Можно утверждать, что та или иная религия должна была оказать такого рода услугу этому миру, так как в это время сирийское общество страстно жаждало обрести единство, утраченное им в результате наступления эллинизма тысячу лет назад. Теперь, когда унитарное сирийское универсальное государство было, наконец, восстановлено в форме арабского халифата, следовало ожидать, что это единство, установленное в поверхностном политическом плане, получит более углубленное выражение в установлении универсальной сирийской церкви в рамках халифата. Эта универсальная церковь должна была стать институциональным воплощением какой-то «высокой религии», но какая из религий могла придать жизненность такому церковному организму? Ничто не предвещало успеха ислама в предприятии, в котором безуспешно испробовали свои силы несколько прежних религий — иудаизм, зороастризм, несторианство, монофизитство. Конечно, следовало ожи-

137

дать, что грубая варварская версия коренной сирийской веры, — а ислам вначале имел именно такой характер, — будет изначально менее притягательной для сирийских душ, чем более разработанные — и уже отвергнутые — альтернативы. В этих крайне неблагоприятных условиях ислам должна была постичь та же судьба, что и арианство, если бы исламская династия Омейядов повела ту же политику церковной нетерпимости, что и арианизированные вандалы, и стала бы навязывать ислам своим подданным-

монофизитам, несторианцам и зороастрийцам, как это сделали вандалы, пытавшиеся навязать арианство католикам и донатистам, проживавшим в римских провинциях в северо-западной Африке, захваченных Генсериком. Эти соображения заставляют нас прийти к тому, может быть, неожиданному выводу, что перспективы ислама, который сам по себе не представлял особенно привлекательной религии и к тому же был сильно скомпрометирован поступком своего основателя, когда он отошел от своего апостолического призвания, осуществлявшегося им в Мекке, и после перехода в Медину ринулся в политическую карьеру, эти перспективы были восстановлены полуязычниками Омейядами, узурпировавшими политическое наследие мекканского пророка. И это произошло в силу той парадоксальной причины, что Омейяды относились равнодушно или даже явно враждебно к делу распространения исламской веры. большей частью они предоставляли религию, для которой они официально были мирскими охранителями, самой себе и цинично предавались земным страстям, наслаждаясь благами доходного места, занятого ими через фальшивые претензии. Все более широкое обращение их неарабских подданных в ислам время от времени привлекало внимание — и вызывало неудовольствие Омейядских халифов прежде всего по финансовым соображениям, так как обращение немусульманских подданных в ислам приводило к соответствующему уменьшению извлекаемого из них сверхналога.

В сердцах бывших христиан и зороастрийцев, принимавших новую религию вопреки равнодушию, а может быть и раздражению, номинально исламских хозяев, ислам стал верой, весьма отличной от той, что была принесена на седлах арабских воинов, для которых она была конфессиональным знаком привилегированного политического статуса. Новые обращенные из числа неарабов не только приняли эту религию близко к сердцу: они также приспособили ее к своему мировоззрению, сделав для ислама то, что Климент и Оригена сделали для христианства на соответствующей стадии его истории. Они перевели грубоватые и небрежные утверждения Пророка в более глубокие и цельные понятия христианской теологии и эллинской философии. Именно благо-

138

даря этому одеянию, изготовленному добровольными интеллектуальными трудами новообращенных из числа неарабского населения, а не политическим свершениям воинственных арабских строителей империи, ислам смог стать объединяющей религией сирийского мира.

Через сто лет после утверждения политической власти халифа Муавии неарабские подданные халифата набрали достаточно сил, даже в военном смысле, чтобы свергнуть Омейядов и посадить на трон династию, набожность которой отражала религиозный настрой ее сторонников. Однако в 750 г. н. э., когда поддержка неарабских мусульман принесла Омейядам победу, в количественном отношении религиозная фракция, склонившая на свою сторону чашу династической власти, была столь же невелика по отношению ко всему населению Арабской империи, как и число христиан в Римской империи в момент, когда Константин ниспроверг Максенция. Массового обращения подданных халифата в ислам, по-видимому, не было до первого крушения власти Аббасидов в IX в., и этот процесс вполне оформился только после окончательного крушения аббасидской империи в XIII в. Может быть, с еще большим основанием, чем в отношении массового обращения в христианство населения Римской империи в период смертельной агонии Римской империи с IV по VI в., мы можем сказать, что этот процесс был результатом добровольного стремления самих народных масс, а вовсе не политического давления со стороны правителей. Ранние Аббасиды воздерживались (столь же сознательно, как император Константин) от использования политической власти в целях навязывания неверующему большинству подданных религии, к которой они сами были привязаны. Остается фактом и то, что поздние Аббасиды большей частью

оставались верными политике терпимости, достойно отличаясь в этом плане от преемников Константина.

Хотя вполне возможно, что, насильственно навязывая своим подданным уже имеющуюся религию, светская власть добьется некоторого успеха. Цена, которую политически скомпрометированная религия вынуждена платить, как правило, за насильственное внедрение, оказывается чрезмерной, так как ведет к утрате первоначальных перспектив на всеобщее признание. (Т. 5. С. 675-678.)

Комментарии

Существенное положение всей цивилизационной концепции А. Тойнби — тесная связь цивилизации с религией, которая формируется, однако, не изначально, а в ходе нарастающего кризиса и надлома цивилизации и становится духовным ответом на этот кризис.

139

На материале различных религий А. Тойнби показывает подчиненность того облика, который принимают боги, и тех принципов, которые утверждаются в религии, задачам цивилизационного устройства общества.

Аргументация А. Тойнби последовательно направлена на то, чтобы показать принципиальное расхождение в функциях, выполняемых цивилизацией как воплощением созидającego и жизнеутверждающего начала и государством, становящимся органом управления обществом, неспособным к самоорганизации и решению внутренних противоречий. Религия рождается как ответ на этот кризис и утверждается в процессе растущего отстранения населения от участия в активной политической жизни. Для А. Тойнби важнейшая функция религии — объединение разнородного конгломерата людей, для которых ослабли или нарушены первичные социальные связи и которые сталкиваются с государством как чужеродным и репрессивным началом. Такое население нуждается в «общем прикрытии под одной крышей» от бедствий духовного, социального и политического разлада. Но типологическое различие между религиями заключается прежде всего в широте ее духовного охвата, с которым она входит в мир. Наиболее широкие потенции духовной интеграции А. Тойнби видит в христианстве, исламе и особенно буддизме.

Выступая последовательным сторонником расширения рамок духовного единства народов как средства избавления от пагубных последствий столкновений и войн, А. Тойнби в гораздо меньшей степени и лишь в общих словах рассматривает их как каналы спасения, т. е. рациональной и мирской деятельности, направленной на осуществление условий человеческого существования. Разрабатывавшаяся М. Вебером проблематика религии как рационального упорядочивания мирской жизни осталась для А. Тойнби чуждой.

При рассмотрении ислама, как и других религий, А. Тойнби подчеркивает цивилизационные факторы, определившие его формирование. Он подвергает критике взгляд на ислам как на сугубо политизированную религию, тесно соединенную с властью.

Анализ А. Тойнби направлен на доказательство того положения, что пример ислама не противоречит, а подтверждает общее положение о значении достаточной степени отдаленности и независимой от власти позиции для всех мировых религий.

Дополнительные материалы, раскрывающие это положение на примере ислама, приведены в гл. X.

Более подробный анализ роли религии в цивилизационном устройении содержится в работах Ш. Эйзенштадта, фрагменты из которых приводятся в гл. II, III и VII.

Ф.И. Щербатской. ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ РАННЕГО БУДДИЗМА

Печатается по изд.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 56, 64, 234-235.

[История буддизма в Индии на протяжении пятнадцати веков (с 500 г. до н. э. по конец 1 тыс.) может быть разделена и разделяется самими буддистами на три периода, которые получили у них назва-

140

ние «повороты Колеса Закона». На протяжении всех этих периодов буддизм оставался верным своей центральной концепции динамического безличного потока существования. Но дважды в его истории — в I и V вв. н.э. — интерпретация этого принципа радикально менялась, поэтому каждому периоду присуща особая основополагающая концепция. Если начиная с 500 г. до н.э. можно насчитать примерно 1500 лет действительного существования буддизма в стране своего возникновения, то весь этот период может быть разделен на три равные части, каждая из которых охватывала во времени около 500 лет.]

Второй период буддийской философии

В конце V в. истории буддизма (в его философии и в его характере как религии) произошла радикальная перемена. Буддизм отказался от идеала Будды-человека, полностью исчезающего в лишенной жизни нирване, и заменил его идеалом божественного Будды, царящего в нирване, исполненной жизни. Он отказался от эгоистического идеала личного спасения и заменил его идеалом всеобщего спасения любого живого существа. В то же время в своей философии буддизм перешел от радикального плюрализма к не менее радикальному монизму. Эта перемена, по-видимому, совпала с глубинными процессами, происходившими в брахманских религиях Индии, где в ту же самую эпоху начали утверждаться культы великих национальных богов, Шивы и Вишну, причем утверждение этих культов происходило на основе монистической философии...

Новый буддизм не безусловно отвергал реальность эмпирического мира; он лишь утверждал, что эмпирическая реальность не является конечной реальностью. Таким образом, для него существуют две реальности: одна — поверхностная, другая — глубинная. Первая выступает как иллюзорный аспект реальности, вторая же является реальностью в конечном, абсолютном смысле. Эти две реальности, или «две истины», заняли в новом буддизме место «четырёх истин» раннего буддизма...

В «великой колеснице» концепция «пути к спасению» подверглась изменению в том отношении, что идеал предшествующего периода, периода «малой колесницы», объявлялся эгоистическим, а вместо него был провозглашен идеал не личного спасения, но спасения всего человечества, более того, всего мира живых существ, идеал, который вполне гармонировал с монистической тенденцией махаянского мировоззрения.

Эмпирическому миру отводилась роль тени, отбрасываемой реальностью, только в том, что как поле для реализации трансцендентальных альтру-

141

истических добродетелей и «вселенской любви» этот мир служил подготовительной стадией для достижения абсолюта. Будда перестал быть человеком. Под именем «Тела высшего блаженства» он превратился в бога в подлинном смысле слова. Но тем не менее

он не был творцом вселенной. Эту черту новая буддология сохранила от раннего буддизма.

В этот период буддизм становится религией, «Высокой церковью». Так же как и индуизм, он является выражением эзотерического пантеизма под покровом своего рода экзотерического политеизма... Что касается пластического воплощения своих идеалов, то здесь он с самого начала использовал искусство греческих мастеров.

Таковы те глубинные изменения, которые произошли в буддизме во второй период его истории.

[Эти изменения и привели к формированию махаяны, ставшей наиболее распространенной формой буддизма.]

Махаяна — действительно новая религия, настолько радикально отличная от раннего буддизма, что она имеет с ним столько же точек соприкосновения, сколько и с позднейшими брахманскими религиями Индии. Проф. О. Розенберг называет ее самостоятельной «церковью» и сравнивает ее положение с положением римской католической церкви, противостоящей протестантизму. Однако разница здесь даже более радикальна, поскольку новая религия должна была создать новый канон Священного писания.

Никогда не было полностью осознано, какая радикальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, дотоле таившийся в ней, возник в блеске славы в первые века н. э. Сравнивая атеистическое, отвергающее душу философское учение о пути личного конечного освобождения, состоящего в абсолютном уничтожении жизни и простом почитании памяти его земного основателя, с заменившей его величественной церковью с верховным богом, окруженным многочисленным пантеоном и сонмом святых, религией очень набожной, обрядовой и церковной, с идеалом всеобщего спасения всей живых существ, спасения божественной милостью будд и бодисатв, спасения не в уничтожении, а в вечной жизни, мы можем с полным основанием утверждать, что история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой, продолжающих, однако, претендовать на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя.

142

Третий период буддийской философии

Спустя еще 500 лет, в конце I тыс. истории буддизма в Индии, в его философской ориентации произошли новые важные изменения.

Комментарии

В работе выдающегося русского буддолога Ф. Щербатского раскрываются те духовные процессы, которые происходили в буддизме по мере его превращения в религию. Как подчеркивает ученый, масштабы и характер этих изменений радикально преобразовали облик учения, а по существу религиозный буддизм (в форме махаяны) существенно отличался от раннего учения. Но именно благодаря таким изменениям буддизм и смог из элитарного и аскетического этико-философского учения превратиться в мировую религию.

Ш. Эйзенштадт. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА: СОТРУДНИЧЕСТВО И СОПЕРНИЧЕСТВО

Религиозные организации и политический процесс в централизованных империях

Перевод осуществлен по изд.: Eisenstadt S. Tradition, Change and Modernity. N.Y., 1973. P. 140—143. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приводимого фрагмента в скобках указываются название и страницы.

Задача данной главы — подвергнуть системному рассмотрению отношения между некоторыми типами религиозных систем и особым типом политической системы, так называемыми централизованными бюрократическими империями. Основными примерами таких империй могут служить Древний Египет, империя Сасанидов, Китайская империя со времен ханьской династии, Римская и Византийская империи, различные империи в Индии (такие, как Гупта, Маурья и Моголов), Аббасидский и Фатимидский халифаты, Османская империя, европейские государства периода абсолютизма и европейские колониальные империи. Рассматриваемые нами религии относятся к наиболее развитым мировым религиозным системам: маздакизм в Иране, конфуцианство, даосизм и буддизм в Китае и Индии, ислам, восточное христианство в Византии, католицизм в Европе и Испанской Америке, а позднее протестантство в Европе. Анализ отношений между религиозной и политической системами в этих империях составляет часть более широкой проблемы

143

отношений между религиозной и политической сферами в социальных системах, в которых эти системы до некоторой степени отделены друг от друга и каждая опирается на особый институт. Наш анализ направлен прежде всего на рассмотрение способов и сфер, в которых каждая из этих систем содействовала решению проблем другой системы, способствовала ее укреплению или распаду. Обратимся прежде всего к роли религии.

Отношения между религиозным и другими институтами

В рассматриваемых нами обществах в основном отсутствовало совпадение между обществом в целом и религиозной сферой, как это было во многих примитивных и даже некоторых патримониальных обществах. Конечно, в этих обществах существовала одна или несколько соперничающих религий, охватывающих всех членов общества. Однако даже если охват был всеобщим, религии представляли собой отдельные сферы, обозначающие особую идентичность, а во многих случаях опирающиеся на особые институты со своей иерархической структурой. Только в очень немногих из этих империй существовало хотя бы частичное совпадение некоторых центральных политических и религиозных ролей, например таких, как «Царь—Бог». Даже если монарх стоял в центре религиозной иерархии, эта иерархия обычно отличалась от собственно политической, хотя в некоторых случаях, например в китайской и исламской системах, она формально составляла в некоторой степени часть политической структуры.

Отдельность и самостоятельность религиозной сферы проявлялись и в том, что в большинстве рассматриваемых нами обществ сформировалось несколько крупных, нередко соперничающих религиозных систем и организаций. Соперничество было обычно связано с тем фактом, что многим из этих религий были присущи широкие ориентации, иногда принимавшие универсалистский характер. Отдельность и самостоятельность проявлялись в том кажущемся «случайным» историческом факте, который имел, как мы увидим, огромные структурные последствия: ни одна из этих религий и ни один религиозный институт не были основаны или инициированы монархами. Эти религии возникли в процессах, происходивших в самой религиозной сфере, и имели самостоятельный исторический генезис. Первоначальные импульсы к их образованию возникли изнутри, насколько бы велика ни была полученная ими поддержка от правителей в плане признания, поощрения и предоставления ресурсов.

от других институциональных сфер или развития светских ценностных ориентации среди всех слоев населения. Легитимность правителей облекалась в религиозные символы при соучастии религиозных институтов, религия составляла центральную часть культурной жизни большинства слоев. Ее институты служили главными центрами культурного творчества и передачи культурных традиций в рамках этих обществ. Для выполнения этих функций возникали разнообразные специализированные религиозные организации, такие, как храмы, «фонды», ассоциации священнослужителей, секты » монашеские ордена, многие из которых были устроены по бюрократическому образцу.

Специфически религиозная общность возникала только в рамках различных сект и монашеских орденов или религиозных ассоциаций со своими лидерами и приверженцами. В рамках большой религиозной общности эта отдельность присутствовала в гораздо меньшей степени, так как здесь религиозные отношения и роли были переплетены с другими, большей частью родственными и территориальными группами и с участием в деятельности социальной или территориальной общности.

Самостоятельность религиозных ценностей и деятельности

В религиозных ориентациях следует выделить три аспекта, в которых проявлялась самостоятельность религиозных ценностей и деятельности по отношению к другим сферам жизни. И эти аспекты крайне важны для нашего анализа.

Первый аспект — это природа референтной группы для каждой религии. Исходная характеристика референтной группы для большинства этих религий состояла в том, что она была шире любой аскриптивной и территориальной группы, составлявшей эти империи. Базовыми референтными группами были, во-первых, общество в целом, как символ религиозных ценностей и как их носитель, а во-вторых, специфическая религиозная общность или более широкая «потенциальная» религиозная общность, охватывающая «всех верующих» или «все человечество».

Вторым важным аспектом ценностных ориентаций в этих религиях является подчеркивание индивидуальной моральной ответственности и религиозной активности. Важное значение в них придавалось правильным моральным и религиозным установкам и выполнению индивидом моральных обязанностей, вытекающих из религиозных предписаний.

Существовало огромное разнообразие в конкретном выражении этих установок в разных обществах, однако их основные

компоненты присутствовали во всех рассматриваемых нами религиях, оказывая существенное воздействие на структуру социальной и политической деятельности религиозных групп.

Третий аспект — это формирование в каждой из этих религиозных систем относительно независимых идеологий, т.е. систем идеалов и принципов поведения, которые должны были способствовать устроению оценке социальной действительности и ее оценке с точки зрения конечных ценностей, а также вовлечь других в такую деятельность. Конечно, такого рода представления обычно включены в доминирующие религии и мифологии. Однако в более универсалистских религиозных системах вызревали самостоятельные идеологические учения и ориентации, подразумевающие социальную и политическую деятельность со стороны своих приверженцев, направленную на изменение социальной

действительности в соответствии с установками.

Хотя в рамках рассматриваемых нами религиозных систем существовали, а часто становились господствующими «консервативные» идеологии, направленные на оправдание существующего положения, само наличие особой идеологической сферы могло способствовать возникновению различных активных движений.

Соотношение религии и политической системы

Важнейшие проблемы возникали перед мировыми религиями в силу существования «свободно-парящих» культурных и религиозных ориентацией, не замкнутых рамками сложившихся аскриптивных единиц, что создавало потребность обеспечить место таких ориентации в культурном порядке, формировать, контролировать и направлять деятельность групп, придерживавшихся этих ориентации. Необходимо было регулировать соперничество за экономические и трудовые ресурсы, обеспечивать поддержку и сплоченность верующих, их социальные нужды, отношения с другими религиозными группами и другими социальными сферами, особенно с политической и экономической. Задача, стоявшая перед религиозными лидерами, заключалась в том, чтобы сформулировать и формализовать целостное вероучение и традицию и вместе с тем придать им дифференцированный характер. Необходимо было выработать принципы регуляции разнообразных динамичных элементов, поддержания в них внутренней организации и дисциплины. Обширная работа по формализации и кодификации религиозных традиций велась в следующих направлениях: 1) кодификация

146

священных книг, 2) развитие школ по интерпретации текстов, 3) создание специальной системы образования для распространения религиозных знаний и 4) выработка общих мировоззренческих учений и идеологий.

Еще одно важное направление деятельности религиозных организаций, тесно связанное с распространением религиозных знаний, состояло в интеграции «малых традиций» различных локальных групп в «большую традицию», принятую в культурных центрах. Что касается политических систем имперского типа, то для них существенная проблема заключалась в регуляции сложных взаимоотношений между традиционными и более дифференцированными типами деятельности и ориентацией. Политические системы такого рода могли сохраняться только до тех пор, пока они обеспечивали в рамках единой политической системы как традиционные, так и более дифференцированные структуры и принципы легитимности. Устойчивость этих систем зависела от их способности постоянно поддерживать баланс между политической активностью некоторых слоев населения и невовлеченностью большинства населения в политические процессы, происходящие в центре. Ограниченное политическое соучастие могло обеспечить более гибкую политическую поддержку, в то время как апатия остального населения обеспечивала традиционную легитимность власти.

Требования, предъявлявшиеся правителями централизованных бюрократических империй к религиозной сфере, были неоднозначными и даже противоречивыми. Во-первых, правители ожидали от религии подтверждения своей базовой легитимности, поддержания традиционной символики власти и монополии представительства основных ценностей общества. Соответственно, правители в этих обществах стремились изобразить себя и свою политическую систему как единственных законных носителей особых культурных символов и миссий. Во-вторых, правители также рассчитывали на поддержание через традиционные формы деятельности и религиозные организации того уровня общей социальной и политической пассивности, который необходим для сохранения системы. В-

третьих, они требовали от религиозных организаций предоставления некоторых ресурсов — через обложение налогами или привлечение трудовых вкладов, но особенно политической поддержки в борьбе с различными группами в обществе. Таким образом, парадокс заключался в том, что от религиозных организаций требовалось и обеспечение определенного уровня политической активности и невовлеченности в политику центра. Поэтому и политика правителей по отношению к религии была неоднозначной и противоречивой. Можно выделить два типа по-

147

литических ориентацией по отношению к религиозной сфере. Один тип заключался в содействии основанию религиозных институтов и оказании общей поддержки религиозной деятельности и организациям. Другой тип включал в себя различные способы строгого контроля за деятельностью религиозных институтов, попыток их включения в политические институты и даже их подавления.

Политические цели и принципы деятельности религиозных организаций

Первая цель религиозных организаций заключалась в том, чтобы добиться от государства полного официального признания и защиты в качестве утвержденной религии, если это возможно, а если нет, то в качестве вторичной, но признанной и пользующейся поддержкой религии. Вторая политическая цель религиозной элиты состояла в том, чтобы обеспечить свою независимость при выполнении основных функций, особенно в сфере самоуправления, организации религиозной деятельности и вовлечении новых членов. Это означало относительную самостоятельность в распространении веры и поддержании святыниц, храмов и учебных заведений, равно как и самостоятельность в определении и распространении основных религиозных ценностей и принципов. Требования самостоятельности были направлены в основном против правителей и бюрократии, которые зачастую стремились подчинить свою деятельность религиозной элите и инкорпорировать эту элиту в систему государственной администрации. Третья важная политическая цель религиозной элиты заключалась в том, чтобы сохранить и расширить материальную базу (т.е. собственность) религиозных групп и институтов, повысить их статус в обществе. Четвертая цель, которой руководствовались по крайней мере некоторые члены религиозной элиты, заключалась в том, чтобы заполучить влиятельные политические и административные должности. Помимо личных амбиций они руководствовались желанием стать духовными проводниками правителей и бюрократов, чтобы обеспечить приверженность власти тем ценностям и символике, которые отстаивала религиозная элита. И конечно, ими двигало стремление усилить политическую и экономическую власть религиозных институтов и групп.

Влиятельность религиозных организаций в этих политических системах особенно ярко проявлялась в размахе их политической активности. Религиозные группы и элиты могли прибегать к разным способам ведения борьбы и разворачивать ее в различных общественных сферах. Их близость к центру и вместе с тем широкий

148

охват населения позволял им действовать как на локально-провинциальном, так и на столичном уровне. В силу своих тесных связей со всеми слоями населения они были в состоянии оказывать на эти слои политическое влияние и мобилизовывать их на поддержку своих акций. С другой стороны, эти элиты имели доступ и к центральным сферам политической борьбы — двору и высшим эшелонам бюрократии.

Религиозные институты служили весьма мощным регулятором политической пассивности и активности, что существенно влияло на судьбы Политических систем. Они могли направить это влияние на поддержку действий правителей или же на оппозицию им, а также могли целиком отвлечь народные массы от участия в политической деятельности.

Комментарии

В предшествующей главе были изложены основные положения концепции Ш. Эйзенштадта о роли религии в формировании духовного пространства цивилизации, об основных характеристиках и структуре этого пространства, а также его взгляды на институциональное оформление религии. В этой главе приведены некоторые существенные фрагменты, содержащие анализ структуры религии в рамках сложных политико-цивилизационных образований и соотношения религии с политической системой. Ш. Эйзенштадт раскрывает сложность и многовариантность такого соотношения в силу того, что религия, с одной стороны, отделена от политической системы и отнюдь не совпадает с обществом в целом, воплощая в себе особые ценностные ориентации и представляя собой особый институт, а с другой — тесно связана с другими сферами и институтами, прежде всего с государством. Как подчеркивает Ш. Эйзенштадт, религия, с одной стороны, содействовала легитимизации власти через вовлечение части активного населения, она могла и воздействовать на нее через свои институты и кадры, а с другой — религия служила важным средством отвлечения масс от политической деятельности и создания устойчивых сфер неполитической регуляции.

Ф. Энгельс. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВА

Печатается по изд.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М-, 1961. Т. 21. С. 170-171.

Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство. По сравнению со старой родовой организацией государство отличается, во-первых, разделением подданных государства по территориальным делениям. Старые родовые объединения, возникшие и державшиеся в силу кровных уз, сделались, как мы видели, недостаточными большей частью потому, что их предпосылка, связь членов рода с определенной территорией, давно перестала существовать. Территория осталась, но люди сделались подвижными. Поэтому исходным пунктом было принято территориальное деление, и гражданам предоставили осуществлять свои общественные

150

права и обязанности там, где они поселялись, безотносительно к роду и племени. Такая организация граждан по месту жительства общепринята во всех государствах. Она поэтому нам кажется естественной; но мы видели, какая потребовалась упорная и длительная борьба, пока она могла утвердиться в Афинах и Риме на место старой организации по родам.

Вторая отличительная черта — учреждение публичной власти, которая уже не совпадает непосредственно с населением, организующим самое себя как вооруженная сила. Эта особая публичная власть необходима потому, что самодействующая вооруженная организация населения сделалась невозможной со времени раскола общества на классы... <•..>

Обладая публичной властью и правом взыскания налогов, чиновники становятся, как органы общества, над обществом. Свободного, добровольного уважения, с которым относились к органам родового общества, им уже недостаточно, даже если бы они могли завоевать его; носители отчуждающейся от общества власти, они должны добывать уважение к себе путем исключительных законов, в силу которых они приобретают особую святость и неприкосновенность. Самый жалкий полицейский служащий цивилизованного государства имеет больше «авторитета», чем все органы родового общества, вместе взятые; но самый могущественный монарх и крупнейший государственный деятель или полководец эпохи цивилизации мог бы позавидовать тому не из-под палки приобретенному и бесспорному уважению, которое оказывают самому незначительному родовому старейшине. Последний стоит внутри общества, тогда как первые вынуждены пытаться представлять собой нечто вне его и над ним.

Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает, таким образом, новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса.

Комментарии

В работе Ф. Энгельса сформулированы взгляды на государство, в том или ином виде распространенные в западной социальной науке. Это относится прежде всего к пониманию государства как органа, в той или иной степени стоящего над обществом и способного прибегать к насилию при утверждении своей власти, но необходимого в силу неспособности самого общества справиться

151

иначе с присущими ему внутренними противоречиями. Для Ф. Энгельса и последующей марксистской школы эти противоречия были прежде всего классовыми. Не принимая большей частью положения о классовой борьбе, многие ученые тем не менее видели в государстве важнейшее средство утверждения порядка. Ф. Энгельс вводил и собственно цивилизационные критерии организации общества через государство, усматривая их в степени преодоления первобытности как состояния раздробленности, локальности и подчинения человека природе. Однако эти положения, еще не выходящие за рамки просветительства, дополнялись жесткой критикой противоречий буржуазного общества. Как известно, марксистская постановка вопроса о государстве содержала в себе внутреннее противоречие, снимавшееся, как предполагалось, в преобразованном обществе будущего, в котором государство должно «отмереть». Но это противоречие постоянно возникало и перед цивилизационной мыслью.

Глава IV. Цивилизация и государство

А. Тойнби. ГОСУДАРСТВО - ЦЕЛЬ ИЛИ СРЕДСТВО?

Универсальное государство изначально вовлечено в строительство, чтобы тем самым обеспечить самосохранение. Но хотя этот импульс может быть исходным, он не является преобладающим. Установление универсального государства прекращает междуусобные войны и приносит мир, и даже жертвы такой перемены, являющейся благодеянием для всего общества в целом, могут тоже прославлять достижения победоносных строителей империи.

Однако более мощным мотивом является потребность в сохранении не государства, которое становится универсальным уже в силу того, что у него не осталось живых соперников, а самого общества, объединенного под его сенью — или скорее того, что уцелело от этого общества и его институтов, после того как запоздалое и жестокое установление мира положило конец затянувшейся агонии смутного времени. В ходе этих ужасных испытаний большинство институтов, унаследованных от периода роста, либо полностью уничтожаются, либо настолько деформируются и истощаются, что даже после установления мира они рушатся один за другим. Само включение сохранившихся элементов общества в систему универсального государства не помогает ни восстановить того, что разрушено, ни уберечь от разрушения оставшееся. Реальная опасность постоянно расширяющегося вакуума заставляет правительство универсального государства действовать вопреки первоначальным намерениям. Конструирование временных охранительных институтов, как единственного сред-

152

ства сохранения общества, становится важнейшей задачей государства. <..•>

Универсальное государство, сколь продолжительна ни была бы его жизнь, представляет собой последнюю фазу общества перед его исчезновением, а мираж бессмертия возникает вследствие ошибочного восприятия универсального государства как цели всякого человеческого существования. <...>

[Всеобщее согласие, определяющее психологический климат универсального государства, приносит неодинаковую пользу его гражданам. На этом фоне разворачивается деятельность внутреннего пролетариата, создающего гораздо более долговечное и значимое достижение, а именно Вселенскую церковь.

Роль государства осмысливается далее автором через выяснение его соотношения с собственно цивилизационными принципами устройства общества, в которых творческая элита успешно решает задачи, отвечающие интересам всего общества. Государство как особый, стоящий над обществом орган возникает уже много позднее, в период «надлома», когда нарастающие внутренние и внешние противоречия не могут быть решены на основе творческого «ответа» и участия массы населения в общем деле, а выливаются в борьбу за власть над обществом и приводят к возникновению, как вынужденного решения, «универсального государства».]

Оно питается «миражом бессмертия» и «обнаруживает» явную тенденцию выглядеть так, словно именно оно и есть конечная цель существования, тогда как в действительности оно представляет собой фазу в процессе социального распада. Если же они имеют какое-либо значение за этими рамками, то только в силу того, что они представляют собой средство для достижения какой-то цели, которая лежит за их границами и пределами. (Т. VII. С. 54-58.)

Комментарии

Придавая центральное значение собственно цивилизационному устройству общества, основными критериями которого являются состояние морали и религии, и отводя государству лишь вторичное значение как средству временного сохранения общества в фазе распада и гибели, А. Тойнби по существу разъединял цивилизацию и государство.

Лишь в томе VI своего «Изучения истории» А. Тойнби переходит к рассмотрению проблемы государственности — и то на стадии разложения цивилизаций. Лишь в своем более позднем труде «Человек и мать-земля» мэтр пришел к выводу, что «уже на самой заре цивилизации государство есть главный инструмент человечества»*. Недооценка государства, без которого в реальной истории цивилизация — лишь потенциальное либо эфемерное образование, создавала немалые трудности в историческом обозрении
Toynbee A. Mankind and Mother Earth. L., 1978. P. 592.

153

обстоятельств зарождения и роста цивилизаций. Поэтому фаза надлома и начала упадка цивилизации относилась им на очень ранний период, после которого продолжалось лишь состояние длительного застоя и выживания, лишенное творческого начала и потенциала развития.

М. Вебер. О ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОСНОВАНИЯХ ВЛАСТИ

Цитируется по изд.: Вебер М. Избранное. М., 1990. С. 646—647.

Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное насилие как средство. Таким образом, чтобы оно существовало, люди, находящиеся под господством, должны подчиняться авторитету, на который претендуют те, кто теперь господствует. Когда и почему они так поступают? Какие внутренние основания для оправдания господства и какие внешние средства служат ему опорой?

В принципе имеется три вида внутренних оправданий, т.е. оснований легитимности. Во-первых, это авторитет «вечно вчерашнего»: авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, — «традиционное» господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа. Далее, авторитет внеобыденного личного дара (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровений, героизма и других, — харизматическое господство, как его осуществляют пророк, или (в области политической) избранный князь-военачальник, или плебисцитарный властитель, выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу «легальности», в силу веры в обязательность легального установления деловой «компетентности», обоснованной рационально созданными правилами.

Комментарии

Заслугой М. Вебера уже в начале века стало выявление механизма соединения власти и общества. Не отрицая роли насилия в средствах, к которым прибегало государство, он все же подробно рассматривает принцип «обратной связи», соединявший государство с обществом и придававший ему цивилизованный облик. Рассмотренный М. Вебером механизм легитимизации власти выявил существенные факторы, определявшие деятельность государства в цивилизационной системе.

154

Э. Сервис. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ГОСУДАРСТВА И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Service ?. The Origins of State and Civilization. Y., 1975.P.XI-XIII.

Начиная свою работу, я исходил из обычного подхода, уравнивающего подъем цивилизации с возникновением государства, которое в свою очередь определяется как орган репрессивного контроля с использованием физической силы. Я продолжаю считать, что это определение государства может оказаться полезным при рассмотрении некоторых современных примитивных обществ. Однако я обнаружил, что эти характеристики не являются типичными для большинства древних цивилизаций, хотя спорадически и проявлялись в них. Концепция государства как репрессивной силы не дает объяснения возникновению цивилизаций или критерию ее выделения.

Кроме того, мои исследования не подтвердили широко распространенного сведения цивилизации к уровню урбанизации. Как я убедился, города либо не были существенным фактором развития древних цивилизаций, либо не всегда были тесно связаны с их развитием.

Другое устойчивое положение, касающееся репрессивного характера государственных институтов, сводится к тому, что их возникновение имело какое-то отношение к сохранению или регуляции частной собственности. Начиная от Платона и Аристотеля, стоиков и эпикурейцев, включая таких различных теоретиков социального контракта, как Ж.-Ж. Руссо и Т. Гоббс, и до влиятельной современной теории марксизма, видные политические мыслители подкрепляли свои общие концепции человеческой природы и власти ссылками на природу первобытного общества и основные причины, порождающие государство. Почти всегда аргументы сводились к установлению соотношения между собственностью и политикой и тем, какое из этих начал является (или должно быть) доминирующим. Например, знаменитая работа Ленина «Государство и революция» была написана для того, чтобы напомнить умеренным социалистам, полагавшим возможным реформировать существующее правительство, о «подлинной исторической роли и смысле государства». С самого начала государство возникало, по утверждению В.И. Ленина (а также Л.Г. Моргана, К. Маркса и Ф. Энгельса), как орган насильственного подавления большинства населения для

155

защиты интересов представляющего собой меньшинство класса собственников, а поэтому социалисты должны противостоять ему во всех его формах, так как породившая его причина и выражает его подлинную сущность.

Данное исследование не подтверждает классовую теорию происхождения государства или цивилизации и не примыкает к какой-либо иной из многочисленных теорий возникновения государства на основе конфликта и завоевания. Однако эти взгляды настолько широко распространены в нашей интеллектуальной истории, что для ее опровержения мне понадобилась отдельная глава, содержащая критику этой теории. [Позиция автора сводится к тому, что исходная и основная причина возникновения и основная функция государства состояли не в том, чтобы защищать господствующие классы против угнетенных, а в том, чтобы вести и организовывать хозяйство. Это была распределительная, а не стяжательская система. Вместе с тем власть защищала себя, в лице правящего слоя, как представителя всего общества. Количество ранних цивилизаций было очень невелико, а это значит, что необходимо было редкое сочетание специфических событий и характера среды, чтобы обеспечить их возникновение.]

Комментарии

В изложении Э. Сервиса в число этих шести древних цивилизаций входят: мезоамериканская (в том числе ольмекская, мексиканская и майская), перуанская, месопотамская («первая городская цивилизация»), египетская («самое бюрократизированное и поэтому самое распределительное общество, известное в истории»), индская (основанная на кастовой регуляции и мифо-ритуальной системе) и китайская (Шан и Чжоу).

Помимо критики теории происхождения государства как продукта классовых конфликтов Э. Сервис рассматривает концепцию Г. Чайлда, который выявил критерии формирования цивилизации, фиксируемые на основе данных археологии, прежде всего через критерий «урбанизации» и «урбанистическую революцию», включающую также рост производства, торговли, народонаселения и т.д. Государство и социальная стратификация были для него вторичными факторами этой революции. Э. Сервис подвергает критическому анализу эту точку зрения. Некоторые из древних городов оставались преимущественно ритуальными центрами с относительно редким населением. Численность населения и количество городов в разных цивилизациях и территориях в большой степени колебались (цивилизация майя отличалась неурбанизованностью), что лишает возможности считать урбанизацию причиной формирования и роста цивилизации или хотя бы надежным индикатором и «символом» цивилизованности. Тот факт, что города создавались зачастую по предварительному плану, свидетельствует, что собственно цивилизационные и политические факторы нередко предшествовали городскому строительству.

Политическая власть возникала, по мнению Э. Сервиса, постепенно в ходе эволюции (дружина, племя, вождь, примитивное государство), и этот процесс был связан прежде всего с управлением совокупными делами общества. Обращение к насилию со стороны государства выступало прежде всего как монополизация этого фактора и подавление насилия более низкого уровня. Вместе с тем, вслед за М. Вебером, Э. Сервис отмечает эволюцию власти в сторону самоограни-

156

чения и признания принципов легитимности, что и означало «путь к цивилизации».

Разработку этих аспектов формирования цивилизации Э. Сервис связывает с веберовской политологией, в которой рассматривается переход от «харизматической» власти к «традиционной» и «легально-рациональной».

Э. Сервис делает решительный шаг в сторону признания государства как составного компонента цивилизации, что и сделало его одним из наиболее часто упоминаемых авторов в цивилизационных исследованиях.

Ш. Эйзенштадт. О ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРИНЦИПАХ В ПАТРИМОНИАЛЬНЫХ, ИМПЕРСКИХ И ИМПЕРСКО-ФЕОДАЛЬНЫХ РЕЖИМАХ

Политические и религиозно-ценностные характеристики имперских систем

Перевод осуществлен по изд.: Eisenstadt S.N. Political Systems of Empires. N.Y., 1963. ? 4, 6-12, 18-22, 61-64, 68, 93-94

В историческом плане империи представляют собой стадии в развитии наиболее значительных цивилизаций.

Следующие черты более или менее принято считать основными характеристиками имперских политических систем: 1) политическая система — это организация общества, занимающего определенную территорию, которая обладает легитимной монополией на официальное использование и регуляцию силы в данном обществе; 2) она несет

фиксированные обязанности по поддержанию той системы, частью которой она является; 3) эта организация налагает суровые светские санкции с целью осуществления основных коллективных целей общества, поддержания внутреннего порядка и регуляции его внешних отношений. Все социальные группы и роли, реализующие эти особые функции в обществе, составляют его политическую систему независимо от того, какие еще функции они могут выполнять.

Основные критерии сравнительного анализа политических систем

1. Степень распределения основных типов политического действия по социальным ролям и степень их отделения от других ролей и групп в обществе, а также друг от друга.

157

2. Степень реализации различных типов политического действия в специфических общностях или группах. Так, по поводу каждого общества мы можем спросить, имеется ли в нем специфическая организация законодательной, административной, юридической и партийной деятельности.

3. Цели политической организации, для достижения которых правители используют свою монополию на власть и доступные им ресурсы.

4. Тип легитимизации, санкционирующей данную политическую систему и ее правителей. Под легитимизацией мы подразумеваем оценку правителей и их деятельности в рамках присущих данному обществу ценностей и представлений о правильном правлении. Упомянем лишь о различии между традиционной, харизматической и легально-рациональной легитимностью, проведенном М. Вебером. Каждая система легитимизации включает в себя механизмы отчетности правителей, например в виде «референтных групп», мнение которых приходится учитывать кругам, принимающим решение. Такие группы могут либо изменить решения правительства, либо отказать в формальном одобрении до принятия окончательного решения. <...>

Основные типы политических систем

В истории человеческих обществ можно выделить следующие основные типы политических систем: 1) примитивные политические системы; 2) патримониальные империи (например, империя Каролингов, Ахеменидская или Парфянская империя); 3) империи кочевников (например, созданные монголами, а также арабское королевство при первых халифах); 4) города-государства (например, древние Афины, республиканский Рим); 5) феодальные системы (существовавшие в Европе, Японии, на Ближнем Востоке и в других местах); 6) централизованные бюрократические империи; 7) современные общества разного типа: демократические, авторитарные, тоталитарные, «слаборазвитые». В данной работе рассматривается лишь один крупный тип политических систем, а именно централизованные бюрократические империи или государства, существовавшие в разные периоды истории. В качестве наиболее значимых примеров таких империй следует привести следующие: 1) империи Древнего Мира, прежде всего Египетская, Вавилонская, а также Инкская и Андская; 2) китайская империя от династии Хань до Цинь; 3) различные персидские империи, особенно Сасанидская, а в меньшей степени Парфянская и Ахеменидская; 4) Римская и Эллинская импе-

158

рии; 5) Византийская империя; 6) несколько древних индийских государств, особенно Гуптов, Маурья и Моголов; 7) Арабский халифат, особенно в период от правления Аббасидов и Фатимидов, арабо-мусульманские государства в Средиземноморье, Иран и Османская империя; 8) западноевропейские, центрально-европейские и восточно-европейские государства от падения феодальной системы до века абсолютизма; 9) колониальные империи, т.е. различные политические системы, установленные в неевропейских странах в результате европейской экспансии, колонизации и захвата, особенно Испано-Американская и Французская империи, Британская колониальная империя в Индии.

Конечно, между этими образованиями существуют многие различия в культурных традициях, они разделены в историческом и географическом планах. Тем не менее с точки зрения сравнительного социологического анализа они принадлежат к одному типу. <...>

Основные характеристики политической системы и развитие автономных целей

Основной политической характеристикой централизованных бюрократических империй является ограниченная автономность политической сферы. Это находит проявление в следующих чертах: 1. Формирование автономных политических целей правителями, а также в некоторой степени и участниками политической борьбы. Те, кто осуществлял эти цели, т.е. прежде всего правители, осознавали их как отличавшихся от целей другого типа или от целей, поставленных в неполитических сферах или неполитическими группами общества. Формулировка и реализация этих целей в значительной степени определялись прежде всего политическими критериями и соображениями политической необходимости, даже если на них влияли ценностные соображения и интересы различных групп общества. Другими словами, правители в этих обществах добивались достижения той или иной степени централизации власти, не связанной со структурами аскриптивных групп и используемой для достижения различных целей.

Однако автономность политических целей и способов их реализации была ограничена несколькими факторами. Важнейшее значение среди них имел характер легитимности и ответственности правителей.

2. Возникновение дифференциации (хотя и ограниченной) политической активности и ролей. Это проявлялось в разделении собственно политических и неполитических действий правителей, а особенно в разделении между административными и судебными

159

функциями на среднем уровне и высшими функциями управления. Что касается политической деятельности управляемых, то, хотя их политические роли и действия были значительно менее дифференцированы, они все же не были целиком заключены в рамках аскриптивных групп. Конечно, в большинстве этих обществ управляемые не имели реальных прямых политических прав, т.е. прав на участие в законодательных процессах или принятие решений. Тем не менее они зачастую были в состоянии повлиять на них косвенно, через правящие политические структуры, а нередко формировались различные механизмы влияния на административную и политическую сферы за пределами традиционного представительства и обращения с прошениями от имени родственных или территориальных групп.

3. Усиливается централизация политической общности через установление единой, относительно однородной системы управления и администрации на данной территории. Соответственно, политическое единство получает выражение в политической лояльности центральной власти и подчинении принципу лояльности любых

промежуточных авторитетов.

4. Возникают особые органы политической борьбы и административного управления. Эти процессы означают, во-первых, отделение административных функций от других политических действий. Во-вторых, в эти органы рекрутируются кадры, которые обычно уже не входят в состав родственных и локально-территориальных групп, а подбираются в большей степени исходя из критериев умения, богатства, достижений или политической лояльности правителям. Растущая профессионализация кадров чиновников, становящихся постепенно оплачиваемым персоналом, способствовала оформлению организационной автономии бюрократии. Эти процессы сопровождались развитием профессиональной или полупрофессиональной идеологии, подчеркивающей, что носители различных административных должностей — уже не только личные слуги правителя, а скорее официальные лица, служащие политической общности, возглавляемой правителем. <...>

Основные характеристики системы социальной стратификации

[В социальном плане важнейшей характеристикой этих обществ является то, что в них уже не было полного господства традиционной аскриптивной системы. Другая важная характеристика состояла в том, что система стратификации не была настолько жесткой, чтобы исключить влияние имущественных, властных и статусных отношений. Эти отношения создавали влиятельные критерии стратификации и дифференциации социальных иерархий. В некоторых

160

секторах социальной организации формировались достижительные механизмы. Различные каналы мобильности могли обеспечивать даже включение в высшие эшелоны. Таким образом, в рамках общей социальной структуры этих обществ постоянно сосуществовали два уровня организации: а) традиционный и относительно недифференцированный уровень и б) нетрадиционный, более дифференцированный. Между этими уровнями происходило соперничество и шли постоянные перемещения по степени их воздействия на все общество, они усиливались или ослабевали, что приводило к изменению базовых характеристик общества в целом.]

Комментарии

Как определяет Ш. Эйзенштадт в своей книге «Политические системы империй», его задача состояла в том, чтобы дать социологический анализ не только собственно политических систем, определявших характер бюрократических империй, возникавших в разные периоды истории, но также их социальных и ценностных структур регуляции. В гл. III уже приводились тексты, раскрывающие проведенный Ш. Эйзенштадтом анализ общих принципов соотношения политической и религиозной систем и их специфики в различных политических режимах. Ш. Эйзенштадт проводит различие между культурно-идеологическими ориентациями, сформированными в рамках религиозной системы, и теми, которые приняты в рамках собственно политических режимов, входящих в ту или иную цивилизацию. Между этими типами установок возникают различные варианты взаимодействия в зависимости от типа самого режима (патримониальный, имперский и имперско-феодальный).

В ходе этой дифференциации происходит разделение сферы и органов политической борьбы и административного управления, оформляется система бюрократического управления обществом, которая выполняет важные функции социальной регуляции. Важным критерием становления новых органов регуляции, как показывает Ш. Эйзенштадт, становится ослабление прежних аскриптивных связей, привязывавших

население к локально-территориальным группам, и формирование новых социальных групп на основе критериев умения, богатства, достижений или политической лояльности правителям.

Эти процессы происходят как в политической, так и в религиозной сфере. При рассмотрении религиозной сферы Ш. Эйзенштадт подчеркивает в ней как наличие гораздо более широких, зачастую универсальных, оснований для утверждения аскриптивных связей, так и возможность соединения религиозных связей с локальными вариантами (в рамках «малой» традиции). Именно утверждение такого рода ценностно санкционированной духовной связи создавало предпосылки для условного поддержания власти или даже противостояния ей. В обществе возникали сложные, а подчас напряженные отношения между разными сферами и структурами.

Существенным вкладом Ш. Эйзенштадта в анализ механизма функционирования цивилизации стало: 1) выяснение соотношения между властными и религиозными сферами регуляции и их взаимодействия; 2) выяснение степени разделения властных и религиозных систем и институтов их внутренней дифференциации; 3) установление типологии политических систем в зависимости от степени охвата разнородных элементов, степени выделения центра и централизации власти. Существенное значение приобретает выделение централизованных бюрократических империй, существовавших в разные периоды истории. Во всех своих работах Ш. Эйзенштадт последовательно раскрывает то важное положение, что «классической» цивилизации развивались именно в связи с империями как политико-социальными образованиями, выполнявшими определенные функции и нуждавшимися в религиозно-идеологическом дополнении. Это дополнение вырабатывалось

161

в рамках религиозно-идеологической системы как вполне автономного образования, развивавшегося по своим законам.

Тем самым его концепция очевидным образом отличается от той, которую разрабатывал А. Тойнби. «Универсальное государство», рассматривавшееся А. Тойнби как «завершающий этап» эволюции цивилизации и свидетельство ее приближающегося конца, в теоретическом подходе Ш. Эйзенштадта фигурирует как вполне функциональный, устойчивый и эволюционирующий компонент цивилизационной регуляции вплоть до возникновения цивилизации Нового времени*.

Э. Шилз. ВЛАСТЬ И ЦЕННОСТИ

* Перевод осуществлен по изд.: Shils Д. Center and Periphery/Shils E. Center and Periphery: Essays in Macrosociology. Chicago, 1975. P. 4—6, 11.

Общество имеет центр как основную зону в структуре общества. Членство в обществе определяется отношением к этому центру в большей степени, чем территориальными факторами или же адаптацией к данной среде. Центральная зона — не обязательно пространственно обозначенное явление, и она не должна восприниматься в геометрическом значении, и кроме того, она лишь в малой степени связана с географией.

Центр — явление сферы ценностей, символов и представлений, которые регулируют жизнь общества в целом. Центральная зона чем-то связана с сакральным началом. В этом смысле каждое общество имеет свою «официальную» религию, даже если говорящие от его имени мыслители преподносят его как секулярное, плюралистичное и толерантное общество. Принцип Контрреформации «*Cuius regio, eius religio*», хотя и в весьма смягченной и

размытой форме, сохраняет свое значение.

Но центр также - явление сферы деятельности. Он воплощает в себе структуру деятельности, ролей и личностей в рамках определенной системы институтов.

В самом общем плане крупномасштабное общество состоит из некоторого количества взаимозависимых подсистем и институтов — экономики, социальной системы, политической системы, системы родственных отношений, а также институтов, предназначенных для внедрения культурных ценностей, т.е. системы образова-

Дальнейшую разработку принципы соотношения политических, социальных и духовных механизмов в цивилизациях различного типа получили в книге Ш. Эйзенштадта «Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations» (N. Y.; L., 1978).

162

ния, религиозного института и т. д. Каждая из этих подсистем состоит из сети организаций, связанных между собой через общие авторитетные органы, кадровые и личные связи, контракты, общие интересы, чувство совместной принадлежности к высшему началу. <••>

[После изложения основных компонентов институциональной структуры и принципов деятельности элиты подчеркивается значение центральной системы ценностей, определяющей наиболее существенные компоненты духовной регуляции общества.] Центральная система ценностей не определяет всего порядка ценностей и верований, существующих в обществе. Ценностные системы, существующие в любом дифференцированном обществе, могут быть рассмотрены в их распределении по уровням. Существуют варианты центральной системы ценностей: от крайнего возвеличивания некоторых компонентов основной системы до крайнего отрицания ее некоторых существенных элементов и утверждения в противовес им тех ценностей, которые отвергаются центральной системой или же занимают в ней подчиненное место. Существуют также ценности и верования, которые лишь косвенно соотносятся с центральной системой. Всегда существует и значительная сфера неинтегрированных ценностей и верований, присущих как типичным личностям, так и различным социальным группам. <...>

[Центральная система ценностей утверждается элитами тех подсистем и институтов, которые имеются в обществе: экономической, политической, образовательной и религиозной. Утверждаемые идейные принципы не слишком далеко расходятся с той реальностью, которой эти элиты управляют. Ценности различных элит соединяются в приблизительном консенсусе.]

Одним из важнейших принципов каждой центральной системы ценностей является позитивное отношение к установленной власти. Существует некоторый минимум принятия власти в каждом обществе даже в самых либеральных и эгалитарных обществах. Принятие власти стимулируется ее сопричастностью к сакральному началу. Сакральное начало по своей природе связано с властью.

Центральная система ценностей имплицитно связана с более фундаментальным началом, чем власть. Власть является носителем принципов порядка, которые, однако, выходят за ее собственные рамки и служат средством ее регуляции или, по крайней мере, служат стандартом, на основе которого оценивается существующая власть. Таким образом, всякая центральная система ценное -

163

тей содержит в себе идеологический потенциал, содержание которого раскрывается в работах К. Маннгейма. Существует неизбежное расхождение между принципами порядка, заложенными в центральной системе ценностей, и любым конкретным обществом, что создает динамический потенциал.

Помимо основных центральная система ценностей охватывает и вторичные ценности, через которые происходит легитимизация ролей и поощрения кадров власти на разных уровнях ее организации. <..•>

Центральная система ценностей не является ни унитарной, ни гомогенной, в ней существует определенная иерархия уровней. Чем ниже ранги иерархии и чем дальше дистанция от центра, тем меньше приверженность к центральной власти. По мере удаления от центра власти в глубинку или на периферию, подвластную центру, уменьшается привязанность к центральной системе ценностей. Подобным образом, чем дальше мы отходим от носителей власти в гущу населения, тем менее позитивным становится отношение к правящему режиму.

Конечно, активный отказ от центральной системы ценностей — не единственная альтернатива позитивному отношению к ней. Гораздо чаще в истории в рамках каждого общества встречается колеблющееся, частичное и условное принятие центральной системы ценностей.

В досовременных обществах массы населения большей частью далеки от непосредственного воздействия центральной системы ценностей. У них есть свои системы ценностей, которые лишь частично и временами совпадают с центральной системой. Периоды соучастия могут сменяться активным отказом и враждебным отношением к центральным институтам, к правящей элите и центральной системе ценностей, используемой этой элитой для своей легитимизации.

Чем больше территориальный размах властного института, тем меньше вероятность общего принятия центральной системы ценностей. Чем больше социальное неравенство, тем меньше возможность позитивного принятия этих ценностей, особенно в тех жестких иерархических обществах, где существуют большие разрывы между верхами и низами. <...>

[В формировании центральной системы ценностей заинтересованы в первую очередь элиты центра, а также элиты тех подсистем империи, которые, будучи на периферии, признают власть центра. Таким образом, важнейшим структурным элементом социально-организационного ядра имперской культуры выступает властная элита

164

т.е. представители институтов и органов, реализующих властные полномочия), а также центральные элиты, причастные к созданию и распространению ценностей имперского смыслового горизонта — представители религии, искусства, философии, работники образования, науки, права и др.

Все это заставляет имперские элиты центра стремиться овладеть не только ценностно-смысловым ядром, но и подчинить себе или, по крайней мере, контролировать смысловую периферию. Благодаря обладанию властью представители имперской центральной элиты приписывают себе сущность сходства со священными ценностями и смыслами относя при этом себя к их хранителям. По такому же принципу многие члены элитного сообщества готовы отнести к себе сходные качества, что и к священным ценностям и идеалам. Таким образом, властные элиты центра и элиты периферии, поддерживающие имперский центр, входят в понятие социально-политического ядра имперского сообщества.

Одним из наиболее важных элементов любой центральной системы духовных ценностей является подтверждение и оправдание существующей власти. Существует нечто называемое нижним уровнем — минимум одобрения властям в каждом сообществе, каким

бы либеральным оно ни было. Даже самые либеральные и равноправные сообщества, которые когда-либо существовали, обладают по меньшей мере этим минимальным запасом уважения к властям. Власть культивирует одобрение к себе потому, что это поднимает уровень ее священности, абсолютности.

Стремясь оставить за собой властные полномочия, расположение граждан и контроль за ценностно-смысловой системой ценностей, центральная властная элита, тем не менее, не всегда способна удержать за собой все эти аспекты своего могущества. В том случае, если она теряет одно тонкое, но весьма важное качество — свою харизму, эта утрата нередко влечет за собой потерю всех остальных признаков власти.]

Комментарии

Продолжая традицию М. Вебера, Э. Шилз подробно рассматривает содержание принципов духовной легитимизации власти, ее институциональную структуру. Как он показывает, ценностные ориентации и духовные компоненты центра и периферии следует рассматривать как существенный компонент общегосударственной регуляции, обладающий собственным содержанием и самостоятельной динамикой.

Глава V. Центр и периферия цивилизации

А. Тойнби. О ТЕРРИТОРИАЛЬНОМ РАСПРОСТРАНЕНИИ КАК КРИТЕРИИ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

- Настоящая глава составлена совместно с Г.А. Аванесовой.

Рост цивилизации по своей природе является восходящим движением. Цивилизации развиваются благодаря порыву, который ведет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову; от дифференциации через интеграцию и снова к дифференциации. Кумулятивный характер этого движения проявляется как во внутренних, так и во внешних аспектах. В макрокосме рост проявляется как прогрессивное и кумулятивное овладение внешним миром; в микрокосме — как прогрессивная и кумулятивная внутренняя самодетерминация и самоорганизация. Рассмотрим каждое из этих проявлений, полагая, что прогрессивное завоевание внешнего мира подразделяется на завоевание естественной среды и человеческого окружения. Начнем с человеческого окружения.

Является ли экспансия достаточно надежным критерием роста цивилизации, имея в виду, что рост включает не только физическое, но и умственное развитие? Мы убедимся, что ответ будет отрицательным.

Пожалуй, единственным социальным последствием территориальной экспансии можно считать замедление роста, но никак не усиление его. Причем в крайних случаях наблюдается и полная остановка роста. <...>

166

[Далее при сравнении многовековой борьбы древнеегипетской, шумерской и микенской цивилизаций за обладание «ничейными землями», лежавшими на стыке этих цивилизаций, показывается, что по размаху территориальной экспансии Древний Египет не мог сравниться со своими соперниками. Однако по всем остальным критериям древнеегипетская цивилизация не уступала им. Широкое распространение эллинской цивилизации по сравнению с индийской или древнекитайской также не может служить критерием ее превосходства.]

За надломом эллинской цивилизации в Пелопоннесской войне (катастрофа, которую зафиксировал Фукидид) последовал новый взрыв территориальных завоеваний, начатых Александром и превзошедших по своим масштабам раннюю морскую экспансию. В течение двух столетий после первых походов Александра эллинизм распространялся в азиатском ареале, оказывая давление на сирийскую, египетскую, вавилонскую, индийскую цивилизации. А затем еще два века эллинизм расширял свою экспансию уже под эгидой римской власти, захватывая европейские земли варваров. Но для эллинистической цивилизации это были века распада. <...>

Ветвь православно-христианского общества в России обладает сходными историческими чертами. В этом случае также имел место перенос власти из центра, который самобытная православная культура создала в бассейне Днепра в Киеве, в новые области, завоеванные русскими лесными жителями из варварских финских племен в бассейне верхней Волги. Перенос центра тяжести из Киева во Владимир сопровождался социальным надломом... Социальный спад и здесь оказался ценой территориальной экспансии. Однако на этом экспансия не прекратилась, и русский город-государство Великий Новгород сумел распространить влияние русской православной культуры от Балтийского моря до Северного Ледовитого океана. Впоследствии, когда Московское княжество сумело объединить разрозненные русские княжества под единой властью универсального государства (условной датой создания российского универсального государства можно считать 1478 г., когда был покорен Великий Новгород), экспансия русского православного христианства продолжалась с беспримечной интенсивностью и в невиданных масштабах. Московитам потребовалось менее столетия, чтобы распространить свою власть и культуру на Северную Азию. К 1552 г. восточная граница русского мира пролегла в бассейне Волги западнее Казани. К 1638 г. граница была продвинута до Охотского моря. Но и в этом случае территориальная экспансия сопровождалась не ростом, а упадком. (Т. V. С. 91-95).

167

Комментарии

В работах А. Тойнби подчеркивается условность привязанности цивилизации к определенному географическому пространству. А. Тойнби вводит влияние природной среды и значение пространственного распространения в узкие границы, полагая, что как слишком благоприятные, так и чересчур суровые условия не способствуют проявлению творческого начала, дающего «старт» цивилизации. Тщательно прослеживая территориальные судьбы цивилизаций (их распространение на окружающие территории или отступление), он постоянно подчеркивал, что их основное содержание — в сфере духовной деятельности. Эта концепция получила признание во всех цивилизационных теориях и наиболее сжато была сформулирована так: «Чем выше степень развития цивилизации, тем меньше ее географическая привязанность».

Действительно, территориальное расширение и, следовательно, изменение прежнего соотношения между ядром и периферией нередко завершается надломом и стагнацией или даже упадком цивилизационной системы. Впрочем, в ряде случаев после кратковременного ослабления культуры/цивилизации возможно и обретение ею нового импульса для развития. Об этом убедительно свидетельствуют процессы «пробуждения Азии», «возрождения» ислама, буддизма или индуизма.

Впрочем, наряду с отрицанием значения территориальной экспансии как критерия цивилизационного роста устойчивым влиянием пользуются и теории, в которых геополитическое расширение воспринимается как критерий могущества цивилизации. Настойчиво утверждается это положение во многих работах западных ученых, хотя сходные тенденции проявляются и в построениях незападных мыслителей.

У. МакНейл. ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ЭКСПАНСИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ВАРВАРСТВА

Отступление варварства (1700—1850 гг.)

• Перевод осуществлен по изд.: McNeil W.U. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago, 1970. P. 722-724.

Быстрое распространение цивилизации, особенно ее западного варианта, завершилось уменьшением территориального охвата и политического значения более простых обществ. В Старом мире XVIII в. стал периодом решительного крушения политической власти степных народов. Россия и Китай разделили лежащие между ними степные пространства: Китай захватил восточную часть, а России досталась более богатая западная часть (венгерская степь отошла к Австрии). Китайская победа над союзом калмыцких племен в 1757 г. означала финальный этап определенной эры мировой истории, последнюю схватку армий цивилизованных государств с серьезными соперниками из Степи.

К этому времени Россия уже присоединила Украину и нижнее

168

Поволжье. Далее к востоку Россия установила свой сюзеренитет над казахами через серию договоров, подписанных в разное время между 1730 и 1819 гг., с четырьмя ордами, на которые делился казахский этнос. Этот процесс обошелся без сколько-нибудь серьезных военных столкновений. Судьба калмыков убедила казахов в необходимости договариваться с одной или другой великой аграрной империей Азии — и Россия была ближайшей из двух. Кроме того, уничтожение союза калмыцких племен убедило как Монголию, так и Тибет отказаться от дальнейших попыток сбросить китайский контроль. Окончательное разрушение варварства и дикости, присущих образу жизни народов Северной и Южной Америки и Океании, произошло только в последней части XIX в. Однако широкий размах продвижения Запада на протяжении XVIII и начала XIX в. означал, что конечное разрушение американо-индийских (Amerindian) и австралийских племенных обществ было лишь вопросом времени. Даже малые острова Тихого океана претерпели глубокий социальный разлад вслед за визитами охотников за китами, торговцев копррой и миссионеров. Тропические леса Южной Америки, юго-восточной Азии и крупных островов юго-западной части Тихого океана обеспечивали более основательные защитные зоны для примитивных обществ; но они оказывались ненадежными, так как охотники за золотом и рабами, пришедшие из цивилизованного мира, проникали в такие убежища вполне свободно, хотя и непостоянно. К 1850 г. Африка южнее Сахары представляла собой самый крупный варварский резервуар/территорию, оставшуюся в мире; однако и сюда быстро проникали цивилизованные и получивилизованные общества. Мусульманские скотоводы и завоеватели продолжали спорадически распространять свой политический контроль вдоль северных окраин Судана от Нигера до Нила и далее к югу за восточно-африканский «Рог». В это же время получивилизованные негритянские королевства, расположенные в тропических лесах западной Африки, расширились и укрепляли свою власть, прежде всего через организацию набегов для захвата рабов и разного рода других форм коммерции с европейскими торговыми пунктами на западном побережье. Европейцы стали устанавливать свой политический контроль с середины века, в основном вдоль побережья и по рекам в глубь континента, однако эти плацдармы были еще невелики по сравнению с территориальными пространствами Африканского континента. Сходные процессы происходили на севере, западе, востоке и юге Африканского континента. Со всех четырех сторон мусульманские европейские и собственно

африканские общества, обладавшие либо превосходящей военно-политической организацией, либо бо-

169

лее развитой техникой, осаждали африканские племена. Превосходство культуры простых человеческих отношений не имело шансов выстоять против таких противников. Только географические препятствия, подкрепленные африканскими тропическими болезнями, и политическое соперничество между европейскими державами способствовали сохранению некоторой степени автономии и культурной независимости африканских варварских и дикарских обществ Тропической Африки вплоть до второй половины XIX в.

Комментарии

Фрагмент из книги влиятельного американского историка У. МакНейла, изданной в 1963 г., свидетельствует о том, что одномерная концепция цивилизационного превосходства сильных политических империй по-прежнему является методологической основой для некоторых современных исследований, несмотря на принципиальную критику этой концепции как в приведенной выше работе А. Тойнби, так и многих других ученых. В 1990 г. У. МакНейл публикует большую статью «Книга "Подъем Запада" двадцать пять лет спустя»*, в которой подводит итоги обсуждения его книги в научном мире и еще раз раскрывает основной замысел ее. Он признает, что выражаемое в книге видение мировой истории предстает и «как рационализация американской гегемонии в послевоенном мире и как опрокидывание этой ситуации на мировую историю через показ того, что сходные принципы культурного господства и распространения существовали и раньше... Книга "Подъем Запада" идет нога об ногу с "большими батальонами", оценивая историю с точки зрения победителей, т.е. искусных и привилегированных менеджеров, заправляющих общественными делами, не проявляя особой заботы о страданиях жертв исторических перемен. Мы должны использовать наше мастерство, как поступают и все остальные, восхищаться теми, кто отваживался на такие предприятия, и рассматривать человеческую деятельность как достойную восхищения историю успеха, вопреки всем причиненным страданиям».

Подвергнув пересмотру ряд отдельных положений своей книги (относящихся к истории Китая и уровню его достижений в период с ? по XV в., характеру культурного плюрализма в исламском обществе и др.), У. МакНейл все же полагает свою концепцию в целом оправданной.

Эта влиятельная историческая концепция в плане собственно теории цивилизаций смыкается с положением о всемирном историческом процессе как постепенном росте и расширении центральной цивилизации, поглощающей шаг за шагом, начиная с античности, все остальные, с перспективой превратиться к 2000 ? в одну глобальную цивилизацию, сосуществующую с окружающей ойкуменой**

Так называемые «варварство и дикость» получили в культурной антропологии полноценный статус «этнических культур». Экспансия различных цивилизаций на территории этих культур несла этим культурам далеко неодинаковую судьбу. В Северной Америке и Австралии эти культуры подверглись тотальному разрушению, однако на многих территориях, вошедших в орбиту различных цивилизаций, они сумели выстоять и сохраниться, проявив способность к «этническому возрождению» в конце XX в.

См.: McNeil W.H. The Rise of the West after Twenty-Five Years/Journal of World History. 1990. V. 1.№1.

• См.: Wilkinson D. Decline Phases in Civilizations, Regions and Oikumenes/Comparative Civilizations Review. 1995. № 33.

А. Тойнби УСТРОЕНИЕ ИМПЕРИИ

Механизмы имперского устройства могут быть сгруппированы в три блока: 1) средства управления, включающие коммуникации, гарнизоны и колонии, провинции и столицы; 2) средства общения, включающие официальный язык и письменность, правовую систему, денежное обращение, меры измерения и календарь; 3) корпорации, охватывающие армию, гражданскую службу и гражданское общество. (Т. VII. С. 80.)

Комментарии

Сопряженный с общим освещением цивилизационного устройства, анализ А. Тойнби дает содержательную основу для понимания тех организационных, социальных и духовных принципов, на которых основывались империи как «универсальные государства» в разные периоды мировой истории. Конечно, проводимое А. Тойнби разведение цивилизационного и имперского начал приводит его к построению необратимого цикла зарождения — надлома — дезинтеграции цивилизаций, к излишней генерализации принципов имперского устройства и утрате существенных различий в типологии империй. Между тем, как свидетельствуют многие работы по истории и по теории цивилизаций (например, Э. Шилза и Ш. Эйзенштадта), оба принципа сочетаются и взаимодействуют в истории общества, хотя каждый из них имеет свою основу, содержание и динамику.

Э. Шилз. О СООТНОШЕНИИ ЦЕНТРА И ПЕРИФЕРИИ ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЙ АСПЕКТ ЯДРА И ПЕРИФЕРИИ

Цитируется по изд.: Шилз Э. Общество и общества: макросоциологический подход/Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 3, С. 348-359.

Центр, или центральная зона, есть прежде всего феномен царства ценностей и мнений. Это центр порядка символов, ценностей и мнений, который правит обществом. Он окончателен и неизменен. Многие чувствуют эту неизменность, хотя и не могут обосновать ее. Главное в том, что центральная зона активно задействована в формировании в данном обществе понятия священного, которое имеется даже в обществе, не располагающем официальной религией, или являющемся Эпически неоднородным, или выступающим за культурный плюрализм, чли толерантно относящемся к любым идеологическим системам.

[При рассмотрении центральной системы представлений далее обращается внимание прежде всего на широту распространения смыслового ядра культуры среди подавляющего большинства членов того или иного общества. Выделяется также ее оценочно-смысловое содержание, которое связывается с пониманием «священного», абсолютного, глубоко закрепленного в данной культуре, принимаемого на веру. В этом плане в каждый конкретный отрезок исторического периода к смысловому ядру можно отнести достаточно обширный объем традиций, представлений о мире и о человеке, а также общезначимые для данной культуры убеждения, которые пронизывают идеологические, религиозные, политические, этические, эстетические и прочие концепции в указанный период времени.

Следует также подчеркнуть, что к ядерным элементам могут относиться смыслы и ценности, распространенные в разных областях культурной практики (например, в сфере

хозяйственной практики, религии, искусства и т.п.), принадлежащие как к интеллектуально-специализированным сферам культуры («большая или письменная» традиция), так и к обыденной сфере, к народной жизни («малая или устная» традиция). Вместе с тем наиболее важными факторами, определяющими формирование ценностно-смыслового ядра культуры/цивилизации, выступают религия, искусство, философия. Процесс вычленения культурного ядра усложняется, если исследовать не конкретное общество на определенной стадии своего развития, а цивилизацию, которая, как правило, выступает более крупным системным явлением, в состав которого входят разные культуры, региональные сообщества, а порой и страны и которое к тому же рассматривается в исторической динамике, охватывающей масштабные отрезки времени («longue duree», по определению французских историков).

В этом случае было бы ошибочно приравнивать цивилизационное ядро к сумме основных обычаев тех или иных народов, обобщениям их идеологий, философских систем, естественно-научных представлений, религиозных воззрений и т.п. Скорее оно поддерживается преемственностью долговременных, масштабных форм мышления, ценностей, смыслов и символов, присущих данной цивилизации.

В содержательном плане элементы и признаки культуры, приобретающие центральный характер, относятся к базовым областям человеческой жизнедеятельности, способным сохранять и воспроизводить смысловую напряженность, стимулируя людей на культурную активность. К кругу таких областей и жизненных проблем принято относить: — выполнение обычаев, связанных с полом, возрастом, семейными отношениями, любовью и сексом, а также с работой и праздниками; — определенное понимание связи между прошлым и будущим, а также понимание радости, счастья, с одной стороны, печали, несчастья — с другой; — отношение к телу и душе, понимание человеческой жизни и смерти; религиозность; — определенную трактовку отношений между личностью и кол-

172

лективом, личностью и обществом, личностью и миром в целом; трактовку своего и чужого; отношение к праву, власти; — принадлежность или лояльность к основному или родственному мировоззрению (система мифов, картина мира, религия, идеология, система ценностей).

раскрытые выше свойства ядра в краткосрочной и долгосрочной исторической перспективе свидетельствуют, что ядерная специфика той или иной культуры/цивилизации может быть реконструирована специалистами лишь путем сложных аналитических операций, в ходе которых выделяется основной духовный комплекс, придающий данному цивилизационному сообществу прочность и индивидуальную неповторимость.

Следует признать, что ядро цивилизации не остается совершенно неизменным; оно не монолитно, хотя и состоит из сверхпрочных в плане исторического воспроизводства элементов. Вызвано это в немалой степени духовной гетерогенностью любого культурного ядра, т.е. наличием в нем достаточно противоречивых, слабо согласующихся между собой частей и элементов. Его составные элементы (мировоззренческие принципы, образцы мышления, стереотипные оценки, жизненные смыслы) интегрировались в ядро в разные периоды времени, не заключая, однако, в себе явных следов конкретных исторических эпох.

Особым случаем в истории цивилизационного синтеза выступает культура с двумя ядерными образованиями или же с неустоявшимся, антиномичным ядром, через которое проходит раскол. Подобная ситуация нередко характерна для имперского сообщества. К числу противоречивых, антиномичных или дихотомных цивилизаций обычно относят российскую и латиноамериканскую.

Духовные и смысловые элементы периферии выходят за пределы ядра культуры/цивилизации. В качестве периферийных могут выступать три класса духовно-оценочных элементов и качеств. Либо это быстропреходящие элементы, относящиеся к оперативному уровню социальной практики, исчезающие из культурного оборота за сравнительно короткие исторические периоды времени (например, за период активной жизни одного-двух поколений). Это могут быть и духовные элементы и качества, которые не приобрели в цивилизации универсального значения, но продолжают функционировать (порой оставаясь глубоко укорененными и действующими длительные промежутки времени) в рамках региональных, этнонациональных, социально-сословных систем. Это могут быть также поисковые, инновационные элементы и качества активности, которые способны со временем перейти в ранг ядерных, хотя в конечном итоге не обязательно таковыми станут.]

Центральная система ценностей не включает в себе всего объем ценностей и мнений, уважаемых и обсуждаемых в обществе. Существуют подсистемы ценностей, которые присущи разным "Меняющимся частям общества и которые распространены лишь в определенных пределах. Есть такие варианты подсистем, кото-

173

рые включают в себя защиту одних компонентов большой центральной системы ценностей и вместе с тем полное отторжение других ее компонентов. Таким образом, всегда существует значительный объем неинтегрированных мнений и ценностей, которые принадлежат к ценностным ориентациям субъектов, в качестве которых выступают либо самодостаточные индивидуумы, либо группы, либо области социальной практики.

[В духовном пространстве культуры/цивилизации диада ядро-периферия реализует следующие важнейшие функции: 1. Обеспечивает устойчивость некоторого самобытного начала.

2. Создает единство и структурированность жизнедеятельности разных региональных, социальных и этнонациональных сообществ, а также разных поколений носителей культуры/цивилизации.

3. Обеспечивает преемственность и историческую воспроизводимость огромному по численности, культурно-социальному разнообразию и территориально-пространственным масштабам сообщества людей.]

СОЦИАЛЬНО-ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЦЕНТРОМ И ПЕРИФЕРИЕЙ

[Социально-политическая природа периферии в макросоциальных системах двойственна и подвижна. С одной стороны, периферия подчиняется центру, с другой — она может оказаться в состоянии воздействовать на него, заменить его или же отделиться.]

Периферия состоит из таких слоев, или секторов, общества, которые воспринимают распоряжения и убеждения, вырабатываемые и назначаемые к распространению помимо них (т.е. центром). Периферия слагается из множества сегментов и охватывает обширную сферу вокруг центра. Одни секторы общества более периферийны, другие — менее. Чем более периферийное положение они занимают, тем менее они влиятельны, менее созидательны, менее проникнуты культурой, исходящей из центра, и менее непосредственно охватываются властью центральной институциональной системы.

...Таким образом, большинство населения периферии смотрит на центр как на источник руководящих указаний, инструкций и распоряжений, касающихся поведения, стиля жизни и убеждений.

[Но все это справедливо применительно лишь к одной стороне жизни имперской периферии. Вместе с тем во многих случаях из периферии империи продолжают

сохраняться или зарождаются вновь самостоятельные центры. В этом случае социальные силы пе-

174

пиферии имперского пространства олицетворяют себя не с имперским смысловым горизонтом, а с горизонтом своего специфического существования и своего территориального размещения; периферийные элиты в этом случае пытаются вести себя независимо от проблем центральной элиты и самостоятельно определяют свои проблемы, проявляя свою особость. Подобный дистантный тип отношений между центром и периферией описан следующим образом:]

Этот тип отношений... характеризуется наличием большой дистанции между центром и периферией. ...В обществах этого второго типа периферия преимущественно... лежит за пределами радиуса действия центра. Самые отдаленные от центра окраины периферии остаются вне его досягаемости... Эти отдаленные зоны периферии, в которых, возможно, сосредоточено большинство населения общества, имеют свои собственные относительно независимые центры.

[Можно выделить также промежуточную модель общества, характеризующуюся большой дистанцией между центром и периферией, которая заполняется целой лестницей уровней власти, каждый из которых в известной степени самостоятелен, но признает главенствующую роль большого центра.

Примером таких многоуровневых, асимметричных имперских образований могли бы служить средневековая империя Габсбургов в Австро-Венгрии и Испании, а также Российская держава, имеющие в своей основе полиэтнические и поликонфессиональные основания. Внутреннее политическое и административно-территориальное построение таких империй было многоструктурным, несимметричным, что делало исключительно сложным явлением также имперскую периферию. Каждый сегмент подобной периферии мог сохранять свои самостоятельные центрально-ядерные элементы и признаки.

Например, в Российской державе таковыми являлись царства Польское, Грузинское и др., великие княжества Финляндское и Литовское, великое герцогство Курляндское и т.п. Подобные структурно многоуровневые государственные образования могут сохраняться довольно длительные исторические периоды, но они весьма болезненно реагируют на импульсы, сопряженные с динамической реакцией на запросы времени, на необходимость модернизационных преобразований в целом. Наконец следует выделить общества и государственные структуры, в которых центр и периферия не отстоят далеко друг от друга или совсем не выделены. К таким можно отнести традиционно-архаические, родоплеменные общества (например, африканские). В каком-то важном отношении к такому обществу примыкает древнегреческий полис: люди в основном лично знали друг друга. Хотя в таких обществах правители и отделялись от Управляемых, всех связывало сильное чувство близости, взаимной привязанности.

При всей парадоксальности подобную близость правителей и управляемых, элит и масс, а следовательно, слабую расчлененность ядра

175

и периферии можно обнаружить и в целом ряде современных «массовых обществ». Современные общества гораздо более сложны и дифференцированы, чем общества традиционные, а тем более архаичные. Поэтому в современном «массовом обществе» близость элит и рядовых граждан не проявляется в ситуациях личного контакта между представителями центра и гражданами периферии. Ощущение приблизительного равенства скорее проявляется через представительные институты, а в конечном счете - через сознание близости, через убеждения в общности существования у всех или

большинства членов общества определенных важнейших качества, которые, как предполагается, приблизительно равномерно распределены между ними.]

Комментарий

Если для А. Тойнби функции ценностной и политической регуляции принципиально разделены между цивилизацией и «универсальным государством», то в работах Э. Шилза проводится структурное расчленение этих функций во взаимодействии центра и периферии. Проблема выделения ценностно-смысловых аспектов ядра и периферии приобретает во многом еще более сложный характер, нежели выделение территориально-пространственных аспектов. Объясняется это тем, что критерием выделения смысловых ядерных, т.е. сущностных признаков у разных авторов могут выступать разные характеристики культуры/цивилизации. И в отличие от территориального размещения элементов и признаков культуры, поддающихся, хотя и с трудом, эмпирическому анализу, широту и глубину распространения смысловых ценностей установить более сложно, особенно применительно к исторически отдаленным периодам развития культуры/цивилизации — все, что связано с духовно-смысловым субстратом культуры, подвержено весьма противоречивым, нередко противоположным интерпретациям. Не случайно поэтому качество, которое у одного автора относится к ядру, у другого вообще может не признаваться сколько-нибудь значимым свойством.

Ш. Эйзенштадт. СТРУКТУРА ОТНОШЕНИЙ ЦЕНТРА И ПЕРИФЕРИИ В ИМПЕРСКИХ И ИМПЕРСКО-ФЕОДАЛЬНЫХ РЕЖИМАХ

Перевод осуществлен по изд.: Eisenstadt S. *Revolution and the Transformation of Society: Comparative Study of Civilizations*. N.Y.; L., 1978. P. 86-93. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указывается название и страницы.

В имперских, а в значительной степени и в имперско-феодальных системах существовала сильная выделенность центра по отношению к периферии, представление о нем как об особой символической и организационной единице. В таких обще-

176

ствах центр обычно стремился не только извлекать ресурсы из периферии, но также проникать на нее, подвергать перестройке ее духовно-символические принципы, а организационно — мобилизовывать ее для своих целей. Вместе с тем возникала и возможность для воздействия хотя бы какой-то части периферии на центр. <...> Политические, а в некоторой степени и культурно-религиозные центры во всех этих империях представляли как относительно самостоятельные, самозначимые средоточия харизматических элементов социополитического, а зачастую также и культурно-космического порядка. Политические, религиозные и культурные центры составляли средоточия и местонахождение «большой традиции», а в самих этих центрах «большая традиция» получала наиболее основательную разработку как в духовно-символическом, так и в организационном плане — с тем, чтобы отделить ее от местных традиций. Обособление, кристаллизация и подчеркивание специфики центров, особенно политических центров, как независимых в структурном и символическом планах особых сущностей получали наиболее зримое выражение в таких внешних проявлениях, как храмы и дворцы (хотя сходные воплощения значимости центров могут быть найдены и в патримониальных режимах). Особенность и самостоятельность имперских центров проявлялись прежде всего в уникальности их символических и институциональных

образований. В структурном плане самостоятельность и особенность центров проявлялись в их отделении от социальных единиц, существовавших на периферии, в их способности развивать и поддерживать свою собственную уникальную символику и критерии формирования институтов и отбора кадров.

Однако особенность центров оформлялась таким образом, что более широкие слои и группы, относящиеся к периферии, могли иметь хотя бы символический доступ к центру. Такой доступ большей частью был обусловлен ослаблением социальной и культурной замкнутости и самодостаточности периферии и степенью развития в ней активных ориентации на социальный и культурный порядок, поддерживаемый центром. Центр проникал на периферию через развитие каналов связи, а также мерами, направленными на ослабление аскриптивных структур на периферии. Центры имперских (и имперско-феодаль"ых) обществ обеспечивали основные правила социального взаи^одействия. Они обеспечивали поддержание символики коллективной идентичности, формулировали коллективные цели и прин-

177

ципы распределительной справедливости, регулировали межгрупповые конфликты и соотносили все эти функции с критериями доступа к власти. <•..>

Структура социальных иерархий и слоев в обществах имперского и имперско-феодального типов соответствовала отношениям между центром и периферией. Растущее расхождение между центром и периферией, с одной стороны, а с другой — плюрализм самостоятельных центров содействовали формированию нового правящего класса и специальных функциональных групп, которые могли составить базис иерархического устройства общества. Особое значение в имперских и имперско-феодальных системах приобретала тенденция к совмещению границ социальных страт с политическими границами.

И наконец, в имперских обществах статусная или классовая идентичность получала самостоятельное значение наряду с политической, а в некоторой степени и культурной идентичностью. Это отражалось в относительно высоком развитии классового самосознания в рамках всей территории данной страны и обесценивании этнических, религиозных или региональных элементов. <...>

Отношения между центром и периферией в патримониальных режимах

В отличие от имперских и имперско-феодальных обществ патримониальным режимам были присущи немногие духовно-символические или организационные различия между центром и периферией. Различия отражали скорее экономические или демографические особенности, например наличие в центре большей плотности населения. Относительно низкий уровень дифференциации между центром и периферией отражал и отсутствие фундаментальных структурных перемен как в самом центре, так и на периферии. Центр вмешивался в жизнь местных (сельских, городских или племенных) общностей главным образом для выполнения законов, сохранения мира, сбора налогов и поддержания культурных и религиозных связей. С очень немногими исключениями эти задачи выполнялись обычно через существующие местные единицы и подцентры (семейные, территориальные или ритуальные). В обществах этого типа не предпринималось попыток создания структурных начал, которые подрывали бы, как это происходило в имперских системах, сложившиеся социальные и культурные порядки либо самого центра, либо периферии.

178

Сложившаяся в большинстве патримониальных режимов концепция центра подчеркивала его роль как хранителя постоянного социального и космического порядка, благосостояния и единства общества. Значительное место занимала регуляция межгрупповых отношений в соответствии со сложившимися критериями справедливости, поддержания равновесия с внешней и внутренней средой, духовно-символического обеспечения порядка.

Центральные элиты стремились прежде всего обеспечить монопольную символизацию прямого соотношения между космическим и социальным порядками, особенно в плане соответствия этих порядков политической организации общества. Во-вторых, они стремились напрямую контролировать внешние отношения государства. В-третьих, эти элиты формировали различные механизмы улаживания конфликтов и умиротворения. В-четвертых, они создавали механизмы накопления, обеспечения и распределения экономических ресурсов. Если эти режимы вели активную экономическую политику, она принимала экстенсивный характер как распространение контроля над большими территориями. В остальном эта деятельность была связана с перераспределением ресурсов.

Отношения, существовавшие между центром и периферией в патримониальных обществах, в сильной степени влияли на представления о соотношении между политическими границами, с одной стороны, и культурными, социальными и этническими — с другой. С частичным исключением некоторых буддийских обществ идеологические измерения членства в обществе не получили развития, не было и осознания необходимости конвергенции этих границ в единых территориальных рамках вокруг одного центра. Поэтому существовала лишь слабая привязанность к границам и территории, эти границы редко воспринимались как рамки культурной идентичности.

<...>

Как центр, так и периферия в патримониальных обществах могли идентифицировать себя с весьма различными началами, со многими культурными и этническими символами, с несколькими «большими традициями», каждая из которых имела свои территориальные рамки. Региональные, семейные и иного рода группы имели разные основы территориальной идентичности, что приводило зачастую к дроблению принадлежности между различными культурными и религиозными центрами или же к переносу своей привязанности от одного центра к другому.

Слабое развитие независимых социальных слоев дополнялось господствующим положением бюрократии. Контроль со стороны центра над макросоциальными критериями и духовно-символичес-

179

кой сферой дополнялся сегрегацией местных структур, пользующихся относительной автономией. В таком обществе не возникали страты, способные на осознание своих общих интересов в масштабе всей страны. Узкостатусное сознание соответствовало сильной тенденции к сепаратизму семейных, территориальных, этнических и политических групп, сохранявших специфический образ жизни в определенных компонентах. <...>

Комментарии

Как Э. Шилз, так и Ш. Эйзенштадт проводят функциональное и структурное различие между ценностно-смысловыми (символическими) и институциональными сферами взаимодействия центра и периферии в рамках имперских и имперско-феодальных структур. Таким образом, в отличие от А. Тойнби, они рассматривают имперское образование не как временное средство поддержания жизнеспособности цивилизаций, а как совместно и параллельно функционирующее образование. Характерной чертой этих образований является их внутренняя динамика, обусловленная сложным взаимодействием

различных факторов, в том числе степенью дифференциации политических и социальных структур, характером духовных ориентации (посюсторонние и потусторонние), структурой духовного института и т.д.

Эйзенштадт рассматривает и патримониальные режимы как структуры, в которых сливаются политические и идеологические функции, однако наличие разных больших традиций способствовало расширению рамок плюрализма социокультурной жизни.

Б. С. Ерасов, ??. Аванесова

ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА ДИАДЫ ЦЕНТР ПЕРИФЕРИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Обзор

Проблема соотношения центра и периферии связана с анализом общих принципов распространения и функционирования социокультурных элементов и характеристик в пространстве и в социуме, а также принципов их взаимодействия с другими компонентами социальной регуляции, прежде всего с политикой и экономикой. Анализ этой проблемы существенно отличается в разных макросоциологических подходах к изучению общества. Территориальный аспект включает в себя рассмотрение пространства и границ цивилизации, степень и характер концентрации ядра и его влияние на остальное пространство. Социально-организационный аспект относится к структуре политической и общественной организации цивилизационного комплекса, форме управления об-

180

ществом, к его социальной структуре, рассматриваемой в соответствии с цивилизационными (а не формационными или политическими) принципами. Конечно, оба эти аспекта тесно соотносятся с политическим и геополитическим устройством общества, что требует введения собственно политологического и геополитического анализа. Однако цивилизационный подход подчиняет этот анализ своим системным социокультурным принципам, так как существуют особые задачи в подчиненной цивилизационной теории выявления государственно-политических факторов регуляции крупномасштабных обществ, прежде всего имперских и межгосударственных образований. Социологический и политологический подходы сосредоточиваются на выявлении стратификационных, институционально-организационных, а также государственно-политических структур регуляции крупномасштабных обществ. В последние годы интенсивно развивается миросистемный подход, рассматривающий структуру сетевого взаимодействия крупных ареалов, в котором приоритет отдается хозяйственным связям, дополняемым политико-военными принципами взаимодействия. (См. гл. XVII.)

Проблематику центра—периферии можно трактовать в понятиях преимущественно ценностно-смыслового аспекта, выделения ядра, «большой традиции» и «малой традиции». В рамках такой интерпретации цивилизационный подход осуществляется как собственно культурологический, что позволяет глубоко исследовать структуру духовных связей, религиозных комплексов, этнического разнообразия культур. (См. гл. II.)

Расхождения перечисленных аналитических подходов вытекают не только из различий в методологии, но и из характера самого предмета, так как каждая из перечисленных систем имеет свои центры и свою периферию. Центры и периферия, относящиеся к разным системам, могут не совпадать территориально, и их судьба может быть различной. Но и в случае их территориального совмещения существует несомненное различие в принципах и структуре их функционирования.

Основным критерием вычленения центра и периферии в данном случае служит степень доминантности центральных и ядерных культурных качеств в разных сферах функционирования культуры/цивилизации — либо на территории, либо в ценностно-

смысловом пространстве, либо в социальной практике. Поэтому теоретическая интерпретация указанной диады может приобретать разную модальность или разные аналитические аспекты.

Исследование пространственного аспекта ядра—периферии наиболее полно позволяет раскрыть структуры сетевого взаимодействия крупных территориальных ареалов, хозяйственные связи,

181

этнодемографические характеристики распространения культуры/ цивилизации и др. Таким образом, ядро и периферия цивилизации обретают разные способы существования, неодинаковые принципы функционирования, что требует разнообразных подходов к их изучению. Содержательная, функциональная и динамическая сущности ядра и периферии раскрывают себя по-разному в зависимости от того, какой аспект их развития изучается, какие познавательные цели ставит перед собой исследователь, а также какую аналитическую оптику или какой ракурс изучения он выбирает.

Проблематика соотношения имперских и цивилизационных принципов в последнее время интенсивно обсуждается в российской общественной мысли и становится предметом научного обсуждения*.

Чрезмерная идеологизация этой проблематики в общественной мысли (как в гиперкритическом, так и в апологетическом духе, в применении к самым разным образованиям) зачастую препятствует выяснению сущности такого устройства, что требует обращения к адекватному научному анализу, вполне сложившемуся в научной литературе. В применении к цивилизационным задачам содержательные концепции представлены в работах А. Тойнби, Ш. Эйзенштадта, С. Хантингтона (фрагменты из них приводятся в данной хрестоматии), а также в работах других исследователей.

Существенный вывод такого анализа заключается в том, что организационные и властные механизмы выступают важным, но недостаточным условием в формировании единого пространства империи. Важнейшая задача властного центра — обеспечить свое господство над ценностно-смысловым ядром культуры. В научном плане это означает необходимость рассмотрения важной проблемы механизмов включения в ядерно-периферийную систему разных социальных слоев, этнических групп имперского организма, всегда соотношенного, как мы видели в гл. IV, с цивилизационным устройством.

Социально-организационный фактор в развитии ядра и периферии в цивилизации нередко приобретает более размытые очертания, нежели в случае имперского устройства. Во всяком случае, ци-

• См.: Ильин М.В. Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий. М., 1997; Неизбежность Империи/Ред.-сост. ??. Савельев. М., 1996; Русский строй: Сборник статей по проблемам российской государственности. М., 1997; Дугин А.А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997; Аванесова ?? Государство и власть как факторы культурно-цивилизационной интеграции России/Цивилизации и культуры. Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения/Ред. Б.С. Ерасов. М., 1996.

182

визации демонстрируют широкую вариативность в организации социальных единиц, образующих как их ядерные структуры, так и периферию. Державно-имперские структуры, как в прошлом, так и в современном мире, в той или иной степени выступают дополнением, коррелятом или заменой цивилизационных механизмов, реализуя

управление обществом на основе тех политических, административных и силовых средств, которые «недоступны» цивилизационной системе устройства.

С.Я. Суций, А. Г. Дружинин. ГЕОЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА

[Изучение территориально-пространственных рамок цивилизации может проводиться на основе нового, фундаментального по сути своей, понятия геоэтнокультурная система (ГЭКС). В ГЭКС входит не просто исторически сложившаяся общность людей, объединенных особенностями культуры, психики, сознанием своего единства, а территориальная (географическая) целостность, локализованная в пределах определенного ареала, формируемая взаимодействием этнических общностей, антропогенезированных природных комплексов (ландшафтов) и территориальных общественных систем. Выявление принципов организации такой системы позволяет выработать подходы к пониманию структурного размещения на территории культурных форм, элементов и признаков.]

Пространственная делимитация геоэтнокультурных систем с их общей «размытостью» границ, отсутствием каких бы то ни было четких, оконтуривающих данные образования рубежей (природных, политических, административных) — одна из актуальнейших задач в рассматриваемой сфере. В наиболее завершенном виде отнесение той или иной территории к конкретной геоэтнокультурной системе предполагает осуществление многопрофильных исследований (выявление особенностей расселения этноса, определение ареала его воздействия на территорию и территориальные процессы, эксклюзивность либо доминантность подобного воздействия, влияние иных этнических образований, в том числе субэтнического и суперэтнического уровня).

Цитируется по изд.: Суций С.Я., Дружинин ??. Очерки географии русской ^льтуры. Ростов-на-Дону, 1994. С. 17-18, 22-25.

183

Пространственная взаимозависимость между этнической культурой и соответствующим языком, зачастую весьма сложная, требующая неоднозначных подходов, тем не менее, объективно существует, позволяя опираться и на лингвогеографические подходы в исследовании геоэтнокультурных реалий.

Благодаря выраженным культурным различиям этносов, их материализованное воздействие на территорию (проявляющееся в качественных состояниях пространственно организованного триединства природы, населения и хозяйства) всегда различно от места к месту. Однако и каждый конкретный этнос, взаимодействуя с имманентной ему территорией, оказывает на последнюю весьма неравнозначное в пространственном отношении влияние. Факт этот объясняется тем, что любая геоэтнокультурная система в пространственном отношении достаточно разнородна и обладает собственной выраженной территориальной структурой. Последняя, впрочем, всегда уникальна. Основным критерием вычленения в рамках единого геоэтнокультурного образования отдельных его составляющих (ядра, периферии, контактной зоны и поля) служит степень доминантности культуры исследуемого этноса (субэтноса, суперэтноса) в культурно-территориальных процессах. И если в ядре и на периферии геоэтнокультурной системы подобное влияние преобладает над инокультурными, чуждыми для данной этнической общности, то контактная зона формируется в процессе полиэтнического культурного воздействия. В пределах ее поля геоэтнокультурной системы роль конкретной этнической культуры в территориальных процессах вообще весьма фрагментарна.

В геоэтнокультурной системе весьма сложен и не исчерпывается однозначным определением феномен ее ядра. В качестве такового может рассматриваться и традиционная историческая территория формирования этноса, воспринимаемая сознанием

этнической общности как ее культурно-географические «корни», и одновременно современные центры и ареалы зарождения распространения инноваций, эпицентра культурного саморазвития. Реалии при этом таковы, что определение любой территории как ядра, периферии, контактной зоны и т.д. окажется корректным лишь применительно к определенной геокультурной системе. Ведь в пределах планетарной оболочки развиваются и функционируют не просто различные, но и разноуровневые геоэтнокультурные системы, поэтому территория, выступающая в одном случае как контактная зона, в иной ситуации предстает ядром и т.п.

Многоуровневая иерархия территориальных образований —

184

одно из фундаментальных свойств географической реальности. равенство этносов не означает их равнозначности. Тем более неравнозначны их культуры, благодаря чему в процессе межэтнического взаимодействия объективно складывается устойчивая субординация геоэтнокультурных систем.

В многоликой геоэтнокультурной реальности структурам суперэтнического (цивилизационного) уровня принадлежит особая, приоритетная роль. Огромный адаптивно-ассимиляционный потенциал, влияние на обширные, весьма дифференцированные культурно и этнически территории, собственная культурная пластичность в сочетании с устойчивостью к внешним воздействиям — все это позволяет рассматривать данные образования как «становой хребет» и одновременно как эффективный механизм пространственного этнокультурного взаимодействия, условие поступательного культурного процесса. <...>

[В динамическом плане ГЭКС могут рассматриваться как территориальный аналог цивилизационных структур, они также проходят последовательные стадии становления, развития, стагнации и гибели, сопровождающиеся обновлением ее географических форм и изменением во взаимодействии между ядром и периферией.

Сформировав в процессе геосистемного становления свой центр и периферию, ГЭКС, как правило, вступает затем в период бурного территориального развития, включающего стремительное расширение геопространства и вместе с тем уплотнение геокультурного каркаса. На этой фазе преобладают центростремительные для системы тенденции. Фаза развития занимает в среднем 350-400 лет. Затем наступает надлом, а позже — стагнация, сопровождаемая центробежными процессами. Таким образом, активизация центробежных и центростремительных сил чередуются друг с другом.]

Комментарии

С.Я. Суций и А.Г. Дружинин вводят в анализ культуры совокупность территориальных, этнических, конфессиональных и социальных факторов, соединяя их с рассмотрением социальных институтов культуры, а также творческих процессов в самой культуре. Это дает основания для выделения реально функционирующих сетей культурных отношений в их исторической динамике (хронотоп). Такого рода ГЭКС в определенной степени совпадают с цивилизационным устройством как конфигурация «большой и малой адиний», способствуя его далеко идущей детализации. Вместе с тем, в отличие от собственно цивилизационного устройства, ГЭКС снимают доминирующую роль «большой традиции» и оставляют за цивилизационной динамикой роль лишь одного из факторов эволюции.

Г.А. Аванесова. ЯДРО-ПЕРИФЕРИЯ И ПРОЦЕССЫ РЕГИОНАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Обзор

Интерес к проблемам регионализации обусловлен в основном тем фактом, что ни в одном развитом обществе периферия не выступала однородным, пассивным массивом. Этот факт всегда требовал анализа в отношении к обществам разного типа, включая колониальные империи и цивилизации. Не случайно разные исследователи разрабатывали и вводили понятия, которые позволяли бы обозначить эти разнородные части периферии: «полупериферия», «периферия ближняя, дальняя», «внешняя зона» и др. Однако дело не только в неоднородности периферии. Трудности экономического развития, политическая нестабильность, социальная напряженность заставляли власти и аналитиков выработать новое видение связей, которые складывались между ядром и периферией в условиях XX в. Отдельные элементы региональной политики некоторые развитые страны Запада начали формировать еще в конце XIX в. Целостная же региональная политика как инструмент государственного регулирования в области хозяйственной деятельности регионов берет начало в большинстве стран с конца 20-х гг. XX в., т.е. с периода экономического кризиса*.

Начиная с конца 50-х гг. в ряде стран Запада снова обозначилась тенденция предоставления большей самостоятельности своим внутренним регионам. На этот раз интерес был связан с необходимостью преодоления неравномерного развития центра и периферии внутри страны, а также со стремлением обнаружить импульсы, способные привести те или иные регионы в состояние динамического развития.

С тех пор регионализм, как явление внутристрановой структуры и межстранового взаимодействия, окреп во всем мире. Это явление поставило теоретиков перед задачей уточнения аналитической схемы «ядро—периферия» и дополнения ее многочисленными разработками, связанными с механизмами и движущими силами регионального развития. В настоящее время процессы регионализации, отображающие активизацию проблем региональ-

См.: Рапнет Н.М., Нестеренко ., Ятнов ., Капустина Л.М. Развитие региона: методический подход. Екатеринбург, 1995.

186

ного развития, наличествуют практически во всех странах, а регионалистика выступает как междисциплинарная область знаний, нацеленная на анализ региональной политики и регионального развития в пределах не только одной страны, но и в межстрановом взаимодействии.

Что касается определения самого понятия «регион», то оно остается крайне гибким. Регион может означать географическую территорию, административную единицу государственного членения, хозяйственный район, историко-культурную местность, природно-ландшафтную зону, погодно-климатическую область, некий ареал распространения чего-либо значимого для человека. Многозначность понятия связана с тем, что в выделении конкретного региона разные специалисты, как правило, руководствуются различными основаниями и критериями. В этом случае регион географический может не совпадать с регионом экономическим, а экономический — с регионом административным.

В общей формулировке под регионом подразумевается некая пространственно-территориальная целостность, выделяемая на более общем фоне, которая предполагает сопряженность, единство взаимодействия своих внутренних элементов и частей*. В периодике и научных исследованиях наиболее часто используются понятия экономического (промышленного), политического, административного, культурного региона.

Под культурным, или цивилизационным, регионом понимается территория, отличающаяся от соседних областей существенными культурно-цивилизационными характеристиками, особенностями, процессами (этнонациональным составом населения, традициями, языком, элементами образа жизни и т.п.).

Следует признать, что в регионалистику основной вклад внесли и продолжают вносить специалисты по экономической географии, политической географии (геополитике), по государственному и муниципальному управлению. Это объясняется тем, что регионализм и регионалистика получили заметное развитие в 20—40-е гг. XX в. как теория и практика неотложной помощи кризисным регионам. В США эта стратегия строилась на основе развития идей О. Кейнса.

Позже регионалистика претерпела изменения. В 50-70-е гг. в рамках регионалистики осмыслилась практика перераспределения экономических ресурсов с ориентацией на сбалансированное развитие

См.: Сигов И.И. Региональная политика как основа управления регионом: Этические проблемы региональной политики и региональное реформирование. СПб., 1994. Кн. 1. С. 41

187

отстающих регионов, создание в них «полюсов роста». На следующем этапе — в середине 70-80-х гг. — регионалистика была связана с отработкой реструктуризации регионов, нацеленной на максимальное использование внутреннего потенциала каждого региона*.

Чем более объемным и сложным становилось для теоретиков и практиков понимание региональных проблем, тем в меньшей степени мог удовлетворить их узкий экономизм или ограниченный политический централизм. Все более настоятельным в анализе проблем регионального развития становился учет самых разнообразных факторов и предпосылок. Речь при этом шла не только об учете социальных показателей, но и переменных, связанных с этническими, историческими процессами, с духовной составляющей локального развития, с образом жизни населения в целом. Так, голландский исследователь, профессор университета Роттердама В. Молле считает, что различия между регионами можно понять, если учитывать плотность населения, уровень экономической активности разных его групп, производительность труда работников, наличие и доступность товара, «окружающую среду», историю региона, уровень развития культурной инфраструктуры и степень рекреационной деятельности жителей**.

Игнорирование целого ряда внеполитических и экстраэкономических факторов приводило к провалу планов регионального развития, что особенно отчетливо обнаружилось на неудаче с тактикой насаждения «полюсов роста». В 60-е гг. наибольшую популярность на Западе получила теория поляризованного развития, представляющая собой локально-урбанистическое, узловое направление в региональных исследованиях. При этом акцент делался на анализе прямого воздействия импульсов к развитию, идущих от ядра к периферии. Это обеспечивало теоретическую базу для обоснования как деятельности крупных монополий, направленной на «колонизацию» периферийных пространств, так и резкой активизации в ту пору региональной политики государства, нацеленной на выравнивание уровня социально-экономического развития между районами.

Подобное выравнивание мыслилось через создание в регионах центров экономического роста, через распространение общенациональных крупных центров промышленно-технических инноваций; социальные же аспекты регионального развития, а также многие сугубо локальные культуры оставались, как правило, в тени.

См.: Ратнет Н.М., Нестеренко ??.?, Ятнов ??.?, Капустина Л.М. Развитие региона: методический подход.

•* См.: Molle W. Region policy/Main Economic Policy Areas of the EC after 1992/Ed. by Coffey P. 1993. P. 149-178.

188

Такого рода концепции были подвергнуты острой критике. Так, А. Франк* в своих работах показал, что идеи развития, воплощенные в наиболее развитых частях земного шара, далеко не всегда применимы к его отсталым регионам, что, признавая роль ведущих очагов индустриализации в развитии своих более отсталых соседей, нельзя ее фетишизировать. Идея А. Франка и других критиков подобной модернизации заключалась в том, что экономическое развитие есть функция взаимодействия между развитым и развивающимся миром, которые находятся в тесном единстве по линии связей рынков труда, капитала и технологии, между которыми сохраняется определенная иерархия независимо от динамики их социально-экономического развития на разных исторических этапах. Тем самым признавалась и обосновывалась неизбежность существования контрастов между центральными и периферийными структурами и их функциональная зависимость и соподчиненность.

К середине 70-х гг. на Западе резко усилился интерес к концепциям другого плана, объясняющим процесс постоянного воспроизводства неравномерности в развитии стран и районов и причины сохранения отсталости. На первый план выдвигается другая форма отношений между ядром и периферией на самых разных пространственных уровнях — форма зависимости. Осознание проблемы зависимости выводит регионалистику на более глобальный уровень анализа, стимулируя обращение исследователей к геополитике, экологии, социологии, культурологии, стратегическому планированию и т.п.**.

Среди разного рода концепций, разработанных как для глобального, так и для районного и межрайонного уровней, можно выделить два типа: а) основанные на принципе функциональной интеграции разного рода регионов; б) делающие упор на отношениях типа «центр—периферия».

Дж. Фридман и В. Алонсо в работе «Политика регионального развития»*** обосновали, что неравномерность экономического роста и процесс пространственной поляризации неизбежно порождают диспропорции между ядром и периферией. Вместе с тем периферия не является неким однородным полем. Она подразде-

См.: Franc A.G. Sociology of Underdevelopment and the Underdevelopment of Sociology/Catalist. 1967. № 3. P. 20-73.

* См.: Bingham R.D., Hedge D. State and Local Government in a Changing Society. "•^", 1991; Hansen N., Higgins B., Savoie D. Regional Policy in a Changing World. N.Y.; L-, 1990; Vanhove N., Klaassen L. Regional Policy: a European Approach. Aldershot, 1987.

** См.: Friedmann J., Alonso W. Regional Development as a Policy Issue/Regional Ivelopment and Planning. Cambridge (Mass.), 1964.; Friedmann J. Regional Development •°"cy. Boston, 1966.

189

ляется на так называемую внутреннюю, или ближнюю, тесно связанную с ядром и непосредственно получающую от него импульсы к развитию, и внешнюю, или дальнюю, на которую ядро практически не оказывает мобилизующего влияния. Центр и периферия на любом пространственном уровне связаны между собой потоками информации, капитала, товаров, рабочей силы и т.д., причем именно направления этих потоков определяют характер взаимодействия между центральными и периферийными структурами, превращая пространство в подобие силового поля. Движущей силой или своего рода мотором, обеспечивающим постоянное развитие и воспроизводство системы отношений «центр—периферия», является, по мнению Дж. Фридмана и других

исследователей, постоянная качественная трансформация ядра за счет генерирования, внедрения и диффузии новшеств.

Концепции регионального развития 70—80-х гг. уточняют и обогащают понятие «центр». Понятием «центр» фиксируется место генерирования технологических, социальных и других нововведений, тогда как понятие «периферия» служит средой их распространения, ход которого зависит от контактов с центром. Такое разделение функций обычно сопряжено с различиями в концентрации и интенсификации деятельности, в ее видовом составе, в управленческой иерархии территорий, в уровне их развития в целом. В настоящее время происходит формирование новой парадигмы региональных исследований и региональной политики. Региональное развитие мыслится в основном как саморазвитие на базе учета интересов локального сообщества и возложения ответственности за результаты развития на местные власти*.

В развитых странах Западной Европы и Америки разные стратегии различных политических партий, находящихся у власти, позволяют внедрять самые различные формы и способы региональной политики государства. Кроме того, в Западной Европе практически отрабатывается политика «Европы регионов» (вместо прежней политики «Европы национальных государств»), которая предусматривает развитие межрегионального сотрудничества и преодоление национальных границ, создание наднациональных органов региональной политики нового уровня.

См.: Ратнет Н.М., Нестеренко .. Ятнов, Капустина Л.М. Развитие региона. С. 74.

Глава VI. Динамика цивилизаций

Ибн Халдун. О ПРИЧИНАХ УПАДКА ЦИВИЛИЗОВАННОЙ ЖИЗНИ

Перевод осуществлен по изд.: Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction °
""toy/Translated by F. Rosenthal. L... 1958. V. 11. P. 106-107, 292-294.

[Ибн Халдун выделяет несколько основных и взаимосвязанных причин упадка цивилизованной жизни: 1) ослабление отношений взаимной привязанности и солидарности (асабийя), которая дает основу для самоорганизации и единства общества, для кооперации; 2) ослабление влияния религии, которая способствует объединению и согласию людей; 3) отчуждение власти от общества и привлечение к управлению инородных групп; 4) тирания как проявление явного произвола и своеволия, жестокости и нагнетания страха на общество; 5) нарушение принципа справедливости со стороны властей и вследствие социальное расслоение; 6) стремление к роскоши и деградация городской культуры.]

Одно из наиболее серьезных нарушений принципа справедливости, способствующее разрушению цивилизованного устройства: лишение имущества без должной компенсации, несправедливое принуждение людей к выполнению принудительных работ, предъявление неоправданных претензий, наложение обязанностей, не требуемых религией, собиране неоправданных налогов.

[Решения правителя, как правило, отклоняются от принципов справедливости. Обременительные указания, которые людям не под силу, оказывают пагубное воздействие на земные дела. По этой причине

191

люди все менее склонны проявлять повиновение правителю, что ведет к смуте и кровопролитию.]

Рост и усложнение городской жизни несут в себе начала ее разрушения.

[Оседлая городская жизнь ведет к принятию разнообразных прихотей, культивированию соответствующих предметов, распространению ремесел, придающих элегантность различным предметам роскоши. Укоренение привычек к роскоши вызывает стремление к увеличению доходов. Рост многообразия городской жизни ведет к возрастанию расходов. Присущее городской жизни стремление к роскоши подрывает устои хозяйственной деятельности и социального устройства. Как результат усердных, а подчас мучительных попыток удовлетворить потребности, вызванные такими прихотями, возрастают аморальность, злоупотребления, лицемерие, обман — все дозволено ради выгоды, достижимой любыми способами. Люди прибегают к любому мошенничеству для достижения своей цели. Население привыкает ко лжи, азартным играм, мошенничеству, подлогам, воровству, клятвопреступлению и ростовщичеству. Погоня за наслаждением, связанным с роскошью, побуждает многих изведывать все новые формы аморальности, они открыто обсуждают их, отбрасывая всякую воздержанность.]

Город изобилует всякого рода низкими людьми с порочными наклонностями. Они прибегают ко всякого рода уловкам и обману, чтобы защититься от наказаний за свои пагубные дела. В конце концов все это входит в привычку и становится чертой характера.

Комментарии

Выше приведены фрагменты из работы, которая оценивается как первая попытка создания самостоятельной науки об обществе, о роли государства и социальной динамике. Ибн Халдун уже в конце XIV в. приблизился к пониманию принципов цивилизационного устройства общества.

Дополнительно см.: Игнатеико А.А. Ибн-Хальдун. М., 1980.

А. Тойнби. О ХАРАКТЕРЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ КРИТЕРИИ РОСТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Является ли критерием роста цивилизации усиливающаяся власть над человеческим окружением? Рост власти над природой и средой?

192

Попробуем рассмотреть вопрос о том, является ли территориальная экспансия достаточным критерием роста цивилизаций? Очевидный признак прогресса в этой области — совершенствование техники. Легко допустить, что существует определенное соответствие между технической вооруженностью общества и успехами в покорении природы. Однако удастся ли обнаружить соответствие между совершенствованием техники и социальными достижениями общества?

Согласно доминирующей концепции современной западной социологии, с легкостью усвоенной в обыденном западном сознании, такое соответствие признается как само собой разумеющееся. Более того, предполагаемая последовательность ступеней совершенствования материальной техники берется в качестве показателя прогрессивного развития цивилизации. В этой умозрительной схеме развитие человечества представляется чередой «эпох», различающихся своим технологическим характером. Несмотря на широкую популярность этой классификации, она явно нуждается в критическом пересмотре. И прежде всего она сомнительна именно в силу своей

чрезмерной популярности. Обзор ряда фактов и ситуаций выявит с неизбежностью случаи, когда техника совершенствовалась, а цивилизации при этом оставались неподвижными или даже приходили в упадок; будут и примеры противоположного свойства, когда техника не развивалась, а цивилизация была весьма динамичной. <...>

Проследив историю нововведений в сфере военного дела, можно отчетливо видеть, что они сопутствовали не росту цивилизации, а надлому и распаду ее.

Искусство войны — не единственная сфера приложения технической мысли, находящейся в обратно пропорциональной зависимости к общему прогрессу социальной системы.

Возьмем теперь случай из совершенно противоположной области. Обратимся к главной и самой мирной сфере приложения рук человеческих — к искусству обработки земли. Если проследить развитие сельскохозяйственной техники на общем фоне эллинистической истории, то мы обнаружим, что и здесь рост технических достижений сопровождался упадком цивилизации... Латифундистское рабство было более массовым, более бесчеловечным и жестоким.

Ничто не могло избавить римский мир от того социального зла, которое принесло с собой это последнее достижение в области римского сельскохозяйственного производства и агротехники. Никакие реформы не могли остановить разрушительного действия системы, пока она сама не рухнула под бременем финансового кризиса. Этот надлом был частью общего крушения, разразившегося в III в. до н.э., и отдаленным следствием рабовладельческой системы землевладения, которая, подобно раковой опухоли, разье-

193

дала ткани римского общества в течение предыдущих четырех столетий. <...>

Несоответствие между прогрессом в технике и ростом цивилизации очевидно в тех случаях, когда техника развивалась, а рост цивилизации прекращался и начинался застой. Но нет гармонии и тогда, когда в технике наблюдается застой, а цивилизация продолжает развиваться. Или же тогда, когда техника оставалась неизменной, а цивилизация деградировала... Западный мир унаследовал технику производства железа у Рима, как унаследовал латинское письмо и греческую математику. В социальном плане произошел катаклизм, эллинистическая цивилизация распалась, наступило междуцарствие, из которого выросла западная цивилизация. Но в царстве техники не отмечается соответствующего разрыва.

Даже в наше время, когда экспансия Запада и сопутствующая ей вестернизация мира зашли очень далеко, можно увидеть живых представителей каждой ступени развития техники — от современной машинной, которая придала западному обществу невиданную мобильность, и кончая техникой каменного века, которой до сих пор пользуются эскимосы и австралийские аборигены. (Т. VI. С. 227-235.)

ДИНАМИКА ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПРИНЦИПЫ ИНТЕГРАЦИИ ОБЩЕСТВА

[На стадии развития цивилизация, как отмечает А. Тойнби, обретает все новые и новые возможности дифференциации и обогащения духовной жизни, в котором осуществляется постоянное деятельное взаимодействие различных элементов общества, направленное на творческое преобразование бытия. Напротив, в стремлении к единству, находящему свое

воплощение в тех или иных политических и духовных формах, скорее видятся свидетельства усиливающегося ослабления и надлома цивилизационных потенциалов.]

На стадии распада рост разнообразия воспринимается как беспорядочное смешение, как крушение всяких барьеров, стирание индивидуальности и болезненный разлад. Опыт такого крушения порождает поиск единства человеческого общества. Это единство достигается либо через образование универсального государства, либо через открытие той истины, согласно которой калейдоскоп феноменального мира есть всего лишь иллюзия, скрывающая вечный и никогда не меняющийся мир подлинных сущностей, образующих незримое единство. <..>

Великая тоска по миру на земле, порожденная страданиями и бедами смутного времени, заставляла подданных универсального

194

государства видеть в его создателях спасителей общества и почитать их как богов. И даже холодный скепсис историков по отношению к величайшим деятелям прошлого, таким, как Кир, Александр и Август, не умаляет их заслуг на тяжком пути к единству человечества, а лишь подчеркивает их гений, направивший политическую власть на благородное дело — воплощение выстраданного человеком идеала в действительность.

Принадлежащее Александру видение «хомоной» («согласие») не увядало в античном мире до тех пор, пока сохранились остатки эллинизма. Действенная духовная мощь его гуманистического призыва особенно впечатляет, если мы обратим внимание на упорство его македонских соратников, не принимавших его попыток заставить их примириться с побежденными персидскими противниками, и на не менее упорное сопротивление остальных греков его указаниям о том, что правящая фракция в каждом городе-государстве должна открыть ворота города изгнанным оппонентам из противоположной партии.

Идущее от Александра Великого послание единства человечества обладало способностью вселять согласие между людьми, столь удаленными во времени и отличающимися по своей вере от этого македонского воина-визионера, что мы вынуждены поискать тот источник, из которого черпается эта поразительная сила. Если мы обратимся к гуманисту современной западной школы, он, наверное, ответит, что человеческое братство — одна из самоочевидных фундаментальных истин. И он, наверное, добавит, что долг и желание служить не требуют каких-либо санкций для каждого, кто испытывает чувство родства со своими ближними. Оправданность принципа альтруизма считается самоочевидной для современного западного гуманизма любого направления. Коммунист, например, так же ревностно верит, как и позитивист, в то, что конечное предназначение человека — содействовать всемирному единству, в котором человечество — высшее начало, так как над ним нет Бога. Однако мы находим основания считать, что динамичные элементы коммунизма, движущие силы, придающие ему влияние в современных человеческих делах, черпаются, хотя и неосознанно, из триады теистических религий, и можем проследить, что некоторые из этих элементов восходят к христианству, а другие — к предшественникам христианства — иудаизму и зороастризму. (Т. VI. С. 1—8.)

О ПРИЧИНАХ НАДЛОМА И РАСПАДА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Ключ к пониманию распада обнаруживается в расколе и разногласиях, исходящих из самых глубин социального организма, ибо, как мы уже видели, основной критерий и фундаментальная причи-

195

на надломов цивилизаций — рост внутренних разногласий, в результате чего общество утрачивает способность к самоопределению.

Социальные расколы, через которые эти разногласия прежде всего и проявляются, разрывают тело надломленного общества одновременно в двух различных измерениях. Существуют «вертикальные» расколы между географически разделенными частями общества и «горизонтальные» — внутри общностей, занимающих единое географическое пространство, но разделившихся на классы.

При «вертикальном» типе раскола общество распадается на ряд локальных государств, что порождает нарастающую серию войн между формальными членами одного и того же когда-то единого социального организма. Эти войны продолжают изматывать общество до тех пор, пока одной из противоборствующих сторон не удастся нанести «сокрушительный удар», после чего единственное уцелевшее государство остается в своем полуживом состоянии среди мертвых противников. Мы уже видели, сколь большое место занимают эти пагубные «вертикальные» расколы в мировой истории и какое огромное количество разрушительных межгосударственных войн они порождают.

Однако эти «вертикальные» расколы, может быть, не самое характерное проявление разлада, ведущего к надлому цивилизаций, так как разделение общества на локальные ячейки — в конце концов явление, присущее всем цивилизациям. «Вертикальное» разделение — это часть того достояния, которое цивилизации унаследовали от более примитивных сообществ.

[В качестве примера отчуждения «по вертикали» приведены отношения между рыцарями и крестьянами в феодальный период Западной Европы, возрастные категории в разных обществах и кастовые системы Индии.]

Структурным продуктом «горизонтального» раскола становится выделение в гнущем обществе трех групп: правящее меньшинство, внутренний пролетариат и внешний пролетариат. Каждая из этих социальных групп рождает свой социальный институт и создает соответствующий своему настрою духовный продукт. Характерным продуктом правящего меньшинства становятся школы философии и универсальные государства, внутренний пролетариат проявляет свою творческую силу в создании «высоких религий» и вселенских церквей, а внешний пролетариат выражает себя в языческих религиях и «героической» поэзии и отрядах вооруженных варваров.

[Как же складывается судьба властвующего меньшинства, которое отторгло от себя «внутренний пролетариат», и той интеллектуальной элиты, которая осуществляла волю правящего класса? Такой

196

вопрос не раз возникал в истории разных цивилизаций. Вот каков может быть общий ответ.]

Лишенное вдохновения меньшинство, в руки которого перешло управление унаследованным достоянием, не могло заставить себя отказаться от той власти и влияния, которые оно уже не заслуживало, и поэтому, вместо того, чтобы слезть с седла, решалось сохранить свое место силой. Эта политика прямого насилия со стороны господствующего меньшинства (необдуманная и безуспешная) становится тем источником недовольства, который и доводит отчуждение «пролетариата» до восстания.

[В этом восстании может соединяться внутренний протест со стороны населения, отчужденного от участия в управлении и ставшего жертвой эгоистических претензий верхов, и настроение внешнего пролетариата, т.е. населения сопредельных стран, ставшего жертвой того же корыстного режима. По мнению А. Тойнби, различают три типа той правящей элиты, которая стремится сохранить свою власть в расколотом обществе: расточитель, палач и завоеватель, которые могут совмещаться в одном правящем режиме. В конечном счете, исчерпав ресурсы собственного общества, правящее меньшинство прибегает к агрессивней внешней политике, что рано или поздно встречает отпор со стороны покоряемых народов. Однако этот процесс может принять и прямо противоположный характер: воинствующие племена, обитающие на окраинах надломленной цивилизации, нападают на нее, подвергают разорению, устанавливая затем свою власть над поверженным гегемоном.]

Раскол в душе

Раскол в человеческой душе — это эпицентр раскола, который проступает на поверхности общественной жизни. Он проявляется в многообразных формах, затрагивая все те варианты типов поведения, чувствования и образа жизни, которые встречается в душах людей отклик прямо противоположный тому, что возникал в период генезиса и роста. На стадии распада каждая прежде единая линия поведения имеет тенденцию разделяться на Два взаимно исключаящих и антипатичных друг другу варианта — один пассивный, а другой активный, но ни один из них не носит созидательного характера. <...>

Пассивная попытка состоит в уходе, попытке раскованности, через которую душа обретает надежду, что, отдавшись естественным влечениям или неприязни, она сможет жить «по законам природы» и к ней мистическим образом вернется драгоценный

197

творческий дар, который она ощущала утраченным. Масса превращается в беспомощную мишень для вражеского нападения. Пассивной попыткой преодолеть социальный затор становится уклонение от деятельности...

Активная альтернатива пассивному уходу — самоконтроль. Душа «берет себя в руки», ищет форму обуздания естественных страстей через систему духовных упражнений, исходя из убеждения, что природа губит творческие задатки, а вовсе не порождает их и что «обрести власть над природой» — единственный путь к возрождению утраченных творческих способностей.

От анализа поведенческих реакций обратимся к сфере чувств. Здесь также обнаруживается два противоположных типа как отражение состояния, обратного тому прорыву, в котором проявляется сущность стадии роста. Эта реакция высвечивает болезненное сознание зависимости от сил зла, которые не только угнетают, но и постоянно демонстрируют свою неуязвимость и непобедимость, продвигаясь от победы к победе. Душа впадает в прострацию, сознавая неизбежность своего поражения и

тщетность попыток установить власть и контроль над окружением. Она начинает верить, что Вселенная, включая и самое душу, находится в руках власти, которая столь же иррациональна, сколь и неотвратима. Власть эта принадлежит богине с двойным ликом, имя которой — Случай, но дела свои она творит под именем Необходимости. С другой стороны, ощущение нравственного поражения души может вызывать настроение бесконтрольности и безответственности самой души. В этом случае осознание собственного нравственного падения носит активный характер. Тогда душа осознает свою греховность, и, обращая свой взгляд от макрокосма в микрокосм, она концентрирует усилия, чтобы воспротивиться и преодолеть свою карму — накопившийся груз преобладания зла над добром в прошлых действиях души. (Т. V. С. 17-19, 26, 376-380.)

Комментарии

А. Тойнби последовательно ограничивает влияние материальных или политических факторов как критерия цивилизационного развития или же упадка с тем, чтобы выделить собственно духовные измерения. Но эти измерения предстают как временная стадия поисков и обретений творческих «ответов на вызовы», подверженных тенденциям к застою и упадку.

В усилении тенденций к политическому единству в форме универсальной империи, возвышения авторитарной власти А. Тойнби видит свидетельства крушения творческих поисков, однако вместе с тем такое единство смыкается со стремлением к утверждению человеческого братства и мира, избавленного от пагубных распрей и войн.

Выделяя собственно духовные факторы цивилизационного устройства, А. Тойнби отводит лишь второстепенную или негативную роль государству и социальной структуре, что ограничивает рамки его анализа потенциалов изменений в сложных обществах.

198

Р. Кулборн. РОЛЬ ДУХОВНЫХ ФАКТОРОВ В ПРОЦЕССЕ ПОДЪЕМА И УПАДКА ЦИВИЛИЗОВАННЫХ ОБЩЕСТВ

Перевод осуществлен по изд.: Coulbom R. Structure and Process in the Rise and Fall of Civilized Societies/Comparative Studies in Society and History. 1966. V. VIII, NO 4. P. 400-417.

[Обращение к материальным факторам, таким, как переход к производительному сельскому хозяйству, плодородие почв, рост населения, благоприятный климат, возникновение городов, дает только поверхностное объяснение процесса возникновения цивилизованного общества. Далекое не всегда эти процессы совпадают, и, в частности, широкое распространение городов еще не приводило к образованию цивилизованных сообществ. Существуют иные причины и критерии формирования цивилизации:]

I. Базисным и наиболее позитивным фактором возникновения цивилизованных обществ послужили перемены в сознании. Процесс формирования новых религий шел под руководством харизматического руководства, создававшего для всего населения то, что Э. Дюркгейм назвал «коллективными представлениями», через которые происходило внедрение навыков самодисциплины, обеспечивавших поддержание на основе общей кооперации необходимых функций и обязанностей. Конечно, эти представления заключали в себе и описание окружающего мира с присущими ему материальными характеристиками, тех сил, которые, как представлялось, управляли материальным миром, и средств, через которые общество могло надеяться справиться с этими силами,

умилостивить или добиться их расположения и тем самым заполучить их помощь в управлении материальным миром.

В начальном периоде существования первичных цивилизаций ни социальные институты, ни даже государство не имели особенно важного значения. Напротив, именно коллективная самодисциплина давала старт этим цивилизациям. Но из этого вытекает и тот вывод, что по мере утверждения устойчивой дисциплины и устойчивого контроля над средой обитания уменьшалась потребность в харизматическом руководстве и лидеры превращались в обычных священников, знакомых нам по описанию разных исторических обществ.

В характер религиозного руководства вносились модификации, все большее значение приобретали светские политические инсте-

199

рессы, главным образом административные. Иногда это сопровождалось развертыванием храмового строительства и вообще развитием видимого тела религии. Позднее перемены приводили к процессам, которые историки обычно называют «социальными реформами». В других случаях прежний режим более или менее грубо низвергался или заменялся. Накопление наблюдений приводило к росту знаний эмпирических фактов, что требовало изменений в идеологии, в формах политического правления и в социальных отношениях. Длительный процесс, чреватый социальной напряженностью и борьбой, приводил к смене прежних норм и руководства общества. Эти изменения могут быть охарактеризованы как переход от «века веры» к «веку разума».

Новые режимы «века разума», наверное, во всех ранних цивилизованных обществах носили национальный характер, т.е. территория и население разделялись на отдельные и де-факто независимые государства, замещавшие прежние условные образования. Новые формы правления лучше отвечали практическим потребностям в улучшении местного управления.

Эти периоды господства национальных режимов отмечены процветанием культуры, что в полной степени выявляло творческие потенции цивилизационного устройства. Время от времени нации вели войны друг с другом, которые становились все более жестокими. Некоторые нации оказывались побежденными, и в конце концов логичным итогом такой войны становилось завоевание одной нацией всех остальных. Тем самым происходило становление империи, дававшей тотальную политическую организацию для всего общества. Это было начало «века завершения».

В первые века империи культура, понесшая некоторый урон от военных действий, обычно переживала период возрождения. Но затем начинался упадок прежнего культурного великолепия, равно как и упадок социальных структур и политического устройства империи.

Однако насколько бы серьезным ни был упадок, он не означал конца первичных цивилизаций. Некоторые из них впоследствии вновь возрождались, сохраняя свою самобытность.

II. Упадок и подъем цивилизованных обществ — весьма заметное явление в истории. Эти процессы отмечались по меньшей мере десять раз, а если считать незаконченные и специфичные случаи, то это число намного возрастет. В тех случаях, когда процессы

носили целостный характер, они представляли собой комбинацию двух явлений — упадка и подъема. И вряд ли возможно разделить эти явления: старое и новое накладываются друг на друга и переплетаются. Даже в случае ранних цивилизаций в этих процессах

200

подъема и упадка обнаруживается много сходного со всеми остальными цивилизациями, особенно в сочетании преемственности и разрывов.

Центральное место в этих переходах от упадка к возрождению занимают религии, в некоторых случаях возникают новые религии, но в других происходит возрождение прежних, претерпевающих большие изменения. Важнейшая задача, возлагаемая на новые или же реконструированные религии, всегда была одной и той же, а именно: избавление общества от дезинтеграции через воссоздание коллективной дисциплины, подобной той, что служила фундаментом в период первоначального формирования цивилизованных обществ. В этих религиях можно видеть совокупность крайне разнообразных форм мифологии, несущей религиозные смыслы, более или менее исторические легенды и демонологию, привязанную к мифологии, а также этические, эстетические и другие компоненты. Но во всех этих компонентах отразилось формирование новых отношений между людьми и мирозданием, а также социальных отношений между самими людьми. Во всех случаях, для которых имеются достаточные свидетельства, священники формулировали учения в понятиях, доступных широким массам, обычно упрощая эти учения и даже подвергая их вульгаризации, чтобы сделать их универсально воспринимаемыми и надежно внедрить в народное сознание — вместе с новыми нормами, создавая тем самым новое или обновленное общество.

Комментарии

В работе Р. Кулборна по существу излагается в упрощенном и схематизированном виде концепция, сходная с тем пониманием истории, которое получило развитие в трудах А. Тойнби. Хотя и лишённая творческой интуиции английского историка, эта работа Р. Кулборна даёт аналитическое изложение духовных механизмов зарождения и развития цивилизаций.

К. Квигли. ИСТОРИЧЕСКИЕ ФАЗЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлён по изд.: Quigley C. The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis. Indianapolis, 1961. P. 146-160.

Внимательное изучение процесса подъема и упадка цивилизаций даёт нам основания для выделения последовательных стадий этого процесса. Таких стадий можно насчитать семь:

- 1) смешение

201

- 2) созревание, 3) территориальное распространение, 4) эпоха конфликтов, 5) стадия универсальной империи, 6) упадок, 7) нашествие и завоевание.

1. Зарождение всякой цивилизации происходит в условиях взаимодействия двух и более культур. Такого рода взаимодействие — весьма распространенное явление, оно возникает так или иначе на границах всех культур. Однако если взаимодействие не имеет устойчивого характера, а скорее сводится к случайным контактам, оно не приобретает

особого значения и в зоне взаимодействия не возникает новая культура, отличная от вступающих в контакт компонентов. Взаимодействующие общества могут быть просто производящими обществами (земледельческими или пастушескими) или основанными на собирающем типе хозяйства (охота или рыбная ловля). Из миллионов случаев такого совмещения, имеющих место на протяжении всей истории, лишь крайне редко возникает производящее общество, способное к экспансии. В тех редких случаях, когда это происходит, мы имеем дело с первой стадией новой цивилизации. Тот факт, что за почти десять тысяч лет культурной истории производящих обществ возникло не более двух дюжин цивилизаций, свидетельствует о редкости таких событий.

В силу того обстоятельства, что культурные контакты обычно происходят в пограничных зонах, цивилизации редко сменяют друг друга в одном географическом ареале, а скорее претерпевают перемещение в пространстве. Процесс может быть описан следующим образом. В рамках общества у людей мало возможностей выбора путей и способов удовлетворения насущных потребностей или осуществления своего потенциала. Но на границах общества возникает значительное взаимопереплетение форм жизнедеятельности и, соответственно, возникают альтернативные способы удовлетворения насущных потребностей. Поэтому поздние цивилизации обычно возникали на периферии ранних цивилизаций. Ханаанская, хеттская и минойская цивилизации появились на окраине месопотамской цивилизации. «Классическая цивилизация» зародилась на берегах Эгейского моря, прежде всего на его восточном побережье, представлявшем собой периферию минойской цивилизации. Западная цивилизация возникла в Западной Европе, прежде всего во Франции, которая была тогда периферией «классической цивилизации». Точно так же на периферии «классической цивилизации» зародились русская и исламская цивилизации. <...>

2. На стадии созревания как периоде, во время которого происходит мало видимых изменений, социальное положение большинству людей представляется вполне стабильным. Однако за этим внешним обстоятельством происходят важные изменения: прежде

202

всего идет процесс накопления и внедрения инноваций, что и сделает возможным последующий период распространения.

3. Для стадии распространения характерны четыре процесса: а) рост производства, отражающийся в повышении уровня жизни; б) увеличение народонаселения, в основном по причине снижения смертности; в) территориальное расширение цивилизации, период исследования новых территорий и расселения; г) рост знаний. Между этими четырьмя процессами существует тесная взаимосвязь. Этот период зачастую связан с установлением демократии, научного прогресса, революционными изменениями в политическом устройении.

[В результате территориального расширения происходит разделение общества на центр, в котором утверждается цивилизация в конце второй стадии, и периферию, т.е. территорию, заново освоенную на протяжении третьей стадии...]

По мере ослабления тенденций расширения центр становится все более статичным, в нем усиливаются формально правовые принципы. Но периферия продолжает расширяться и зачастую более короткими путями добивается тех же достижений, что и центр. В результате в конце этого периода периферийные районы могут стать богаче и

могущественнее, чем сам центр. Это означает, что центр предрасположен к переходу от третьей стадии к четвертой раньше, чем периферия.

4. Ослабление тенденции к распространению означает, что цивилизация вступает в следующую стадию, период конфликтов. Это может быть самая сложная, самая интересная и самая критическая из всех стадий. Этот период отмечен кризисом развития общества, усилением классовых конфликтов, учащением и ожесточением имперских войн, а в духовном плане — ростом иррационализма, пессимизма, распространением предрассудков и потусторонних ориентации. Обычно в обществе образуется большинство, состоящее из обездоленных слоев населения, которое выступает против облеченного властью меньшинства, хотя ни та, ни другая сторона не имеет ясного представления о подлинных целях и о путях приемлемого разрешения кризиса.

Период конфликтов — это и период империалистических войн. Народные массы, не оказывающие влияния на существующие институты, принимают участие в империалистических войнах, так как видят в них средство продолжения процесса экспансии. Оказавшись неспособными преуспеть другими способами (через хозяйственную деятельность), они стремятся добиться своего военно-политическими действиями, прежде всего отбирая богатства

203

своих политических соседей. Вместе с тем они обращаются к иррациональным верованиям как средству компенсации за усиливающееся чувство обездоленности, за постоянную экономическую депрессию, за обострение разочарования и ожесточение классовой борьбы, за растущий разлад в социальных отношениях и опасности от империалистических войн.

Правящие классы поощряют ведение империалистических войн и иррациональные настроения, так как то и другое отвлекает недовольство масс от участия в политике, а также от дележа общественного богатства. Эти круги используют часть накопленных богатств на создание механизмов классового угнетения и ведение империалистических войн, на поддержание атмосферы иррационализма. В таких условиях институты распространения цивилизации перестают действовать.

Институты классового угнетения держат под контролем основные политические силы в обществе; институт империалистических войн держит под контролем большую часть военных сил общества; а институт иррационализма держит под контролем большую часть духовной жизни общества. Эти три силы (которые могут слиться в две или одну) становятся господствующими, а та группа, которая прежде контролировала расширение рамок общества, утрачивает свое влияние, а ее ресурсы поглощаются новыми силами.

5. В результате империалистических войн, возникающих в период конфликтов, число политических единиц в цивилизации уменьшается. В конце концов одно из государств оказывается победителем. Когда это происходит, мы имеем дело с пятой фазой эволюции цивилизаций. Как и в переходе от третьей к четвертой фазе, центральная зона подвергается завоеванию этим единым государством раньше, чем вся остальная цивилизация подчиняется универсальной империи.

Когда в цивилизации устанавливается универсальная империя, общество вступает в свой «золотой век». По крайней мере так этот период представляется последующим поколениям. Это период мира и относительного процветания.

6. Стадия разложения — период глубокого экономического упадка, снижающегося уровня жизни, гражданских войн между различными правящими кликами, растущего бескультурья. Попытки приостановить разорение законодательными мерами оказываются тщетными. Все институты общества утрачивают доверие масс. Массовый характер приобретает отказ сражаться за общество и даже поддерживать его уплатой налогов. Все большее влияние приобретают новые религиозные движения.

7. Стадия вторжения, когда цивилизация уже не в состоянии

204

защищаться, потому что она уже не хочет этого делать, и оказывается вполне открытой варварским вторжениям. Но это «варвары» только в том смысле, что они «чужие». Зачастую эти чужие представляют собой более молодую и более мощную цивилизацию. В результате этих вторжений извне цивилизация подвергается разрушению и прекращает свое существование.

Комментарии

Схема К. Квигли вновь подтверждает, насколько влиятельным оказался подход А. Тойнби для исследователей, склонных к построению теоретических моделей," выходящих за рамки описания и сопоставления эмпирического материала. Однако К. Квигли, как и ряд других исследователей, трактует «вызовы и ответы» не в плане подсознательного творчества, а прежде всего в плане экономической рациональности. Вместе с тем в анализе К. Квигли явно присутствует и влияние классического марксизма с его теорией классового угнетения и манипулирования обществом со стороны господствующих слоев.

К. Ясперс. «ОСЕВОЕ ВРЕМЯ» И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Цитируется по изд.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 2.

Возникновение оси мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек нового типа, каким он пребывает по сей день. Это время мы вкратце назовем «осевым временем». В это время происходит много необычайного. В Китае тогда жили Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, создавали свои учения Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других мыслителей. В Индии возникли Упанишады, жил Будда, в философии (в Индии, как и в Китае) были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки Илия, Исая, Иеремия и Второисая; в Греции — это время Гомера, таких философов, как Парменид, Гераклит, Платон, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

205

Возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах новое начало сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед

собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, определяющих по сей день жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Мифологической эпохе с ее спокойной уверенностью пришел конец. Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс, свое значение в качестве некоего фона, — и мог впоследствии вновь одерживать победы в обширных сферах сознания.

«Осевое время» означает исчезновение «великих культур» древности, существовавших тысячелетиями, оно растворяет их, вбирает в себя, обрекает на гибель. Все то, что существовало до «осевого времени», даже если оно было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культурам, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в «осевое время», восприняты новым началом.

Вплоть до сего дня человечество живет тем, что свершилось тогда и что было создано в то время. «Осевое время» ассимилирует все предшествующее. Если отпрянуть от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные выстоять вопреки времени и, во всяком случае, устоявшие до сего дня.

Комментарии

Философская концепция К. Ясперса дала обоснование для выделения «мировых цивилизаций» как образований, принципиально отличающихся от цивилизаций Древнего мира по своим духовным характеристикам. Мифологическое восприятие мира и времени, присущее древности, было превзойдено в религиях, возникших на основе пророческих откровений. В гл. 11 приведены отрывки из работ Ш. Эйзенштадта, в которых раскрывается механизм и структура духовности цивилизаций «осевого времени». Впоследствии это понимание духовности было дополнено анализом иных форм социальности и организации политических режимов.

Введенное К. Ясперсом понятие «осевого времени» стало широко использоваться при объяснении генезиса «мировых цивилизаций», связанных с мировыми религиями. Разработка концепции «цивилизация осевого времени» принадлежит Ш. Эйзенштадту и другим ученым. (См. гл. II.)

Дополнительно см.: Мень А.В. К проблематике «осевого времени» (надконфессиональная и христоцентричная трактовки) / Восток. 1990. № 6.

Ш. Эйзенштадт. ПРИНЦИПЫ И СТРУКТУРА ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ ИЗМЕНЕНИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Мы проводим различие между тремя идеальными типами изменений в традиционном обществе.

1. Для обособленного типа (segregative) характерна относительно малая степень соединения перемен в отношении доступа к власти и остальных сферах регуляции

общества, в его символической сфере или его границ — этнических, национальных или религиозных. Малая степень взаимодействия существует и между тенденциями перестройки основных компонентов макросоциального порядка, между различными движениями протеста, между этими движениями и политической борьбой вокруг центра. Политическая система остается относительно незатронутой переменами в других сферах, а политическая борьба почти не получает идеологического выражения.

Обособленный тип характерен для патримониальных режимов в Древнем Египте (ок. 2600—332 гг. до н.э.), Ассирии (ок. 1300—612 гг. до н.э.), Вавилоне (ок. 1900-641 гг. до н.э.), таких малых царствах, как Аккад (III тыс. до н.э.), кочевые королевства и империи, таких, как гиксосы (1720—1567 гг. до н.э.), хетты (ок. 1600—1500 гг. до н.э.), монголы (II тыс. н.э.), ранние германские и славянские племенные объединения в Европе (I тыс. н.э.) с их относительно рыхлой организацией, в более централизованных государствах в Индии и Юго-Восточной Азии (I тыс. до н.э. и тыс. н.э.), а в некоторой степени и государствах Центральной Америки (II тыс. н.э.). Он может быть также выявлен в других традиционных политических режимах, таких, как города-государства и полуплеменные или племенные объединения древнего Средиземноморья, древнего Ближнего и Среднего Востока, Индийского субконтинента, Юго-Восточной Азии и Центральной Америки.

Степень структурной, экономической и социальной дифференциации этих обществ была различной. Значительные изменения в такого рода обществах обычно происходили вместе со сменой иерархического статуса различных семей, этнических групп или регионов, сменой политических границ, конкретного содержания символов легитимности, политических ориентацией правителей (насилие, манипуляция или солидарность).

Хотя в этих условиях нередко возникали новые экономические или религиозные группы, это редко сопровождалось возникнове-

207

нием новых религиозных институтов и ориентации. Новые социальные слои не оказывали прямого воздействия на центр. Более того, эти слои не стремились к самопроявлению, а скорее включались правителями в существующие политические рамки. Но главное заключалось в том, что принципы доступа к политической власти не претерпевали изменений. Если это и происходило, то в силу смены политики самих правителей.

Отсутствие прочной связи между компонентами макросоциального порядка проявляется даже тогда, когда в политической сфере происходят огромные перемены: крушение данного режима, его устранение или включение в другой режим; сегрегация данной политической структуры в результате колонизации или наплыва иммигрантов. Эти крайние перемены могли не сопровождаться изменениями границ этнических или религиозных общностей, границ или структуры экономических и культурных институтов или характера символической сферы.

Конечно, в недифференцированной системе, присущей государствам на Древнем Ближнем Востоке или в Древней Индии, гибель политического режима могла означать исчезновение целого народа вместе с его религией. Но в более сложных обществах, связанных с такими высокими цивилизациями, как индусская, буддийская или исламская, существовали значительные возможности для поддержания автономии и специфичности экономических форм деятельности, этнических, национальных, культурных и религиозных общностей или социальной стратификации. Вместе с тем локальные

родовые, этнические, религиозные или культурные комплексы могли быть инкорпорированы в новые политические режимы, не утрачивая своей идентичности.

Низкому уровню взаимодействия между движениями протеста или участниками конфликтов соответствовал и низкий уровень идеологического осознания политических проблем и способов организации. Это приводило к слабому оформлению общих программ деятельности, рассчитанных на длительный период или на изменение институтов, особенно доступа к власти. <...>

Насколько бы многочисленными ни были восстания, они редко преследовали социальные или политические цели, выходящие за рамки непосредственных социальноэкономических требований. Движения протеста редко проявляли сильные утопические или трансцендентные элементы, обращенные к политике. Утопические ориентации принимали миллениаристский характер или обращались к принципам солидарности, существовавшим в первичных общностях. Эти движения не формировали новых политических ориентации, а новаторские религиозные и политические лидеры не принимали в них участия.

208

2. Совокупные изменения в имперских и имперско-феодальных обществах

Второму типу — совокупному (coalescent) — присущ относительно высокий уровень соединения изменения в различных основополагающих нормах социального взаимодействия и тенденций перестройки состава общностей и институтов макросоциального порядка. Здесь же мы отмечаем наличие сильной тенденции к внутренней перестройке самой политической системы, а также заметную конвергенцию и интеграцию различных движений протеста и политической борьбы. Изменения протекают также при гораздо более высокой степени осознания задач движения и самостоятельности в организации политической борьбы.

Совокупные изменения развиваются прежде всего в имперских системах: Эллинистической (323—30 гг. до н.э.), Римской (31 г. до н.э.— 527 г. н.э.), Китайской (от I в. до н.э. — 1911 г.), Византийской (324-1453 гг.), Российской (1721-1917 гг.), Аббасидской (720-1258 гг.), Османской (1451-1788 гг.), в абсолютистских режимах Европы начала Нового времени, а также в тех формах соединения имперских элементов с феодальными, основные примеры которых можно видеть в Западной и Центральной Европе средних веков и до некоторой степени в Японии.

Обычной формой была смена династий, зачастую связанная с изменениями в государственных границах. Иногда такие изменения (например, в случае Византийской империи) приводили к исчезновению политической системы, но без устранения этнических, религиозных или региональных общностей. Однако имели место и тотальные макросоциальные перемены.

Политические процессы в этих цивилизациях были связаны с внутренней перестройкой политической системы, особенно принципов доступа к власти. Смена династии часто означала и изменение состава политической элиты, а также политической организации и самосознания широких слоев, их влияния на состав и принципы формирования центральной власти.

Таким образом, совокупные изменения могли означать: подъем и падение профессиональных, культурных и религиозных элит и институтов; изменение в

соотношении сил между монархией и аристократией, между аристократией, городскими слоями и крестьянством; степень влияния и независимости бюрократии и т.д. Изменения охватывали также принципы политического сознания и отношения к власти, что приводило к расширению или сужению самостоятельного доступа различных слоев к центру или их взаимодействия друг с другом.

Следует подчеркнуть, что в имперских системах границы эт-

209

нических, религиозных, культурных и политических общностей, а в некоторой степени и различных институциональных систем зачастую не совпадали. Многие из «больших традиций», особенно относящихся к религии, сохранялись в рамках империй, как, например, греческая православная церковь после падения Византийской империи. Однако, за частичным исключением ислама, эти «большие традиции» обычно ослабевали в этих условиях. Резко противостояли такой тенденции буддийское, а особенно индусское общества.

Относительно высокий уровень идеологического самосознания и организации участников политического процесса способствовал слиянию основных движений протеста (повстанческих и еретических), привлечению вторичных элит к участию в формировании социальных институтов, особенно в экономической и культурной сферах. Успех таких коалиций мог привести к вызреванию новых постоянных структур.

Высокий уровень идеологического сознания проявлялся и в том, что в этих обществах борьба велась за перестройку различных базовых сфер социального взаимодействия. Одной из этих сфер было перераспределение экономических ресурсов (особенно земли и долгов) среди различных групп населения. Это направление могло перерасти в борьбу за переустройство социоэкономических основ всего общества, а также принципов формирования власти и политической жизни общества в целом. <...>

В отличие от первого типа межгрупповые и межэлитные конфликты в такого рода динамике имели тенденцию к конвергенции в нескольких важных основаниях социального взаимодействия.

Само собой разумеется, правящая элита активно сопротивлялась консолидации протестных движений. И политика, направленная на ослабление тенденций к их соединению, на их раздробление, а особенно на недопущение создания социальных институтов, была большей частью успешной. Тем не менее в случае успеха соединение таких движений приводило к частичной трансформации режима или к его гибели.

3. Особый (exceptional) тип изменений получил развитие в некоторых, особых городах-государствах, наиболее значительные из которых были в Древней Греции и Риме, в особых племенных федерациях, таких, как древний Израиль, и некоторых ранних исламских государствах. Этот тип отличается очень высокой степенью совместимости различных движений протеста и политической борьбы и особенно высокой степенью самосознания и символизации идеологии политической борьбы.

В некоторых из этих особых случаев сформировались новые

210

принципы политической регуляции, которые мы называем имперской и имперско-феодальными системами (например, переход к широкому перераспределению экономических ресурсов), а также возникали конфликты по поводу основ социоэкономического устройства общества. Кроме того, в этих обществах разгоралась борьба по поводу общих принципов деятельности центра и участия различных социальных групп в политической жизни общества. Эта борьба была связана прежде всего с укоренившимися социальными конфликтами, порождавшими движения за перестройку общества, нередко принимавшие революционный характер. В указанных племенных федерациях возникли новые определения ответственности власти и принципы ее формирования, особое значение получили проблемы соотношения политической власти с религиозным и космическим порядками и отчетности правителей перед представителями подлинного, космического порядка.

В исключительных городах-государствах сформировался новый тип политической символики, получивший полное выражение в идее гражданства. Основой этой идеи стало положение о полном и равном соучастии индивидов, освобожденных от партикулярных первичных связей, в формировании политической организации, а также положение об индивидуальной политической и правовой ответственности. Эта концепция подразумевала ответственность правителей перед управляемыми.

Представление о широком участии в политическом и культурном устройстве общества развивалось в разных направлениях в Древней Греции и Риме. В греческом понимании эти идеи в правовом и институциональном планах не смогли выйти за пределы городов-государств. В древнеримском обществе основное значение придавалось разработке права и правовых институтов и возможности расширения гражданства за пределы первоначальных границ города-государства.

Развернувшаяся в этих обществах политическая борьба редко приводила к устойчивой институциональной перестройке. Жестокая борьба зачастую вела к гибели города-государства или племенной федерации, к их превращению в более централизованный полумперский или же имперский режим или же к включению в Другую политическую систему (как это случилось с греческими городами-государствами). (Revolution and the Transformation of Society... P. 74-85.)

Комментарии

Отказываясь от циклической типологии изменений в жизни Цивилизаций в зависимости от общего состояния «духовности», Ш. Эйзенштадт вводит классификацию изменений в сложных обществах в зависимости

211

от степени социальной, политической и экономической дифференциации. Характер изменений обусловлен как религиозно-цивилизационными факторами, так и, может быть в еще большей степени, типом политического режима (патримониальный, имперский, имперско-феодальный, «особый»). Идеиносимволические компоненты выступают лишь как один из факторов общего взаимодействия.

РОЛЬ ГЕТЕРОДОКСИИ И РЕВОЛЮЦИЙ В ЭВОЛЮЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Присущие историческим цивилизациям — по сравнению с примитивными обществами — повышенная предрасположенность к изменениям и способность к трансформации проявлялись наиболее ярко в оформленных движениях повстанческого характера, религиозной гетеродоксии и протеста, а также в более высоком уровне идеологизации политической борьбы.

В этих обществах формировались относительно самостоятельные и долговременные повстанческие и протестные движения. Такого рода движения могли быть организованы носителями принципов культурного порядка или идеологами, выражающими интересы различных слоев. Первые отстаивали особую культурную ориентацию, вторые выдвигали социальные требования (равенство против иерархии, солидарность или льготы против принуждения и т.п.). Подобным образом возникали и сектантские движения, нередко нацеленные на изменение некоторых существенных элементов господствующих культурных моделей и традиций. А различные группы выступали за создание новых институтов, особенно в сферах экономики и образования.

Изменения в идейных параметрах и институциональных основах приводили либо к расширению размаха критики и рационального содержания, либо к усилению антирационализма. Антирациональные тенденции в социальном и культурном порядках могли получать разное выражение. Они могли принимать форму относительно простого, популистского антирационализма и антиинтеллектуализма. В более сложной социальной среде они могли выражаться в создании радикальных сект и идеологий, отрицающих рациональные основы сложившегося вероучения. Эти радикальные тенденции зачастую были связаны с отстаиванием тех измерений человеческого бытия (например, мистических или ритуальных), которые отвергались утвердившейся традицией. Они могли выливаться в крайний субъективизм и индивидуализм, утверждать изначальные инстинкты, хотя и в интеллектуальных понятиях. Подобным образом, вопросы политической борьбы и конфликта принимали в духовно-символическом, идеологическом и органи-

212

зационном планах гораздо более выраженный характер, чем в примитивных обществах.

Более того, между различными типами движений (мятежными, сектантскими, оппозиционными, политическими) нередко устанавливалась взаимосвязь, что приводило к усилению напряженности в новых направлениях и способствовало формированию ориентации на изменения. (Revolution and the Transformation of Society... P. 58-59.)

Комментарии

В книге Ш. Эйзенштадта раскрывается сложная динамика исторических обществ и особенное внимание уделяется протестным движениям, в которых отражались социальные и духовные противоречия общества. Высокий уровень идейного осознания, сформированности ценностных ориентации и символической зрелости придавал этим обществам значительно большую подвижность по сравнению с динамикой ранних обществ с низким уровнем социокультурной дифференциации.

**Л. Гумилев. ФАЗЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО УПАДКА
ЧТО ТАКОЕ «УПАДОК КУЛЬТУРЫ»?**

Цитируется по изд.: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Вып. 3. Возрасты этноса. Л., 1979. С. 143-147.

Прежде всего следует поставить перед собой вопрос: упадок (как и подъем) чего? В этнических процессах в истории культуры есть подъемы и спады, но они не совпадают друг с другом по фазе. И это не случайно. Пассионарный взрыв, инициирующий процесс этногенеза, как правило, губителен для предшествующей культуры. Древние христиане разбивали шедевры античной скульптуры; готы, вандалы и франки сжигали города с великолепными памятниками архитектуры, арабы уничтожали библиотеки в Александрии и Ктезифоне, заштукатурили фрески соборов Карфагена и Кордовы. Искусство понесло страшные, невознаградимые потери, но это нельзя назвать упадком, так как творческий импульс, как таковой, уважался, а менялась только культурная доминанта.

И наоборот, «классическая культура» упадка — Римская империя II-IV вв. характеризуется увеличением производства статуй и Фресок, строительством храмов и театров, сооружением триумфальных арок и митреумов. Однако здесь характерно снижение эс-

213

тетических норм, как бы мы сказали — качества. Рим перестал творчески жить еще до погромов, учиненных готами и вандалами. Поэтому его тогда и не защищали его обитатели.

Но так ли? Ведь даже в эти жестокие века жили авторы бессмертных творений: Лукиан Самосатский, Аммиан Марцеллин, Сидоний Апполинарий, не говоря уже о плеяде христианских философов и близких по духу к христианам неоплатоников.

Да, то так, но вспомним, что чем позднее автор, тем меньше было у него читателей. На духовное одиночество горько жалуется Сидоний Апполинарий. Одинокими и покинутыми жили философы Прокл и Ипатия. Последнюю ученики даже не защитили от александрийской черни. Можно найти отдельные фрагменты поздних статуй, выполненные на высоком уровне, но число их, сравнительно с ремесленными, ничтожно. Это снижение вкуса и подмена стиля эклектикой и есть подлинный упадок искусства.

В Византии IV в. поэт Иоанн Златоуст выступает как соперник всемогущей императрицы, а после смерти почитается как святой. А в XI в. все влияние сосредоточено в руках синклита (высших чиновников), интригами губящего героев — защитников родины, поэтов же нет вовсе.

В арабском халифате ученых уважали и памятники культуры не разрушали, но шуубийя (творческое толкование Корана) уступила место догматическому начетничеству. Аналогичным образом расправились с интеллектуальным разнообразием династия Сун в Китае, где были запрещены все религии, а разрешено только конфуцианство. Очевидно, упадок культуры — процесс повсеместный.

Теперь можно перейти к обобщению.

В фазе этнической инерции способность к расширению ареала снижается и наступает пора воздействия на ландшафты собственной страны. Растет техносфера, т.е. количество нужных и ненужных зданий, изделий, памятников, утвари увеличивается, разумеется, за счет природных ресурсов. Часть таких изменений — относительно безвредные искажения

природы: арыки, поля монокультур, огромные стада рогатого скота. Оставленные без внимания, они возвращаются в естественные геобиоценозы. Но там, где природные материалы заключены в оковы строгих форм, саморазвитие прекращается, заменяясь медленным, но неуклонным разрушением, которое часто бывает необратимым. Такие руины нужны только археологам. Они исследуют следы не растущих, а гаснущих этносов, оставивших векам черепки посуды из обожженной глины, фрагменты вавилонских табличек с клинописью, пирамиды и баальбекскую платформу, руины средневековых замков и храмов древних майя в джунглях Юкатана. Биосфера, способная прокормить людей, не в

214

состоянии насытить их стремление покрыть поверхность планеты хламом, выведенным из цикла конверсии биоценозов. В этой фазе этнос, как Антей, теряет связь с почвой, т.е. с жизнью, и наступает неизбежный упадок. Облик этого упадка обманчив. На нем надета маска благополучия и процветания, которые современниками представляются вечными, потому что они лелеют себя иллюзией о неисчерпаемости природных богатств. Но это — утешительный самообман, рассеивающийся после того, как наступает последний, и на этот раз роковой перегиб.

Последняя фаза этногенеза деструктивна. Члены этноса, неспособные, по закону необратимости эволюции, вернуться к контакту с биосферой, переходят к хищничеству, но оно их не спасает. Идет демографический спад, после которого остаются периферийные субэтносы, минимально связанные с главной линией этногенеза. Они либо прозябают, как реликты, либо создают новые этносы с иными поведенческими доминантами.

«ФАЗА ОБСКУРАЦИИ»

«Сумерки» этноса. Отличительной чертой «цивилизации» является сокращение активного элемента и полное довольство эмоционально пассивного и трудолюбивого населения. Однако нельзя опускать третий вариант — наличие людей и нетворческих, и не трудолюбивых, эмоционально и умственно неполноценных, но обладающих повышенными требованиями к жизни. В героические эпохи роста и самопроявлений эти особи имеют мало шансов выжить. Они — плохие солдаты, никакие рабочие, а путь преступности в строгие времена быстро приводил на эшафот. Но в мягкое время цивилизации, при общем материальном изобилии для всех есть лишний кусок хлеба и женщина. «Жизнелюбы» начинают размножаться без ограничений и, поскольку они являются особями нового склада, создают свой императив: «будь таким, как мы», т.е. не стремись ни к чему такому, чего нельзя было бы съесть или выпить. Всякий рост становится явлением одиозным, трудолюбие подвергается осмеянию, интеллектуальные радости вызывают ярость. В искусстве идет снижение стиля, в науке оригинальные работы вытесняются компиляциями, в общественной жизни узаконивается коррупция, в военном деле солдаты держат в покорности офицеров и полководцев, угрожая им мятежами. Все продажно, никому нельзя верить, ни на кого нельзя положиться, и Для того, чтобы властвовать, правитель должен применять тактику Разбойничьего атамана: подозревать, выслеживать и убивать своих соратников.

215

Здесь господствуют, как и в предшествующей стадии, группы, только принцип отбора иной, негативный. Ценятся не способности, а их отсутствие, не образование, а невежество,

не стойкость в мнениях, а беспринципность. Далек не каждый обыватель способен удовлетворить этим требованиям, и поэтому большинство народа оказывается, с точки зрения нового императива, неполноценным и, следовательно, неравноправным. Но тут приходит возмездие: жизнелюбы умеют только паразитировать на жирном теле обьевшего за время «цивилизации» народа. Сами они не могут ни создать, ни сохранить. Они разъедают тело народа, как клетки раковой опухоли организм человека, но, победив, т.е. умертвив соперника, они гибнут сами.

Комментарии

В концепции Л. Гумилева (как и у О. Шпенглера) культура и цивилизация подвержены некоторому органическому циклу, принимающему у Л. Гумилева подчеркнута психологический характер. Связывая подъем «высокой культуры» с «пассионарным взрывом», возникающим в лоне некоторой этнической среды, Л. Гумилев и последующую судьбу общества рассматривает как цикл роста и ослабления способности к творческой активности, и понятие «цивилизация», с его точки зрения, становится синонимом слова «упадок». Сильный психологический анализ исторических процессов, данный в его работах, не сопровождается раскрытием социальных и политических факторов устройства общества. Однако как О. Шпенглер, К. Тойнби, так и Л. Гумилев обращают огромное внимание на некоторый духовно-энергетический импульс, сказывающийся в динамике цивилизации.

Дж. Тейнтер. ПРИЧИНЫ КРУШЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Tainter J. The Collapse of Complex Societies. Cambridge, 1988. P. 23, 56-64, 92, 193, 199.

[Крушение цивилизаций — повторяющаяся черта общественной истории, что и заставляет различного рода мыслителей искать объяснение этому процессу. Автор приводит длинный список такого рода крушений.

Давая разъяснение понятия «сложно устроенное общество», автор по существу включает в него не только размеры общества, но главным образом степень его дифференциации, т.е. количество и степень отличия составляющих его частей, разнообразие специализированных ролей, а также механизмов поддержания связного функционального единства. Важным фактором дифференциации, с его

216

точки зрения, является неравенство как вертикальное деление общества и как ранговая шкала доступа к материальным и социальным ресурсам. Вместе с тем дифференциация включает в себя и гетерогенное разнообразие составляющих элементов как в силу наличия различных социокультурных компонентов, так и формирования множественных иерархий. Однако эта дифференциация требует создания регулирующих и интегрирующих механизмов, формирования структур взаимодействия и центров.

В анализ вводится более обширный перечень дифференцированных обществ с классовым делением, наличием городов и государств.]

Цель нашего исследования состоит в понимании причин крушения сложных обществ как общего явления, не сводимого к конкретным случаям, а имеющего место в различные периоды истории, в разных странах и типах общества. Объяснения крушения большей

частью относятся к какому-либо конкретному обществу • или цивилизации. Так, существует гораздо больше объяснений падения античного Рима или цивилизации майя, чем сопоставлений этих феноменов. Некоторые авторы сопоставляют два или три случая крушения, но воздерживаются от дальнейших обобщений. Впрочем, эта ситуация отражает положение дел в истории и социальных науках, которые постоянно были сосредоточены на изучении конкретных явлений.

Хотя причины крушения до сих пор остаются малопонятными, нет недостатка в попытках такого понимания. Теоретики крушения словно приняли близко к сердцу маоистскую формулу «Пусть расцветают сто учений». Толчком к настоящему исследованию стало убеждение, что существующие объяснения крушения логически неудовлетворительны, хотя многое в них помогает понять природу крушения.

[Далее рассматриваются концепции одиннадцати типов, выдвигаемые для объяснения упадка общества, и дается их оценка.]

1. Истощение ресурсов. Под этим объяснением фигурируют две причины: а) постепенное ухудшение или истощение ресурсов (обычно сельскохозяйственных), что зачастую вызывается плохим ведением хозяйства, и б) более быстрая утрата ресурсов из-за изменений в окружающей среде и климате.

Причинная связь между экономическим упадком и крушением общества стала обычным объяснением для многих исследователей крушения Рима. Впрочем, некоторые древние авторы перевертывали знакомую нам цепь причинных связей. Упадок сельского хозяйства в Италии I в. до н.э. приписывался моральному разладу.

217

Мир в целом представлялся этим авторам стареющим и утрачивающим жизненную силу.

В работах многих авторов как начала, так и середины XX в. подъем и упадок цивилизаций приписывается климатическим изменениям, истощению ресурсов или расово-генетическим факторам. Но если одни видят причину подъема в благоприятных климатических условиях, то другие — в стимулирующих факторах, пробуждающих энергию народа. Упадок обычно охватывает прежде всего окраинные и буферные территории, население которых возвращается к кочевому образу жизни и набегам на соседей, а затем обрушивается на ослабевший центр. В русле тех же причин лежит и утрата торговых путей, что ограничивает доступ к внешним ресурсам и перекрывает ввоз продуктов. И для многих современных авторов истощение ресурсов — важнейший фактор упадка цивилизаций.

Оценка. Такая аргументация имеет под собой основания, так как ни одно общество не может поддержать разнообразия жизненных функций, если его ресурсная база истощена свыше определенного предела. Однако задолго до достижения такого состояния оно может предпринять целый ряд мер, чтобы исправить ситуацию. Для сложных обществ характерно наличие централизованных органов принятия решений, большой приток информации, высокая степень взаимодействия частей, наличие устойчивых каналов передачи распоряжений, способность к накоплению ресурсов, перераспределению труда и продуктов.

2. Появление источника новых ресурсов. Это объяснение приводится лишь немногими авторами и явным образом идет вразрез с предшествующим. Авторы, исходящие из

предположения о роли дифференциации в поддержании социального неравенства в условиях недостатка ресурсов, полагают, появление новых ресурсов приводит к ослаблению социального контроля, подрыву сложившейся иерархии отношений и понижению уровня регуляции. Г. Чайлд предположил, что введение железа, более дешевого и легкого в изготовлении, чем бронза, дало возможность крестьянам и кочевникам получать оружие, при помощи которого они могли выдержать натиск армий цивилизованных государств. Такого рода обстоятельства и привели к падению микенского и хеттского государств. Дж. Нидем полагал, что распространение железа в Китае в период царства Среднего Чжоу привело к распаду китайского феодального общества и подъему независимых государств.

[Оценка. Такого рода объяснения в основном применимы к истории простых обществ и вряд ли могут объяснить падение Рима или других сложных обществ.]

218

3. Непреодолимая катастрофа. Устойчивое предпочтение в объяснении причин крушения общества отдается таким однократным событиям катастрофического характера, как ураганы, извержения вулканов, землетрясения, крупные эпидемии. Простые решения проблем сложных обществ представляются настолько привлекательными, что вряд ли они когда-нибудь выйдут из моды. Катастрофические сценарии имеют длительную историю. Еще Платон объяснял таким образом гибель мифической Атлантиды. К этой же категории относятся библейский всемирный потоп и сходные легенды.

Оценка. Насколько бы очевидными ни выглядели катастрофические сценарии и насколько бы популярными они ни были, они представляют собой наиболее слабые объяснения. Существенное обстоятельство заключается в том, что слишком много раз сложные общества привычно справлялись с катастрофами. Очевидно, что крушение вызывается тем, что общество оказалось не в состоянии справиться с катастрофой и восстановить свои силы. Поэтому вновь возникает знакомое нам предположение, что причины кроются не в катастрофических обстоятельствах, а в самом обществе.

4. Неудача в адаптации, неадекватный ответ на вызов обстоятельств. Основной фактор, объединяющий разнородные объяснения в рамках этого раздела, сводится к тому, что из-за присущих обществу базисных ограничений в социальной, политической и экономической системах оно не может справиться с новыми обстоятельствами, что и приводит к его крушению.

Вслед за О. Шпенглером ряд авторов усматривают возможную причину крушения в чрезмерной урбанизации. Расширение состоятельного класса горожан, которые щедро тратят деньги на демонстративное потребление, приводит к усилению эксплуатации деревни, бегству населения в города, давлению на ресурсы и росту налогов, что и вызывает растущее напряжение всей системы. Попытки решить эти проблемы через экспансию в соседние территории ведет к милитаризации, ожесточенным войнам и завершается конечным крушением. <...>

Оценка. Эти концепции опираются на некоторые имплицитные предпосылки, остающиеся без разъяснения. Они могут предполагать три модели сложных обществ. За отсутствием более элегантных терминов я назову их «модель динозавра», «модель скоростного экспресса» и «модель карточного домика». В «модели динозавра» общество рассматривается как неуклюжий колосс с Устоявшейся структурой, неспособной к быстрым переменам. Поражая внушительными размерами и сложной структурой, такое

общество заперто в тупиковом варианте эволюции и не может приспособиться к переменам. Оно вызывает одновременно восхищение и жалость. Как беспомощный гигант оно неизбежно уступает место более молодым, подвижным и агрессивным обществам. Будучи хорошо приспособленным к существующим обстоятельствам, оно не может приспособиться к переменам. И эта неспособность становится роковой, когда более молодые общества обретают новые способности.

«Модель скоростного экспресса» подразумевает движение общества по пути нарастания сложности и, соответственно, неспособности к изменению направления, отступлению или сохранению статики. При возникновении препятствий оно может продолжать движение только в прежнем направлении, что и ведет к конечной катастрофе.

«Модель карточного домика» предполагает, что для сложного общества вообще или же в особых условиях характерна хрупкость, вызываемая недостаточностью ресурсов, что и делает его коллапс неизбежным.

Тем не менее при существующем уровне знаний сложных обществ мы не можем сделать достоверный вывод о присущей им хрупкости или статичности, неспособности менять направление движения или справляться с изменениями в производительности, а также катастрофами или другими напастями. Не трудно в самом деле привести примеры того, как, казалось бы, обреченные общества справлялись с некоторыми или же всеми из этих проблем: возрождение Римского общества после кризиса III в. н.э., различные циклы в политической истории Китая и т.д.

5. Воздействие других сложных обществ. Эта концепция предполагает соперничество между сложными обществами за доступ к ресурсам, что ведет к попыткам расширения владений, интенсивному расходованию ресурсов и росту напряженности в обществе.

Оценка. Конфликт между империями чаще ведет к расширению победителя, чем к крушению соперников. Крупные крушения, как то, что постигло Римскую империю, не могут быть объяснены на основе такой концепции.

6. Вторжения варварских обществ. Обращения к таким сценариям часто встречаются при рассмотрении истории Северной и Южной Америки, хараппской цивилизации, Месопотамии, Хеттской империи, минойской цивилизации, микенского общества, Римской империи, Китая и т.д.

Оценка. Обращения к вторжению варваров, как и к воздействию естественных катастроф, имеют несомненную привлекательность для историков, изучающих крушение цивилизаций. Это дает

очевидное и простое решение для невыносимо запутанных проблем. Как *deus ex machina*, нашествия — излюбленное средство археологов при объяснении внезапных культурных перемен. В ряде случаев страх перед вторжением «нецивилизованных» народов помогал легитимизации существующих политических порядков, равно как оправданию роста налогообложения, военных расходов и введения жесткой дисциплины. Однако ссылка на вторжения варваров не может объяснить многие случаи крушения общества. Крушение как постоянно встречающееся явление не может быть объяснено воздействием случайного

фактора. Но главное заключается в том, что ниспровержение господствующего государства примитивным народом, находящемся на племенном уровне организации, требует более основательного объяснения. Сама по себе ссылка на вторжения варваров ничего не объясняет. Если Хараппа, Микены и Майя стоили того, чтобы предпринимать вторжение, зачем тогда уничтожать захваченное, тем более что, свершив свою разрушительную работу, варвары подчас «исчезали как привидения»? <..·>

7. Классовые конфликты, социальные противоречия, плохое управление и злоупотребления властей. В эту рубрику вошло бы наибольшее количество работ, что свидетельствует о высокой степени ее популярности. В этих концепциях очевидно наличие расхождений, но общим для них является положение об антагонизме и конфликтных интересах разных социальных слоев. Предполагается, что крушение становится результатом таких конфликтов, так как они приводят к отказу населения от поддержки верхов и к прямому восстанию против них.

[В числе авторов, обращавшихся к этой проблематике, приводятся Платон, Аристотель, Полибий, Ибн Халдун, Дж. Вико, К. Маркс, А. Тойнби, Ш. Эйзенштадт и ряд современных ученых.

Оценка. Объяснения, вытекающие из концепции социальных конфликтов, примечательны тем, что они привлекательны для широкого круга авторов от марксистов до буржуазно ориентированных. Редко какая другая концепция оказывается настолько гибкой в своих вариантах.]

Концепции социальных конфликтов можно предъявить следующие основные возражения. Эти концепции так или иначе включают положение о том, что сложные общества в конце концов приходят к подрыву основ своего существования. Одним из следствий способности правящих кругов контролировать трудовые процессы и перераспределять ресурсы является возможность справляться с природными и социальными проблемами. Но так как такое положение дел

221

идет на пользу и населению, и правящим слоям, это должно быть как-то признано и в теории социальной интеграции, так и в теории конфликтов. Особенно сторонники теории социальных конфликтов должны признать, что любой здравомыслящий господствующий класс, исходящий из элементарных соображений своего интереса, должен как-то обеспечивать условия существования своего населения, какому бы угнетению оно ни подвергалось. Ссылка на то, что некоторые элиты ведут себя рационально, а другие — нет, создает психологическую дихотомию, мало что объясняющую. Точно так же ссылки на жадность и стремление к самовозвеличиванию как причины хозяйственного упадка и крушения никуда нас не ведут. То и другое — только симптомы, а не конечные причины.

Что можно сказать по поводу положений о том, что эксплуатация — нормальная цена стратификации, а дурное правление — нормальная цена всякого управления? Если это столь часто встречающиеся явления, то сами по себе они не могут стать причиной крушений, которые происходят не часто. Например, если римский правящий класс отличался продажностью и угнетательским характером в I в. до н.э., как утверждают многие авторы, и если это и послужило причиной краха, то почему все-таки Западная Римская империя просуществовала до V в. н.э.?

[8. Ценностные факторы. В эту рубрику включается весьма широкий ряд понятий: «декаданс», «жизненная сила» или «одряхление», «усталость» или «истощение», «расцвет» и «увядание» или «упадок», «генетический код» и т.д. Общества распределяются в соответствии с этими субъективными критериями, и крушение также вызывается такого же рода причинами. В отличие от рассмотренных выше причин мистические объяснения большей частью предстают как универсальные, а не предназначенные для какого-либо специфичного явления.

Эта рубрика вбирает весьма широкий круг авторов, прибегавших в той или иной степени к субъективно-оценочным и моралистическим критериям. Среди них Платон, Полибий, Саллюстий, Сенека, ряд языческих и христианских авторов, а также астрологи Нового времени, моралисты и философы века Просвещения, в том числе Ш.Л. Монтескье, Э. Гиббон, И. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, А. Швейцер. Наибольшую известность приобрели в этом плане работы О. Шпенглера и А. Тойнби. Впрочем, по мнению исследователя, проявления подобного оценочного субъективизма выявляются и в работах А. Кребера и П. Сорокина.

Оценка. Рассматриваемые концепции могут быть подвергнуты критике, исходя из трех критериев: 1) они зачастую опираются на биологические аналогии, что и дает основания уподоблять общества биологическим организмам, рассматривать роль «генетического кода», биологических циклов, «витальных факторов» и т.д.;

222

2) они опираются на оценочные суждения, что резко сужает возможность беспристрастного рассмотрения характера того или иного общества. «Особенно ущербным выглядит понятие «декаданс». Хотя оно имеет за собой длительную традицию, его крайне трудно определить. К тому же крайне трудно выявить причинную связь между моральной стороной поведения и политическими судьбами»; 3) ссылка на неопределимые факторы, такие, как «энергетика», «жизненные ритмы», «воля», «страсти», «культурное истощение» и т.д. Такого рода доводы не сопровождаются выявлением причинного механизма, дающего основания для научного анализа.

9. Случайное совпадение обстоятельств. Такие доводы выдвигаются рядом авторов для объяснения падения Рима, Майя, Византии и других обществ.

Оценка. Ссылки на случайное стечение обстоятельств не позволяют выдвинуть какую-либо общую теорию и предполагают, что и остальная история находится во власти случая.

10. Экономические факторы. Эти концепции обращаются к факторам трех родов: а) снижение эффективности сложной организации общества. Соотношение прибыли и издержек меняется к ущербу прибыли; б) усиление негативных сторон сложной организации; в) рост издержек на поддержание сложной организации. Так, упадок Оттоманской империи можно проследить в неспособности государства поддерживать обременительную машину управления и военной экспансии.

Оценка. Экономические исследования имеют свои слабости. К числу таких слабостей, по мнению Дж. Тейнтера, относится прежде всего недостаточность общетеоретических выводов, которые позволили бы дать обобщенный анализ рассматриваемых процессов, выверенных на материале того или иного конкретного общества. К тому же экономические объяснения зачастую не учитывают политических и социальных факторов.

Тем не менее перечисленные концепции до определенной степени (кроме ценностных) оправданы и указывают на значимые факторы и процессы. Вместе с тем они неадекватны в силу их логической непоследовательности и недостоверности их предпосылок. Общая теория, объясняющая причины и характер социальных катастроф, должна воспользоваться достижениями этих концепций и прояснить сферы их реальной значимости.

Предлагаемая Дж. Тейнтером концепция поначалу также содержит ссылки на размытые психологические факторы: «постоянство потока энергии», «количество энергии в сложной системе» и т.д. Вместе с тем он вводит и такой критерий, как «социополитическая организация», и особенно настаивает на значении фактора сложности, подлежащего количественной и качественной оценке. В распоряжении туземного населения Северной Америки антропологи насчитывали от трех до шести тысяч культурных элементов, в то время как при десантной высадке американских войск во время второй мировой войны число артефактов достигало пятисот тысяч.

223

Однако поддержание более сложных обществ обходится дороже, чем простых. Повышение уровня сложности вызывает рост сетей взаимодействия между индивидами, требует поддержания иерархического контроля над этими сетями увеличивающегося потока информации и централизации этого потока, растущей потребности в профессионалах, не занятых непосредственно в производстве, и т.д. и вся эта сложная система зависит от потока энергии в гораздо больших масштабах, чем в малых самодостаточных общностях. По этим причинам по мере повышения уровня сложности общественного устройства население в целом должно расходовать все большую часть своего бюджета энергии на поддержание регулятивных структур. Это непреложный закон общественной эволюции, не зависящий от характера получаемой энергии.

Эффективность вложений в усложнение общественной регуляции меняется по весьма характерной кривой. Во многих критически важных сферах продолжающиеся вложения в поддержание дифференцированных социополитических структур достигают такого предела, за которым общество получает все меньшую отдачу, вначале постепенно, а затем с нарастающей силой. Принцип снижения отдачи — одно из немногих явлений, повторяющихся с такой регулярностью и предсказуемостью, которую экономисты обычно называют «законом». Стратегия поддержания дифференциации становится все более дорогостоящей, принося все меньше конечной пользы.

Особое значение в процессах уменьшения эффективности отдачи Дж. Тейнтер придает падению производства сельскохозяйственных продуктов и других жизненных ресурсов, снижению производительности труда, снижению эффективности здравоохранения, систем образования, обработки информации и социального управления.

Альтернативная концепция причин крушения сложных обществ включает четыре положения: 1) общество — организация по решению возникающих проблем; 2) для поддержания социополитических систем нужна энергия; 3) повышение степени сложности влечет за собой увеличение расходов на душу населения; 4) расходы на поддержание сложной социополитической системы как средство решения возникающих проблем зачастую ведут к снижению отдачи.

Такого рода подход формировался уже в классической экономике XIX в., в трудах Т. Мальтуса, Д. Рикардо и Д.С. Миля. Сходные положения можно найти у К. Витфогеля и других ученых.

Описанные процессы возникали как в древние времена, так и в Новое время в таких сферах, как сельское хозяйство и добыча полезных ископаемых, обработка информации, регуляция социополитической структуры и ее специализация, общая хозяйственная производительность. Социополитическая организация сложного общества постоянно сталкивается с проблемами, требующими больших инвестиций только для того, чтобы поддержать статус-кво. Эти инвестиции связаны с ростом бюрократии, растущей специализацией этой бюрократии, усложнением общих организационных структур, потребностью в легитимизации управления и необходимостью усиления внутрен-

224

него контроля и защиты от внешних врагов. Однако по мере возрастания расходов на решение организационных проблем эти расходы становятся все менее эффективными; дорогостоящие добывающие, экономические, информационные и организационные структуры истощаются, а ресурсы, доступные для вложения в будущий рост, неизбежно сокращаются. Если вначале происходит лишь постепенное уменьшение отдачи, то затем наступает быстрый спад. На этой фазе общество становится все более подверженным угрозе крушения. Требуется лишь время, чтобы осуществилась неизбежное бедствие. Так, если бы Рим не был опрокинут германскими племенами, он бы пал позднее под натиском или арабов, или монголов, или турок.]

Мы подходим к одному из важнейших положений. Большинство из рассмотренных ранее ученых позитивно оценивают цивилизации и сложные общества, видят в них желаемые и достойные всяческой похвалы условия человеческого существования. По их мнению, цивилизации — высшее достижение человеческого общества, намного предпочтительнее, чем простые, менее дифференцированные формы организации. В значительной степени такой взгляд на вещи связан с высокой оценкой художественных и научных достижений цивилизации, подобно тому как, по самооценке индустриального общества, оно является кульминацией человеческой истории. При таком взгляде на социальное устройство распад неизбежно воспринимается как катастрофа. Упадок художественной культуры, крушения социальной защиты и защиты от внешних врагов представляются как страшные процессы, как потерянный рай. Представление о том, что крушение — это катастрофа, преобладает не только в общественном сознании, но и у ученых, изучающих это явление. Такие представления с готовностью разделяют археологи, которые чрезмерно склонны исследовать городские и административные центры, где обычно можно найти богатейшие археологические останки. Когда такие центры оказываются покинутыми или уменьшаются в размерах, утрата представляется катастрофой — для нашей базы данных, наших музейных коллекций и даже нашей способности получения финансовой поддержки. Но таким же образом классикалисты и историки, полагающиеся на письменные источники, с предубеждением относятся к «темным векам», когда такие источники информации резко сокращаются.

Однако к сложным обществам следует относиться как к недавнему феномену человеческой истории, и их крушение — вовсе не впадение в состояние некоего изначального хаоса, а возвращение к нормальным условиям человеческого существования на более низком уровне сложности. В той мере, в которой крушение

225

вызвано уменьшением отдачи на инвестиции в поддержание сложности, — это ресурсосберегающий процесс. Он становится необходимым для установления более приемлемого уровня расходов на общественную регуляцию. А для населения, которое

получает все меньшую выгоду от поддержания сложности, понижение ее уровня приносит экономические, а может быть, и административные выгоды. Можно вновь напомнить о той поддержке, которую оказало население в поздней Римской империи вторгающимся варварам, а также и об успешном предотвращении этими варварами последующих вторжений в Западную Европу.

Теперь мы в полной мере можем видеть слабость той аргументации, которую выдвигают сторонники модели «неудача в адаптации общества к меняющимся условиям». Эту модель следует полностью перевернуть: в условиях снижающейся эффективности затрат крушение может быть наиболее подходящим ответом.

Это не провал в адаптации. В экономическом плане это, напротив, хорошая адаптация — может быть, не так, как ее представляют защитники цивилизации, но подходящая в складывающихся условиях. И то, что может быть катастрофой для административных кругов, не обязательно представляется тем же для основной массы населения, для которого такое крушение может фактически стать благом в рациональном, экономическом плане.

[Сомнительность такого вывода заключается в том, что крушение зачастую сопровождается массовой гибелью населения. Однако Дж. Тейнтер подвергает сомнению такие аргументы, так как можно привести данные о том, что уменьшение численности населения зачастую предшествует крушению — и иногда на несколько веков. Процессы такого рода прослеживались на примерах римского и майянского обществ. Такого рода подход, по мнению самого ученого, устраняет большую часть таинственного в причинах катастроф и выявляет их мирской экономической смысл. Конечно, грандиозные катаклизмы истории утрачивают при этом свой драматизм и романтику и из этого нельзя сделать фильм.]

Комментарии

Концепция Дж. Тейнтера излагает один из наиболее рациональных подходов к проблематике функционирования и крушения сложно организованных обществ. Однако, хотя он и употребляет зачастую термин «цивилизация» как синоним рассматриваемых им сложных обществ, по существу он рассматривает лишь процессы, происходившие в рамках этногосударственных или имперских объединений. Поэтому рассматриваемые им процессы кризиса и разрушения общественных структур относятся большей частью к древним обществам.

В какой степени такого типа подход применим к более поздним вариантам сложного общества, сформировавшихся как «цивилизации осевого времени»? В рамках такого рода цивилизаций на протяжении многих веков также отмечены многочисленные случаи глубокого крушения и распада государственных струк-

226

тур, что приносило бедствия и разрушения для всего общества (Оттоманская империя, империя Моголов и т.д.). Однако это отнюдь не приводило к крушению общества в целом, имевшему альтернативную форму социокультурной организации на основе мировой религии. Напротив, разгром государства давал новый стимул массового обращения населения в религию, преодоления или временного смягчения внутренних противоречий, утверждения устойчивого образа жизни на основе «срединной культуры», не допускавшей чрезмерной роскоши и дававшей возможность снижения тяжести бюрократической

регуляции через самоорганизацию населения в рамках религиозного института. Хотя на поддержание этого института также уходили немалые средства, каждая мировая религия имела хорошо отработанные механизмы снижения потребностей и уровня расхода наличных ресурсов, их перераспределения, что способствовало снижению социальной напряженности. Цивилизации «осевого времени» обращаются к иному рода ресурсам, обретаемым в сфере духовности, что дает возможность введения принципиально иных типов регуляции, совмещающей в себе высокую меру как дифференциации, так и поддержания единства весьма разнородных групп.

Дж. фон дер Муль. ПОЧЕМУ РАСПАДАЮТСЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ?

Почему распадаются цивилизации? В современной науке предлагалось много ответов. Истощение почвы, вырубка лесов, эпидемии, перенаселенность, протекционистская торговая политика, технологическая отсталость в вооружении — каждый из факторов выдвигался в качестве причины, подорвавшей основы великих империй прошлого. В предположениях о причинах этих процессов и их последствиях проявились широкий разброс и поразительная изобретательность.

До прошлого века большинство исследователей приписывали упадок цивилизационных порядков духовным причинам. Автор одной из наиболее знаменитых работ, Э. Гиббон завершает свой анализ «падения» Римской империи общим выводом: «Я описал триумф варварства и религии». Но вряд ли Э. Гиббон мог претендовать на новизну своего тезиса. Он лишь повторил, хотя и в прямо обратном смысле, данное за тринадцать веков до него Блаженным Августином объяснение крушения светских порядков, встреченного окружающими столь равнодушно, которое он имел несчастье наблюдать. Хроники еврейской, исламской, китайской и ацтекской истории также были пропитаны идеями морального упадка, влекущего за собой наказание, в зависимости от авторских намерений, либо через проявление Божьего гнева, либо через нашествие варваров. В этих летописях падение великих цивилизаций представлено как заслуженное наказание за своеволие правителя

227

и развращенность подданных. Хотя эти летописи в целом были согласны между собой в предпочтении, оказываемом моральным измерениям драматических процессов, их авторы неизбежно расходились между собой во взглядах на то, является ли социальная дезинтеграция проявлением циклического или линейного процесса, следствием временного дисбаланса социальных сил или же неумолимым проявлением божественной воли. Эти проблемы, подход к которым разделил, с одной стороны, Платона, Ибн Халдуна, Н. Макиавелли и придворных историков имперского Китая, а с другой — философов, придерживавшихся принципа однолинейности человеческой истории, так и остались не решенными, и их обсуждение было продолжено в нашем веке в работах О. Шпенглера и А. Тойнби.

Расхождения в объяснениях причин упадка цивилизаций не требуют особого объяснения. Различны были характер образования и положение, которое занимали социальные мыслители в своих обществах, характер самих цивилизаций и совершавшихся в них процессов, общий уровень научного знания, степень разработки тех или иных вопросов. Различны были и моральные выводы, которые они стремились обосновать. Однако этот эвристический плюрализм возник не только из-за различий в исторических условиях. В нем отражается, несомненно, сложность самой общественной действительности. Через понятие «дезинтеграция» необходимо описать такие разные процессы, как падение за

несколько недель империи инков и длительная стагнация Византии. Только ретроспективное осмысление божественного провидения позволит вывести общий закон, охватывающий превращение Аббасидского халифата в провинцию монгольской империи, минойского Крита в «погибшую Атлантиду», христианско-коптской Эфиопии в революционный марксистский режим. Если отсутствует возможность установления того, что ритмы мировой истории определялись флуктуациями одного и того же переменного фактора, а для этой позиции у нас нет достаточных свидетельств, обращение теории к историческим фактам неизбежно порождает расхождения.

Во многих работах утверждается, что общество неправильно понимало — или же вовсе не понимало — связь между этими процессами. Объяснение дезинтеграции великих цивилизаций прошлого кажется тем правдоподобнее, чем очевиднее демонстрируется неспособность правителей предвидеть последствия процессов, которые ведут к таким результатам. Утверждается, что хранители цивилизации меньше всего способны были справиться с разрушительными факторами, которым они не в состоянии были дать адекватное

228

объяснение. Поэтому упадок цивилизаций — это история трагедий и ужасов, а их созерцание неумолимо ведет к выводам о слепоте и хрупкости человеческой расы. (С. 92-121.)

Комментарии

В статье американского цивилизационщика Дж. фон дер Муля подытоживаются взгляды различных мыслителей на причины и характер распада цивилизаций и еще раз констатируется нерешенность этого вопроса. В неспособности «хранителей цивилизации» или общества в целом предвидеть такие последствия может отражаться, как он полагает, и «хрупкость человеческой расы» и неустойчивость отдельных обществ.

Ф. Бродель. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ДЛИТЕЛЬНАЯ ВРЕМЕННАЯ ПРОТЯЖЕННОСТЬ

Перевод осуществлен по изд.: Braudel F. *Ecrits sur l'histoire*. P., 1969. P. 303-305.

При изучении истории мы, может быть в еще большей степени, чем при изучении социальных отношений, сталкиваемся с существенным разнообразием мира. Каждый из нас знает, что всякое общество, всякая социальная группа в близком или отдаленном прошлом были прочно включены в цивилизацию, а точнее — в ряд цивилизаций, наложенных друг на друга, связанных друг с другом и зачастую весьма отличных друг от друга. Каждая из этих цивилизаций и их ансамбль в целом входят в огромный поток истории, имеющий большую длительность, и этот поток является для каждого общества источником присущей ему внутренней логики, равно как и многочисленных противоречий. Потому историк цивилизаций с большим основанием, чем кто бы то ни было, может утверждать, что цивилизации являются сущностями, которым присуща очень длительная временная протяженность. Они не являются «смертными», особенно если судить по меркам нашей индивидуальной жизни. Это означает, что смертные случаи, которые, конечно, случаются и означают крушение базисных оснований, поражают их несравненно реже, чем это иногда представляют. В большинстве случаев происходит лишь «погружение в сон». Обычно оказываются подверженными гибели лишь наиболее

изысканные цветы, наиболее редкостные творения, а глубокие корни сохраняются вопреки всем крушениям и «зимним холодам». <...>

Отличаясь офомной, неисчерпаемой длительностью, цивилиза-

229

ции постоянно приспособливаются к своей судьбе и сохраняются дольше, чем любые другие коллективные реальности. Через пространство цивилизации конкретные общества выходят за свои пределы и включаются в гораздо более широкий мир, чем они сами, получая от него, не подозревая об этом, импульсы к собственному развитию. Подобно этому во временном плане происходит расширение бытия, столь хорошо описанное А. Тойнби. Через это расширенное бытие передается неведомое достояние, недоступное пониманию тех, кто удовлетворяется знанием «действительности» в узком смысле этого слова. Иначе говоря, цивилизации проходят сквозь политические, социальные, экономические и даже идеологические потрясения, которые они сами подчас деятельно навлекают на самих себя. Французская революции не была тотальным крушением в судьбах французской цивилизации, а революция 1917 г. не являлась таким крушением в судьбах русской цивилизации, которую некоторые исследователи расширительно определяют как восточно-православную цивилизацию.

Не верю я, в цивилизационных делах, разумеется, и в необратимые крушения или социальные катастрофы. Французская цивилизация могла бы в крайнем случае, как и другие цивилизации, пережить перемену в социальных основаниях и создать для себя новую социальную опору. Скажем, в случае утраты своей буржуазии она могла бы породить новую. Она всего лишь поменяла бы при таком испытании присущий ей цвет, но сохранила бы почти все особенности по отношению к другим цивилизациям. Короче, она сохранила бы как свои достоинства, так и недостатки. <...>

Итак, утверждаемое нами существенное положение заключается в признании постоянства мировых цивилизаций, длительности их существования. Это положение настоятельно требует изучения сложившихся типов мышления, устойчивых отношений, привычных норм поведения, устоявшихся вкусов — всего того, что дает нам замедленный, уходящий в незапамятное, мало осознаваемый ход истории.

Комментарии

Историческая концепция Ф. Броделя более «оптимистична» в том плане, что он исходит из преемственности всякого сложного общества по отношению к предшествующим. Огромное внутреннее разнообразие и длительность существования цивилизаций обеспечивают возможность их сохранения в условиях потрясений и адаптации к новым условиям.

Следует иметь в виду, что концепция Ф. Броделя основана (см. Введение) на понимании цивилизации как взаимодействия множества компонентов, обеспечивающих условия человеческого существования.

А.С. Ахиезер. ФЕНОМЕНЫ ИНВЕРСИИ, РАСКОЛА, МЕДИАЦИИ И СЕРЕДИННОЙ КУЛЬТУРЫ

Печатается по изд.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурный словарь). М., 1991. Т. 111. С. 116-120, 186-187, 289-293, 336-337.

ИНВЕРСИЯ — элементарная логическая клеточка мышления, смыслообразования, деятельности, социальных изменений. Инверсия совместно с медиацией составляет дуальную оппозицию, полюса которой находятся в состоянии амбивалентности. Инверсия характеризуется абсолютизацией полярностей и минимизацией интереса к их взаимопроникновению друг через друга. По логике инверсии каждое явление — оборотень, т.е. способно, прикоснувшись к противоположному полюсу, стать своей противоположностью, превратиться из добра в зло, из человека в животное и т.д., подменяя один полюс другим. Инверсия может выступать как господствующая форма, содержащая медиацию «под собой» в скрытом, неразвитом виде, что свидетельствует о господстве эмоциональных механизмов принятия решений. Но инверсия может быть оттеснена на задний план, выступать как подчиненный момент медиации. Она никогда полностью не исчезает, всегда присутствует, хотя бы как психологический импульс. Мышление, следующее инверсионной логике, осмысляет самого субъекта мышления и его действия через переход от его отождествления с одним из полюсов соответствующей дуальной оппозиции (добро — зло, красивый — уродливый, полезный — вредный и так до бесконечности) к отождествлению с противоположным полюсом. Например, инверсия является переходом от оценки данного человека как друга, воплощения добра к его оценке как врага. Инверсия выступает как отпадение от одного полюса оппозиции и одновременно партиципации к другому. Инверсия — тождество этих понятий. Она существует как инверсионный цикл в единстве прямой и обратной инверсии. Обратная инверсия возникает в результате роста внутренних противоречий, конфликтов в процессе прямой инверсии. <...>

Последовательная инверсия характеризуется игнорированием, отрицанием возможности некоторого третьего, срединной культуры, которым нет места в дуальной оппозиции. Отсюда возможность, которая реализуется лишь в особых исторических условиях раскола, т.е. абсолютизации полярностей дуальной оппозиции, игнорирования перехода между ними. Сам характер оборотничес-

231

кой логики исключает возможность пребывать мыслью, смыслом, действием где-то между полярностями. <...>

Дуальная оппозиция, будучи исходной клеткой деятельности, тем самым делает инверсию исходной логической формой человеческой истории, прежде всего массовых процессов. Рост дезорганизации в обществе, массовых фобий против носителей мирового зла, разоблаченных оборотней может вызвать резкий инверсионный взрыв, выражающийся в форме бунта, погрома, массовых беспорядков, несет в себе опасность косы инверсии для государственности, для слоев населения, рассматриваемых как носители зла. В менее ярких формах инверсия пронизывает все поведение человека, является одним из необходимых элементов объяснения механизмов индивидуального и массового поведения, скрытой пружины исторических событий. Власть иногда специально пытается вызвать инверсию, вписаться в нее, например, натравливание народа на бояр Иваном IV, выдвижение лозунга «грабь награбленное» после 1917 г., культурная революция в Китае и т.д., т.е. попытка вызвать массовый гнев народа против тех или иных внешних и внутренних врагов, что вызывается стремлением правящей элиты усилить поступление социальной энергии для укрепления медиатора, используя эффект парусника. Однако возможность вызвать инверсию чисто бюрократическими методами весьма ограничена. Кроме того, это опасно, так как инверсия крайне трудно поддается институализации и в конечном итоге, как правило, оборачивается против власти. <...> В истории мышления инверсия постоянно дополняется и оттесняется медиацией,

диалогом, поиском выхода за рамки сложившихся дуальных оппозиций. Это ярко выражается в вялых инверсиях, т.е. медленном движении от одного полюса к другому, которое может даже, не достигнув противоположного полюса, повернуть назад. Это имеет громадное значение для понимания сложных исторических процессов.

При этом логика мышления, деятельности, исторического процесса существенно усложняется. Развиваются сложные циклы истории, составляющие реальное содержание глобальных периодов, охватывающих значительные отрезки человеческой истории. Развитие медиации отодвигает инверсию на задний план в жизни общества, что окончательно происходит в либеральной цивилизации, ориентированной на развитие.

Инверсия, как и всякая важная логическая форма, является структурообразующим фактором формирования мифологии, содержания массового сознания, а также философских систем. Наиболее ярким примером теоретической, элитарной трактовки ин-

232

версии является манихейство, а также доведенная до крайности концепция классовый борьбы, отрицающая ценность и реальность целостного мира и т.д.

РАСКОЛ — особое патологическое состояние социальной системы, большого общества, характеризующееся острым застойным противоречием между культурой и социальными отношениями, распадом всеобщности, культурного основания общественного воспроизводства, пониженной способностью преодолевать противоречия между менталитетом и социальными отношениями, обеспечивать гармоничный консенсус. Раскол — мощный источник отчуждения. Раскол — результат неспособности общества следовать социокультурному закону, стремления лишь приспособиться к социокультурному противоречию, предотвращать его обострение. Раскол непосредственно может возникнуть в результате неспособности субъекта включить в культуру в качестве комфортных элементов значительный поток значимых, устойчивых новшеств, пользующихся поддержкой частей общества (например, связанных с возникновением государственности, с модернизацией). Сама эта неспособность может быть связана с отсутствием, низким уровнем реальной демократии, без которой невозможно повседневно прорабатывать, фильтровать, изменять эти новшества во всей толще народа, во всем объеме массового сознания, постоянно превращать позитивные новшества в комфортные. Раскол выступает как постоянно угрожающий интеграции общества конфликт по крайней мере двух субкультур, несущих в себе противоположно направленные векторы конструктивной напряженности, т.е. гипоцентр одной субкультуры совпадает с гипоцентром другой, и наоборот. Тем самым складывается заколдованный круг, т.е. ситуация, когда борьба с одним из вариантов предкатастрофического состояния приводит к возникновению другой формы предкатастрофического состояния, когда обе субкультуры вызывают друг у Друга дискомфортное состояние. Раскол характеризуется отсутствием в обществе массового нравственного идеала, который мог бы реально обеспечить нравственное и организационное единство, интеграцию общества. Исключительная опасность раскола заключается в том, что существенный рост различного рода локальных интересов ассоциаций в своих спорах, разногласиях, конфликтах в острой кризисной ситуации может перейти грань, отделяющую плодотворный диалог от самоубийственной для общества борьбы монологов. При этом каждая из сторон может полагать, что борется с мировым злом. Раскол опирается на инверсионную логику, мацеленную на разрешение проблем эмоциональным взрывом, надавленным на явные или мнимые источники дискомфорта

состояния. Раскол опирается на субкультуру, тяготеющую к манихейству, к антимедиации, что чревато возможностью катастрофической попытки противоположных (суб)культур, соответствующих социальных слоев нанести друг другу (или лишь одной из сторон) удар кривой инверсии. Однако катастрофы в истории страны имели место лишь три раза. тогда как инверсионных поворотов, переходов к новым этапам насчитывается уже тринадцать. Каждый из них был результатом мучительной попытки избавиться от раскола, что приводило лишь к изменению его формы, например переходу от господства соборного идеала к авторитарному, или наоборот.

Раскол возникает, когда новшества локализируются в определенной части общества, например в правящей и(или) духовной элите. Этот разрыв может кумулятивно нарастать в результате различных внешних и внутренних причин, что приводит к росту раскола без роста соответствующих возможностей для его преодоления. Раскол может оказаться слишком большим для того, чтобы личность на основе исторически сложившейся культуры могла в социально приемлемые сроки превратить его в разрешимую проблему с помощью углубления для этого культурных предпосылок, обеспечения соответствующей широты и глубины медиации.

Общество, пораженное расколом, характеризуется общей социальной неустойчивостью, разрывом коммуникаций внутри общества, между обществом и государством, между духовной элитой и народом, между правящей и духовной элитами внутри почвы, внутри личности и т.д., высоким, имеющим тенденцию к повышению уровнем дезинтеграции, постоянно грозящей выходом за допустимый порог. Элементы раскола появляются во всяком обществе, в особенности при возникновении государства. В России для этого создались особенно благоприятные условия. В этом направлении действовала варяжская государственность и стремление власти внедрять византийскую культуру. Например, церковь и власть долгое время усиленно боролись с «нечестивым» язычеством, т.е. практически с народной культурой, в которой видели идеологическую угрозу. <...>

То, что в расколотом обществе одна его часть вызывает у другой дискомфортное состояние, может породить периодические попытки радикального, инверсионного преодоления раскола через массовое избиение противоположной стороны, например правящей или духовной элит, массовый террор против всего населения. Это, однако, не может ликвидировать раскол, даже если, как кажется, будет истреблена, рассеяна, дезорганизована одна из частей расколотого общества, например буржуазия, враги народа, кулаки, крестьянство и т.д.

фобии, попытки избиения оборотней, террор, терроризм, погромы и т.д. в принципе не могут уничтожить раскол и в лучшем случае могут лишь изменить его форму, загнать его вглубь, создать мощные, трудно преодолимые иллюзии о его сути и причинах.

Кроме того, оказалось невозможным окончательно уничтожить социальные слои, несущие одну из сторон раскола: правящую элиту духовную элиту, интеллигенцию, людей, способных «заводы заводить», т.е. разрушающих своими инициативами идеалы уравнительности. В обществе, претерпевающим громадные потери, срабатывает некий эффект целостности, который в той или иной форме восстанавливает обе стороны расколотого общества, хотя и в ущербной форме.

Теории, исследующие пути минимально болезненного преодоления раскола, не создавались, так как сама его природа трактуется через манихейские или просветительские мифы, через экономический материализм, через реализацию различного рода утопии. Все они страдали стремлением редуцировать раскол до уровня здравого смысла, к соседским склокам, скрытому злодейству, извечной борьбе этнических или классовых групп. Общество постоянно стремилось приспособиться к расколу, совершенствуя методы решения медиационной задачи. Правящая элита постоянно формулирует идеологию, т.е. искусственный, склеенный гибридный идеал, избавляющий от дискомфортных представлений о застойном неразрешенном социокультурном противоречии. <...>

МЕДИАЦИЯ — развитая логическая клеточка мышления, смыслообразования, воспроизводственной деятельности, социальных отношений. Медиация совместно с инверсией составляет дуальную оппозицию, полюса которой находятся в состоянии амбивалентности. Медиация — логика процесса осмысления в рамках дуальной оппозиции, она характеризуется отказом от абсолютизации полярностей и максимизацией внимания к их взаимопроникновению, к их существованию друг через друга. Медиация развивается через углубление диалога, она возникает вместе с культурой, существуя на заднем плане инверсии. На протяжении истории она постепенно, крайне медленно усиливает свои позиции, оттесняя инверсию как свою крайнюю исходную точку. Медиация превращается в господствующую логику одновременно с утверждением либеральной цивилизации, которая сама является результатом медиации. Медиация ищет решения между крайностями, между полюсами дуальной оппозиции. Она фиксирует внимание на таком осмыслении явления, которое было бы соотнесено с полюсами и полюса — друг с другом через осмысляемое явление. Медиация акцентирует внимание на поиске такой меры между

235

полюсами, которая бы максимально соответствовала осмысленному явлению, точнее осмысляемой ситуации в целом, в которой появилось это явление. Тем самым происходит снятие полюсов дуальной оппозиции, осмысляемого явления и сложившейся (суб)культуры, а также в конечном итоге — культуры и социальных отношений. Формируется новое содержание культуры, которую можно назвать срединной культурой, т.е. формируемой не на основе крайностей. Медиация постоянно нацелена на выход за рамки унаследованных оппозиций, развивая новые смыслы, новые оппозиции, созидая новые ценности, новые отношения. Медиация преодолевает ранее сложившиеся представления о комфортном состоянии, постоянно конкретизируя ограниченную конкретно-историческую картину мира, в частности через искусство. Медиация преодолевает присущее инверсии господство эмоционального отношения к миру, способность решать проблемы посредством инверсионных взрывов, но требует и формирует рост интеллектуального напряжения в поисках новых решений, новых путей. Медиация противостоит инверсионной традиции делать вывод как автоматический результат отказа от предшествующего вывода, например, уверенности в справедливости своего решения только потому, что оно «вытекает» из отказа от прошлого решения (инверсионная ловушка). Развитие медиации оттесняет на задний план, но никогда не уничтожает традиционную культуру, инверсию, создает основу для развития утилитаризма, для развития либеральных, включая науку, ценностей прогресса, диалога, плюрализма. <..·>

СЕРЕДИННАЯ КУЛЬТУРА (СРЕДИННАЯ КУЛЬТУРА) понятие, введенное Н. Бердяевым. Срединная культура — культурная инновация, полученная в результате

медиации, в результате преодоления дуальной оппозиции посредством поиска новой меры снятия ее полюсов в осмысляемом предмете, посредством творческого наращивания нового содержания культуры. <...>

Все новые смыслы, новое содержание культуры формируются между полюсами оппозиции. Медиации, порождающей срединную культуру, противостоит инверсия, т.е. стремление искать смысл в полюсах сложившихся оппозиций культуры. Росту срединной культуры противостоит антимедиация, способная смести все новое в культуре, так как оно может вызвать дискомфортное состояние.

Комментарии

Введенные в широкий оборот С.А. Ахиезером термины «инверсия», «раскол» и «медиация», несут существенную нагрузку в общей культурологии и теории цивилизаций, обозначая важные виды культурной динамики и строения общества. Выработанные С.А. Ахиезером на материале российской истории

236

эти термины имеют универсальное значение. Понятие «инверсия» выражает т важный вариант циклических изменений, который обычно оставлялся за рамками внимания исследователей, поглощенного циклами как круговоротами — естественными или социальными. По сути дела, инверсионные исследования часто рассматривались в рамках категории «революция», однако неизменно в крайне идеологизированном (апологетически или критически) плане. Однако хорошо известно, что за всякой революцией следует контрреволюция (реставрация и т.п.), что опять-таки многократно описывалось и получало объяснение через сложные философско-исторические схемы. Четкое культурологическое использование этого термина дает возможность принципиально объяснить радикальные изменения в обществах различного типа и масштаба, подверженных влиянию напряженной амбивалентности, не снимаемой устойчивыми цивилизационными механизмами.

Инверсия — динамическое проявление той напряженности, которая возникает во всяком обществе в силу той степени полиморфности культуры, которая создает дуальные оппозиции в ценностном и смысловом составе культуры. Естественно, что по мере усложнения состава культуры и формирования «высокой культуры» потенциал инверсии увеличивается, если в общественной системе регуляции не сложились достаточные механизмы стабилизации. Раскол — то напряженное состояние общества, которое возникает в результате сильного развития тех или иных крайностей, не сдерживаемых интегративными механизмами. В большой степени это явление следует отнести к факторам распада цивилизаций. Напротив, устойчивое устройство общества предполагает упрочение медиативных факторов, которые формируют срединную культуру. По степени разработанности и устойчивости — или же незрелости — этой культуры можно судить и о степени зрелости или неорганичности той или иной цивилизации.

Ш. Эйзенштадт. О НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ ТЕРМИНА «ТРАДИЦИЯ»

Несмотря на все более широкое употребление понятия «традиция», оно не получило сколько-нибудь ясного определения. В различных исследованиях (а иногда в работах одного и того же ученого) «традиция» обозначает многие различные аспекты социальной структуры, поведения индивидов, верований и культурных представлений. Это понятие также обозначает и способы легитимации социополитического порядка, и общие

способы восприятия социальной и культурной реальности, и принципы устроения крупных социальных и политических систем.

Все эти определения были отнесены к понятию «традиция», включающему те компоненты обширного резервуара социального и культурного опыта, которые стали наиболее влиятельными способами решения возникающих перед обществом проблем и которые сохранялись при всех исторических, структурных и организационных переменах. Однако использование категории «традиция»

237

породило несколько парадоксальных положений и противоречий. С одной стороны, в ней очень сильно подчеркивалось значение символических, а не структурных или организационных аспектов социальной жизни. С другой — в ней отмечалась обременительность исходных организационных механизмов, обычаев и повседневных привычек. Равным образом в ней подчеркивались устойчивость и преемственность различных аспектов социальной и культурной жизни, хотя вместе с тем выявлялись и принципы динамики и изменений.

Противоречивые ориентации были очевидны в самом определении традиции, в двух исходных значениях, с которыми связывали использование этого термина в социальных науках. Одно значение тесно увязывалось с такими выражениями, как «большая традиция» или «динамика традиций», и в них выделялись подвижность и творческое начало как важные компоненты традиции. Другое значение тесно связывалось с привычными употреблениями, относившимися к привычкам, обычаям, отсутствию изменений, тому, что является статичным, воспринимается как что-то «данное».

[Такое обращение к традиции было связано еще с принятым в социологической теории анализом типов регуляции, особенно с веберовским разделением между традиционным, харизматическим и рациональными принципами легитимности.]

Как хорошо известно, дихотомия между «традиционным» и «современным» сыграла очень важную роль как в «классических» исследованиях, так и в недавней литературе по социологии, истории, политологии и культурной антропологии. Не уходя в более подробное освещение этой дихотомии, перечислим ее основные позиции, до недавнего времени широко принятые в социальных науках. В этих науках «традиционное» общество зачастую описывалось как статичное, которому присуща малая степень дифференциации и специализации, а также урбанизации и грамотности, в то время как «современное» общество рассматривалось как воплощение высокого уровня дифференциации и урбанизации, грамотности и доступности средств массовой информации. В политическом плане традиционное общество описывалось как основанное на власти «традиционной» элиты, управляющей по тому или иному «мандату неба», а современное общество — как основанное на широком участии масс, не принимающих традиционных принципов легитимности и рассматривающих правителей ответственными с точки зрения светских ценностей и эффективности. Но главное заключалось в том, что «традиционное» общество уже в силу самого определения было ограничено культурными гори-

238

зонтами, утверждаемыми традицией, в то время как «современному» обществу присуща культурная динамика и ориентация на изменения и инновации.

Этот принцип противопоставления современного и традиционного начал, вполне корректный в должных рамках, породил очень спорное понимание отношений между современными и традиционными элементами в процессе развития жизнестойкого современного общества. Согласно этому пониманию, постоянное развитие и модернизация в различных институциональных сферах зависят от степени разрушения всех традиционных элементов или равнозначны такому разрушению. Представлялось, что чем меньше влияние традиций, тем общество современнее, а значит, тем в большей степени оно в состоянии справляться с новыми проблемами и новыми социальными силами и развивать свою институциональную структуру.

Насколько бы такое представление ни казалось правдоподобным, более обстоятельный взгляд на реальные свидетельства очень быстро выявлял прямо противоположные процессы.

Во-первых, очень часто получается так, что чем сильнее какой-либо компонент традиционной регуляции, будь то семья, община, а иногда и политический институт, подвергается разрушению, тем больше степень дезорганизации, преступности и хаоса, а не утверждения современного жизнеспособного порядка. Во-вторых, можно привести много примеров вполне успешной модернизации, предпринимаемой под традиционной культурно-смысловой оболочкой и даже традиционными элитами. Значение этих факторов для данной проблемы получает все большее признание. В-третьих, как признается, что во многих случаях, когда первоначальный толчок к модернизации исходит от антитрадиционных элит, очень скоро они пытаются, хотя бы и нерешительно, возродить более традиционные аспекты и образы данного общества.

Все эти положения означают, что, насколько бы велик ни был контраст между «традиционным» и «современным» обществами, успешная модернизация может быть проведена при опоре на некоторые элементы традиционной регуляции, отвечающие ее направленности. Это означает и то, что устойчивое функционирование «современного» общества в большой степени зависит от наличия соответствующих традиционных предпосылок, от их использования и включения в современную систему. Поэтому необходимо: 1. Пересмотреть соотношение традиций и изменчивости, провести анализ тех сил внутри данного традиционного общества, способствуют процессу изменений, и тех, что препят-

239

ствуют этому, а соответственно и анализ места этих сил в общей структурной и культурной системе регуляции.

2. Выявить различия между изменениями, присущими самому традиционному порядку, и теми, что могут выводить за эти пределы на обновление общества.

3. Найти различия между теми изменениями, которые содействуют дальнейшему устойчивому развитию общества, и теми, что подрывают такую способность.

4. Обнаружить общий характер воздействия современных перемен на традиционную систему.

5. Определить, в какой степени общество в состоянии выработать в своем собственном наследии способность решать эти проблемы или достичь этого через адаптацию к новым условиям без широкого изменения своих центральных институтов и ценностно-смысловой

сферы либо через их трансформацию. (Tradition, Change and Modernity. P. 119-120, 261-263.)

Э. Шилз. О СОДЕРЖАНИИ ТЕРМИНА «ТРАДИЦИЯ»

Термины «традиция» и «традиционный» относятся к одним из самых употребительных во всем словаре культурологии и социологии. Они используются для описания и объяснения повторяемости, в почти идентичной форме, структур поведения и характера верований на протяжении нескольких поколений или же в течение длительного времени в рамках одного общества или регионов, имеющих в какой-то степени общую культуру. Объяснение причин, почему совершается то или иное действие или же сохраняется то или иное поверие, сводится к тому, что «такова традиция», которая создает мотивацию и стремление действовать определенным образом или верить во что-то. И этого считается достаточным. Термин «традиционный» используется для обозначения целых обществ, подверженных относительно медленным переменам, или же обществ, которым присуща тенденция легитимации деятельности через ссылку на то, что она уже имела место в прошлом. Практически все существующие макросоциологические классификации обществ основаны так или иначе на различии между «традиционными» или «нетрадиционными» или «современными» типами. <...>

Обличители современной западной культуры критикуют ее за утрату традиций. Нарушение общественного порядка приписыва-

240

ется упадку традиций. Недостатки институтов объясняются ослаблением традиций или неудачей в их внедрении.

Однако при изучении работ по социологии или культурологии приходится убеждаться в том, что в них очень мало анализа функционирования традиций. Много внимания уделялось описанию содержания традиций, но не механизма традиционности. Традиционность «традиционных обществ» только постулируется. Способы ее воспроизводства и механизма детерминации остаются неисследованными.

Несмотря на частоту использования этого термина, он равным счетом ничего не значит. К тому же он имеет так много разных значений, что нет смысла сводить их в группы или анализировать в совокупности.

Отсутствие системного рассмотрения этой проблемы в социальных науках заставило меня искать иное объяснение. Я выдвигаю следующее положение: в период недавнего расцвета общественных наук внимание ученых сосредоточивалось на существующих явлениях, поэтому «исторические» аспекты рассматривались как остаточная категория, из которой могут быть извлечены лишь дополнительные объяснения. Концептуальная структура социальных наук имеет в целом тенденцию к вневременности. Существует отчетливая тенденция рассматривать предмет социальных наук в сиюминутном плане, в коротких временных фазах, в отношениях двух живущих поколений на момент исследования.

Присутствие прошлого

[В различных формах социального поведения существует принятая сумма опыта, передаваемая через «представления, сохраняющие преемственность с прошлым», как «консенсус, поддерживаемый во времени».]

Структура преемственности традиционных представлений и деятельности может сама превратиться в символическое представление и стать легитимным основанием для ее сохранения. Она принимается через ссылку на ее присутствие в прошлом. («Мы поступаем так, как мы поступали раньше» или «потому, что так поступал основатель».)

Таким образом, сам по себе «статистический» критерий повторяемости недостаточен, даже если мы установим приемлемый критический минимум повторяемости для установления традиции. Частота повторений составляет существенный элемент, однако он недостаточен для принятия традиционного представления или дей-

241

ствия. Так как принятие в настоящем не является функцией биологической структуры или генетического достояния, оно должно осуществляться через восприятие прошлого, имеющего причинную и необходимую связь с настоящим.

Некоторые представления поколение за поколением воспроизводят в силу необходимости решать проблемы, возникающие в повседневной жизни. Вполне оправданно мы можем не рассматривать такие представления как традиционные. Подобным образом религиозные потребности людей могут стимулировать сходный опыт в каждом новом поколении и породить сходное «сакральное знание». Повторяемость во времени сама по себе не является решающим критерием традиционных представлений или действий. Традиция утверждается через межвременную преемственность представлений. Преемственность означает передачу наследия. Передаче подлежат не действия, а только их образцы, нормы и принципы легитимности. Однако преемственность подразумевает не только передачу, но и восприятие этого наследия. Как передача, так и восприятие могут быть обусловлены различными мотивами. Однако следует подчеркнуть наличие отчетливой тенденции мотивировать восприятие легитимностью авторитета, принимаемого как передатчик, связью этой легитимности с традиционностью авторитета и тех норм, которые он поддерживает или утверждает. Именно в механизме передачи традиционных верований и их принятия и состоит отличие традиционных и иных представлений.

Зачастую говорят о традиционном принятии представлений как нерелексивном принятии того, что раньше считалось принятым. Однако привычная модель может быть принята и после рассмотрения ее пригодности с точки зрения критериев, которые сами по себе признаются без осмысления. Может быть и так, что новые представления принимаются через обращение к прежним критериям, признаваемым без осмысления. В любом случае, вполне традиционным представлением следует считать такое, которое принимается только на основе того критерия, что оно принималось раньше.

Вполне возможно нерелексивное или «бессознательное» принятие представлений, которые по своему содержанию вполне рациональны и эмпирически верифицируемы. Научные и технические представления зачастую принимаются некритически, т.е. они принимаются без оценки их оснований. Такие представления по своим формальным характеристикам носят очевидный традиционный характер, хотя по содержанию таковыми и являются. <...>

242

Представления, получающие рациональное обоснование и поэтому не имеющие собственно традиционного характера, все же входят в состав традиций. Их традиционность заключается в их содержании, легитимности тех, кто связан с

институтами, через которые утверждаются эти представления, но в них самих имеется сфера, сама по себе свободная от традиционности. Это зона рационального и эмпирического знания. Сложные взаимосвязи между рациональным, эмпирическим и «традиционным» началами в традициях составляет важную проблему в их изучении.

Представления могут быть приняты и на основании харизматических свойств их носителей. Представления о священном могут в структурном плане быть частично традиционными, частично рациональными и частично харизматическими, связанными с особыми свойствами тех, кто их «рекомендует». Однако эта харизма большей частью также передается через традицию, т.е. на основе принятия этих представлений в прошлом. Во многих случаях сама харизма вытекает из прошлого, т.е. из того обстоятельства, что те или иные события имели место в прошлом.

Прошлое как объект привязанности

Почему же прошлое имеет для нас значение? Отнюдь не частота повторений и даже не связь с прошлым объясняют привязанность к традициям. Необходимо какое-то особое отношение индивида или общества к своему прошлому. То или иное представление о связи с прошлым — изначальной, социальной или идеальной — необходимое условие обращение к традиции, ее принятия как обязательной модели поведения и отношения к миру. «Минувшее» как таковое представляется источником авторитета, не зависимым от мнения современников.

Но почему прошлое представляется подчас лучшим, чем настоящее, или имеющим особое значение? Может быть, в этом проявляется неосознанное представление о связи с первоначалом мира, с истоками бытия, с периодом, когда человечество находилось в более тесном контакте со священным началом, которое и привело мир в движение и установило основу его устройства?

Традиционные представления и действия являются не только делом пассивного принятия уже установленного. Существует и активный поиск традиций как формы связи с прошлым, если установленные традиционные представления оказываются неприемлемыми. Подчас «прошлое создается» для легитимизации представлений и действий теми, кто в настоящем не находит такой основы. Обретаемая традиция объявляется «настоящей», восстанавливает-

243

ся «истинный» источник вместо «искаженного» и «подлинный» ряд передачи взамен «извращенного». Происходит «возрождение» реабилитируемого прошлого, большей частью приобретающего сходство с «золотым веком». <...>

Сущностные свойства традиционных представлений

Собственно традиционными являются представления, утверждающие приверженность к прошлому, к определенному времени в прошлом или же ко всей социальной системе, или же к определенному институту, который существовал (предположительно) в прошлом. В этих представлениях утверждается моральная правота или превосходство прошлых институтов или же общества в целом, а также необходимость подражания прошлым образцам в представлениях или поведении.

В принципе такого рода представления могут относиться к любому типу общества, института или веры, помещаемым в прошлое. Они могут относиться к эгалитарному устройению общества, к республике, к строю, утверждающему принципы индивидуализма. Так было, например, в Римской империи, когда Тацит и другие историки возвращались мысленно к временам республиканских добродетелей и находили там нормы, на основе которых они критиковали период, в котором жили сами. Так было и в Соединенных Штатах Америки, когда в некоторых сферах общественного мнения лелеялись воспоминания о «золотом веке», когда торжествовали принципы опоры на свои силы и свободное предпринимательство. Независимо от своего сущностного содержания любой период общества может вызывать привязанность близких или отдаленных потомков, становиться критерием оценки современности. <...>

Постепенное изменение традиционных представлений

Модификация — неизбежная судьба традиционных представлений. Часто говорят, что «традиционные общества» не подвержены переменам. Однако вряд ли какое-либо общество может остаться неизменным на протяжении нескольких поколений. Ни одно общество... не свободно вполне от военного давления извне, а меры воздействия, которые вновь и вновь предпринимает государство, также приносят с собой перемены. Эмиграция и странствующие торговцы привозят! новые товары и новые идеи. Таковы некоторые примеры тех перемен, которые привносятся извне.

Перемены не обязательно постоянны, они могут принимать случайный характер, приводя по истечении полувека к видимым изме-

244

нениям. Накопление новых элементов может не иметь очевидного или преднамеренного характера. Но модификации могут проводиться и намеренно, хотя носители таких модификаций могут рассматривать их как отвечающие «духу» традиций. (С. 182-212.)

Комментарии

Как в научной литературе, так и в идеологических концепциях «классические» незападные цивилизации нередко определялись как «традиционные» и традиция («обычай», «бесконечное повторение») рассматривалась как важнейшее начало, определяющее и устройство общества и его сохранение. В 70-80-х гг. эта концепция «традиционности» и сущность «традиции» подверглись основательному пересмотру. Существенный вклад в этот пересмотр внесли работы Ш. Эйзенштадта и Э. Шилза. Высказанная ими критика столь широко ранее употреблявшегося термина была выражена в русле развернувшихся дискуссий по поводу соотношений «традиций», идентичности и модернизации, в ходе которых подверглись радикальному пересмотру некоторые прежние установки общественных наук. См. об этом в гл. VII, XVI.

Дополнительно см.: Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1997.

Глава VII. Классификация и сравнительное изучение цивилизаций

Б. С. Ерасов. ОБЩИЕ КРИТЕРИИ ДИХОТОМНОГО СОПОСТАВЛЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЙ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Обзор

На протяжении всего XIX и XX вв. как в идеологической, так и в собственной научной литературе в изобилии проявлялись и соперничали описательный и дихотомный подходы в сопоставлении культурных явлений, относящихся как к малым культурам, так и к цивилизационным общностям. Несомненно, что именно в рамках описательного подхода на протяжении веков накапливались знания о культурах различных «других» народов. Огромные достижения культурной антропологии дополнялись исследованиями в русле конкретных дисциплин, изучающих «незападные» общества, культуры и религии: востоковедение, африканистика, латиноамериканистика, исламоведение, индуистика, буддология, китаеведение и т.д.

К концу XIX в. объем накопленных знаний потребовал упорядочивания, что происходило во многом в рамках дихотомных сопоставлений. В соответствии с этим подходом Запад и Восток выделялись как два в общем плане принципиально различных типа общественного устройства — и это различие прослеживалось именно на общетипологическом уровне, на котором уравнивались различия конкретных обществ этнического или национального уровня.

246

Сводя воедино те характеристики Запада и Востока, которые выделялись в разные периоды и разными авторами, можно вывести следующую схему.

Запад — Восток

1. Социально-экономические характеристики

Запад — развитый, урбанизированный, индустриальный; Восток — отсталый, сельский, аграрный. На Западе — производство как базис (капитал); на Востоке — распределение как базис («реципрокное» общество).

2. Тип и структура социальности

В работах как «классиков»-основоположников социологии, так и современных ученых часто используются базовые дихотомные критерии в рассмотрении социокультурных типов, большей частью совпадающих и с дихотомным делением на Запад и Восток как общецивилизационных типов.

Научная литература по этой теме огромна и разнообразна. Но удобнее обратиться к сводной схеме таких типологий по наиболее представительным авторам, которую дает индийский ученый Р. Пандей.

Классическая социальная типология*

Автор

Тип дихотомии

Ранняя стадия

Поздняя стадия

О. Конт Теологическое общество

Позитивистское общество

Индустриальное-мирное

общество

Контрактное общество

Gesellschaft (общество)

Секулярное общество

Буржуазное индустриальное

общество

Органическая солидарность

Вторичные группы

Достижительные ориентации

Городское общество

Функциональная

Индустриальное общество

Г. Спенсер Теологическо-милитаристское общество

Г.С. Мэйн Статусное общество

Ф. Теннис *Gemeinschaft* (общность)

Р. Парк Священное общество

К. Маркс Феодалное общество

3. Дюркгейм Механическая солидарность

4. Кули Первичные группы Р.Линтон Аскриптивные ориентации Р. Редфилд Народное общество Т. Парсонс Аскриптивная солидарность Г. Сьёберг Доиндустриальное общество

См.: Pandey R. *Sociology of Development*. Delhi, 1985. P. 293.

247

Современная социальная типология

Автор

Ранняя стадия

Поздняя стадия

Р. Дьюи
Деревенское общество
Городское общество
Г. Фуггит
Деревня
Город
Ф. Риггс
Аграрное общество
Индустриальное общество
Священное
Секулярное
Г. Беккер
Племена
Горожане
П. Мейер
Д. Лернер,
Традиции
Современность
М. Леви,
Б. Хозелиц
и др.

Эту классификацию можно дополнить часто встречающимися в научной литературе типами и характеристиками социальности Запада и Востока*.

Запад — рыночные и правовые отношения, выделение личности, пользующейся правами и свободами. Восток — межличностные (коммунальные, коммунитарные, общинные, аскриптивные) отношения, нормативный контроль через религиозные принципы и государство. Для классического Запада характерна классовая дифференциация. Для Востока — родоплеменные, сословные, клановые, этнические.

3. Политические характеристики

Запад — гражданский, демократический. Восток — патриархальный, авторитарный, деспотический.

4. Культурные характеристики

Запад

Материализм
Секуляризованный
Реализм /Прагматизм
Объективизм
Плюрализм

Восток

Духовность
Религиозный
Идеализм
Субъективизм
Монизм

* Источники такой схемы вряд ли обозримы. В культурных аспектах эта схема была детально разработана еще немецким философом Г. Кейзерлингом в его «Дневнике путешествий философа» (1920) на основе впечатлений от Персии. Среди более поздних известных работ, выявлявших подобные дихотомичные схемы Запада и Востока, следует назвать: Gu/ick S.L. *The East and the West: A Study of Their Psychic and Cultural Characteristics*. Tokyo, 1962; Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China—Tibet—Japan*. Honolulu, 1965.

248

Рациональность

Интуитивность

Разум (Логос)

Путь (Дао)

Динамизм /Развитие/Движение

Инертность/Стабильность

Прогресс

Застой/Косность

Искусственность

Естественность

Покорение природы

Адаптация к природе

Право

Мораль

Научность

Сакральное знание

Свобода

Порядок

Равенство

Подчинение

Воля

Фатализм

Индивидуализм

Подавление личности

Антропоцентризм

Теоцентризм

5. Исторические характеристики

Запад

Восток

Историзм

Застойность/Неисторизм

Линейное время

Циклическое время

Однако любое эмпирическое описание «другой» культуры, начиная, например, с описаний Геродота, давало совсем иную, мозаичную и фрагментированную картину культурного множества. Важные сдвиги в теоретическом понимании такого разнообразия связаны с именем И.Г. Гердера, работа которого «Идеи к философии истории человечества» (1784—1791) стала важной вехой в признании многообразия человеческих культур. На протяжении всего XIX и XX вв. интенсивное развитие ориенталистики, африканистики, латиноамериканистики, религиоведения и других специальных культурно-региональных

исследований создало огромную базу для детального понимания культурного и цивилизационного разнообразия.

Тем не менее на более высоком уровне обобщения вновь и вновь срабатывал принцип крупномасштабного дуализма, питаемый возросшей в этот период степенью господства Запада над глобальной колониальной системой. Существенный сдвиг в философии культуры в этом плане был сделан трудами Г.В.Ф. Гегеля, который выстроил схему исторической последовательности развития основных стадий универсального духа, включив в него в качестве таких стадий Китай, Индию и Персию, которые, впрочем, не могут сравниться с идеалом греческого искусства. Как бы то ни было, именно Запад воплощает для него высший уровень Достижений человеческой культуры, оцениваемый по критериям нравственной свободы.

249

Эта универсалистская схематика была впоследствии перенесена в классический марксизм, хотя при этом переосмыслена материалистически и «поставлена с головы на ноги».

Такому универсалистскому подходу постоянно противостоял романтический, а позднее революционный подход, для которого Восток представлял либо как отрадное высвобождение от оков европейского рационализма и техницизма, либо как пробуждающийся «очаг революционного преобразования мира»*.

Сильный удар как по концепциям дуалистического противопоставления, так и по эволюционно-универсалистской схеме нанес выход книги О. Шпенглера «Закат Европы» (1918), в которой полностью отвергалась устоявшаяся схема истории и типологии культуры и сами понятия «Запад» и «Восток» становились безосновательными.

В 20—40-х гг. появляются работы А. Тойнби, П. Сорокина, в которых снимается и подвергается критике проблематика дуализма и получает полноценную разработку многомерное сопоставление высоких культур. С конца XIX и большую часть XX в. интенсивно развивается культурная антропология, дающая изобильный материал для понимания поликультурности мира, хотя и на локальноэтническом или структурно-социальном уровне.

Однако и поныне, хотя и подвергаясь значительным модификациям, утрачивая явно скомпрометировавшие себя противопоставления, остается в ходу и дуальное описание культур Запада и Востока, и эволюционизм, и универсализм, получивший интенсивное развитие в миросистемных теориях (см. гл. XVII).

Заметный вклад в сравнительное сопоставление цивилизационных регионов Запада и Востока внесли международные конференции по философии культуры, созывавшиеся в Гонолулу, и издававшийся там журнал «Philosophy East and West»**.

Сопоставление Запада и Востока как двух основных типов цивилизаций по перечисленным критериям действительно может многое раскрыть в ценностных, нормативных или познавательных установках, доминирующих в этих культурах.

Существенным достижением компаративистики стало преодоление однозначно линейной концепции истории культуры, что неизменно приводило к западоцентризму, в котором незападным

Обильные текстовые материалы описательного восприятия культуры Востока дает серия «Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации» (М., 1982, 1985, 1988).

* Обзор материалов этих конференций см.: Сагадеев А.В. Современная буржуазная компаративистика о философских традициях Востока и Запада. М., 1975.

250

культурам отводилось место «пройденных», «отставших», «архаичных» и «традиционных» стадий.

И все же такое непосредственное, гуманитарное (или инструментальное) знакомство с культурами других народов на основе сопоставления со «своей собственной» имеет свои ограничения. И это выяснится, если мы не ограничимся сравнением разных культур по тем или иным отдельным характеристикам или же по их сумме, а сопоставим эти культуры как целостные и динамичные цивилизационные системы.

Дихотомное макромасштабное деление человеческих обществ на два основных типа — устойчивая конструкция социологической и культуроведческой мысли. В научной литературе в применении к нерыночным связям принято употребление разных терминов: «коммунитарные», «коммунократические», «коммуналистские», «солидаристские», «коллективистские», «общинные», «ассоциативные» отношения. Каждый из них в определенной степени оправдан, хотя и подразумевает специфический вариант таких отношений или какую-либо их сторону. В социологии принят более общий термин «аскриптивные отношения», относящийся к самым различным вариантам межличностных связей. Иногда анализ переводится в сугубо экономическую сферу, и тогда утверждается категория «распределительные отношения» (в работах В.И. Павлова, Л.С. Васильева). В противопоставлении этим связям рассматриваются «достижительные», в том числе рыночные, властные, воинские и т.д. Однако было бы неоправданно тотально противопоставлять не типы связей, а типы общества, основанные на аскриптивных и достижительных связях (власть, богатство, воинская сила, моральные достоинства, знания и т.д), так как в любом обществе существуют сложные структуры, в которых переплетаются разные отношения и принципы социальной регуляции, в том числе и товарно-денежные в доиндустриальном обществе — в соответствующих структурных формах. Поэтому строгое проведение таких дихотомий оказывалось крайне условным. Не только в средние века, но и в Новое и новейшее время на Западе сохранялось значение не только имущественных и статусных рамок индивидуализации, но также этнических, национальных и конфессиональных. Идеологема «права и свободы личности» не может служить адекватной основой для анализа реального характера социальности. Степень индивидуализации в западных обществах не только регулируется правовой системой, но и жестко корректируется системой социокультурного воздействия, что и дало основание широкого обращения к теме «репрессивности» культуры, создающей, по выражению Г. Маркузе, «одномерного человека». С другой стороны, в исследо-

251

ваниях восточных обществ обращается внимание на наличие устойчивых механизмов достижения приемлемых для общества целей, на допустимость определенных рамок индивидуализации поведения.

Анализ соотношения между аскриптивными и достижительными компонентами социальной регуляции, степени дифференциации социальных структур дает более

адекватную и аксиологически нейтральную формулу социальности. Преодоление дихотомного подхода к анализу систем социальной регуляции позволяет выявить соотношение различных начал, их структуру и содержательные вариации.

Динамика Запада и Востока

Навязчивая формула, нередко встречающаяся даже в наше время в научных текстах, что «идея прогресса отвергалась восточным обществом», повторяется вновь и вновь, невзирая на широко известные сравнительные описания Запада и Востока, показывающие, что вплоть до XVI, а в ряде отношений и XVII в. восточные цивилизации явно стояли на более высоком уровне развития по многим критериям в технологии, административных системах, художественной культуре, философии и науке и т.д. Лишь в XVI в. или позднее Западная Европа начинает обгонять Восток как по уровню производства, так и по достижениям в научной сфере.

Высокая степень свободомыслия в различных восточных обществах в период творческого расцвета способствовала расцвету философии и специальных наук (медицины, астрономии, математики, географии, оптики и т.д.), который вполне можно сопоставить с европейской ученостью вплоть до Нового времени. Расцвет художественной культуры, искусств, ремесел — все это создавало в ряде восточных обществ социальную и культурную среду, отличающуюся широким разнообразием, толерантностью и развитым пониманием человеческого достоинства. Это не устраняло ни проявлений деспотизма, ни подавления личности, но вряд ли западное общество сильно отличалось от азиатского вплоть до формирования зрелого индустриального общества.

Тема принципиального и неизменного различия Запада и Востока по типу духовности постоянно присутствует в философских и общих культурологических сопоставлениях*. Несомненно, что такое сопоставление многое раскроет в характере классических сис-

См.: Григорьева Т.П. Дао и логос: встреча культур. М., 1992

252

тем философии и культуры, сложившихся в прошлом, или их роли в современной духовности.

Однако специфическая рациональность Запада, выражаемая в его философии и культурных ориентациях, давшая основу современной науке и хозяйственной деятельности, сложилась в период Просвещения и формирования индустриального общества. Использование веберовского понимания рациональности дает основание выявить ее специфику в каждой развитой системе духовности. К тому же в рамках самой западной духовности рациональное начало постоянно дополнялось иррациональным и чувственным, и ресурсы таких начал в значительной степени черпались в собственном достоянии, хотя изощренная чувственная и духовная экзотика Востока превратилась в предмет интенсивных заимствований.

Следующие соображения выявляют пределы применимости или ограниченность сравнительных исследований в культурной сфере: 1. Полиморфизм, т.е. многообразие, присущее каждой культуре, располагающей набором гетерогенных вариантов, хотя и не получающих одинакового развития. Уже на этническом уровне культура достаточно разнообразна, чтобы по-разному реагировать на внешний вызов или потребности внутреннего устройства. Еще больше адаптивность и разнообразие культуры на

национальном или цивилизационном уровне. В рамках национальных культур, как известно, существуют и классовые субкультуры, отношения между которыми могут носить противоречивый, а подчас и антагонистический характер.

2. Каждый культурный компонент (мифология, религия, наука, литература) выступает как подсистема, соотносимая с культурой в целом (национального или цивилизационного уровня) и с другими компонентами социального бытия.

3. В сравнительных исследованиях весьма затруднительно учитывать подвижность духовных феноменов. Сравнение ранних вариантов христианства, буддизма, конфуцианства или ислама дает результаты, во многом отличные от тех, которые мы получаем при рассмотрении сложившихся систем или вариантов, проявившихся на более поздних этапах эволюции.

Вот на какие опасности при сопоставлении разных культур указывает Г. Гачев, автор ряда ярких книг, проникнутых тонким пониманием специфики различных культур*: а) произвол и необязательность суждений; их предотвратить можно с помощью сравнительно-исторического подхода; б) затрагивание национальных

Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988. С. 45—47.

253

чувств, обычно очень щепетильных к попытке научного определения, т.е. ограничения.

Как отмечает Г. Гачев, «здесь единственное спасение — доброжелательность и объективность анализа при той предпосылке, что каждый народ видит все бытие в целом и ничье видение не выше и не ниже. Могут быть различия в историческом уровне развития каждой культуры, но не в ее возможностях».

Г. Гачев сопоставляет культуры в их национальных рамках (индийская, русская, болгарская, киргизская, грузинская, армянская и т.д.) и неизбежно сталкивается с проблемой соотнесения этих рамок с общими принципами, с Единым Целым. Это общее начало, полагает он, складывается как «взаимодействие разных членов в одном согласованном организме человечества. Эта особая структура общих для всех народов элементов и составляет национальный образ, а в упрощенном выражении — модель мира»*.

Все это означает, что компаративистские исследования должны выводить теоретическую мысль на выявление некоторых универсалий, по которым только и можно проводить общее содержательное сопоставление разных культур. Вместе с тем важная задача состоит в выявлении тех общих исторических принципов, по которым протекает жизнь различных обществ. Культурно-историческая школа ввела в оборот принципы исторического анализа движений больших обществ. В дальнейшем это направление сложилось во влиятельную школу, в которой изучение крупных культурноисторических общностей — Европы, исламского региона, Индии, Китая, буддийского региона и других проводится на основе некоторых общих социокультурных принципов.

Как мы увидим, между Западом и различными восточными цивилизациями, действительно, имеются существенные различия, которые в полной мере проявили себя в ходе их взаимодействия на протяжении Нового времени. Однако эти различия можно

объяснить, лишь обращая внимание на расхождение путей цивилизационной динамики Запада и Востока.

Можно констатировать, что подход к миру культуры как плюралистическому многообразию не устранил ни универсализма, ни эволюционизма, ни дихотомного подхода. Однако существенным принципом упорядочивания самого поликультурного подхода стало выделение цивилизаций как наиболее крупных социокультурных систем, проявивших себя в истории мировой культуры и сохраняющих свое значение и в современном мире. В новейших тео-

Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988. С. 45—47.

254

риях преуменьшается или вообще снимается проблема «объективности» классификации культур. При их сопоставлении всегда используются некоторые «операциональные», т.е. значимые для решения данной задачи критерии. В этом русле и происходит в последнее время развитие методологии «понимания» и «коммуникации между культурами».

Дополнительно см.: Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в странах Азии и Африки. М. 1982; Философия и религия на зарубежном Востоке: XXвек/Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 1985; Степаняни, М. Т. Восточная философия. М., 1997.

Классификация и сравнительное изучение цивилизаций

П. Сорокин. О ДИХОТОМНЫХ ТИПОЛОГИЯХ КУЛЬТУРЫ

Как и в прежние времена, дихотомные модели занимают видное место среди современных концепций культурных систем и суперсистем. Некоторые идеи, лежащие в основе данных теорий, выдвигались еще в учениях Конфуция и Мо-цзы, индусскими и буддийскими мыслителями, Платоном, Аристотелем, Полибием и другими греко-римскими мыслителями. Более развитую форму они получили в работах некоторых социальных философов XVII, XVIII и первой половины XIX в. К. Маркс и Ф. Энгельс вдохнули новую жизнь в эти теории и способствовали дальнейшему развитию их экономического варианта своим разделением общественных явлений на два основных класса: «производственные отношения», составляющие «экономическую основу общества», и «идеологическую надстройку», состоящую из «юридических, политических, религиозных, художественных или философских форм и отношений». Почти все более поздние теории такого рода — вариации и дальнейшее развитие подхода, сформированного К. Марксом и Ф. Энгельсом. Наибольшее значение в этом плане представляют собой работы А. Коста, Л. Вебера, А. Вебера, Р. Маккайвера, У. Огборна, Ф. Чапина, Т. Веблена, М. Туган-Барановского и других ученых.

Общей чертой всех дихотомных моделей является то, что в них не проводится различие между социокультурными системами и скоплениями, а вместе с тем совокупная культура общества разделяется на два класса, все феномены в которых взаимосвязаны и изменяются по одному типу, в корне отличному от типа, присущего другому классу.

А. Кост разделяет все социокультурные явления на «социальные»

255

и «идеологические», между которыми не существует сколько-нибудь явного соответствия. Согласно Л. Веберу, человек и его разум имеют двойственную природу: с одной стороны, он выступает как *homo faber*, т.е. человек технический и производящий, а с другой — как *homo socius*, т.е. как социальный тип.

Ряд исследователей делят социокультурное устройство всякого общества или ареала, а также и процесс изменений в них на две различные системы: цивилизацию и культуру. Под «цивилизацией» А. Вебер подразумевает «механические искусства», Л. Вебер — техническую систему, как сферу научных, технологических, экономических, материальных, утилитарных, социокультурных феноменов. Под культурой они имеют в виду рефлексивные, духовные, неутилитарные ценности и явления — религиозного, философского, художественного, этического и т.п. плана.

Критика. Наиболее общей характеристикой этих дихотомных теорий является то, что во всех них отсутствует явное различие между социокультурными системами и простыми скоплениями элементов. Кроме того, совокупная культура всех обществ делится на два различных класса и утверждается, что все явления внутри каждого класса взаимосвязаны и претерпевают сходные изменения, но имеются существенные различия в характере классовых изменений.

Основной недостаток рассматриваемых теорий состоит в том, что все они не идут дальше некоторых общих утверждений относительно природы выделяемых ими социокультурных систем или единиц. Является ли та или иная система соединением причинно обусловленных элементов, относится ли она к классу формальных понятий или же попросту представляет собой сумму сходных элементов? В последнем случае чем такие системы отличаются от простых скоплений? Большинство авторов даже не поднимают такой вопрос. Из этих построений мы не можем понять, относится ли тот ли иной класс явлений, например искусство или религия, в совокупности его форм, к одной из двух систем (в данной дихотомии) или же он соотносится с той или иной системой лишь в определенной форме. Например, чувственное искусство или же «научная» религия могут быть отнесены к одному классу; однако умозрительный тип искусства или сверхрациональная религия относятся к другой системе. Рассматриваемые теории затушевывают этот вопрос.

Деление на материальную и нематериальную культуру

Понятие материальной культуры зачастую оказывается неопределенным и противоречивым. Как полагает У. Огборн в своей книге

256

«Социальные изменения», материальность культурного явления заключается не в физических свойствах данного объекта, а в утверждении знания о способах его изготовления. Но это и означает, что материальная культура фиксируется в формах знания и в умственных способностях, которые не сводятся к психохимическим или биологическим процессам. У самих этих авторов знание (в том числе наука) классифицируется то как элемент материальной, то нематериальной культуры. На это указывает Р. Мертон, отметивший, что у У. Огборна один и тот же культурный элемент определяется то как материальный, то как нематериальный. Например, применение предметов и использование процессов объявляются частью материальной культуры, в то время как способы изготовления этих предметов и правила использования технологий

относятся к нематериальной культуре, сами способы изготовления предметов относятся то к материальной сфере, то к нематериальной.

Таким образом, исходный принцип данного подхода не получает логического обоснования и уже по этой причине вряд ли может быть использован для дальнейшего анализа.

Сходной критике следует подвергнуть марксистскую и подобные ей теории «экономической интерпретации истории».

Цивилизация и культура: социальность или духовность?

В этом противопоставлении мы вновь сталкиваемся со значительной неопределенностью в выяснении смысла того, что относится к тому или другому классу явлений, из каких социокультурных компонентов, подсистем и элементов состоит каждый класс. Впрочем, в работах А. Коста, М. Туган-Барановского и Р. Маккайвера* в качестве критериев выдвигаются различия между полезностью и ценностью и между целью и средством.

Насколько оправдан этот подход? Может ли он служить надежным принципом в разделении этих начал? Боюсь, что нет. Во-первых, потому, что эти авторы помещают один и тот же класс явлений то в одну, то в другую из дихотомных сфер. Например, наука помещается ими то в цивилизацию, то в культуру. Исходя из принципа утилитарности, А. Кост помещает верования в сферу социальности, что соответствует «цивилизации» как ее понимает Р. Маккайвер. Р. Маккайвер и А. Вебер помещают религию в целом в класс культурных явлений, которые А. Кост относит к идеологии.

См.: Caste A. L'experience des peuples et les previsions qu'elles autorise. P., 1900; Coste A. Les principes d'une sociologie objective. P., 1899; Туган-Барановский М. Основы политической экономии. 6-е изд. Рига, 1924; Maccaver R. Society. N.Y., 1937.

257

И такие противоречия не удивительны, учитывая ненадежность их критериев. Принцип полезности по самой своей природе не может считаться удовлетворительным. В психологическом разрезе он приводит к полной неопределенности в лабиринте индивидуальных представлений и предпочтений. Так, атеист может считать религию совершенно бесполезной, в то время как верующий, напротив, усматривает в ней огромную пользу и считает ее жизненно необходимой и пригодной даже в бизнесе. <...>

Как мы видели, все сторонники дихотомного подхода усматривают серьезные различия в функционировании и формах изменений каждого из классов культуры. Они полагают, что техническая, научная, материальная стороны подвержены более постоянным изменениям с тенденцией к накоплению, имеют линейный и прогрессивный характер («все больше и лучше»), быстрее и легче распространяются на другие культуры и выступают лидером развития. Напротив, в нематериальной, духовной стороне отсутствует тенденция к накоплению: она не является линейной и не поддается всеобщему распространению, она имеет «локальный» характер, ограничена пределами данного общества или ареала и отстает по сравнению с переменами в других сферах.

[В опровержение этого положения приводятся примеры широкого распространения на протяжении веков христианства, индуизма, буддизма и ислама, а в период после первой мировой войны — коммунизма, фашизма, тоталитаризма, массовой культуры и т.д. Эти

культурные явления имеют не менее универсальное распространение, чем собственно материальные формы. С другой стороны, многие чисто технические изобретения не выходят за пределы своего общества, оказываются ненужными. Неверно и то, по мнению П. Сорокина, что материальные факторы и поведенческие формы культуры меняются раньше, чем ценностные ориентации. Как правило, изменение в смысловых компонентах системы предшествует изменениям в других сферах.]

Не обосновано и утверждение, что, в то время как материальная культура за последние десятилетия претерпела огромные изменения, в нематериальной культуре наблюдается застой и она безнадежно отстала. Напротив, возвышенные нормы этики, «золотое правило» нравственности, этические системы практически всех мировых религий, особенно нормы Нагорной проповеди, были открыты и сформулированы тысячи лет назад и остаются столь же ценными. Однако поведенческая и материальная реализация этих норм безнадежно отстает вплоть до настоящего времени.

258

По существу, защита дихотомных принципов основана на двух ошибочных положениях. Во-первых, утверждение, что идеологические и материальные компоненты культуры могут быть разделены. Во-вторых, что все материальные и нематериальные компоненты могут быть объединены в некую суперсистему. Такие процедуры игнорируют подлинное устройство культурных систем.

В своих сожалениях по поводу предполагаемого «отставания» нематериальной культуры сторонники дихотомного подхода не дают себе труда подумать над тем, какой же тип нематериальной культуры должен соответствовать каждому уровню материального развития. На этот вопрос нельзя получить ответ, так как техника сама по себе никогда не может стать критерием для суждений об уровне нематериальной культуры. Критерии устарелости в музыке, религии, семейных отношениях, праве и философии должны черпаться соответственно из музыки, религии, семейных отношений, права и философии. Все прочие суждения не имеют смысла и, не имея достаточных оснований, сводятся к пустым абстракциям.

Если в теории утверждается, что изменения в технологии всегда приводят к изменениям в нематериальной культуре, то это опять-таки в основном ошибочное суждение. Нам известно большое количество случаев, когда существующие технологии приходили в упадок не сами по себе, а в силу воздействия нематериальной культуры. А. Тойнби приводит примеры того, как великолепные римские дороги, превосходные ирригационные системы Тигра и Евфрата, Цейлона, понтийских болот и Китая разрушались не из-за утраты технических навыков, а в силу усиления в обществе социальной, политической и моральной анархии. И мы сами были свидетелями гигантских разрушений технологической сферы в ходе войн и революций нашего века. Современные историки подтвердили, что экономический и технологический упадок греко-римского мира был «не причиной, а одним из аспектов более общего процесса социальной дезорганизации» (М. Ростовцев). С другой стороны, развитие современной технологии, современного капитализма и современной материальной сферы отнюдь не предшествовало развитию художественной культуры, материалистической и прагматической философии, утилитарной и гедонистической этики, светского права, новых форм политической и социальной мысли, индивидуализма, номинализма, Ренессанса, Реформации и многих других проявлений культуры, а происходило частично позднее, а иногда одновременно с духовными процессами.

Ошибочность теории однонаправленной детерминации культуры материальной сферой может быть также продемонстрирована-

259

на обращении к примеру примитивных обществ, в которых различные формы нематериальной культуры существуют среди народов со сходным способом производства. Вместе с тем сходные формы религиозной веры, художественной культуры, литературы, брачных обычаев, семейных отношений, политических и правовых институтов существуют среди народов с различными способами производства.

И наконец, ошибочно утверждение, что в материальной сфере достигается накапливание, а нематериальная — не в состоянии этого делать. Это утверждение попросту неверно, так как с течением времени во всех формах нематериальной культуры происходит накапливание. <...>

Нет оснований и для утверждений о различии между материальной и нематериальной системами и в отношении новизны творческих достижений. Процесс создания в нематериальной сфере сходным образом осуществляется во многом через комбинирование и вариацию прежних систем. В обеих сферах накопление означает замену старого новым, которое само представляет собой сочетание прежних элементов.

Совокупность этих соображений и эмпирических свидетельств показывает несостоятельность дихотомного разделения на ведущие и отстающие элементы. В лучшем случае они повторяют знакомую ошибку, изображая частный факт как универсальное правило. (С. 289-321.)

Комментарии

Несомненно, что критика дихотомного подхода П. Сорокиным предстает в значительной степени оправданной. Тем не менее общетипологическое противопоставление культур и цивилизаций Запада и Востока не лишено оснований, если мы вернемся к указанным выше макрохарактеристикам типов социальности и учтем нормативно-аксиологические принципы, преобладающие в восточных культурах, хотя и не исчерпывающие всего их содержания. Эти принципы вновь и вновь инвариантно утверждаются в различных идеологических, философских и культуроведческих построениях. В обобщенном содержательном плане отступают на задний план различия не только между локальными, но и «высокими» культурами. Поэтому при всей их специфичности во многом типологически сходны системы социокультурной регуляции в мусульманском, индийском, буддийском, дальневосточном регионах. В плане цивилизационном эта специфика неизменно сводится к утверждению сходных принципов солидарности в рамках каждой из цивилизаций, особой роли духовных и человеческих факторов в социальной регуляции, ограничению материализма, под которым обычно понимается бездуховное потребительство и «вещизм», лишаящий человеческое бытие духовных оснований. В философском плане цивилизационным отличием Востока от Запада считается духовный универсализм, снимающий низшие уровни локального существования. В социальном плане — это принципы регуляции отношений, обеспечивающих устойчивое место каждой группе и ячейке общества, и институты, поддерживающие такие принципы (в том числе государство и религиозный институт).

260

Дж. Стивман. «МИФ ОБ АЗИИ»

Перевод осуществлен по изд.: Steadman J.M. The Myth of Asia. N.Y., 1969. ·· 26-27.

[В книге показана необоснованность противопоставления целостного мира Азии и европейской цивилизации — тоже как целого, отвергается сам принцип дихотомного сопоставления Запада и Востока как неопределенных и неустойчивых стереотипов, скрывающих неустойчивость и разнообразие состава культуры этих континентов.]

Реальная Азия большей частью заменяется на вербальные образы. ... Антитеза между духовным Востоком и материалистическим Западом заглушает все голоса из Азии, кроме голосов монахов и брахманов... Источник этой антитезы между непрактичной спиритуальностью и эффективной деловитостью можно найти прежде всего в характере европейского воздействия на Азию. Это воздействие было в основном экономическим, техническим и политическим.

[Прежде всего, с точки зрения автора, нельзя говорить об Азии или Востоке как о каком-либо единстве. Азия состоит из «субконтинентальных цивилизаций»: дальневосточная (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), индийская (в нее он включает и буддийский ареал — Цейлон, Бирму, Корею, Таиланд и Камбоджу), мусульманская (охватывает весьма разнородные народы от Марокко до Индонезии и Филиппин). Каждая из этих цивилизаций глубоко отличается от остальных и по характеру мировоззрения, и по художественному стилю и философии.

Что касается Европы, то до эпохи Возрождения и промышленной революции решение универсальных проблем соотношения духовных и материальных потребностей здесь принципиально не отличалось от решений, выдвигавшихся на Востоке. Заметные различия между западными и восточными культурами стали возникать лишь после распада средневекового западного общества, когда светская власть и наука вышли из подчинения религии. Поэтому различия между Европой и Азией вытекают не из их классического наследия, а в силу тех сдвигов, которые Запад претерпел в течение последних четырех столетий. Происходившие в новейшее время изменения в азиатских культурах привели к ослаблению такого рода различий.

Утверждение стереотипов Запада и Востока, по мнению автора, происходило в значительной степени первоначально как реакция на

261

враждебные отношения Запада с восточными странами, а затем как реакция азиатских обществ на колониальную систему, как проекция антизападных настроений. Корни современной общности азиатов лежат в испытываемой ими угрозе распада под влиянием западной цивилизации.

Далее отвергается сам принцип дихотомного рассмотрения цивилизаций, основанный на исключении и противопоставлении, — вместо того чтобы рассматривать внутреннее разнообразие каждого начала. Предполагаемые противоположные характеристики существуют внутри каждого региона, хотя и в разных сочетаниях. Даже тогда, когда историку удастся установить водораздел между культурами Азии и Европы, этот водораздел может иметь смысл лишь применительно к определенному периоду, так как эти культуры находятся в постоянном изменении. Кроме того, Запад и Восток постоянно

взаимодействовали друг с другом, способствуя взаимному развитию и осваивая ценности друг друга.

Противопоставление Европы и Азии имеет смысл применительно к художественным произведениям, в которых оно связано с сюжетными и структурными построениями авторов, с выделением определенных конкретных ситуаций культурного взаимодействия или столкновения, а также в тех случаях, когда художник или композитор стремится сознательно «ориентализировать» либо «европеизировать» содержание или стиль своего произведения. Однако такое противопоставление скорее мешает понять мировоззрение и искусство народов того или иного региона в целом.

Духовное содержание западной цивилизации имеет сложный состав, в него включаются правовые и политические концепции Древнего Рима, гуманистические ценности Эллады и религиозные представления, унаследованные от Древнего Израиля, а также современные опытные науки. Это представление о сложности проецируется на прошлое, в котором отыскиваются истоки или предпосылки поздних образований. Древним европейцам навязывается принадлежность к Западу, которую они сами вряд ли признавали. В результате возникает смешение греческой цивилизации с западноевропейской, что искусственно отделяет ее от Древнего Ближнего Востока или от той роли, которую она длительное время играла в образующемся мусульманском мире.

Далее при обращении к философским системам и религиям Востока оспаривается утверждение о том, что этим системам свойственно специфическое духовное и эстетическое отношение к действительности, статичность, мистицизм, отчужденность от реального мира— в противоположность западному образу мышления, которому будто бы одному свойственны рационализм, динамичность, научность, обращенность к действительности и гуманизм. На Востоке также имели место традиции реализма в искусстве, рационализма в философии, гуманизма в социальных учениях, хотя они утвердились в меньшей степени.]

262

Комментарии

Книга американского культуролога Дж. М. Стивенса, получившая значительную известность, по существу дополняет критику П. Сорокиным дихотомного подхода к сопоставлению культур Запада и Востока тем, что раскрывает не только многообразие тех традиций и компонентов, из которых складывалась западная цивилизация, но и выявляет как содержательное отличие азиатских культур друг от друга, так и их частичное сходство с Западом.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ УПОДОБЛЕНИЕ КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА

Л.З. Эйдлин. КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ «КИТАЙСКОГО РЕНЕССАНСА»

Цитируется по изд.: Эйдлин Л. Идеи и факты: Несколько вопросов по поводу идеи китайского Возрождения/Иностранная литература. 1970. № 8. С. 222-226.

Находя сходства в явлениях культуры, нас настойчиво уверяют, что китайское общество пережило Возрождение. Но аналогичны ли причины этого «сходства»?

В танское время возникло «движение за гувэнь». Возможно, что и само по себе оно способно навести на мысль о Возрождении. Но уж когда называется оно «фугу», что можно перевести «возвращением к древности», тут трудно и упрекнуть того, чей взор немедленно обратится к Вазари. «Движение за гувэнь» длилось не менее четырехсот лет, потому что после танского Хань Юя было оно вновь поднято сунскими писателями и мыслителями Оуян Сю и другими... Здесь действовали разные причины и разные обстоятельства.

Хань Юй обратился к древности. Это роднит его с гуманистами Возрождения на Западе. Да, конечно, если не очень помнить о том, что обращение Хань Юя к древности не новаторство, а традиция — уже Конфуций обращался к древности. На этот раз обращение к древности было призывом к новой литературе, освобожденной от пут формальной красоты. А знак древности — это символ правды, откровенности, простоты, и «путь дао», которым Хань Юй хотел наполнить «простую» форму, — это в переводе на современный язык содержательность произведения. Конечно, требования, поставленные «движением за гувэнь», были новыми, поскольку они входили в согласие со временем, но вопросы были вечные и древние. Например, нравственность художника и творчество его как отражение этой нравственности. И танские и сунские

263

реформаторы в продвижении вперед и мысли и литературы видели себя восстановителями древней правды, и когда Оуян Сю выступил за индивидуальность в творчестве, он даже не попытался представить это новшеством. Не надо ни на мгновение забывать о том, что обращение именно к древности за моральными наставлениями бывало в Китае не красивой фразой, а насущной необходимостью. <...>

Мы понимаем ученого, имеющего перед глазами картину итальянского Возрождения и обладающего всем возможным знанием китайской истории, в его стремлении совместить героев стран и эпох. Мы от души желаем ему удачи. Мы пока еще не верим только в схожесть происходившего. И не хотим форсированных решений. А они даются. «Дао» — путь конфуцианской высшей правды и нравственности — переводится как наука и просвещение, «цзюньцзы» — человек, идущий этим путем и, значит, носитель правды и нравственности, изображается как «просвещенный человек». Если мы к этому добавим, что государственную школу «дасюэ» или «тайсюэ», существовавшую в Китае с давних времен, Н.И. Конрад переводит как «университет», а Хань Юя называет «профессором», то увидим, что намеренное соединение Вазари и Хань Юя в одну пару накладывает на выводы резкий свой отпечаток.

В поэзии внимание к человеку, тонкое раскрытие человеческих чувств, соединение пейзажа с человеческими переживаниями, да и многое другое, присущее поэтическому восприятию мира, само по себе не может быть ни общим признаком переживаемого обществом Возрождения, ни «убедительным аргументом в пользу признания Ренессанса мировым явлением»... Не слишком ли часто опознание Ренессанса производится по неким вторичным признакам?

Комментарии. См. с. 266.

Н.И. Балашов. О СОПОСТАВЛЕНИИ ТИПОВ ВОЗРОЖДЕНИЯ НА ЗАПАДЕ И НА ВОСТОКЕ

Критерием «успешности» Возрождения нельзя считать приход страны к прочной замене феодальной экономики и феодального политического строя буржуазными. Это до конца XVIII в. имело место только в Нидерландах и в Англии; причем в первом случае вклад

264

литературы в культурную жизнь общества был относительно невелик (правда, при гигантском вкладе живописи); во втором — буржуазная революция, которая происходила два десятка лет спустя после спада Ренессанса, во многом отреклась от его художественной культуры и прервала послешекспировскую театральную традицию.

Выдвинутые в наше время понятия предренессансных процессов или процессов, аналогичных ренессансным, неизбежно шире дефиниции «эпоха Возрождения», «Ренессанс», сложившегося, как, впрочем, и понятия «Античность» и «Средние века», на материале культуры Средиземноморья и стран Европы. Определение — процессы, аналогичные ренессансным, — помогает избегать слишком широкого применения дефиниции Возрождение и одновременно позволяет анализировать в ключе исходного понятия те явления в культуре, которые обладали признаками Ренессанса, например, порождали художественные индивидуальности возрожденческого типа, были связаны с антифеодальным гуманизмом и возвращением к древности, имели, как и Возрождение, специфически опосредствованную народную основу. Но в силу неблагоприятных внутренних или внешних обстоятельств не образовали особой культурной эпохи...

Принципиальное единство всемирного литературного процесса вообще, а в Средние века и в эпоху Возрождения в частности было обосновано в работах Н.И. Конрада, особенно в его книге «Запад и Восток». Взгляды Н.И. Конрада встретили широкую поддержку в советской науке, однако у ряда специалистов, не обращающихся к сравнительному литературоведению, а также у некоторых западников и востоковедов, которые понимают концепцию Н.И. Конрада как категорическое утверждение повсеместности Возрождения, эта концепция вызывает возражения.

Наука тут сталкивается с трудностями, которые едва ли могут быть скоро преодолены. Предренессансные процессы начинались в культуре Средних веков; в ее недрах складывались элементы, которые при благоприятных обстоятельствах могли привести к созданию новых — ренессансных тенденций, но могли и задержаться в своем развитии. Средневековое начало может присутствовать в любом, самом развитом явлении ренессансной культуры, даже если в нем явно преобладает новый момент. При обращении же к ранним предренессансным процессам затруднительно прийти к согласию, на каком уровне появляется такая пропорция «средневекового» и «возрожденческого» начал, которая позволяет ставить вопрос о какой-то степени ренессансности культуры....

При такой сложности нужно опасаться тенденции трактовать как ренессансные те или иные из творений типологически средневекового искусства. Но необходимо исторически подходить к тем

265

связанным с неполнотой феодального развития, по сравнению с его классической формой в некоторых странах Западной Европы. явлениям, которые восходят к неугасавшим

традициям античного города, его торговой и ремесленной жизни и античного искусства. Эти традиции оживают и на разных этапах обнаруживаются в ареалах античной культуры и в Италии.

Вопрос о сходных с происходившими в культуре Византии явлениях в Азии может возникнуть по отношению к отдаленным от эпохи Возрождения на Западе периодам, чуть ли не по отношению к поэтам и драматургам V в. в гуптской Индии. Начавшийся на несколько веков позже, чем в Византии, и достигший апогея в VIII—IX вв. культурный расцвет в Китае стал предметом цикла работ Н.И. Конрада о поэтах и философах танского и сунского времени. Схожие процессы обновления культуры изучались на материале персидско-таджикской поэзии; нечто подобное было обнаружено в средневековой культуре народов Закавказья, тесно связанных с древними культурными ареалами.

Большой разрыв, временной и качественный, между появлением предренессансных тенденций в Средние века и собственно Ренессансом, который в названных случаях во всей полноте так и не наступал, можно попытаться объяснить и тем, что речь идет преимущественно о так называемых «старых народах», т.е. о народах, имевших своего рода «античность»; в их средневековой культуре античные традиции могли до конца не изживаться и не затухать. То, что в культуре «новых народов» было бы воспринято как ренессансное, применительно к культуре «старых» вызывает разноречивые определения.

Общественный прогресс на Ближнем и Среднем Востоке был не таким всеохватывающим, как в ренессансной Европе, и великие фарсиязычные поэты даже в XIII—XV вв. оставались более вершинно изолированными от окружающей среды, чем их собратья во Флоренции, Париже или Кракове.

После вторжения монголо-татарских орд центры культуры переходят с востока на запад и юг ареала. Ослабление тенденций, аналогичных ренессансным, тут наступает к началу XVI в.: даты кончины великих поэтов-друзей Абдуррахмана Джамии — 9 ноября 1492 г. и Алишера Навои — 3 января 1501 г. имеют почти символический смысл для всего ареала. Аналогичные ренессансным тенденции угасают на Востоке как раз тогда, когда высокое Возрождение в Италии достигает апогея, а испанцы открывают Новый Свет.

Комментарии

Результаты дискуссий, утверждавших подобие культур Запада и Востока в тех или иных отношениях, оказались не менее показательными, чем их

266

дихотомное противопоставление. Такое уподобление могло проводиться в рамках (Бормационного подхода, чтобы выявить последовательные типы культуры («рабовладельческий», «феодальный» и «буржуазный») с сопутствующими им «движениями народного протеста». Естественно, что эти типы культуры не имели иной основы для своего отличия друг от друга, кроме как «традиций», существующих как бы в стороне от базисно-надстроечной конструкции. Ранняя скомпрометированность формационной категории «рабовладельческого» строя как типологического инварианта для Запада и Востока, неопределенность понятия «феодальное общество», выявившаяся после дискуссий об «азиатском способе производства» и «восточном феодализме», отождествление буржуазного общества с Западом Нового времени способствовали тому, что, пожалуй, наиболее содержательные споры относительно возможности уподобления разных типов культур велись вокруг проблемы Возрождения на Западе и Востоке.

Утверждение в конце XIX в. высокого статуса европейского Ренессанса естественно привело к поиску аналогов в других культурах. Без такого рода аналогов эти культуры предстали бы явно ущербными в сопоставлении с европейской. На разных этапах были «опознаны» китайский Ренессанс VIII—? вв., грузинский Ренессанс VIII—XIII вв., армянский Ренессанс XI—XII вв., Ренессанс в исламской Средней Азии XII—XIII вв. Историки литературы и искусства настойчиво искали и в России Возрождение или хотя бы Предвозрождение. Результаты интенсивных поисков привели к тому, что этот вариант культуры отыскивали во всех развитых цивилизациях Востока*. Временами истоки этого явления перемещались, и Восток (в его разных географических и временных вариантах) становился провозвестником ренессансных тенденций и достижений.*.

Однако такого рода уподобление «ренессансов» в разных цивилизациях натолкнулось на основательную фактологическую и концептуальную критику. В приведенных выше фрагментах работ Л.З. Эйшлина и Н.И. Балашова подчеркивается необходимость учитывать специфику истории и культуры незападных стран по сравнению с европейской, что лишает оправдания прямой перенос понятий, сформированных в рамках европейской культуры, на другие регионы. Прогресс в культуре, сходный с тенденциями в европейском Ренессансе, носил узкий и элитарный характер, затрагивая сферы, изолированные от общественной среды. Содержательное отличие того поворота к древности, который имел место в Китае, заключалось прежде всего в обращении преимущественно к нравственной тематике, к культивированию добродетелей в индивидуальном поведении, согласованном с общественной моралью, что не было отличительным признаком западного Ренессанса.

Г.Э. фон Грюнебаум. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ КЛАССИКИ

Анализ классики как тенденции культуры выявляет наличие в ней четырех предпосылок: 1) достижения прошлой (или относящейся к иному обществу) фазы культурного развития признаются

См.: Коган М.С., Хилтухина Е.Г. Проблема «Запад — Восток» в культурологии. См., например: Garaudi R. L'Occident est un accident. P., 1977.

267

как целостная и законченная реализация человеческих возможностей; 2) эти достижения признаются законным наследием и достоянием; 3) допускается, что совершенное прошлое может быть воссоздано в настоящем; 4) прошлые идеалы (или идеалы иной культуры) воспринимаются как образцовые и обязательные для настоящего.

Следует особенно подчеркнуть, что определяющим фактором в формировании классики является не признание ее превосходства или исключительности данного культурного, религиозного или политического достижения, а признание нормативного характера этого достижения. Классика — утверждение абсолютной модели, отобранной из прошлого достояния, которая может быть образцом для подражания и предметом возрождения. Новые творческие порывы могут породить сходные шедевры, а могут — характерная непоследовательность! — даже превзойти классику. Но каков бы ни был результат этого процесса освоения и соперничества, позиция классицистов в том, что даже несовершенное подражание принятой модели имеет большее воспитательное и цивилизационное значение, чем любая попытка культурного творчества в духе нового века. Если эта классика воспринимается всерьез, то она представляет собой огромную работу

культурного сознания и не может быть приравнена к декадансу и эпигонству, даже если, обращаясь к истории, мы убеждаемся, что классицистские тенденции с особой силой проявлялись в периоды разлада и упадка.

Принимая положение об объективности культурных достижений классики, можно выделить следующие функции классики в целостном контексте истории культуры.

1. Стабилизация культурных достижений. Так, классицизм, официально поощрявшийся в Римской империи во II и III вв. н.э., был нацелен на укрепление лояльности граждан через утверждение их самоидентификации с греко-римской традицией. Этот классицизм был направлен на поддержание, а не развитие эллинского наследия, которое рассматривалось как одно из благодеяний имперского правления.

2. Сохранение культурных позиций в условиях, когда ощущается их ослабление. Так, подъем культурного самосознания греков Малой Азии в I-II вв. н.э. привел к культивированию наследия прошлого, образцовой эпохи от битвы при Марафоне до смерти Демосфена, что приняло в основном литературную и лингвистическую форму. Но это было возрождение формы в условиях провала попыток возродить реальность, подъем аполитичного, ностальгического панэллинизма. Отсутствие альтернативных претенден-

268

тов на выражение гуманистических идеалов придало движению беспримерную действенность.

[3. формирование стилевой самоидентификации на основе гуманистических достижений какой-то эпохи. Так, римляне в поисках более широких гуманистических горизонтов, выходящих за рамки их собственной традиции, обратились к греческим идеалам, поставленным им пришедшим в упадок эллинизмом. Аналогичные поиски велись различными нациями, черпавшими в своем или чужом прошлом образы своей идентичности.]

4. Оправдание перемен. Крупные культурные перемены, которые могут воздействовать на базисную структуру цивилизации или же просто на какую-то сферу культурной деятельности, как правило, вызывают чувство освобождения от власти авторитета. Это чувство снятия ограничений, ощущаемых как бессмысленные или явно стеснительные, столь настойчиво подчеркивается в документах эпохи, что потомству, которое, может быть, все еще пользуется плодами ниспровержения прежних авторитетов, не всегда легко понять, что предполагаемое освобождение было на самом деле не более, чем заменой одних авторитетов другими. Очевидно, что именно это произошло, когда ренессансный гуманизм освободился от пут средневековой церковности, чтобы принять на себя добровольную порабощенность античностью. Гуманисты XV в., не имевшие достаточного влияния, чтобы вопреки традиционному мнению заявить об аксиоматической или безусловной ценности своих идеалов, должны были обосновать свою аргументацию и оправдать новое мировоззрение ссылкой на классиков, с которыми они чувствовали свое родство и которые вознаградили их преданность тем, что позволили возвести себя в недостижимый образец. Весьма поучительно проследить формирование представлений об античности в умах итальянских гуманистов — от объекта имитации до обязательного образца научной, литературной, художественной деятельности и даже более того — до руководства по индивидуальному и коллективному существованию и в конце концов до основного средства возведения вневременного идеала. Когда уже в XVI в. ряд

французских мыслителей и писателей выдвинули требование полной свободы для индивида в выборе своего пути, эту свободу необходимо было °твоевывать как от власти средневековой традиции, так и сменивших ее древних авторитетов.

5. Выделение сферы бытия, устремлений и взглядов, которые не ^огут найти свое место в современной реальности. Респектабель-

269

ная по методу и тону история в некоторой степени вмещает в себя воображаемое пространство, в котором помещаются наши фантазии и устремления.

Возвращение к пути праведных халифов, к исламу времен Пророка — желанная цель исламского духа. Эта модель лелеется не как образец для современных проблем, а ради чувства устойчивости и правильности в условиях, когда текущее поколение озабочено трудными проблемами и стремится уйти от них. Среди причин крайнего консерватизма, устойчивого «классицизма» всегда можно различить чувство недостаточности овладения материальными, социальными или интеллектуальными условиями существования, а наряду с этим и чувство неуправляемого усложнения этого мира. Цель «возвращения к классике» — в том, чтобы хотя бы частично упростить сложность культуры. Характерно, что движения такого рода упускают из внимания тот факт, что период апостольской простоты, избранный в качестве влиятельного образца для подражания, был также периодом интенсивного расширения жизненного опыта. Это особенно очевидно в отношении периода «благочестивых халифов», который столь часто возводился в классику мусульманскими мыслителями, неудовлетворенными условиями существования

современного им общества. <...>

Классицизм может предстать как в динамичном, так и в статичном виде. В первом случае он изображается как идеал, обретение которого будет способствовать продвижению и обогащению его последователей, как наиболее мощное и благородное средство, обращенное на службу современному миру, а более конкретно своей нации.

Однако в статичном виде классицизм превращается в неподвижный образец совершенства. В соответствии с таким взглядом, Греция — подлинная родина «золотого века». Такого рода классицизм предполагает лишь слабый интерес к историческому процессу или вообще отсутствие понятия о развитии. Он несовместим и с циклическим пониманием истории. (С. 72-82.)

Комментарии

В приведенном отрывке из книги Г. Грюнебаума, известного фундаментальными работами по исламской цивилизации (см. гл. X), излагаются те основные функции, которые выполняет культурное наследие цивилизации, приобретающее статус классического. Эти функции весьма различны — в зависимости от тех задач, с которыми сталкивается цивилизация в тот или иной период. Категория «культурное наследие» несет существенную нагрузку в общей теории цивилизаций.

КРИТИКА ЗАПАДОЦЕНТРИЗМА В ОРИЕНТАЛИСТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

А. Абдель-Малек. «КРИЗИС ОРИЕНТАЛИЗМА»

Перевод осуществлен по изд.: Abdel-Malek A. Orientalism in Crisis/Abdel-Malek F. Civilizations and Social Theory. Albany, 1981. P. 73-96.

Необходимо срочно предпринять критический пересмотр и провести переоценку общих концепций, методов и концептуального аппарата, складывавшихся с начала прошлого века, через которые Запад получал свои знания о Востоке на всех уровнях и во всех сферах.

Любая серьезная наука, стремящаяся к пониманию своего предмета, должна перепроверять свои основания. Но именно происходивший на протяжении последних нескольких десятков лет подъем стран и народов Азии, Африки и Латинской Америки породил этот запоздалый и все еще с трудом признаваемый кризис сознания.

Пересмотр принципов

После окончания второй мировой войны ориентализм стал испытывать особенное давление этого кризиса, так как не только почва стала уходить из-под ног, но то население, которое раньше было «объектом» изучения, отныне стало его суверенным «субъектом».

Ключевые работы основных школ ориентализма на Западе (во Франции, Великобритании, Германии, Голландии, Испании, Италии, России, США) относятся к направлению, сложившемуся в период европейской гегемонии. Эти школы имеют немало разнообразных достижений: изучение древних цивилизаций, собрание древних рукописей в европейских библиотеках и издание их каталогов; публикация многих важнейших исследований; новые методологии, которыми могли воспользоваться и восточные ученые; и наконец, это движение способствовало пробуждению национального самосознания в различных странах Востока, а также дало толчок развитию науки.

Однако это направление не стало преобладающим в рамках ориентализма. Хотя оно составляет существенную часть работы, проводимой в университетах и научных обществах, оно отнюдь не перекрывает работ, проделываемых как в целом, так и в этих центрах.

Другое направление исследований охватывало группу ученых, бизнесменов, военных и колониальных чиновников, миссионе-

271

ров, журналистов и авантюристов, основная цель которых состояла в обследовании территории, предназначенной для оккупации и в воздействии на сознание народа, чтобы обеспечить его подчинение европейским державам. Существуют слишком многочисленные подтверждения такого подхода, так как мы все еще находимся в периоде унижения и оккупации.

Несмотря на очевидные различия между этими направлениями, все еще можно говорить об определенном сходстве в использовавшихся ими общих концепциях, методах и научном аппарате. Существовала базовая общность интересов (и не только интересов) по отношению к тому другому миру, который вскоре был назван «третьим» по отношению к истории.

Традиционный ориентализм

Каковы основные черты традиционного понимания Востока?

1. На уровне постановки проблемы оба направления рассматривают Восток и его народы как «объект» изучения, отмеченный «инаковостью» как существенной и конституирующей чертой. Объект изучения принимается за пассивный, не взаимодействующий, не обладающий исторической субъектностью «предмет», не действующий в истории, не самостоятельный, не обладающий суверенной властью над самим собой. Единственно значимый Восток, который может получить ограниченное признание, — это философски отчужденное начало, иное даже по отношению к самому Востоку, получающее свое определение извне.
2. В содержательном плане оба направления воспринимают страны и народы Востока в рамках концепции, сводимой к этнической типологии. Для второго направления такой подход смыкался с расизмом.

В рамках обоих направлений выявлялась действительно существующая специфика, однако оторванная от истории, воспринимаемая как неизменная сущность. Возникал «объект» изучения, по отношению к которому познающий субъект занимает трансцендентную позицию. Так возникал *homo Sinicus*, *homo Africanus*, *homo Arabicus* (а иногда и *homo Aegypticus*), в то время как «нормальный» человек — это европеец на протяжении всей истории от античного времени. Мы отчетливо можем установить, как в период от XVIII до XX в. гегемонизм имущего меньшинства, механизм которого раскрыли еще К. Маркс и Ф. Энгельс, и антропоцентризм, разоблаченный З. Фрейдом, шли рука об руку с европоцентризмом в гуманитарных и социальных науках, особенно тех, которые были направлены на изучение неевропейских народов.

272

3. Наиболее престижным полем исследований было, естественно прошлое восточных народов и культур. Явно или имплицитно утверждая, что наиболее блестящий период истории восточных стран в прошлом, тем самым признавали, что их упадок был неизбежным. С середины XIX в. основные принципы изучения Востока опирались на образцы, сформированные на материале античной истории и «погибших» древних цивилизаций, полностью оторванных от связи с современностью.
4. Прошлое изучалось в его культурных (языковых и религиозных) характеристиках в отрыве от проблем социальной эволюции. Общее усиление иррационализма в Европе до и после Г.В.Ф. Гегеля объясняет особое внимание к изучению религиозных феноменов и парапсихической, эзотерической сферы. Вместе с тем наметившееся в конце прошлого века оживление в изучении античности, особенно в исторической филологии, объясняет особое место, отведенное лингвистическим и религиозным исследованиям в традиционном ориентализме. Однако изучение живых восточных языков (таких, как арабского) так, как если бы они были мертвыми, неизбежно приводило к многочисленным ошибкам и несуразностям.
5. История, изучавшаяся как «структура», переставала быть историей и превращалась в экзотику.
6. Научные исследования ученых из различных восточных стран обрекались на замалчивание и большей частью подвергались тотальному игнорированию — за исключением тех немногих работ, в которых проводилась та же ориентация, что и в метрополии.

Однако начавшееся в конце XIX в. возрождение народов Азии, Африки и Латинской Америки, быстрое ускорение этих процессов в результате побед национально-освободительного движения в колониальных странах, появление группы социалистических стран — все это потрясло до основания здание традиционного ориентализма. Неожиданно для себя как специалисты, так и общественность столкнулись с пропастью, отделяющей ориентализм от объекта исследований, с несоответствием концепций, научного аппарата и методов исследования реальной жизни.

Отвергнутый историей и национальным пробуждением Восток традиционный ориентализм оказался в стороне от научного прогресса. Возникла настоятельная необходимость пересмотра всей системы мышления.

Два лица неоориентализма

[В 60-80-х гг. складываются два основных направления неоориентализма. Одно из них связано с деятельностью западных научных Центров и официальной поддержкой со стороны правительств за-

273

падных держав, а другое — с научными центрами в странах социализма и странах «третьего мира». Во многом различные по своим мировоззренческим предпосылкам, методам и конечным установкам они сходны в том, что все большее внимание уделяется изучению современных процессов.

Прошлое по-прежнему доминирует в востоковедных исследованиях, однако оно уже частично уступило место современности. Потребности политики, перемещение центра тяжести за пределы европейских берегов, впечатление, произведенное напором восточных народов которые до недавних пор были в большей или меньшей степени пассивными и подчинялись чужому влиянию, необходимость учитывать сдвиги в других социальных науках — все эти факторы оказали решающее воздействие на перестройку ориентализма в современном духе.

Современная действительность была признана, наконец, как предмет изучения (нередко весьма дорогостоящий), и отныне исследователи не могли уклониться от выработки иных методов и классификаций, отвечающих характеру различных восточных обществ.]

Э. САЙД. О ЗАПАДНОМ ОРИЕНТАЛИЗМЕ

Американский ученый и литературный критик Э. Сайд рассматривает в своей книге «Ориентализм»* культурно-идеологические корни и политические интересы, которые, по концепции автора, во многом определяют характер восприятия стран незападного региона и само содержание знаний о нем. Внимание автора обращено не к сущностному характеру Востока как объекта анализа, а к ориентализму как предмету, представленному в западных науках и художественной литературе.

Так же как и сам Запад, Восток — это идея, имеющая свою историю и свою традицию в общественной мысли, свою образность и словарь — все то, что придало ему реальность и присутствие на Западе и для Запада. Данные две географические сущности соотносятся между собой и до известной степени отражают друг друга.

Европейская культура набирала силу и идентичность, либо черпая с Востока его цивилизационные и языковые достижения, либо противопоставляя себя Востоку, который выступал и как «культурный соперник» и как «глубокий и наиболее устойчивый образ Другого». Это противопоставление Востока Западу оказало наибольшее влияние на формирование ориентализма. Ориеша-шзм значительно больше говорит о Западе, чем о самом Востоке.

Прежде всего, ориентализм воплощает в себе активное, десубъективирующее отношение к Востоку со стороны европейцев; отражающее их власть над Востоком. Ориентализм — органический

• См.: Said ?. Orientalism. L., 1978. Здесь дано реферативное изложение.

274

элемент эпохи колониализма, научное движение, смысл которого можно сформулировать следующим образом: великие достижения восточных цивилизаций — далеко позади, а теперь только мы, евоопейцы, можем говорить от их имени и моделировать их.

Сфера и масштаб ориентализма — это сфера колониальных империй, с крахом которых наступил конец и ориентализма. Неспособный узнать прежний Восток в современном «третьем мире», ориентализм столкнулся с вызовом политически активного и воинственного Востока. Доминирующая ныне форма ориентализма — уже на англо-французская, а американская. Формирование американского ориентализма происходило через корпоративные американские интересы в незападном мире, военные школы западных языков, «холодную войну», соревнование с СССР и т.д. Культурное противопоставление к арабскому и иному Востоку таково, что в их изучении доминирующее место занимают не язык и культура, а применение западной социологии и экономики к Востоку. В результате ориентализм все более превращается в соционаучную идеологическую экспертизу, дополняемую «научной мифологией».

Как и А. Абдель-Малек, Э.Саид считает, что важный показатель кризиса ориентализма заключается уже в том, что освободительное движение разрушило ориенталистские концепции пассивных и фаталистичных «подчиненных рас». Вместе с тем как для специалистов, так и для широкого общественного сознания стало очевидным несоответствие между концепциями и методами современной науки о человеке и обществе и ориентализмом. Важнейший недостаток прежнего подхода заключался в постоянном сведении восточных культур (Э. Саид обращается почти исключительно к материалам арабистики и исламоведения) к начальным истокам — в отвлечении от всей последующей истории.

Влияние колониализма, мировых процессов, исторического развития — все это было совершенно чуждо ориенталистам, они никогда не принимались всерьез, чтобы не затруднять понимание сущностного ислама.

Одно из наследий ориентализма — его философско-историческое основание, заключающееся в историзме, основанном на представлении об универсальности европейского опыта. То, чего не наблюдалось в Европе, оставлялось без внимания, принимаясь за случайную специфику, до тех пор, пока этнология или политэкономия не включала это в свои исследования. Несмотря на ее последующие изменения в составе европейского знания, так и не возникла фундаментальная критика методологической

связи между развитием историзма и империалистической практикой, "Редполагающей однолинейную историю.

275

Э. Сайд считает необходимым переход от характерных для «историцистского» мышления бинарных оппозиций («волюнтаризм ~ детерминизм», «западное общество — азиатское общество», «изменения — застой» и т.п.) к новому многомерному типу анализа полиморфных объектов и разных вариантов развития. Европоцентричный универсализм должен быть заменен многомерным подходом. Необходимо разобрать материал, «уложенный» в соответствии с историзмом европейского типа, и собрать его в новом порядке в совершенно новый предмет, свободный от предвзятого историзма и редуционизма. В этом направлении, полагает Э. Сайд, работают уже многие ученые, преимущественно из восточных стран.

Комментарии. Работы А. Абдель-Малека и Э. Сайда вызвали множество откликов среди арабских и европейских ученых, которые большей частью согласились с тем выводом, что знание о других обществах (как и о своем собственном) тесно связано с властными и экономическими интересами, а ориентализм был тесно связан с колониализмом. Действительно, на протяжении XIX в. наука о Востоке, как и о других регионах, в немалой степени была отмечена влиянием европоцентризма и расизма. Тем не менее это не может быть отнесено ко всей европейской науке об обществе, которая на протяжении XIX в. постепенно обрела самостоятельную методологическую основу. К тому же именно на эту науку опирались интенсивные исследования истории, религии, культуры незападных обществ, во многом изменившие прежние представления. Через исследования западных ученых интеллигенция стран Азии и Африки знакомилась со своим культурным наследием, черпая в нем знания и уверенность для борьбы против колониализма.

Кроме того, критики «ориентализма» подчас впадают в противоположную крайность, превознося прошлые достижения своих цивилизаций в отрыве от анализа современного состояния своих обществ. На фоне движения за национальную независимость и возрождения исламской, индийской или буддийской самобытности, подчас приобретающей воинственный характер, идея диаметрального противостояния материалистическому Западу приобрела яростных сторонников. Возникает «ориентализм наоборот», столь же предвзятый в своих предпосылках и выводах, как и ориентализм западоцентристского толка.

Ф. Бэгби. ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

Перевод осуществлен по изд.: Bagby Ph. Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations. Berkeley, 1963. P. 188, 190, 192.

Сравнительные исследования включают в себя изучение устойчивых различий, равно как и устойчивого сходства. Но такого рода критерии могут быть разделены на диахронные, т.е. учитываю-

276

щие разделение элементов культуры во времени, и синхронные, т.е. соотнесенные с сосуществующими элементами. Поэтому при изучении цивилизаций необходимо выяснять, сосуществуют ли обычно те или иные комбинации культурных элементов и

комплексов в одно и то же время или же какие-то комбинации обычно следуют друг за другом. В том и другом случае мы будем интересоваться как сходством, так и различиями в конфигурации культурных элементов во всех цивилизациях, в некоторых из них или же в одной.

Как известно, социологи в основном заняты детальным анализом одного из вариантов этих конфигураций, а именно синхронных порядков в отношениях между индивидами (т.е. в социальных структурах). Как показал М. Вебер, чтобы сделать обобщения оправданными для разных обществ, необходимо сопоставить социальные структуры нашего общества с теми, что существуют в других цивилизациях. Однако социальные структуры — только один из вариантов синхронных порядков. Для наших целей важнейшее значение будет иметь, по-видимому, изучение всего набора структурных порядков цивилизаций. Я имею в виду наличие таких крупных компонентов культуры, как политика, экономика, религия, наука и т.п., соотношение этих компонентов, степень их разработанности, их взаимодействие и т.д.

К сожалению, никто еще не преуспел в составлении списка культурных элементов, который имел бы логически упорядоченный, системный и исчерпывающий характер. Категории, которыми мы обычно пользуемся, такие, как политика, экономика, религия, искусство, право и т.д., несомненно полезны при первом приближении и сослужили нам хорошую службу. Однако они также с трудом поддаются точному определению и не образуют связной системы. К тому же мы не можем быть уверены, что любой список таких элементов охватит все возможные варианты и комплексы. Такой список попробовал составить Б. Малиновский на основе психологической классификации человеческих инстинктов и побуждений, а позднее были выдвинуты и другие, гораздо более детализированные списки. Ни одна из этих попыток не получила общего признания, может быть потому, что выделенные в этих списках элементы не представляются логически связными и исчерпывающими.

Разработка системной классификации вариантов культуры и ее структурных элементов — крайне необходимая предпосылка Дальнейшего развития нашей научной дисциплины. Вполне возможно, что такого рода классификация зависит от выяснения взаимодействия различных критериев: компонентов целостной культуры, действующих мотиваций, структуры взаимодействия и т.д.

К другому значимому типу синхронных порядков относятся

277

идеи и ценности, т.е. типы мышления и восприятия, проявляющиеся во многих различных сферах культуры в данный период. Сюда можно отнести многие элементы и комплексы, составляющие культуру или цивилизацию. Некоторые весьма известные историки проявили большое мастерство в описании представлений и ценностей других времен или стран, хотя обычно это мастерство имеет интуитивные истоки или относится к сфере художественного творчества. Именно эти типы мышления и восприятия способствуют интеграции культуры или цивилизации и придают им самобытный характер.

Некоторые антропологи считали, что культура непременно интегрирована во всех своих частях, т.е. каждый из элементов и комплексов выражает основные представления и ценности. Сходных взглядов придерживался О. Шпенглер: его культуры имеют духовный характер, т.е., как бы мы сказали, состоят из представлений и ценностей, образуют совершенно независимые сущности, самоопределяемы и не подвержены воздействию

внешней среды или взаимных контактов. Однако такие взгляды представляются крайними и не соответствующими фактам. Судя по всему, степень интегрированности культуры может быть большей или меньшей в различные периоды, в различных условиях и в разных отношениях. Временами она может даже подвергаться дезинтеграции. Можно предположить, что роль представлений и ценностей падает в таких сферах, как технология, где особое значение имеют природа, качество и доступность материальных ресурсов, и напротив, повышается в таких сферах, как религия и искусство, где индивид в состоянии выразить себя, не испытывая особой зависимости от материальной реальности. <...>

Все это неизбежно приводит нас к выводу, что важнейшая задача в научном изучении истории состоит в сопоставлении целых цивилизаций. Такое сопоставление должно проводиться в двух отношениях: а) структура основных культурных компонентов и их взаимодействие и б) характер основных представлений и ценностей. Выявление общих принципов развития базовых представлений и ценностей цивилизации станет ключом к пониманию развития цивилизаций и истории в целом.

Сама по себе техника описания культурных представлений и ценностей довольно проста. Она состоит в перечислении всех или, по крайней мере, некоторых форм культурного поведения, языка и деятельности, в которой они получают выражение, а также артефактов, производимых такой деятельностью. Насколько эффективна может быть такая процедура хорошо показывают известные работы Р. Бенедикт «Строение культуры» («Patterns of Culture») и

278

<Хризантема и меч> («The Chrysanthemum and the Sword»). Если мы должны определить культурные представления или ценности, нам следует лишь показать, что та или иная черта присутствует и в других культурах. <...>

Однако при этом мы сталкиваемся с отсутствием логичной схемы, в рамках которой мы могли бы классифицировать все представления и ценности. Хотя недостатка в терминах нет, все эти термины логически не связаны друг с другом. Для устранения этого пробела были предприняты различные попытки. Наиболее перспективной представляется предложенная Т. Парсонсом схема взаимосвязанных категорий, выражающих содержание общих типов ориентации.

Комментарии. Ф. Бэбби предлагает ввести более четкую схему сопоставления культур, исходя из: а) различия между синхронно существующими и разделенными во времени вариантами культуры; б) необходимости учитывать взаимосвязь различных компонентов цивилизации. Плодотворный подход к компаративистике требует проведения тщательной классификации культурных элементов и выяснения их взаимодействия в рамках цивилизации как наиболее общей системы.

Д. Хорд. СОВРЕМЕННАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Meiko M., Scott L. (eds.). The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Lanham, 1987. P. 32-33; из которого взят данный Фрагмент.

Возможны разные принципы классификации цивилизаций. Некоторые исследователи придерживаются описательного подхода, делая особый упор на специфические характеристики, не обращая особого внимания на происхождение и упадок этих обществ.

Другие основываются на критериях развития, выясняя состояние общества в различные периоды в не меньшей степени, чем его самобытность. Среди тех, кто занимается эволюцией обществ, можно найти сторонников открытой и закрытой моделей: открытой в том плане, что та или иная цивилизация имеет некоторую возможность избежать гибели, а закрытой в том плане, что упадок и гибель предопределены, неминуемы и даже предсказуемы в каждой конкретной модели.

279

Описательная школа, естественно, склонна обращаться к антропологическим критериям. Обычная установка антропологов состоит в том, что данная социокультурная среда может рассматриваться как цивилизованная, если в ней присутствуют большинство или все из установленного списка характеристик: городские поселения, государственность, социальная стратификация, письменность, достаточно развитая технология и т.д. Иногда наличие цивилизованности определяется, исходя из той или иной основной характеристики. Развитием историко-эволюционного подхода мы обязаны О. Шпенглеру и А. Тойнби, первый из которых выдвинул закрытую, а второй — открытую модели цивилизаций.

Комментарии

В высказывании американского цивилизационщика Д. Хорда констатируется, что среди исследователей крупномасштабных исторических процессов и в настоящий период приняты разные подходы в выделении цивилизации, каждый из которых имеет свою сферу применения и дает разные результаты.

Б. С. Ерасов. КОНЦЕПЦИИ САМОБЫТНОСТИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

Обзор

В 60—70-х гг. XX в. в комплексе социологических и культурологических наук, связанном с изучением современных процессов как в развитых, так и развивающихся странах, происходят заметные изменения в плане признания плюрализма и специфики больших и малых культур. Эти изменения были вызваны не только накоплением знаний о разнообразии культурного развития человечества на протяжении всей мировой истории, включая и современный: такого рода понимание развивалось на протяжении всего XIX и XX вв., но в значительной степени сложностью в процессах модернизации незападных стран, прямыми срывами в этих процессах, крушением, казалось бы, прочных социальных и политических режимов и откатом от уже достигнутых рубежей и поставленных целей. Не только темпы, но и самый характер осовременивания, даже в случаях определенного успеха, оказались в значительной степени обусловленными качественным своеобразием исходных факторов общественной жизни, и прежде всего социокультурных.

280

Интенсивное развитие получила не только идеологическая критика, но и собственно научное обоснование иных принципов изучения незападных культур. В 70-80-х гг. при содействии ЮНЕСКО и других международных научных организаций состоялось несколько десятков конференций, в том числе всемирных и региональных, с участием ученых, деятелей культуры и политиков; было осуществлено много изданий книг и

журналов, освещающих характер культурного достояния и развития различных стран и регионов мира. Среди этих мероприятий следует отметить несколько региональных конференций по культуре и культурной политике (в 1973 г. в Джокьякарте, в 1975 г. в Аккре, в 1978 г. в Боготе, в 1981 г. в Багдаде). В 1982 г. в Мехико по инициативе ЮНЕСКО состоялась вторая межправительственная конференция по культурной политике, на которой почти официально были зафиксированы многие нормативные принципы изучения и оценки культурного многообразия и культурной политики как на правительственном уровне, так и со стороны многих общественных институтов*. В 70—80-е гг. состоялось много разных научных мероприятий, на которых рассматривались различного рода проблемы соотношения модернизации и самобытности больших и малых культур.

Наиболее общая проблематика этого направления научной мысли охватывала принципы и содержание самобытности незападных стран и ее роль как в самоопределении этих стран, так и в их модернизации. (Этому предшествовала научная и идеологическая критика понятия «традиция», о чем говорилось в гл. VI.)

Интенсивные поиски, ведущиеся в общественной мысли незападных стран для выяснения реальной сути происходящих процессов и основ для самоопределения в современном мире, вызвали во второй половине 70-х — начале 80-х гг. важные сдвиги как в характере научных подходов, так и в самом содержании используемых понятий. В общих подходах все более заметное место, наряду с эконоцентричными и политологическими, стали занимать социокультурные факторы, претендующие на равное, а подчас и преобладающее место по сравнению с остальными. В ходе возвышения культурных факторов самоопределения была резко изменена и сама парадигма осмысления культуры. Содержание перегруженного и негативно воспринимаемого в идеологическом плане понятия «традиция» оказалось распределено между такими понятиями, как «самобытность», «идентичность», «специфика», «культурное наследие». (Русский термин более полно передает те оттен-

* *Inference mondiale sur les politiques culturelles: Problemes et perspectives*. Mexico, R 281

ки, которые вкладываются в это понятие, чем его английский (или французский, или немецкий) эквивалент «идентичность».) В 60-х гг. употреблялся еще менее адекватный термин «личность» (personality) Трудность для западноевропейской терминологии состояла в том, что термины «идентичность» и «личность» были заимствованы из социальной психологии, где они успешно применялись для выражения внутренней определенности и самосознания личности или общности. По-видимому, в русском языке следует сохранить и термин «идентичность» для выражения этого первоначального значения. Основным стало понятие «самобытность», которое очевидным образом замещает термин «традиция». Вот одно из характерных определений, введенное французским ученым Р. Таром: «Самобытность — выражение единства индивида и коллектива, стремления к устойчивости, постоянству, интеграции и гармонизации»*. Самобытность выражает нечто общее при внутренних различиях и в этом значении противопоставляется внешним факторам. Она призвана объединять отдельное, совмещать характеристики бытия, действия и сознания. В ней — сущность данного коллектива, связь его исторического и современного бытия, единства сознания и деятельности. На всемирной конференции ЮНЕСКО по культурной политике (Мехико, 1983) культурная самобытность была признана «одной из важнейших проблем нашего времени» и «одним из движущих принципов истории». В самом понятии подчеркивались как самостоятельность, так и специфика общества, не только преемственность,

обеспечивающая связь с прошлым, но и ориентация на будущее, что и должно обеспечить «соединение человека и народа с ценностями своей цивилизации». В материалах конференции понятие «самобытность» рассматривается как «жизненное ядро культуры, тот динамический принцип, через который общество, опираясь на свое прошлое, черпая силы в своих внутренних возможностях и осваивая внешние достижения, отвечающие его потребностям, осуществляет постоянный процесс самостоятельного развития»**.

Однако операциональное использование этого понятия наталкивается на немалые трудности. Столь желанное для исследователей и идеологов совмещение принципов единства, преемственности и динамичности приобретало во многом умозрительное содержание и

См. материалы семинара (преимущественно исследователей из франкоязычных стран) на тему «Коллективная самобытность и социальные изменения. Формирование и утверждение самобытности» (*Identites collectives et changement sociaux*. Toulouse, 1980).

* Conference mondiale sur les politiques culturelles: Problemes et perspectives. P. 7.

282

не давало перехода к структурному пониманию соотношения преемственности и осовременивания. Другая серьезная задача, связанная с обращением к принципам самобытности, состояла в установлении различий в уровнях самобытности, которая вполне могла приобрести «безразмерный» характер и использоваться для обоснования самых разных вариантов «культурного самоопределения».

В 1978 г. в Браззавиле при участии ЮНЕСКО был проведен семинар по теме «Утверждение культурной самобытности и формирование национального самосознания в современной Африке». В выводах семинара подчеркивалось, что понятие «самобытность» означает прежде всего единство, охватывающее различные этнические группы и классы, что самобытность имеет свою историческую основу и выражается в наличии общих ценностей, снимающих конкретные различия. Хотя исследователи из разных стран признавали наличие разных уровней самобытности: этнос, государство, регион и весь континент, предпочтение отдавалось панафриканизму как континентальному единству или же единству в масштабе Черной Африки.

Роль самобытности стала сопоставимой с местом, которое отводится понятиям «независимость» и «суверенитет» в политическом плане. Однако как в политическом, так и в культурном плане реальное осуществление крупномасштабного единства слишком часто наталкивалось на «самобытность» различного рода этнических и конфессиональных общностей, отстаивание которых привело к тяжелым, а зачастую кровопролитным конфликтам на Африканском континенте. В своих интегративных потенциях самобытность двойственна по своей сути: осознание принадлежности к данной общности может повлечь противопоставление по отношению к другим общностям.

Поэтому проблематика самобытности переходит к выяснению принципов межкультурного взаимодействия, взаимопонимания, диалога, что и подлежит рассмотрению в отдельной главе.

Наряду с самобытностью широкое распространение в контексте социокультурных сопоставлений получил термин «специфика», хотя и еще менее определенный и «размытый». Выявление специфики — необходимая процедура при описании норм,

обычаев, ценностей и социальных отношений. Этот уровень зачастую сводится к конкретному своеобразие на этническом уровне. На обобщенном уровне возникали достаточно условные и требующие Социального анализа типы национального характера или религиозного поведения. Такие описания (в том или ином варианте) — Неизменный компонент религиозных или националистических идеологий, которые в немалой степени содействуют формирова-

283

нию общественного сознания данной общности. Однако они могут использоваться и для идейной репрессии по отношению к нежелательным общностям, а также и в утилитарных целях — для практической ориентации в инокультурной среде. Такое выделение специфики большей частью оказывается этноцентричным, а Запад и Восток могут меняться местами в шкале оценок.

При безоценочном анализе «специфика» становится нейтральной характеристикой, присущей любой общности. Следует подчеркнуть, что в процессе плюрализации субъектов общественных наук «специфика» была обращена не только на выявление отличия незападных обществ от Запада, но и на рассмотрение самого Запада. В таком плане настаивает на ее утверждении А. Абдель-Малек: «Всякая национальная социально-экономическая общность, достигшая оптимальной степени социальной зрелости, рассматриваемая как в сложившемся состоянии, так и на протяжении ее исторического развития, обладает своей спецификой. Нет, никогда не было, не может быть неспецифичных, т.е. универсальных, обществ и их нельзя даже представить на существующем уровне наших знаний о человеческом обществе»*.

Поэтому важная проблема — это диалектика специфичного и всеобщего, т.е. будущей синкретичной цивилизации, охватывающей всех людей через посредство науки и технологии. Опасность заключается прежде всего не столько в чрезмерном подчеркивании национального феномена, сколько в навязывании гегемонистских, так называемых «универсальных» моделей. В наше время в большей степени, чем когда бы то ни было, это приводит к обезличиванию цивилизаций незападного мира, их низведению до статуса побочных продуктов промышленного производства, экономическим, демографическим и этническим резервациям, отчужденной части мира**.

Однако А. Абдель-Малек обращает внимание и на ограниченность понятия «специфика», заключающуюся в том, что оно само по себе еще не подразумевает обращения к историческим измерениям общественного бытия. Понимание специфики как суммы определенных характеристик требует дополнения через введение исторического подхода, раскрывающего стадии становления данного общественного образования. Это особенно относится к цивилизационным образованиям, в которых воплощен длительный

Abdel-Malek A. Specificite et endogeneite/Clees pour une strategie nouvelle du developpement. P., 1984. P. 196.

* См.: Abdel-Malek A. Marxism and the Sociology of Civilizations/Abdel-Malek A. Civilisations and Sociel Theory. P. 110.

284

опыт становления. История — не только выражение различий, но и сила, трансформирующая эти различия и резко меняющая атрибуты обществ при сохранении ими своей цивилизационной самобытности.

Критика концепции культурной самобытности

Как в западной науке, так и в работах ученых из развивающихся стран отмечаются следующие основные изъяны концепций самобытности: 1. Тенденция к конструированию однозначной определенности культур Запада и Востока, не учитывающей наличия в них полиморфизма, разнородных характеристик и принципов.

2. Антиисторизм, игнорирующий изменения в содержании культуры в различные периоды.

3. Умаление позитивной роли внешних влияний и заимствований.

4. Недооценка значимости производственной ориентации, внедрения принципов рационализма, научности и новаторства.

5. Недооценка значения противостояния «Севера» и «Юга» в сфере производства и необходимости преодоления зависимости именно в хозяйственной сфере.

6. Недооценка роли современной научно-информационной культуры, необходимой и для самостоятельного развития любого общества.

Очевидно, что целостная теория цивилизационного развития должна отразить все многообразие социокультурной действительности и ее динамики.

Глава VIII. Цивилизация и война

ОБЩЕСТВО И ВОЙНА В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

Сунь-цзы. ВОЕВАТЬ, НЕ СРАЖАЯСЬ

* Цитируется по изд.: Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве/Конрад Н.И. Избранные сочинения. Синология. М., 1977. С. 26—30, 33, 37, 42, 44

Материалы главы подобраны и написаны О.В. Зотовым

Сунь-цзы сказал: Война — великое дело для государства, почва жизни и смерти, путь существования и гибели. Поэтому в ее основу кладут пять явлений. Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля, четвертое — Полководец, пятое — Закон. Путь — это когда мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений... Полководец — это ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость... Если полководец будет применять мои расчеты, усвоив их, он непременно одержит победу... Они составят мощь, которая поможет и за пределами их.

Кто еще до сражения побеждает предварительными расчетами, у того шансов много, кто не побеждает (ими) — у того шансов мало. У кого шансов мало — не побеждает, тем более тот, у кого шансов нет вовсе.

Наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте — сокрушить. Наилучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. Сто раз сразиться и

286

победить — это не лучшее из лучшего. Лучшее из лучшего — покоить не сражаясь. Поэтому самая лучшая война — разбить замыслы противника, на следующем месте — разбить его союзы, на следующем месте — разбить его войска. Худшее — осаждать крепости. Войско которое должно победить, сперва побеждает, потом ищет сражения. Войско, осужденное на поражение, сначала сражается... У первых копейки ценятся как бы рублями, у вторых — рубли копейками.

Тончайшее искусство!.. Пусть у противника сил будет много, можно не дать ему возможности вступить в бой.

Все знают, каким образом я победил, но никто не знает, как я организовал победу.

У войска нет неизменной мощи, как у воды — неизменной формы. Кто умеет в зависимости от противника управлять изменениями и превращениями, тот равен богам.

Устанавливаются на обмане, руководствуются выгодой, производят изменения путем разделений и соединений.

Нельзя идти вперед одной только воинской силой.

Просвещенный государь очень осторожен по отношению к войне, хороший полководец остерегается ее.

Гегемон не гонится за союзами и не собирает власть в Поднебесной. Он распространяет только свою волю и воздействует на противника своей мощью.

Просвещенные государи и мудрые полководцы... побеждали, превосходя всех других, потому что все знали наперед.

Знание наперед нельзя получить ни от богов, ни от демонов, ни путем умозаключений по сходству... можно получить только от людей... Поэтому просвещенные государи и мудрые полководцы умеют делать своими шпионами людей высокого ума и таким способом совершают великие дела.

Тот, кто хорошо сражается, управляет противником и не дает ему управлять собой.

С. Гриффит. НЕ ОБАГРЯЯ МЕЧА

Перевод осуществлен по изд.: Griffith S.B. Preface/Sun Tsu. The Art of War. Oxford, 1963. P.X-XI.

В отличие от греческих и римских авторов, Сунь-цзы не уделяет основного внимания изобретению стратегем, поверхностных или переходных технологий борьбы. Его цель — создать систематическое Учение как руководство для правителей и полководцев в интересах

ведения ими войны умов, и войны успешной. Сунь-цзы уверен, что искусный полководец покорит армию противника не сражаясь, возьмет его города не осаждая и ниспровергнет его государство, не обагрив кровью мечей.

Сунь-цзы столь же уверен, что борьба на войне — это больше чем столкновение вооруженных людей. Интеллектуальные и моральные факторы на войне значат много больше, чем физические. Сунь-цзы предостерегает царей и командующих от надежды на чистую военную мощь. Он отказывается понимать войну как убийство и разрушение. Главная цель его стратегии — захват противника совсем или почти без ущерба (для обеих сторон).

Армия лишь наносит последний удар противнику, предварительно обезоруженному, уязвимому. Секретные агенты заранее дезорганизуют его тайными подрывными действиями, организуя «пятую колонну» в его рядах.

Трактат Сунь-цзы оказал глубочайшее влияние на китайскую и японскую военную мысль, а тем самым на историю этих стран.

Комментарии

Древнекитайский теоретик и полководец Сунь-цзы (VI—V вв. до н.э.) рассматривает войну как явление, связанное со многими факторами в поведении не только армии и полководца, но и государства, правителя и народа.

На протяжении многих веков трактат Сунь-цзы пользовался огромным признанием в Китае, Японии, Корее, а также в Монголии эпохи Чингиз-хана и в государстве Тимура. В народной мифологии Сунь-цзы подчас почитался как бог войны. Причину столь устойчивого влияния концепции древнекитайского мыслителя на последующие поколения следует видеть в том, что Сунь-цзы соединил стратегию войны с принципами цивилизационного устройства общества. Не отвергая войну как средство физического насилия, он придал ей характер рационального воздействия на противоположную сторону не с тем, чтобы ее уничтожить, а с целью подчинения и включения государства противника, если и насколько возможно, в состав своих сил.

Положения трактата легли в основу философской школы, разрабатывавшей общие принципы взаимодействия государства, общества и армии.

А. Игнатенко. ВРАЖДУЯ, МИРОТВОРСТВОВАТЬ: ДИАЛЕКТИКА АРАБСКИХ МУДРЕЦОВ

Цитируется по изд.: Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М., 1994. С. 246-253, 264-265, 268.

В «княжьих зеркалах» есть идея, которой принадлежит абсолютный рекорд повторяемости — свидетельство всеобщего и безусловного признания. Разумный человек и хороший политик дол-

жен избегать войны... Суть здесь не в признании безоговорочной ценности мира и полной непригодности войны... Относительная вредность силового решения политических и иных проблем заключается в практической нецелесообразности любой формы острой вражды. Она сводится к трем пунктам. Во-первых, приводит к невосполнимым утратам. Во-вторых, враждебность может стать неуправляемой. В-третьих, боя нужно избегать в случае неготовности или неспособности к нему.

Враждебность имеет разные формы. Авторы «зерцал» выделяют в ней несколько этапов, для каждого предлагая соответствующие средства. «Враждебность подобна нарыву: вначале его можно излечить успокоительными средствами; если не получилось — содействовать вызреванию нарыва и его вскрытию; лишь в крайнем случае действовать каленым железом». Этапы возрастания враждебности — основа классификации врагов по степени непримиримости, истокам враждебности. На этом тройственном делении врагов построены 16 правил враждебности султана Абу-Хамму в его книге «Жемчужина на пути». Правило первое — не робеть, можно одолеть и сильнейшего противника; второе — осведомляться... пятое — ввести в заблуждение... седьмое — наносить удары по тылам противника, восьмое — уклоняться от прямого столкновения... пятнадцатое — учиться у потенциального противника.

Правила, которые излагаются в «Поучении владыкам», приписываемом аль-Маварди; первое — «разумный человек, рискуя, должен убедиться, что то, ради чего он рискует, предпочтительнее того, чем он рискует. Вступая в бой, властелин приобретает одну из трех достохвальных вещей: или Божью награду его избранникам, или власть — наидостойнейшую степень в земной жизни, или славу, которая сохранится и после смерти... Битва есть крайнее средство, (лишь) в некоторых случаях неизбежное... Седьмое — предпочитай хитрость силе: «О воин! Уловками достигнешь успеха».

Всеобщий принцип жизнедеятельности. «Голова без хитрости хуже тыквы», — гласит средневековая арабская пословица. «Храбрый убьет десятерых, хитрый — уничтожит все войско». Хитрость напрямую связана с разумом, единственный обладатель которого — человек. Если внимательно проанализировать соответствующие места «зерцал», вывод может быть только один: перед человеком стоит выбор — быть разумным и хитрить или отказаться от хитрости и тем самым исключить себя из разряда разумных существ.

Широкое понятие хитрость — «хиля» — употреблялось, в частности, для наименования приемов, которые мы в настоящее время отнесли бы к разряду прикладной математики и механики. Ильм аль-хияль — «наука искусных приемов» обнаруживается в средневе-

289

ковых классификациях наук... Перехитрить Бога — и такую задачу ставили перед собой некоторые средневековые мусульмане... Тут уж не покажется странным высказывание Ибн аль-Азрака в его «Чудесах на пути, или Природе владычества»: «Мир — жди войны». Или мысль аль-Муради: «Мир — одна из войн». Если так, обман становится допустим практически во всех обстоятельствах. Абу-Хамму в «Жемчужине на пути» призывает своего сына: «Хитри по-разному, обманывай по-всякому. Хорошая уловка стоит целого войска».

Однако было одно высказывание Пророка, которое и являлось решающим аргументом в любом споре: «Война — обман». Все «зерцала» приводили его.

Комментарии

Приведенные в книге А. Игнатенко примеры — одно из проявлений того, с какой настроенностью или недоверием в просвещенном сознании классических эпох воспринималась война как проявление насилия, жестокости или обманного действия. Признание неизбежности военного насилия в жизни общества сочеталось с соображениями относительно ограниченности его возможностей или с предвосхищением пагубного ответного удара, а также различного рода усилиями по нейтрализации таких последствий.

Сопоставление взглядов арабских политических мудрецов показывает, насколько эти взгляды сходны с суждениями Сунь-цзы.

У арабских мыслителей военное насилие, понимаемое в сущности как политическая «хирургия», стоит лишь на третьем месте после мер профилактики и консервативного (терапевтического) «лечения» больных органов общества и государства.

Нельзя понимать упрощенно ключевые понятия и Сунь-цзы, и пророка Мухаммеда: «Война — путь обмана», «Война — обман». Дешевый обман — слишком зыбкая почва в отношениях любого типа, он может свидетельствовать не об уме и таланте, а о дешевой хитрости и примитивном коварстве. Военные хитрости — продукт ума, таланта, широты взглядов, изобретательности, творчества; это не дешевые уловки. Недаром арабы пришли к признанию, что эти «хитрости» требуют философского видения проблем и высшего математического расчета. Стратегемы требуют стратегической философии и таланта непрямого воздействия на противника. Отказ от стратегем как обмана во спасение чреват утратой разума и тем самым деградацией самого человека: стратегия позволяет избегать насилия и потерь, она — путь гуманизма в делах войны.

В.Ф. Малиновский. ПРОСВЕЩЕНИЕ: ЗЛО ВОЙНЫ И УТОПИЧЕСКИЕ ГРЕЗЫ О МИРЕ

Цитируется по изд.: Малиновский В.Ф. Рассуждения о войне и мире. СПб, 1803. С. 1-23, 65-71, 82-85, 94, 98, 101-106.

Довольно кратка наша жизнь и исполнена премногих неизбежных зол. Должны ли мы сами оную сокращать и ко многим

290

бедам, неразлучным с нами, присовокуплять еще и войну, которая есть зло самопроизвольное и соединение всех зол на свете. Привычка делает нас ко всему равнодушными. Слепленные оною, мы не чувствуем всей лютой войны. Война заключает в себе все бедствия, которым человек по природе своей может подвергаться, соединяя всю свирепость зверей с искусством человеческого разума, устремленного на пагубу людей. Она есть адское чудище, которому везде следует отчаяние, ужас, скорбь, болезни, бедность и смерть. Лишая народы спокойствия, безопасности, благоденствия, она рано или поздно причиняет их собственное падение... Время оставить сие заблуждение, истребить зло, подкрепляемое более всего невежеством... Войны не соответствуют ни человеколюбию, ни просвещению. Они могут быть извинительны для наших предков, когда они были погружены в варварство и не знали другой славы, кроме той, чтобы разорять и убивать.

Мы думаем соединить просвещение и тонкость наших нравов с варварством войны, сохраняя в оной человеколюбие и умеренность, но сие человеколюбие есть мягкосердие палача...

Увеличение государства почитается выгодою войны. Но мы видим по опыту, что государства, увеличась войнами, опять оными же и упали. Одно увеличение государства войнами ...есть первый шаг к его падению. Сделавшись великими, они не сделаются сильнее, ибо тогда должны сравниться с большими и сильнейшими. В самом состоянии величества имеют они больше случаев к истощению своему. Между тем как остались бы они в природном своем положении, они могли бы непрерывно получать приращение внутренних сил, не истощаясь...

Причины войн и политика

В варварском своем состоянии находились народы в беспрестанном страхе друг от друга. Храбрость и все военные достоинства почитались превыше всех прочих. И подлинно герои заслуживали почитание и любовь, спасая отечество. Но для достижения оных люди честолюбивые старались быть героями там, где не нужно...

Если война есть неизбежное зло, то по крайней мере должно ограничить ее свирепости. ...Вначале люди против зверей, а после люди против людей соединились, и так по мере просвещения народы против народов должны (были) соединиться. Доброе желание вечного мира и несчастная политика необходимой войны суть Две крайности, между которыми должно избрать разумную середину. Один Бог возможет утвердить на земле общий вечный мир,

291

но между тем помазанники его имеют долг и средства по возможности укротить раздоры и войны решительным постановлением законов всенародных, твердым оных наблюдением. ...Никто не может ограничить волю самовластных и независимых народов и соединить их интересы, всегда противоположные между собой, сами только по общему согласию предписать себе законы превосходные и пожертвовать своими маловременными частными интересами для общей, важной и продолжительной пользы. Трудно привести народы к сему согласию, но возможно... Человек увлекается силой страстей своих, держится только настоящего, отдаленные благо и зло показывает единственно разум, и единая мудрость доведет к достижению оною.

Война предшествовала учреждению обществ и составляла их случайно, как мороз внезапно останавливает быструю воду. Люди прежде всего повинуются природным нуждам и страстям. Внушения разума начинаются гораздо позже. И так скорее и легче бывает довести людей побуждением страха повиноваться присутственной власти... В сем намерении вместо трактатов должны быть законы. независимости и собственности земель и народов. Называют особую страну для пребывания сего совета, надлежит оную признать священной и независимой. В случае упорства общая сила употребляется для соблюдения закона. Политика обращается в свою пристойную простоту. Потом торговля смешивает самые отдаленные народы.

Комментарии

Положения, высказанные В.Ф. Малиновским в начале XIX в., дают возможность убедиться в умозрительных и подчас утопических воззрениях гуманистов и пацифистов Нового времени на проблемы войны и мира.

Философы Просвещения и их многочисленные последователи в разные времена оценивали и продолжают оценивать феномен войны с позиций чистого разума как абсурд, как величайшую и бессмысленную трагедию, как явление в принципе недопустимое.

Иллюзии и заблуждения, восходящие к избыточному историческому оптимизму Просвещения, сумел сформулировать в обобщенном виде В.Ф. Малиновский, во взглядах которого причудливо смешан естественный оптимизм Просвещения с затаенным пессимизмом относительно неисправимо грешной, порочной человеческой природы. В.Ф. Малиновский видит главный источник милитаризма в «невежестве» людей и проистекающих из него заблуждениях.

Он не согласен, что увеличение государства (цель множества войн) может иметь положительный эффект. Он настаивает на том, что главное условие силы государства есть не территориальные приобретения, но «сила народа, его составляющего».

Но он не объясняет, благодаря чему и как именно возникает эта сила — даже при условии успехов «наук и просвещения».

292

К. Клаузевиц. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ВОЙНЕ

Цитируется по изд.: Клаузевиц К. О войне. М., 1936. Т. 1. С. 34-35, 57-58.

Война — это акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю. Это насилие использует изобретение искусств и открытия наук, чтобы противостоять насилию же. физическое насилие является средством, а целью — навязать противнику нашу волю. Для вернейшего достижения этой цели мы должны обезоружить врага, лишив его возможности сопротивляться.

Война исходит из общественного состояния государств и их взаимоотношений, ими она обуславливается, ограничивается и измеряется.

У диких народов господствуют намерения, возникающие из эмоций, а у народов цивилизованных — обусловленные рассудком. Однако это различие вытекает не из существа дикого состояния или цивилизации, а из сопровождающих эти состояния обстоятельств, организации и т.д. Отсюда ясно, как было бы ошибочно сводить войну между цивилизованными государствами к голому рассудочному акту их правительств... и цивилизованные народы могут воспламеняться взаимной ненавистью.

Если даже войны цивилизованных народов гораздо менее жестоки и разрушительны, чем войны дикарей, то это обуславливается как уровнем общественного состояния, на котором находятся воюющие государства, так и их взаимоотношениями. Однако раз война является актом насилия, она неминуемо вторгается в область чувства, и это все более или менее зависит не от степени цивилизованности народа, а от важности и устойчивости враждебных инстинктов.

Война не только бывает настоящим хамелеоном, так как в каждом конкретном случае она несколько изменяет свою природу, но также и в своих общих формах по отношению к господствующей в ней тенденции она представляет собой странную троицу: из насилия как первоначального своего элемента, ненависти и вражды, которые следует рассматривать как слепой природный инстинкт; из игры вероятности и случая, что делает их свободной духовной деятельностью; из подчиненности ее политике в качестве орудия, в результате чего она подчиняется простому рассудку. Первая из трех сторон обращена к народу, вторая — к полководцу, третья — к правительству. Страсти, разгорающиеся во время войны, долж-

293

ны существовать еще до ее начала; размах, который приобретает игра храбрости и таланта, в царстве вероятностей и случайностей, зависит от индивидуальных свойств полководца и способностей армии; политические же цели войны принадлежат исключительно правительству. Теория, которая попыталась бы пренебречь одной из этих тенденций или установить между ними произвольное соотношение, тотчас впадала бы в такое противоречие с действительностью, что поставила бы на себе крест. Таким образом, задача теории — сохранить равновесие между этими тремя тенденциями как между тремя точками притяжения.

Комментарии

Генерал К. Клаузевиц — признанный классик мировой военной науки. Человек начала XIX в., активный участник наполеоновских войн, прусский и российский офицер (участник Бородинского сражения), он современник В.Ф. Малиновского и предшественник М. Ревона. Но если М. Ревон преодолевает иллюзии Просвещения, выраженные В.Ф. Малиновским в плане философско-историческом, то К. Клаузевиц дает ответ своему современнику, как военный философ, стратег, историк.

Ценность фундаментального труда К. Клаузевица состоит не только в том, что он дает ставшую классической концепцию природы войны и ее роли в исторической жизни народов, но и показывает механизм войны, дифференцирует ее типы и виды, вскрывая немаловажную, хотя и не одинаковую роль всех институтов государства и общества, всех социальных групп, классов, элиты и народных масс в процессе исторических кризисов и катастроф, сопровождавшихся войнами. Заслугой К. Клаузевица является и то, что он выходит на проблемы цивилизации и «цивилизационных» войн. Конечно, проблемам локальных цивилизаций он не уделяет специального внимания, коль скоро в то время вопрос так вообще не ставился ни в философии, ни в исторической науке. Тем не менее сама логика многосторонней оценки войны К. Клаузевицем вела его именно в этом направлении. Он постоянно напоминает, что войны, как правило, ведутся с политическими, а не военными целями и приводятся в действие не столько физическими, сколько в первую очередь духовными силами. В то время как большинство историков сосредоточивались на осязаемых величинах стратегии, материальных факторах и ресурсах, генерал К. Клаузевиц, по сути, исходил из единства мотиваций и ресурсов. А поскольку ресурсы легче подсчитать и сами по себе они пассивны без соответствующих мотиваций, К. Клаузевиц не уделяет им главного внимания. Во-вторых, он не разделяет точку зрения современников и просветителей на то, что характер войны можно понять, исходя только из разумных соображений. Он настаивает на том обстоятельстве, что без накала чувств и страстей никакая война не начнется и не продлится сколько-нибудь долго.

Генерал К. Клаузевиц, современник Г.В.Ф. Гегеля, — диалектик, прочно стоящий на почве истории. В своих оценках мира, войны и человечества он исходит не из абстракций «мирового духа» или «разума», очищенного от эмоций, а из того сложнейшего и трудноуловимого духовного целого, которое позже стали называть цивилизацией, находящей свое выражение в исторически конкретном менталитете целых народов. Задолго до А. Тойнби К. Клаузевиц выходит на две важнейшие военно-политические проблемы цивилизации: 1) на проблемы не просто войн между государствами, а войн «цивилизационного типа», обусловленных системами ценностей и производными от них мотивациями; 2) на проблемы гения как духовной квинтэссенции данной цивилизации и ее исторического лидера. К. Кла-

294

узевиц как бы приподнимает завесу, сотканную из духовных неясностей, над интуицией как методологией этого гения. Он расшифровывает понятие «гений» как высокоразвитый и динамичный ум героической личности, а не клубок прихотливых чувств и страстей.

М. Ревон. ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ВОЙНЫ И МИРА: ТРЕЗВЫЙ ВЗГЛЯД

Доводы в пользу войны

Цитируется по изд.: Ревон М. Философия войны. СПб., 1897. С. 63-75, 80-84.

С точки зрения чистого разума война кажется абсурдом. Но самая эта абсурдность, с точки зрения сторонников войны, доказывает ее главный смысл и сверхчеловеческое величие. Взглянем на нее глазами разума и веры. Что говорит философия? И что религия? Первая устранилась тайны, вторая безмолвно преклонила. В своих причинах, своей природе и по своей цели она (война) священна. Перед чудом остается только падать ниц. «Война, — говорит Жозеф де Местр, — богиня сама по себе, потому что она есть один из законов мира. Война есть одно из тех неразрешимых разноречий, которые сотканы из непонятного. Не докопаться до ее основ, не проникнуть в неразгаданность ее правил. Единственное средство ее понять — сознаться в ее непонятности. Она богиня в самом возникновении своем... в своих посланиях, которые так поражающе ускользают от всяких человеческих расчетов».

Война как мировой закон проявляется всюду, тысячами мощных столкновений разнужданных стихий, вечных агоний всего живого, борьбою добра и зла — закон необходимости и неизбежности, которую не может не признать здравый смысл отдельного человека. Стало быть, война есть источник плодотворного движения, толчок, который сообщает жизнь всему существу. Она есть мать, рождающая все превращения внешнего мира и мира внутреннего. Война определяется разумностью, исполненной тайны недосыгаемого. И как разумное, она прекрасна. Когда жених в «Песне Песней» хочет воспеть свою возлюбленную, он сравнивает ее с готовой к бою ратью.

Прекрасное и добродетель имеют между собою таинственную связь... В самом деле, мир приводит к изобилию, рождает чувствен-

295

ность, избалованность, за нею — лень, распущенность, изнеженность. Богатство, наслаждения и нравственная плоскость идут рука об руку. Мир, который как будто возвещает себя началом братолюбия, на деле вносит только себялюбие... мир,

следовательно, в сущности безнравствен. Но наступает война — и пробегает вдруг божественный трепет. Бедствие? Пожалуй. Но разве не спасительное? Но благо не заключается в одной нравственности. Оно обнимает и право. Именно посредством войны право является в мире. Право государственное, потому что только путем войны создаются государства... ни одна нация не сложилась без войны. Переходим от государства к личности — и там то же царство силы. Что такое собственность, где ее первоисточник? Исходный пункт в этом вопросе, как и в любом другом, — право сильного... Перед зарею права — мрак войны, и только безотрадная неурядица приводит к отрадному порядку. Короче говоря, она (война) есть маг всего сущего: религий, поэзии, героизма, общественного строя и самого мира...

Доводы против войны

Во-первых, война бессмысленна... Что натравливает отдельные существа друг на друга? Алчность, разнузданность страстей, честолюбие, тщеславие жалких человеко-моллюсков... Преступление не может быть прекрасным. «Война, — говорит Эмиль де Жирарден (автор «Европейского разоружения»), — это убийство и грабеж, освобожденные от казни и позора, узаконенное нарушение закона». Изумительная характеристика... как бы зловещее усугубление всех преступлений.

Итак, войну нельзя судить. Она бессмысленна, ужасна, оскорбляет обыденный здравый смысл и религиозное чувство, чувство прекрасного и нравственности, нарушает все, что есть прекрасного и благого. Это не таинственная посланница божества, это бич и только. Пусть оставят в покое неприятельных тихих людей, пусть не возмущают их скромного существования ради потехи сумасбродных юношей, их жизнь так коротка, — пусть по крайней мере проведут ее в мире... Пусть все вместе обороняются от неизбежных внешних зол, не прибавляя от себя самого страшного...

Примирение обеих сторон истории

Вот обе теории, сопоставленные рядом. В одной — война есть проявление божества, а мир — опасная утопия. В другой — она есть бич Божий, а мир один заслуживает симпатий. Где же истина? Вопрос весьма щекотливый.

296

Никак не скрывая нашего собственного предпочтения сторонникам мира, мы не можем не сознаться, что их учение грешит отсутствием полноты. Они, как люди сердца, впадают в заблуждение именно благодаря этой сердечности. Их увлечение мешает им подчас спокойно обсудить и беспристрастно взвесить все «pro et contra», выделить каждому явлению его историческое место, справедливо отнестись к тому, что, впрочем, с полным основанием они считают высшей несправедливостью. В своей благой любви к миру они слишком охотно наговаривали на войну, видя лишь одну сторону вопроса, правда самую важную. Но им не следовало бы забывать, что противоположная теория поддерживается самыми мощными мыслителями. Ни Гераклит, ни Гегель не были посредственностями. Имея против себя такие умы, приходится опасаться оплошности и ничего не утверждать наобум.

В этом случае самое лучшее не выбирать бесповоротно одно из двух учений, но постараться их соединить, как советовал Платон: «Когда мне предлагают выбрать из двух, я делаюсь как малое дитя, которое сразу хватается за то и другое». Это превосходный пример широты и в то же время осторожности, потому и мы старались отыскать по

отношению к войне что-то примиряющее обе стороны и пришли, наконец, к убеждению, что слить их воедино не только представляется возможным, но даже весьма легким. Каким путем? Путем истории.

Сделайте ясный свод доводов обеих сторон и сопоставьте их затем без предубеждения, и вы естественно придете к заключению весьма простому, а именно: что сторонники войны смотрят главным образом на прошедшее, а сторонники мира — на будущее. Отсюда ясно, что, смотря по тому, в какую сторону кто обращает взоры, он видит зрелища совсем различные и они производят впечатления совершенно противоположные.

В сущности сторонники войны закрывают глаза на будущее, и в этом причина их ослепления... их презрения к мечтам о мире. Наоборот, поклонники мира отказываются бросать беспристрастный взгляд на прошлое, и в этом причина их несправедливого презрения к нему, невзирая на его несомненную славу, их торопливые и необдуманые восторги перед прогрессом, который требует медленной подготовки и созревания. Одни видят только начала вещей, другие — только конец. Одни — действительность прошлого и настоящего, другие — идеальность будущего. Воинственные живут воспоминаниями, миротворцы — надеждою. Одни боготворят то, что было и есть, другие — то, что будет. Обе стороны правы и обе неправы.

Чтобы их рассудить и примирить, нужно поставить вещи на их надлежащее место посредством истории. Тогда философия уразу-

297

меет прошлое, отдав дань тем войнам, которые были, действительно, великими, и преклоняясь перед тем, что сделалось непоправимого, потрудится уже более уверенно и более достойно над просвещением и искуплением содеянного.

Для известной эпохи война была сравнительно благотворна, потому что водворила порядок на место первобытного хаоса, авторитетность власти взамен анархии, дисциплину взамен вечных столкновений... Нужно знать и верно оценивать, почему война так долго пользовалась несомненным уважением народов, как могла она стать предметом поклонения и пособницей первых шагов цивилизации. То, что так долго делало ее могущественной — это то, что к силе, мужеству и героизму она присоединила разум, стала искусством, наукою, притом такою, которая обнимает собою все другие, особенно с тех пор, как война ведется так называемым ученым оружием.

Комментарии

В своем трактате М. Ревон показывает, насколько более взвешенно и рационально политические философы рубежа XX в. начинали подходить к проблемам войны и мира. М. Ревон и его современники шаг за шагом продвигаются в деле познания природы войны путем конкретных исторических обобщений. Особенно ценно указание автора на совершающееся в истории преобразование войны, метаморфозы ее сути и смысла, форм и содержания. Война, доказывает М. Ревон, явление не сверхъестественное, а объективное, естественно-историческое. Поэтому эволюция человеческого знания может и должна «соответствовать действительному ходу вещей».

А. Тойнби. О РОЛИ ВОЙНЫ В ЖИЗНИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ВОЙНА И МИР ВО ВСТРЕЧАХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Toynbee A. Encounters between Civilizations/ Toynbee A. Selection from His Works. Oxford, 1978. P. 117-123.

Когда встречаются две и более цивилизаций, они должны отличаться между собою своими возможностями. Человеку по своей природе свойственно стремиться использовать всякую благоприятную возможность. А потому более мощная цивилизация скорее всего использует преимущества своего превосходства и делает это весьма агрессивно до тех пор, пока сохраняется восходящая траектория ее развития. Представители такой цивилизации, вторгаясь в

298

чужой социум, зачастую склонны считать себя богоизбранными людьми, не такими, как все остальные, бессознательно третируя своих собратьев как неполноценных и низших.

Наименее бесчеловечный характер имеет поведение той агрессивной цивилизации, в культуре которой доминирует религия. В таком случае представители агрессивной цивилизации склонны считать своих слабейших партнеров религиозно ничтожными, различая себя и своих противников как «агнцев и козлищ». Однако ничтожество последних может быть — и довольно скоро — преодолено обращением их в «истинную» веру; цель эта представала, как правило, не теоретической, а скорее практической. Как известно, в исламе признавалась за иудаизмом и христианством (первичным) роль двух утренних звезд перед восходом солнца истинной веры. Последователи двух этих вероучений рассматриваются в исламе как «люди Писания» (ахль аль-Китаб). Данная привилегия распространялась не только на иудаистов и христиан, но негласно также и на идолопоклонников и политеистов индусов, на зороастрийцев. Тем самым признавалось, что все высшие религии имели моральное право на терпимость мусульман, исходя из того, что, хотя и в разной степени, все почитают единого Бога.

Но этот взгляд был антитезой в целом негативного подхода ислама к своим крайним сектам. Аналогичный взгляд наблюдается в христианском отношении к «еретикам» и «схизматикам».

Гораздо хуже подход к слабейшим партнерам, воспринимаемым как ничтожным в культурном отношении. Такой подход — свойство цивилизаций с преобладанием светской культуры. В истории образцом его служит противопоставление эллинов «варварам» или полное отмежевание «культурного» Китая от «бескультурного» внешнего мира. В истории западноевропейского общества культурная агрессия находила выражение в противопоставлении своей Цивилизации «варварам» и «дикарям» по всему миру. В колониальных империях это выражалось в унижительном для подданных патернализме и отказе им в гражданских правах. «Дикарь», стремившийся быть принятым в западном обществе, не мог ограничиться прохождением ценза образования и «хороших манер». Он обязан был признать превосходство западной культуры и примитивность, ничтожество своей собственной, однако и это не избавляло его от статуса слуги западных хозяев.

Империализму свойственно в ходе территориальных захватов рассматривать местное население как «туземцев». В данный термин вкладывался унижительный смысл, хотя оформилось это не сразу. Под ним подразумевается полная политическая и экономическая несостоятельность местных жителей.

299

От подобного отношения к иноземцам как туземцам только один шаг до признания их человеческой ничтожности вне всяких качественных оценок. Их неполноценность объявлялась пропастью, которую невозможно и немислимо преодолеть. Запад руководствовался здесь иллюзорной идеей своего культурного превосходства над незападными обществами. Расовые и культурные аргументы дополняли друг друга. Западный расизм несет историческую ответственность за физическое уничтожение многих миллионов «недочеловеков».

Война и мир во встречах цивилизаций

Спаситель, препоясанный мечом

По необходимости потенциальный спаситель распадающегося общества должен быть препоясан мечом. Но, исходя из конкретной исторической обстановки, меч этот бывает обнажен или остается в ножнах. В одних случаях такой вождь-спаситель выступает с обнаженным мечом подобно богу-титаноборцу. В других случаях он как бы восседает победителем с поверженными врагами у ног своих. Первое состояние — средство, второе — цель. И хотя Давид и Геракл, неустанные в своих сверхчеловеческих трудах, фигуры более романтические, чем Соломон в зените славы или Зевс в апогее всемогущества, войны Давида и труд Геракла вне безмятежности Зевса и процветания Соломона лишены всякого смысла.

Как правило, меч обнажается в надежде на достижение высшего блага и в мечтах о том, что он более никогда не понадобится. Но такие надежды, как правило, иллюзорны. Только в волшебных сказках, наверное, удастся рубить те гордые узлы, которые невозможно распутать руками. «Поднявший меч от меча и погибнет» — вот непреложный закон реальной жизни. Всякая вера в окончательную победу — иллюзия вдвойне. Давиду никогда не будет позволено строить Храм, храм Соломона будет сожжен Навуходоносором, Гераклу никогда не подняться на вершину Олимпа, а неприступный трон Зевса на вершине Олимпа будет ниспровергнут точно так же, как он ранее ниспроверг титанов.

Почему же распадающееся общество не может быть спасено мечом даже тогда, когда спаситель готов в кратчайшие сроки вернуть свое оружие в ножны и там хранить его сколь возможно долго? Воитель, который желает при первой же возможности отложить в сторону средство стольких успехов, должен быть не просто победителем. Такой победитель должен быть государственным мужем, а государственный муж, в свою очередь, мудрецом... Но спо-

300

собен ли триумфатор... действительно преобразиться в отца отечества? «Можно взять власть штыками, но нельзя управлять, сидя на них». Инструмент, однажды использованный для разрушения жизни, не может быть с удобством для пользователя применен для спасения, сохранения жизни. Назначение оружия — убивать. Рано или поздно правитель, безжалостно проложивший оружием путь к трону, окажется перед выбором — дать власти выпасть из своих рук либо вновь и вновь применять оружие и кровопролитие. Спаситель с мечом может построить дом на песке, но никогда на скале, ему никогда не удастся разделение труда между пролившим кровь Давидом и невинным Соломоном. Камни, из которых возводит Соломон свои здания, высечены Давидом... Грехи отцов неизбежно падают на их сыновей, даже на внуков и правнуков.

Спасители с мечами, прошедшие распадающиеся цивилизации и империи сквозь периоды катастроф, позднее почитались как боги. Но при ближайшем рассмотрении созданные ими универсальные государства оказывались в лучшем случае эфемерны. И если им удавалось военным путем продлить отведенный им жизненный срок, они вырождались в социальные чудища не лучше, чем на стадии катастроф (предшествующих) либо междуцарствий (последующих) своей собственной истории.

Сравнение историй универсальных государств и их спасителей с мечами не только подтверждает неизменную бесплодность вооруженной силы как инструмента спасения; в русле эмпирического обозрения истории оно дает нам удобный ключ к сортировке этих спасителей. Их авангард составляет трагический батальон спасителей периода катастроф каждой цивилизации...

Империя может мирно простоять с мечами в ножнах тридцать, сто, двести лет, но рано или поздно Время сделает свое дело. Оно работает против строителей империй с самого начала: клинкам их мечей не суждено дожидаться покоя. В этом своем качестве они неспособны когда-то стать незыблемыми краеугольными камнями, а всегда обречены шевелиться как зубы дракона. Под безмятежной маской всемогущества империя ведет бесконечную и бесплодную битву с демоном насилия в собственном сердце. Эта моральная битва выливается в политические конфликты. (Т. VI. С. 178-192.)

Комментарии

Как мы видели ранее (гл. VI), А. Тойнби усматривал в войне явление, сопутствующее надлому и распаду цивилизаций. Усложнение цивилизации приводит к тому, что и война во все усложняющихся формах и увеличивающихся масштабах поглощает все более значительные ресурсы общества. Поэтому А. Тойнби констатирует более заостренную противоречивость развития «исторических народов» по сравнению с «доисторическими».

301

А. Тойнби безусловно осуждает войну, усматривая в ней проявление моральной неспособности общества справиться со своими внутренними проблемами. Чем успешнее цивилизованные народы в лице своих государств развиваются в условиях мира, тем сильнее они саморазрушаются в период войны. По крайней мере, «дикари» и «варвары» не растрачивают на войну столько богатств, людских, материальных и духовных ресурсов.

Война как средство (одно из средств) политики есть не более чем функция государства и конфликт интересов прежде всего в связи и по поводу государственной власти во всех ее проявлениях.

А. Тойнби признает огромную объективную роль войны, армий и полководцев на всех этапах развития цивилизаций, особенно кризисных. Он считает, что война не сводится к военному насилию, но является проявлением борьбы духовной, и что всякая война отражает состояние цивилизации. А. Тойнби доказывает, что окончательная победа — пагубная иллюзия: в стратегии нет военных побед, а есть лишь успех политики, и по большому счету — успех исторический.

К. Райт. ВОЙНА И МИР В ЖИЗНИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Wright Q. A Study of War. Chicago, 1942. V. 106-109, 110-111, 117.

Цивилизация предполагает переход культурой определенного порога возможностей идеологического конструирования, экономической эффективности, политической организации и распространения идей в символической форме. Этот уровень развития предусматривает изобретательность, разделение труда, законодательство, способное видоизменяться; наконец, возможность выбора альтернатив при решении назревших проблем. Правило, которое раньше диктовало в каждой данной ситуации единственно возможную линию поведения, теперь оказывается подчинено здравому смыслу.

Этот выбор альтернативных решений предусматривает их обязательную сверку с фундаментальными ценностями. Конечно, и в примитивных культурах есть подобные ценности и системы ценностей, но выражены они в конкретных нравах и потому не способны служить к их исправлению. В цивилизациях фундаментальные ценности представляют собой субъективные устремления над, поверх, свыше конкретных правил и ритуалов; они способны служить к их улучшению либо изменению.

Как различать конкретные цивилизации друг от друга во времени и пространстве?.. Представители конкретной цивилизации в каждое конкретное время могут относиться к различным языкам,

302

этносам, политическим, экономическим, социальным и культурным институтам и системам ценностей...

Каждая цивилизация отличается от других уникальным сочетанием фундаментальных ценностей, в которые верят ее носители, и обычно выраженных в конкретной религии. Вместе с тем удобным свидетельством, определяющим географические пределы цивилизации, являются рубежи, лимитирующие свободу и частоту передвижения людей, заключения браков, обмена товарами и техническими достижениями, распространения религиозной и научной информации и пропаганды, а также политического признания и дипломатического сотрудничества. Территория, внутри которой таких барьеров очень мало, охватывает единую цивилизацию.

Определить начало и конец развития конкретной цивилизации бывает весьма затруднительно, поскольку сами цивилизации постоянно видоизменяются...

Цивилизация проходит четыре последовательные стадии развития: 1) героический период выдвижения нового социального идеала, 2) период потрясений и длительных войн, внутренних и внешних, 3) период стабильности и сплочения подчас в мировое государство-империю, 4) период усталости, упадка, потери веры.

Этим этапам соответствует преобладание приоритетов религии, политики, экономики, изящных искусств.

[Трехступенчатая схема исторической эволюции человечества

(дикость—варварство—цивилизация), а также фазы развития самих цивилизаций находили свое соответствие в общей типологии военных конфликтов. На стадии дикости военные столкновения были довольно примитивны и по существу мало чем отличались от той борьбы за существование, которая идет в животном мире. Но по мере своего развития и «старения» любая цивилизация становится менее воинственной и агрессивной. Выделяется четыре этапа в этом процессе.

На первом, «героическом», этапе истории каждой цивилизации в противоборстве с недружественной природной и социальной средой в культуре общества формируется новый социальный идеал; цивилизация рождается в борьбе за свое выживание и развитие и чаще всего в обстановке гражданской или межгосударственной войны. Героический период отличают масштабные миграции, смелые социальные эксперименты, честолюбивое руководство и военный энтузиазм.

На втором этапе, в период потрясений, в полной мере воплощаются все те проблемы и противоречия, что наметились на первом этапе. Наступает время испытаний и катастроф; разрушение и строительство противоречиво переплетаются в оформлении нового мирового порядка в виде серии внешних и внутренних войн.

На третьем этапе, относительной стабильности, оформляется глобальный баланс сил, а цивилизация устраивается в виде либо

303

системы государств, либо универсального государства— «мировой» империи.

На четвертом этапе, упадка, цивилизация начинает испытывать «усталость», в людях слабеет вера и верность идеалам, государство бюрократизируется и подавляет человека. Верхушка погрязает в роскоши и праздности, все более паразитируя, а недовольные массы склоняются к новым религиозным учениям. Объединяются и активизируются все внутренние и внешние силы, которые А. Тойнби обобщенно определяет как внешний и внутренний «пролетариат», состоящий из людей, недовольных сложившимся порядком вещей, лишенных возросших благ цивилизации. И под их натиском рушится сложившийся строй, порядок, что может привести к гибели цивилизации в целом.

На всех этапах истории цивилизаций в конфликтах их носителей присутствовали элементы религиозной, политической, экономической и социокультурной борьбы. Им соответствовали: проповедь, пропаганда, конкуренция и насилие. Преобладание одного из этих начал не исключало значение всех остальных. И, что особенно важно, любой из четырех типов внутри либо межцивилизационного противоборства был чреват обострением до уровня вооруженного конфликта, т.е. войны. Поэтому отнюдь не случайно военное искусство, хотя и подспудно и противоречиво, срасталось с геополитикой как мироустроением, регуляцией межгосударственных отношений. Степень зрелости цивилизаций К. Райт видит в уровне изощренности геополитики как стратегии выживания-и-развития, будь то научная теория или политическая практика. Типология «цивилизованных» войн как раз и приближает нас к выявлению характера и возможностей геополитики разных обществ в различные времена.

Войны, бесспорно, были и подчас остаются важнейшими историческими экзаменами государств, народов, цивилизаций на выживание и развитие. Чтобы оценить в этом плане возможности конкретного общества, следует сначала выявить его способность к ведению войны. Хотя военная активность на четырех этапах развития цивилизации неодинакова (максимальна на втором этапе — в период политических потрясений, минимальна на третьем — социально-экономической стабилизации), она находила выражение в интенсивности военных действий, характере армии, операций и целей войны, обосновании правомерности вооруженного насилия. По мере развития цивилизации армии становились все многочисленнее и абсолютно, и относительно численности населения, войны становились все затратнее и приносили все больше издержек, их интенсивность возрастала, а средняя продолжительность падала. Охватывая все большие

пространства, войны оставляли все меньше безопасных мест для гражданского населения. Поэтому возникала необходимость более четко отличать войну от мира и к тому же расценивать саму войну как явление все более аномальное.

Цивилизации разных типов отличаются степенью и характером своей воинственности. Воинственность находит выражение в кровавых религиозных ритуалах, жестоких видах спорта и зрелищах, агрес-

304

сивности, выражающейся в частоте прибегания к войне, военной морали, находящей свое выражение в дисциплине армии и народа; в степени централизации власти и ее деспотичности.

К. Райт показывает, что воинственность конкретных народов объяснялась не какими-то их генетическими свойствами, а сложным комплексом конкретно-исторических обстоятельств — внутренних и внешних. Воинственность цивилизации обусловлена специфическим сочетанием социальных, политических, религиозных и военных институтов, это конкретно-историческая система средств и способов адаптации к не самым благоприятным условиям внешней среды. Это означает, что воинственность никак нельзя объяснять отдельными и частными причинами. Ее степень во многом зависит от привычки к жестокости, закреплённой кровавыми ритуалами и играми, частоте активных вторжений в ходе колониально-имперских или межгосударственных войн, силе политического деспотизма, территориальной и функциональной концентрации власти.

К. Райт проводит различия между «доцивилизованными» и «цивилизованными» войнами. Примитивные общности воевали между собой в основном по этнобиологическим причинам и противоречиям, и если примитивные войны первобытных людей влияли на ход истории почти незаметно, то войны цивилизованные определяются как «исторические» не столько потому, что запечатлены в письменных памятниках, сколько потому, что существенно ускоряют исторические перемены. К. Райт вообще считает первичной функцией войны именно обеспечение стадийной преемственности в развитии цивилизации. Наряду с этим войны способствовали распространению одних культур за счет подавления, вытеснения, ассимиляции других. Совсем не случайно более широко и успешно распространялась, как правило, культура более воинственных цивилизаций. Напротив, внутри конкретных цивилизаций элементы культуры более успешно распространялись мирными средствами: торговля, образование, усилия путешественников.

Роль войны внутри цивилизаций была иной. Как и в первобытном обществе, мобилизация для войны способствовала сплочению народа. Напротив, укреплению статус-кво внутри цивилизации войны, как выясняется, не способствовали: от них обычно больше и чаще выигрывали сторонники перемен. Вот почему сторонники статус-кво стремились прибегать к мирным средствам убеждения, пропаганды, экономического контроля. В процессе оформления цивилизаций одни средства заменялись другими. Так, если империи создавались военным путем, то стабилизировались и устраивались они мирными средствами.

«Цивилизованные» («исторические») войны велись и ведутся обычно на уровне духовном за абстрактные социальные символы религии, культуры и права, чем и объясняется столь высокая и неординарная роль «символического» насилия в войне. При этом в политике и стратегии цивилизованных народов способность вести войну (и вести ее вполне успешно)

намного важнее для утверждения под «солнцем» мировой политики, чем конкретные победы в той или иной войне.

305

Между тем войны тем и отличаются от более элементарных конфликтов, что ведутся за ценности, далеко превосходящие непосредственные интересы участников.

Изъян большинства цивилизаций и методов ведения ими «цивилизованных» войн состоит, по К. Райту, в том, что религиозные, политико-правовые, экономические взгляды эклектически соединялись в военных доктринах вместо выдвижения цельного учения о жизненно важных приоритетах, основных исторических интересах государств.

Важное отличие «цивилизованных войн» К. Райт видит в том, что они опирались на идеологию. Эта идеология воплощалась в виде представлений о праве войны и законах войны, которые отражались в военной доктрине. В этой доктрине религиозно-этические и экономические приоритеты цивилизации соединяются с политико-правовыми приоритетами государства; те и другие используются для объяснения и оправдания войны. Военная доктрина двуедина. Ее первый компонент составляет сумма религиозно-этических и философских представлений о конкретных условиях допустимости войны — о праве на войну и о допустимых средствах ведения войны. Второй компонент военной доктрины регламентирует право конкретных лиц и социальных институтов на ведение войны; этим правом максимально ограничиваются рамки частных войн, им наделяются практически исключительно правители суверенных государств.

Как это ни странно на первый взгляд, подчеркивает К. Райт, излишняя воинственность конкретных цивилизаций указывает на их несоразмерно меньшую долговечность по сравнению с цивилизациями более миролюбивыми. Для последних война—лишь крайнее средство, тогда как для первых—зачастую главное средство, если не самоцель политики. Не менее важен вывод К. Райта о том, что милитаризм парадоксальным образом, но неотвратимо ведет к деградации военного искусства и боевого потенциала вооруженных сил, государства и общества в целом. Происходит это опять же из-за слабости концептуальной базы цивилизации, неумения правильно определить и «взвесить» ценностные приоритеты борьбы за историческое существование, правильно соизмерить их с наличными силами и возможными издержками предстоящей борьбы. От уровня развитости и совершенства самосознания в вопросах войны и мира в первую очередь зависит ее не просто долговечность, но самая способность ее исторического бытия.

Запаздывание в переходе от завоевания к миротворчеству, переход разумных пределов в завоеваниях быстро оборачивались началом конца империи, а то и всей цивилизации как целого. Политико-стратегические реалии, включая чисто военные, начинали работать против завоевателей. Лишь на ранних стадиях новая цивилизация и новая империя в силу культурного превосходства пользовались преимуществами наступления перед обороной. Но затем, и довольно скоро, выравнивание культурного уровня противостоящих сторон давало противнику преимущество уже в обороне. Выравнивание сил сторон и усиление средств обороны неизбежно вело к взаимному материальному истощению, и войны оказывались все разрушительнее, не толь-

306

ко и не столько для материальной части воюющих армий, сколько для морали общества и стабильности его институтов. Значит, для цивилизации война становилась средством саморазрушения...

Именно те цивилизации, в развитии и самосохранении которых война как таковая не играла ведущей роли, оказались истинными долгожительницами. Наиболее наглядный пример тому—китайская цивилизация, поистине бессмертная уже добрых три тысячи лет. Напротив, цивилизации воинственные (античная, вавилонская, ранняя арабская, турецко-османская) оказались весьма недолговечными; к ним К. Райт относит и ныне существующую внешне благополучную западную цивилизацию. Длительная, последовательная, углубленная эволюция любой цивилизации достигается не войной, а творческими порывами, усилиями не Александра Македонского, Юлия Цезаря или Наполеона, а скорее Аристотеля, Архимеда, Августина, Галилея.

К. Райт выделяет четыре причины дезинтеграции и крушения цивилизаций: катастрофа, завоевание, коррупция и конверсия. Катастрофа чаще всего постигает примитивные общества; природные, а также и социальные катастрофы не раз служили причиной гибели цивилизации (например, крито-микенской). Катастрофы—это результат внезапных, шоковых перемен, превышающих возможности адаптации общества.

Завоевание может проявляться в негативных последствиях конфликта или конкуренции, играя немалую роль в переменах на всех стадиях жизни цивилизации. Завоевание может быть мирным или военным. Его возможные результаты — видоизменение и гибель цивилизации.

Коррупция — медленное, подспудное, но глубокое и объемное разложение цивилизации; совокупность экономических, политических, социокультурных перемен, ведущих к ее упадку. Коррупция проявляется в колебаниях демографических процессов, росте неравенства в распределении общественного богатства, крайностях социальной дифференциации. Перемены в этих сферах накапливаются подспудно и незаметно подтачивают стабильность общества.

К конверсии К. Райт относит культурно-идеологическое воздействие в процессе пропаганды или образования. Благодаря такому воздействию состояние общества меняется до такой степени, что равновесие нарушается и цивилизация подвергается разрушению.]

Комментарии

Обширный двухтомный труд американского исследователя К. Райта по многим признакам претендует на преемственность классическому трактату «О войне» К. Клаузевица. Вместе с тем автор последовательно соотносит свои положения с «Постижением истории» А. Тойнби. Основная концепция К. Райта состоит в том, что от уровня и совершенства самосознания, от степени теоретической рефлексии цивилизации в вопросах войны и мира зависит не просто ее долговечность, но и самая способность ее исторического бытия. Как мы убеждаемся, К. Райт во многом прав, хотя противопоставлять войну и культуру историческая объективность все же не позволяет. Ни один из правителей не был чужд культуре и мирного строительства в целом, ни один из них не делал однозначной ставки на голое насилие, хотя степень и характер сочетания мирных и военных начал были весьма различны, что столь драматично сказывалось на судьбах общества.

Р. Арон. «СИМВОЛИЧЕСКОЕ НАСИЛИЕ»

Перевод осуществлен по изд.: Aron R. Clausewitz, *Philosopher of War*. N.Y., 1985. P. 373-376, 388-393,

Термин «стратегия» более не применяется только к войне и военному руководству, стратегией может охватываться все, что угодно. Притом, однако... наисильнейшие компоненты всеохватных ресурсов стратегии никогда еще не получали должного анализа и должной оценки.

К. Клаузевиц видел, что правительства и государства в целом подвержены многообразным влияниям настроений их правителей, классовым интересам, слабости характера (верхов и низов), наконец, просто трусости. Поэтому крайне редко государство обладает единой волей и единым разумом.

Число переменных (неизвестных) в этом стратегическом уравнении по плечу разве что гению Ньютона. То, что в нем не поддается подсчету, по силам интуиции полководца. Интересы общества требуют мобилизации всех мыслимых ресурсов для борьбы с агрессором. Но в любой сложной обстановке найдутся люди, которые в силу недальновидности, эгоизма, трусости не захотят разделить общие интересы. Понятие единого духа государства философски уязвимо и потому, что в событиях (войны и политики) фигурируют и иные, чем государство, действующие силы. Всякая попытка пренебречь этим разрывом между (идеалом и) духом государства и его реальным состоянием влечет грубые ошибки.

Почему же тогда нельзя отказаться от понятия духа государства? Потому что многие тысячи лет большая политика делалась людьми, принадлежавшими к целостностям высшего порядка, развивавшимися во времени и пространстве и сталкивавшимися друг с другом в тех же рамках. И чем больше спланивались человеческие сообщества, тем больше становилась роль послушания, дисциплины, даже жертвенности... Поведение (вооруженных) народных масс становится и выглядит просто бессмысленным, если мы откажемся признавать дух государственности как источник их поведения и деятельности.

Революционные изменения XX в. обогатили сущность государства... Человечество не обладает военно-политическим единством или единообразием. Любая «партия», когда-либо взявшая власть, спешит (пере)создать конкретное государство, а тем самым отста-

308

ивать интересы народа, страны от других народов и стран, с чьими интересами свои интересы неизбежно расходятся.

Взгляд К. Клаузевица на природу вещей остается политическим... и надежным даже тогда, когда нет стандартов измерения ценностных приоритетов или пределов риска. Политический подход, по К. Клаузевицу, позволяет верно направить страсти, проконтролировать действия военачальников, верно определить свой стратегический центр тяжести и таковой противника, слабые места последнего.

В условиях ядерного века различия между миром и войной, политикой и стратегией становятся все более неразличимыми и несущественными. По этой причине правомерно ли сводить насилие (на войне и в политике) к физическому насилию посредством действий вооруженных сил? В мире и на войне одинаково актуальны пределы

допустимого вреда, наносимого противнику и самому себе. Известен совет в мирное время делать как можно больше добра, в военное — наносить как можно меньше вреда.

Я не уверен в правоте жестких различий между безусловным миром и холодной войной, на которых настаивает в своей книге ген. А. Бофр. Эти две разновидности невойны различаются степенью насильственности, а не своей сущностью.

После второй мировой войны все большее развитие получают внешне-внутренние гражданские войны идеологического типа, в крайних своих формах однотипные религиозным войнам (трех-четырёхвековой давности).

Угроза насилем, если не само насилие, пронизывает общественную жизнь изначально во всю ширь и на всю глубину. Насилие это носит характер как физический, так и моральный. При этом особую роль играет «символическое насилие» — моральное насилие посредством символов (культуры) и, в частности, посредством символов физического насилия без реального применения оногo.

Мировой порядок как таковой основан на неравновесии, неравноправии и насилию всех указанных выше типов.

Комментарии

Труд знаменитого французского политолога Р. Арона освещает существенные реалии, проявившиеся на грани XX—XXI вв. Война в век НТР как никогда становится всеохватной, отчего стратегия и военная наука не могут ограничиться традиционной сферой войны, армии и военного дела. В этом смысле история с предельной ясностью подтверждает правоту предвидений генерала К Клаузевица.

В исторических условиях XX в. все более и более стираются привычные грани войны и мира, насилия и ненасилия, политика ведется все более изощренными методами. Р. Арон несомненно прав в своем несогласии с традицио-

309

налистски мыслящим генералом А. Бофром: мало того, что полный и абсолютный мир остается идеальной иллюзией, поддержать какой бы то ни было мир малореально, если не прибегать к арсеналу войны, невоенными средствами и методами — «холодной войны». Критерии допустимого ущерба и риска, принцип максимума добра в условиях мира и минимального насилия на войне был проведен и обоснован задолго до Р. Арона еще Сунь-цзы и арабскими стратегами; в этом смысле Р. Арон в полемике с А. Бофром опирается на источники более чем солидные.

«Цивилизационные» войны в отличие от войн «цивилизованных» (и в этом смысле Р. Арон также вполне прав) ведутся методами и средствами «символического насилия». Что мы должны понимать под таким насилем? Прежде всего это насилие не мнимое, а вполне реальное, хотя не прямое, а косвенное. В «холодных войнах» преобладает воздействие прежде всего на разум и волю противника — с прицелом на управление его поведением духовными средствами (захват стратегической инициативы в самом чистом виде). Объектом такой борьбы становится дух государства — духовная сердцевина всякой конкретной цивилизации. И если роль современного государства как организующего начала высокоразвитого общества возросла, то возросла и роль плюрализма интересов и мнений как информационного поля боя и театра войны. «Символическое насилие»

воздействует на знаковые системы, ключевые образы мирозерцания, мысли, чувства и действия человека.

У Экхард. ЦИВИЛИЗАЦИИ, ИМПЕРИИ, ВОЙНЫ

Перевод осуществлен по изд.: Eckhardt W. *Civilizations, Empires and Wars: A Quantitative History of War*. Jefferson (NC)-L., 1992. P. 195-197.

История свидетельствует о том, что цивилизации, империи и войны развиваются совместно; войны служили при этом как повивальными бабками, так и гробовщиками цивилизаций в процессе их исторических взлетов и падений.

Цивилизации, империи и войны обладают определенным сходством: в них, как правило, превалировало стремление к господству, к эксплуатации других человеческих сообществ, стремление к выигрышу за счет других. Все три были чрезмерно озабочены собственной выгодой за счет других. Все три, похоже, несли в себе причины подрыва своего собственного прогресса. Короче говоря, все они представляли собою саморазрушительный исторический процесс, природа которого кроется в той или иной идеологии как форме самообмана. Независимо от многообразия форм, которые принимали такие идеологии, все они имели одно общее свойство: уверенность в собственной правоте и неправоте всех остальных, собственном превосходстве по отношению ко всем прочим идео-

310

логиям и, наконец, уверенность в том, что компромисс с иноверцами есть признак сомнения либо недостатка собственной веры. Этот процесс саморазрушения, оформленный и оправданный самообманом, есть нарушение Золотого правила и категорического императива, которые рекомендуют относиться к другим, как к самим себе. Идеологии самообмана, как правило, отличаются эгоизмом, противопоставленным альтруизму.

Почему народы цивилизованные воюют больше, чем народы примитивные? Ответ в том, что у них больше материальных ценностей, за которые приходится воевать; у них есть металлическое оружие, которым можно воевать; наконец, у них больше богатства, способного оплатить все это. «Диким» собирателям и охотникам особенно не за что было воевать, они располагали по большей части примитивными луками и стрелами. У них не было ни излишнего населения, ни излишнего богатства для поддержки профессионального солдата. «Варвары» (земледельцы и скотоводы) имели больше причин воевать, но их арсенал мало отличался от арсенала их предшественников, не было у них и излишков населения и материальных средств для поддержки армий. Цивилизованные народы воюют за землю, трудовые ресурсы, возможности торговли и накопления капитала, а все это предполагает экспансию за чужой счет — часто за счет примитивных народов, неспособных защитить себя против армий и вооружений народов цивилизованных.

Как бы то ни было, процесс развития цивилизаций всегда нестабилен. Цивилизации развиваются и растут, но рано или поздно либо гибнут, либо сокращаются в размерах территории, населения, богатства и власти. Вот почему цивилизация есть процесс подрыва собственного прогресса. Они слишком много энергии тратят на борьбу за: 1) власть одной цивилизации над другой, 2) цивилизации с «варварами» (земледельцами и

скотоводами) и «дикарями» (собирателями и охотниками), 3) против восстаний рабов и крестьян внутри цивилизаций и 4) за власть одной элиты в ущерб другой.

Эта борьба порождает четыре типа войн, которые характерны для всех известных нам типов цивилизаций: 1) войны за власть, 2) колониальные и имперские войны, 3) классовые войны и 4) гражданские войны.

Сутью цивилизации является эксплуатация, но эксплуатация не может осуществляться без вооруженного насилия. Вот почему на протяжении всей человеческой истории цивилизация и война неразрывно связаны друг с другом.

Таким образом, цивилизации поистине принесли с собой войны как таковые; более того — чем цивилизованнее становились народы, тем больше они проявляли свою воинственность... Мы могли

311

бы многому научиться у примитивных, невоинственных народов и создать цивилизацию, допускающую больше свободы и равенства, и тогда у нас появится шанс восстановить мир без войны.

Комментарии. См. с. 313.

К.Ф. Оттербейн. ЭВОЛЮЦИЯ ВОЙНЫ

Перевод осуществлен по изд.: Otterbein K.F. The Evolution of War: A CrossCultural Study. New Haven, 1970. P. 75, 88, 990, 102.

[Война определяется как вооруженная борьба политических сообществ с применением вооружений и военных организаций. В оценке войны следует учитывать следующие факторы: 1) характер военной организации, 2) систему руководства и подчинения, 3) зачинщиков войны, 4) завязку войны, 5) дипломатию, 6) тактические системы, 7) оружие, 8) полевые укрепления, 9) соотношение родов войск, 10) причины войн.]

По мере того как политические сообщества, представляющие определенное социокультурное целое, эволюционируют в сторону большей централизации, войны между ними приобретают все более изошренный характер. Чем выше степень военного совершенства политических сообществ, тем чаще и продолжительнее становится их вовлеченность в международные войны... наступательного типа и тем меньше для них вероятность подвергнуться нападению самим. В то время как степень вовлеченности государства во внешние войны зависит от степени военного совершенства, степень его вовлеченности в войны внутренние или внешние, но оборонительные от этого не зависит.

Политические сообщества одного культурного целого, ведущие «изошренные» войны, несут относительно высокие людские потери, но притом также часто атакуют иные цивилизации и достаточно часто имеют успех. Цивилизации, ведущие войны современного типа, имеют очевидные преимущества перед теми цивилизациями, чьи политики таких войн не ведут. Централизованные государства последовательнее используют более эффективные военные технологии, чем те политики, которые им уступают в своей централизованности...

312

Более иерархичные общества воюют чаще и с большими потерями. Они подвергаются нападениям столь же часто, как и общества менее иерархичные; при этом совсем непохоже, что более совершенная военная система способна предотвратить нападение неприятеля.

Комментарии

Как У. Экхард, так и К. Оттербейн дают глубоко пессимистическую оценку цивилизаций. Можно констатировать, что в работе У. Экхарда как бы сочетаются установки, получившие развитие у А. Тойнби, с теми подходами, которые получили классическое развитие в марксистских работах. Войны, как и классовая борьба у К. Маркса, являются продуктом цивилизаций, служат как их «повивальными бабками», так и «могильщиками». Цивилизованные общества, как правило, — общества эксплуататорские и антагонистические; как войны, так и строительство империй продиктованы, по У. Экхарду, этим стремлением к эксплуатации.

К. Оттербейн, ограничивающий себя сферой «чисто» военной, не менее скептически оценивает как военное, так и политическое устройство любой цивилизации, общества и государства: совершенство не просто тщетно, но с еще большей неотвратимостью влечет за собой катастрофу. Здесь мы видим, уже в обстановке XX в., как бы возвращение к иллюзиям и заблуждениям Просвещения, продемонстрированным нами в начале главы на примере В.Ф. Малиновского. Война, ее причины и природа остаются по-прежнему нерешенной для человечества проблемой.

Со своей стороны У. Экхард подчеркивает, что цивилизованные общества есть общества, построенные на неравенстве и эксплуатации, а это ведет к войне и насилию. Мечтой человечества — и не просто мечтой, но задачей исторического самосохранения в XXI в. — является цивилизация без войн, а следовательно, без их причин, коренящихся в ожесточенной эксплуатации и притеснении народов.

Глава IX. Европейская цивилизация

М. Вебер. О ЗАПАДНОМ ГОРОДЕ

Цитируется по изд.: Вебер М. Городу/Избранное. М., 1994. С. 330-334.

Полную противоположность азиатскому городу являет собой средневековый город Запада и прежде всего город области к северу от Альп, где развитие носит идеально-типический характер во всей его чистоте. Западный город был, подобно азиатскому и восточному городу, местонахождением рынка, торговым и ремесленным центром, а также крепостью. Купеческие гильдии и цехи ремесленников обнаруживаются как здесь, так и там, и автономия, предоставляемая их членам, была в той или иной степени известна во всем мире... Но существенным, если отвлечься от переходных стадий, было для западного средневекового города различие, установленное земельным правом между свободно отчуждаемой, совершенно свободной от повинностей или обложенной твердо установленными повинностями, передаваемой по наследству земельной собственностью города и крестьянской землей, переданной в пользование на разнообразных условиях владельцем земли, общиной деревни или рынка или связанной повинностями по отношению к ним. В Азии и античности эти условия не были в одинаковой степени таковыми. Этой, все-таки только относительной, противоположности земельного права

соответствовала абсолютная противоположность в личном правовом статусе горожан и крестьян...

Западный город как в древности, так и в России был местом перехода из несвободного состояния в свободное благодаря возмож-

314

ности дохода, предоставляемой денежным хозяйством. В еще большей степени это относится к средневековому городу внутри страны, и чем длительнее была эта деятельность, тем несомненное совершался этот переход. Городское население узурпирует отмену прав господина — и это было великим, в сущности революционным новшеством, введенным западноевропейским городом в отличие от всех остальных городов. В городах Северной и Центральной Европы возник известный принцип: «городской воздух приносит свободу», другими словами, по истечении разного, но всегда достаточно короткого срока господин раба или зависимого терял право притязать на подчинение его своей власти. Это положение действовало в очень различной степени...

К этим различиям присоединяется в качестве решающего признака как античного, так и типичного средневекового города то, что эти города представляли собой общественную организацию официального характера, обладающую особыми органами, союз «бюргеров», подчиненных в качестве таковых общему для всех них праву, следовательно, равных по своему правовому положению. Такой характер города как сословно обусловленного «полиса» или «коммуны» существовал в других областях права, кроме средиземноморского и западного, насколько известно, лишь в начатках.

Ф. Бродель. О СВОЕОБРАЗИИ ГОРОДОВ ЗАПАДА

Цитируется по изд.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. Т. I. Структуры повседневности: Возможное и невозможное. М, 1986. С. 541-546.

Накал городской жизни на Западе был доведен до температур, которые почти не встречаются в других регионах. Города принесли небольшому континенту величие; но эта проблема, хотя и хорошо знакомая, отнюдь не проста. Точно выразить превосходство — это значит напомнить либо о более низком уровне, либо о средней величине, по отношению к которой оно есть превосходство; это значит рано или поздно проделать тягостное и разочаровывающее сравнение с остальным миром. Говорим ли мы о костюме, о деньгах, о городах, о капитализме, мы, следуя за М. Вебером, не сможем избежать сравнений, ибо Европу всегда объясняют «в сопоставлении с прочими континентами».

315

Каковы же были отличия и своеобразие Европы? Ее города существовали под знаком не знавшей себе равных свободы; они развивались как автономные миры и по-своему. Они перехитрили государство, построенное на территориальном принципе: это государство будет складываться медленно и вырастет лишь при небескорыстной помощи городов и притом будет увеличенной и зачастую бесцветной копией их судеб. Города господствовали над своими деревнями, составлявшими для них подлинно колониальные миры задолго до появления самого термина и подвергавшимися соответствующему обращению (и государства будут впоследствии поступать так же). Города через созвездия городов и нервную сеть городских перевалочных пунктов вели собственную

экономическую политику, политику, зачастую способную сломить преграды, и всегда — создать или воссоздать привилегии или убежища.

Все это приводит к ключевому вопросу, который может быть сформулирован двумя-тремя разными способами: почему другие города мира не знали такой относительно свободной судьбы? Кто или что мешало им всем развиваться свободно? Или же еще один аспект той же проблемы: почему судьба западных городов развивалась под знаком изменений (они трансформировали даже свой физический облик), в то время как другие города в сравнении с ними были словно лишены истории, как бы погружены в длительную неподвижность? Почему, если переиначить терминологию Г. Леви-Стросса, одни из них были схожи с паровыми машинами, а другие — с башенными часами? Короче говоря, сравнительная история обязывает нас ответить на все «почему», связанные с такими различиями, и попытаться создать некую «модель» (которая была бы моделью динамической) городского развития, столь же бурного на Западе, тогда как история городов остальных частей света протекала во времени вдоль длинной прямой, без особых изменений.

Свободные миры

Вольности городов Европы — это сюжет классический и довольно хорошо освещенный. Начнем же с него.

Несколько упрощая, мы можем сказать, что: 1. Запад утратил, именно утратил, свою городскую структуру с концом Римской империи; последняя, впрочем, испытывала прогрессирующий упадок своих городов еще до вторжения варваров. После относительного оживления в меровингские времена наступил, где раньше, где позже, полный застой, своего рода «чистое полотно» (буквально: «чистая доска», *tabula rasa*).

316

2. Возрождение городов начиная с XI в. ускорилось, накладываясь на подъем деревни. Города росли вместе с деревнями, и зачастую городское право с его четко определенными контурами выходило из общинных привилегий групп деревенских жителей.

3. Ничто из всего этого не будет возможным без общего возврата к здоровью, к расширяющейся денежной экономике. Деньги — это путник, который, возможно, и пришел издалека (по мнению М. Ломбара — из мусульманского мира), но оказался деятельным и решающим фактором. За два столетия до Фомы Аквинского Алэн де Лиль говорил: «Ныне все — это не Цезарь, а деньги». Сказать «деньги» — это то же, что сказать «города».

Тогда родились тысячи и тысячи городов, но лишь немногим суждено было блестящее будущее. И значит, только определенные регионы, урбанизированные «вглубь» и тем самым сразу же выделившиеся среди прочих, играли вполне определенную роль ускорителей движения: зона между Луарой и Рейном, верхняя и средняя Италия, решающие пункты на средиземноморском побережье. Купцы, ремесленные цехи, промышленность, торговля на далекие расстояния, банки — все это зарождалось там быстро. И зарождалась буржуазия...

Вокруг таких избранных городов вскоре не стало государств. Так произошло в Италии и Германии в ходе политических потрясений XIII в. Главное и непредвиденное заключалось в том, что отдельные города совершенно «взрывали» политическое пространство,

конституировались в самостоятельные миры, в города-государства, закованные в латы полученных или вырванных привилегий, которые служили им как бы «юридическими укреплениями»...

На самом деле чудом на Западе было не столько то, что сначала все или почти все было уничтожено во время катастрофы V в., а затем скачком возродилось начиная с XI в. История заполнена такими вековыми неторопливыми движениями взад и вперед, такими разрастаниями, рождениями и возрождениями городов: так было в Греции в V—II вв. до н. э., если угодно — в Риме, в мире ислама — начиная с IX в., в сунском Китае. Но всякий раз при таких повторных подъемах существовали два «бегуна»: государство и город. Государство обычно выигрывало, и тогда город оставался подчиненным его тяжелой руке. Чудом было то, что в первые великие века городского развития Европы полнейшую победу одержал именно город, во всяком случае в Италии, Фландрии и Германии. Он приобрел довольно длительный опыт совершенно самостоятельной жизни — это колоссального масштаба событие, генезис которого отнюдь не удастся очертить с полной достоверностью. Тем не менее ясно видны его огромные последствия. Осно-

317

вываясь на этой свободе, крупные городские общины и другие города, с которыми они были связаны, которым они служили примером, построили самобытную цивилизацию, распространявшую новую или обновленную технологию. Этим городам дано было до конца проделать редкий политический, социальный и экономический эксперимент.

В финансовой сфере города организовали налоги, финансы, общественный кредит, таможни. Они изобрели государственные займы. Они организовали промышленность, ремесла, изобрели (или заново открыли) торговлю на дальние расстояния, вексель, первичные формы торговых компаний и бухгалтерии. Они также породили — и очень быстро — свои формы классовой борьбы.

Но это общество, разделенное внутри, выступало единым фронтом против врагов внешних, против мира сеньеров, государей, крестьян — всех, кто не был его гражданами. Такие города были на Западе первыми «отечествами», и патриотизм их был наверняка более органичным, намного более осозанным, чем был и долго еще будет патриотизм территориальный, медленно проявлявшийся в первых государствах.

Сложился новый образ мышления, в общих чертах — образ мышления еще раннего западного капитализма, совокупность правил, возможностей, расчетов, умения жить и обогащаться одновременно.

На Западе капитализм и города — это было в основе своей одно и то же. Л. Мамфорд считает, что «зарождающийся капитализм», заменив власть «феодалов и цеховой буржуазии» властью новой торговой аристократии, взорвал узкие рамки средневековых городов. Да, несомненно, но с тем, чтобы в конечном счете объединиться с государством, победившим города, но унаследовавшим их учреждения, их образ мышления и совершенно неспособным без них обойтись.

[На Востоке на жизни городов в огромной степени сказывались отношения с государством: города процветали только как столицы правителей и приходили в упадок в случае отторжения от власти или ее ослабления. Впрочем, это относилось, как оказывается, не только к Востоку, но и к Западу.]

По законам простой и убедительной политической арифметики оказывается, что чем государство обширнее и централизованнее, тем больше шансов у его столицы быть многочисленной. Это правило действительно для императорского Китая так же, как и для Англии при Ганноверской династии или для Парижа Людови-

318

ка XVI. И даже для Амстердама, подлинной столицы Соединенных Провинций.

Такие города означали огромные затраты; их экономика удерживалась в равновесии лишь за счет внешних связей, за их роскошь должны были платить другие. Тогда чему же служили такие столицы на Западе, где они так быстро возникли и столь настойчиво навязывали свое первенство? Они создавали современное государство — то была огромная задача и огромная работа. Эти столицы знаменовали переворот в мировой истории. Они создавали тот национальный рынок, без которого современное государство было бы чистой фикцией.

Комментарии

Как упоминалось в гл. II, признанным критерием развития всякой цивилизации считается «урбанистическая революция», т.е. формирование устойчивой городской жизни, в которой и вызревали последующие достижения культуры. Такой процесс присущ всем развитым обществам. Поэтому, в частности, лишь условно можно говорить о «кочевнической цивилизации», в которой город оказывался крайне неустойчивым элементом, а зачастую против него были направлены сокрушительные удары государств, образованных кочевниками. Многие историки обращают внимание на особое место города в развитии европейского общества и на его отличие от городов в других цивилизациях.

М. Вебер обращает внимание прежде всего на институциональные формы самоорганизации городского населения в полисы и коммуны, что приводит к его обособлению в рамках сложной макросоциальной системы, обеспечивая условия его вызревания.

Ф. Бродель продолжил веберовский анализ. Следуя своему методу, он рассматривает совокупность различных факторов развития цивилизации — экономических, социальных и политических. Однако следует обратить внимание, что в этой совокупности не выделяются какие-либо основные и ведущие факторы, в результате объяснение приобретает двойственный характер. Если в одном случае (Италия) именно освобождение городов от государства стало причиной их быстрого возвышения, то в других случаях на том же Западе такой основой (даже в Голландии) стало их столичное положение. Очевидно, что при переносе такого анализа на Восток противопоставление статуса городов по отношению к государству должно смениться уподоблением, так как большая часть крупных и постоянных городов были там столицами.

К тому же Ф. Бродель рассматривает культурные факторы лишь по «остаточному» принципу. Поэтому динамика европейских городов остается непроясненной или берется лишь выборочно, расцвет некоторых из них Ф. Бродель полагает «чудом», а угасание многих из них не привлекает его внимания, равно как и сопоставление с характером урбанизации в других цивилизациях.

Как мы уже видели в гл. VI, развитие городов в незападном мире имело немалое сходство. Многие характеристики, приведенные М. Вебсром и Ф. Броделем для европейских городов, следует распространить и на города мусульманского мира, Китая, Индии и других регионов. Для «победы» города в европейском обществе потребовалось несколько веков, и нередко эта победа, как, например, в Северной и Средней Италии, оказывалась временной, а ослабление государства приводило к Деградации страны и последующему упадку самих городов. Очевидно, что для «чуда» нужны были некоторые дополнительные факторы, сформированные в европейской цивилизации. Не следует сводить динамику общественного развития

319

к тем тенденциям, которые сами по себе вырастали в городской среде, за высокими городскими стенами. Города знал и весь остальной мир, и повсюду можно найти свидетельства как длительности традиций городской жизни, так и угасания прежних крупных торговых центров. Вольность городской жизни, т.е. независимость от феодалов, оставалась ненадежной, и предприимчивые горожане искали себе поприща на торговых путях, на войне или в переселении в другие страны. Для формирования таких процессов потребовались существенные духовные и социальные предпосылки.

А.Я. Гуревич. СУДЬБА НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ ЕВРОПЫ

Цитируется по изд.: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 340-374.

Культуру конца XV—XVII в. традиционно изучают в рамках понятий «Ренессанс», «барокко», «Просвещение», т.е. оставаясь в пределах культуры элитарной. Между тем, как только мы захотели бы включить в наше поле зрения духовную жизнь всей массы европейского населения, эти понятия обнаруживают не только свою ограниченность, но и непригодность. Подавляющее большинство людей не было затронуто этими новыми тенденциями мысли и интеллектуальной ориентации и оставалось на стадии, которую условно можно было бы считать средневековой. Напомню замечание Жака Ле Гоффа: для тех современных историков, которые осознали, что центр тяжести социально-экономической жизни средневековой Европы был в деревне, при всем разностороннем влиянии города на аграрное окружение эпоха средневековья длилась до XIX в. Подобная периодизация исходила из принципиально иного понимания ритмов истории европейской культуры: это не относительно краткие, качественно отличающиеся друг от друга последовательные этапы динамического развития, а некое состояние, — конечно, не неподвижность, но столь медленное движение, что оно может быть и незамечено; это колебание около основной оси, дающее пароксизмы и взрывы, но не подчиняющееся законам прогресса, эволюции, в которые укладываются этапы «высокой» культуры Запада. Спускаясь с высот элитарной культуры и цивилизации в ее «подвалы», историк сталкивается со стереотипами традиционного архаического сознания и поведения...

«Народное христианство» или «приходской католицизм» представляли собой восприятие элементов церковного учения созна-

320

нием, питавшимся вместе с тем и собственными идеями и образами автономными по отношению к христианству. Но и сама средневековая церковь, с опаской и подозрением относившаяся к обычаям, верованиям и религиозной практике простонародья, не была

закрыта для их влияния, отчасти приноравливаясь к потребностям паствы, которую она была призвана воспитывать. Примеры: санкционирование церковью культа святых в его народной интерпретации; принятие папством учения о чистилище, образ которого задолго до того уже существовал — в смутной, непроясненной логической форме — в народном сознании.

Мышление средних веков было преимущественно теологическим, и таким оно оставалось и в начале Нового времени. Однако сама по себе эта общая констатация ни в коей мере не раскрывает реального содержания религиозности народных масс. Новые исследования обнаружили беспочвенность и односторонность утверждений прежней историографии о господстве благочестия и углубленной вере простонародья в канун Реформации. Напротив, из произведений моралистов и теологов, постановлений соборов и синодальных уложений, проповедей и протоколов епископских визитаций, судебных дел и свидетельств очевидцев вырисовывалась совершенно иная картина. Крестьяне, непосредственно включенные в аграрные циклы, как и прежде, разделяли уверенность в одушевленности природы, на явления которой можно и нужно воздействовать при помощи разветвленной системы магических средств. От умения применять подобные средства зависели урожай и здоровье скота, так же как душевное и физическое благополучие населения. Деревенская магия была далека от христианства, и главными носителями ее считались сведущие люди — колдуны и колдуньи, предсказатели и целители. Магический подход к природе распространялся и на христианские обряды...

Магизм, пронизывавший народную религиозно-культурную практику, всегда внушал опасения духовенству, поскольку он выражал особое понимание причинности, противоречившее учению о всемогуществе Божьем. Церковь боролась против колдовства, заклинаний, гаданий, знахарства, усматривая в них дьявольское начало. Но вместе с тем магические приемы усваивались и духовенством. Как мы могли убедиться ранее, церковь разработала целую систему благословения продуктов питания и орудий производства, жилищ и средств передвижения, утвари и скота, которые столь же затруднительно отличить от магических заклятий и формул, применявшихся сельскими колдунами и колдуньями, как и провести ощутимую грань между проклятием в устах ведьмы и церковным отлучением. Нужно подчеркнуть, что веру в ведьм и их

321

способность производить всякого рода магические действия, менять свой облик, превращаться в животных и летать на разных предметах, веру, которая была самоочевидна для масс народа средневековая церковь не разделяла, — напротив, она ее осуждала как греховное заблуждение и дьявольское внушение.

Между тем в переходный период, которым мы сейчас заняты, культурная традиция простонародья стала все более терять свою функцию опоры для всего многосложного здания культуры. Как мы далее увидим, она стала вытесняться за пределы духовного универсума общества. Терпимость в отношении к ней, в какой-то мере проявляемая в предшествующую эпоху, сменяется нетерпимостью и преследованиями. Комплекс представлений, верований, ритуальных и практических действий, образующий народную культуру, отныне оценивается церковью и светской элитой как дикие суеверия, внушение дьявола, как некультура. Весь фонд крестьянских культурных и религиозных традиций и представлений был решительно противопоставлен культуре церкви и образованных. Духовные лица, утратившие контакт с духовной жизнью народа, уподобляли своих прихожан дикарям недавно открытого Нового Света: они не понимают слова Божьего, и с тем же успехом с ними можно было бы говорить по-арабски.

Осмеянию и осуждению подвергались обычаи и верования простонародья и со стороны гуманистов и позднее просветителей...

Смешение религии и магии вызывалось не только неодолимой потребностью верующих видеть и испытывать чудеса и добиваться нужного им результата при посредстве колдовских действий, но и неясностью в понимании самими духовными лицами различия между христианством и языческой практикой. Поэтому, как мы видели выше, священники нередко принимали участие в процессиях вокруг полей с Евангелием и крестом в руках, дабы вызвать дождь и обеспечить урожай, звонили в колокола в непогоду и подвергали отлучению червей и насекомых. Встречались клирики, которые очень своеобразно интерпретировали учение о загробном мире. Некий священник из Кента в середине XVI в. учил, что существует не одно небо, а целых три: одно — для бедняков, другое — для людей среднего достатка и третье — для «больших людей». Столь четкого социально стратифицированного загробного мира в средневековых памятниках, в частности «видениях», мы не встречали.

Примеры религиозного невежества и плохо скрытого язычества христиан можно множить. Но ведь они говорят не только о поверхностности усвоения ими церковного учения, но прежде всего о своеобразном его перетолковании, о приспособлении его к собственным представлениям о мире и силах, им управляющих...

322

Если в повседневной жизни сельское население обнаруживало признаки религиозного индифферентизма, непонимание основ религии Христа и приверженность к нехристианским верованиям и ритуалам, то разительно иную картину являют проходившие под религиозным флагом крестьянские выступления XVI в. Особенно характерно это для Империи. В крупных крестьянско-плебейских восстаниях здесь видную роль играл миллениаризм: повстанцы преследовали цель не просто упразднить те или иные социальные несправедливости и их носителей, но исходили из уверенности в том, что живут «в конце времен», в канун Второго пришествия Христа, которое они приближают и подготавливают своими революционными действиями. Их социально-политические программы в той или иной мере носили религиозный характер и опирались на Писание...

Культура масс и культура церковной и светской элиты далеко между собой разошлась, в XVI-XVII вв. у них, по сути дела, уже не оставалось общей почвы. Но это расхождение приводило к тому, что господствующие церкви (и католическая и протестантские разных толков) видели свою задачу в том, чтобы духовно подчинить себе население. Некоторые современные исследователи утверждают, что при всей противоположности Реформации и Контрреформации общим для них было то, что и Лютер и Лойола исходили в своей деятельности из представления о народе как нехристианизированной и долженствующей быть христианизированной массе. По мнению этих ученых, и Реформа и Контрреформа представляли собой энергичную попытку борьбы с политеизмом и магизмом, с которыми средневековой церкви приходилось мириться, и подлинная христианизация западноевропейского простонародья, крестьянства в первую очередь, произошла, собственно, только в конце XVI и в XVII в. ... Католическая и протестантские церкви развернули наступление на народную религиозность и культуру, целенаправленно добиваясь их искоренения.

Первым условием «обновления» христианства была реформа самого духовенства. В постригентской католической церкви на протяжении XVII в. создаются новые кадры

кюре, выпускников духовных семинарий, людей, относительно прочно обеспеченных материально и обладавших некоторой начитанностью. И своими одежаниями, и внешностью, и уровнем жизни, и манерой поведения эти священники резко выделялись из своего окружения. Отныне все их заботы и попечения должны были сосредоточиться на религиозном воспитании паствы. Опорой деятельности священника был приход, в котором концентрировалась вся религиозная и социальная жизнь верующих и через который осуществлялся церковный надзор над их поведением...

323

Перемены в странах победившей Реформации были еще более существенными. Протестантский пастор разительно отличался от прежнего католического священника, выступая в роли представителя требовательного божества. Немецкое лютеранское духовенство обычно обладало достаточно солидной гуманистической культурой и знанием теологии; многие пасторы были выпускниками университетов. В Германии, где восторжествовал принцип «*cuius regio, eius religio*» («чья власть, того и вера»), религиозная деятельность была поставлена под неусыпный надзор светских властей, не останавливавшихся перед мелочной регламентацией всех сторон жизни подданных и постоянным в нее вмешательством, невиданным в предшествующий период. Библейские десять заповедей должны были соблюдаться под страхом строгих наказаний и сделались как бы государственным законом. Сама перемена религии для большинства населения не была результатом свободного решения, а навязывалась ему властями, знатью и протестантским духовенством. Верующие не всегда четко отличали протестантизм от католицизма, и не случайно в реформированных областях Германии не был изжит преследуемый там культ святых.

В результате планомерных усилий католического духовенства, так же как деятельности протестантских пасторов в странах победившей Реформации, в частности вследствие доведения катехизиса до сознания каждого прихожанина (в условиях развивающегося книгопечатания эта задача была разрешима), распространения элементарного обучения в приходских школах, население Западной Европы получило больше сведений религиозного содержания и ближе узнало о евангельском учении, нежели за предшествующее тысячелетие...

И частичные успехи и неудачи протестантизма в немалой мере объяснялись прямым и постоянным вмешательством светской власти, с ее мелочной регламентацией, охватывавшей все стороны индивидуальной и общественной жизни. Несмотря на все успехи Реформации, заключает Б. Фоглер, сельская цивилизация не испытала глубоких перемен под ее воздействием.

В католических странах перемены были еще менее заметны. Против утверждения о торжестве среди крестьянства в этих областях Европы «обновленного» христианства, провозглашенного Тридентским собором, свидетельствует то, что довольно скоро начался противоположный процесс, а именно дехристианизация, утрата религией бывшего влияния на сознание людей. Во Франции этот процесс просматривается с середины XVI в.

Одним из выражений «аккультурации» крестьянских масс, предпринятой как протестантской, так и «обновленной» католической

324

церковью, было ограничение ими народных праздников и даже прямое их запрещение.. ? истории карнавала — а она, в отличие от его содержания, далеко еще не ясна, — можно усмотреть противоречие. С одной стороны, не вызывает сомнений наличие в нем элементов аграрных праздников, частично восходящих к языческой, дохристианской эпохе; с другой же стороны, карнавал... сложился в знакомых историкам и этнографам формах, видимо, только во второй половине средневековья... Карнавал — наиболее красочное проявление народной культуры конца средневековья и начала Нового времени. Однако в тех формах, в каких он отлился в XVI—XVIII вв., карнавал был явлением типично урбанистским, возможным только в условиях относительно высокой плотности и большой численности разнородного городского населения — носителя многих и разнообразных культурных традиций...

Тем не менее наступление церкви и государства на народные праздники и способы проведения досуга, ужесточение всестороннего контроля над повседневной жизнью приносило свои плоды. Распад традиционного общества сопровождался упадком крестьянских празднеств и развлечений. «Старый мир, в котором смешивались воедино смех и религия, труд и праздник, поскольку последний придавал ритм всему ходу годовичного времени и всей жизни, — этот старый мир разрушался».

Историки далеки от единства в ответе на вопрос о том, в какой мере была уничтожена относительная культурная автономия народа к началу промышленной революции в Европе. Однако трудно отрицать, что она целенаправленно подвергалась ограничению и утеснению. Но ни в одной области эта враждебность церкви, государства и национальной элиты к народному мировидению и обусловленному им практическому поведению не обнаружила себя с такой силой и последовательностью, со столь же разрушительными и жестокими результатами, как в отношении к народной магии и ее носителям, переквалифицированным в ведьм и колдунов...

Положение коренным образом изменилось к концу средневековья, когда духовенство и светские власти стали упорно сближать ведовство с ересью (в некоторых странах термины «ведьма» и «вальденс» стали синонимами) и жестоко его преследовать. Запылали костры. Победила точка зрения теологов и юристов, согласно которой человек способен заключать договор с дьяволом и служить ему, заручившись за эту службу его поддержкой. Подобные представления существовали и прежде, но теперь они получили теологическую и правовую санкцию.

325

Но в чем искать разгадку исторического феномена охоты на ведьм? Традиционная точка зрения либеральной историографии гласила: охота на ведьм — результат заблуждений темной массы, использованных церковными мракобесами в своих целях, прекращение гонений — результат преодоления этого порожденного во «мраке средневековья» заблуждения под лучами Просвещения. Ныне ясно, "то народ не только использовали, но и сам он оказывал известное и подчас весьма активное влияние на ход событий...

За ненавистью к дьяволу и его служительнице у судей, образованных и интеллигентных людей, скрывалось, может быть, не вполне осознанное ими отвращение к культуре простого народа. Поскольку же своя собственная культура представлялась им единственно возможной и допустимой, то эту другую культуру они воспринимали не как культуру, но в качестве антикультуры. Их культура была всецело ориентирована на Бога, следовательно, другая культура по необходимости должна была быть порождением дьявола. Поэтому в борьбе против нее все средства допустимы и оправданы. Наиболее

эффективным средством, с помощью которого можно было бы побороть дьявола, т.е. добиться признания ведьмы (без этого признания обвинительный приговор не мог быть вынесен), была пытка...

Но вместе с тем в результате гонений на ведьм создалась обстановка глубокого и всеобщего страха; тот, кто не обвинял других, рисковал сам быть обвиненным; паника распространялась, захватывая все новые жертвы. Первыми пали всякого рода маргинальные элементы деревни, не отвечавшие требованиям всеобщего конформизма, и тем самым коллектив жителей деревни мог ощущать себя более гомогенным, как бы «очистившимся от скверны»...

Что же касается прекращения охоты на ведьм во второй половине XVII в., то, как уже было отмечено, тезис историков прошлого столетия, согласно которому оно объясняется победой разума и просвещения над мракобесием и невежеством, не выдержал проверки в свете новых исследований. По мнению американского историка, «протрезвление» пришло не из книг и не из среды какой-то умеренной группы, а от мрачного осознания того, что дальнейшее преследование ведьм грозит разрушением всяких социальных связей. Эта мысль лишь постепенно дошла до умов людей, испытавших историю массовых ведовских процессов. Следует, однако, отметить, что и после официального прекращения судебных преследований по обвинению в ведовстве в деревне еще долго сохранялась практика внесудебных расправ с подозреваемыми в причинении вреда соседям с помощью магии...

Между тем мы видели, что вторая половина XVI в. и XVII в. проходят под знаком интенсивного навязывания массам как протестантскими церквями, так и посттридентской католической церковью нового понимания христианской религии, навязывания, которое приводило к краху традиционных для членов общины образа мира и способов поведения. Эта «аккультурация» явилась симптомом чрезвычайно далеко зашедшего расхождения между культурной традицией необразованных слоев и культурой церковной и чиновничьей элиты, равно как и культурой людей начинающегося Просвещения. По мнению П. Шоню, обвинения в ведовстве выдвигались преимущественно против женщин именно потому, что женщина была главной хранительницей и передатчицей ценностей устной архаической культуры, сопротивлявшейся «аккультурации».

326

В ведовстве церковь и светская власть видели воплощение всех особенностей народного мирозерцания и соответствующей ему практики, в корне враждебных идеологической монополии, на которую притязали церковь и абсолютистское государство в XVI и XVII вв. Поэтому расправа над ведьмами создала обстановку, благоприятствовавшую подавлению народной культуры. Прекращение гонений на ведьм Р. Мюшембле объясняет тем, что основа, на которой произрастала вера в ведовство, — традиционная народная культура — была, по сути дела, уже уничтожена. В таком случае историческую трагедию массовой охоты на ведьм можно трактовать как один из актов длительной борьбы церкви против народной культуры, борьбы, которая чрезвычайно обострилась в конце средневековья, когда расхождение между официальной и народной культурными традициями привело к разрыву между ними и когда абсолютизм и ставшая на службу ему церковь нанесли до того относительно автономной народной культуре сокрушительный удар. В первую очередь это касалось культуры крестьянской, наиболее чуждой господствующей культуре. После этого удара о народной культуре можно говорить, собственно, только как об осколках дезинтегрированного целого или о псевдонародной

культуре, т.е. о тех суррогатах культуры, которые господствующая в духовной жизни элита предлагала народным массам.

Комментарии

Отрывок из, казалось бы, достаточно известного произведения авторитетного историка культуры включен в хрестоматию для того, чтобы подчеркнуть необходимость при сопоставлении цивилизаций не ограничиваться анализом только их «высокого» уровня с присущими ему системами духовных принципов, эстетических идеалов, философских построений, научных концепций. Цивилизация функционирует то как система, то как связанное целостное социокультурное образование, в котором соотносятся и взаимодействуют различные Уровни культуры в их знаковой, смысловой и институциональной формах.

Народная, «низкая», «архаическая», «языческая» культура — существенный компонент цивилизации, и хотя она не присутствует во «внешнем» знаковосмысловом оформлении, она заполняет ее огромное социокультурное пространство

327

и неизбежно проявляется в вековой динамике ее устроения. На протяжении многих веков формируется устойчивая крупномасштабная структура, соединяющая «верх» и «низ» культуры, обеспечивающая выживание и эволюцию различных уровней.

В книге А.Я. Гуревича на значительном материале раскрывается та характеристика динамики европейской цивилизации, о которой, как правило забывают как при описании истории западной культуры, так и при ее сопоставлении с другими культурами. А эта характеристика, придающая европейской культуре отчетливую специфику, заключается в том, что в начале Нового времени в Европе произошла основательная «ликвидация» народной культуры в форме не только духовных преследований, но и физических репрессий, отразившихся на судьбах значительных масс населения. Именно эта почти тотальная операция позволила основным религиям, т.е. протестантству и католицизму, «упорядочить» не только духовную, но и социальную жизнь и ввести ее в русло «спасения» через активную мирскую деятельность или же подчинение церкви.

Подобного рода процессы в крупных масштабах не происходили более нигде, и, как мы увидим в последующих главах, во всех неевропейских цивилизациях (включая российскую) народная культура сохранялась на протяжении всего Нового времени, подчас и в XX в., хотя интенсивная модернизация и глобализация культуры в конце этого века во многом ее подрывают, это не означает ее безусловного уничтожения.

Ш. Эйзенштадт. О ХАРАКТЕРЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ СПЕЦИФИКА ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Eisenstadt S. Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations. N.Y.; L., 1978. P. 139-145, 173-175. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются название и страницы.

I. Структурные и культурные характеристики

Для европейской цивилизации характерна очень высокая степень разнообразия и взаимного наложения культурных ориентации и структурных образований.

Символический плюрализм и гетерогенность европейского общества очевидным образом проявились в многообразии тех традиций, на основе которых сформировалась собственно европейская культура: иудео-христианская, греческая, римская и различные племенные традиции. В отличие от ислама ей присуще значительное многообразие культурных кодов и ориентации. Важнейшее значение в этих культурных ориентациях имело утверждение автономии и взаимосвязи мирового, культурного и социального порядков, между которыми существовала тесная соотнесенность. Эта соотнесенность определялась через напряженность отношений между трансцендентным

328

и мирским порядками, которая порождала многообразные и сложные способы ее преодоления: либо через деятельность «земную» (политическую или экономическую), либо «потустороннюю».

Другой важной культурной характеристикой европейской цивилизации был высокий уровень активности и приверженности широких слоев населения наличным культурным тенденциям. Третья состояла в высокой степени относительно автономного доступа к мировому, культурному и социальному порядкам, хотя этот доступ в какой-то степени ограничивался такими институтами, как церковь или политическая власть, претендовавшими на роль посредников, по поводу чего возникало постоянное соперничество.

Четвертая черта состояла в отношении к индивиду как существу автономному и ответственному в отношении к порядкам мироустройства.

Разнообразие культурных ориентации способствовало формированию в европейской цивилизации весьма специфичного типа структурно-организационного плюрализма, который значительно отличался от плюрализма, развивавшегося, например, в Византии, где многие черты культурной модели этой империи были общими с западноевропейскими. Однако в Византии этот плюрализм проявлялся в относительно высокой степени структурной дифференциации в довольно однородном социально-политическом контексте, в котором различные социальные функции были распределены между разными социальными группами. Напротив, для Европы было характерно сочетание более низкого, чем в Византии, уровня социальной дифференциации с постоянным изменением границ между различными общностями и группами.

Между этими общностями и группами не существовало четкого разделения функций. Скорее между ними шло постоянное соперничество за статус в различных сферах социального и культурного порядка, за место в выполнении важнейших экономических, политических или культурных функций, за само определение рамок аскриптивных общностей.

Сочетание этих символических моделей и структурных предпосылок сформировало несколько базовых характеристик европейской системы институтов, в том числе структуры отношений центра и периферии. Со значительными вариациями эти структуры получили развитие в Западной и Центральной Европе в период средневековья и начале раннего Нового времени. Эти характеристики дают нам любопытное сочетание имперских и «истинно» феодальных институтов, отличающееся от простой децентрализации или

дезинтеграции больших патримониальных или племенных союзов. Эти институты имели некоторые существенные характеристики, родни-

329

шие их с имперскими структурами, может быть потому, что они возникли в рамках цивилизации с имперским прошлым и устремлениями. Важнейшее значение среди этих устремлений имела символическая, а также в какой-то степени организационная выделенность центра. Но в отличие от собственно имперских обществ в Европе, как в обществе феодальном, крайне характерной чертой было существование многих центров и подцентров, имеющих разные политические, культурные и экономические ориентации. Эти центры и подцентры сосуществовали в сложной, но никогда не единой, жесткой иерархии, в которой ни один из центров не имел очевидного преобладания. Конечно, деятельность «более центральных», «высоких» центров, имела больший объем, чем местных, но и они не обладали полной монополией в той или иной сфере социальной деятельности. Каждый локальный центр сохранял некоторую степень самостоятельности в распоряжении какими-то местными ресурсами и имел доступ к некоторым формам деятельности более высоких центров.

Кроме того, различные центры не были совершенно разобщены, между ними поддерживались взаимная согласованность и структурные связи и они разделяли сходные политические и культурные ориентации. Любая группа, располагавшая контролем над какими-то ресурсами, необходимыми для развития политических или культурных ориентации центров, получала законный и самостоятельный доступ к этим центрам. Не только церковь, но также многие территориальные или статусные группы могли в той или иной степени самостоятельно распоряжаться своими ресурсами, переводить их из одной сферы в другую.

С этими особенностями обществ Западной Европы была связана и высокая степень привязанности как центра, так и периферии к общим идеалам и целям. При этом центр требовал от периферии поддержки своей политики, а периферия оказывала воздействие на характер деятельности и структуру центра. Как абсолютистские, так и феодальные «поместные» правители в странах Западной Европы, а позднее и лидеры современных «наций-государств» придавали особое значение развитию общих культурных и политических целей, а также усилению регуляции отношений между различными относительно самостоятельными группами.

Принципы формирования социальных слоев, центра, социальных структур и институтов

Наряду с этими структурными характеристиками следует рассмотреть присущие Европе особенности формирования центра и социальных структур.

330

1. Наличие множества центров в европейском обществе предотвратило развитие кастовой системы профессий, хотя существовали сильные тенденции в этом направлении. В каждой крупной автономной социальной группе (церковь, королевский двор, различные социальные страты и общности в этих стратах) формировалась своя собственная система ценностей и ориентации с претензиями на общую значимость. В результате возникало множество статусных иерархий. Лица, имеющие высокий статус в одной иерархии, могли низко оцениваться в другой, и наоборот. Этот феномен в социологии получил название

«статусного несоответствия». Другим результатом такого процесса было постепенное стирание граней между свободными и угнетенными слоями.

2. Существовала сильная тенденция к формированию общего классового сознания и классовой организации. Эта тенденция особенно ярко проявлялась на уровне высших слоев, но затрагивала также средние и низшие страты. Наиболее полное выражение эта тенденция нашла в системе представительства, высшей точкой развития которой были собрания сословий (Assemblies of Estate), обеспечивавшие возможность участия в политической деятельности широких социальных групп именно в силу присущей им корпоративной идентичности. В противоположность, например, Китаю в Европе классовое сознание и организация в рамках всей страны было присуще не только высшим статусным группам, но также средним и даже низшим слоям свободного населения.

3. В отличие от России и Китая (но при некотором сходстве с Индией) в Западной и Центральной Европе существовала тесная взаимосвязь между семейно-родственной и классовой идентификацией. Это делало семью и родственные группы весьма важной силой в обществе, ориентирующей своих членов не только на достижение более высокого положения, но и на передачу им этого положения по аскриптивной линии.

[Однако в Европе существовала и значительная степень открытой конфликтности по поводу степени участия каждого слоя в деятельности Центра.]

4. Все социальные страты, особенно относящиеся к средним слоям, стремились включить в свою орбиту значительное число профессиональных функций и организаций, связав их воедино в своем образе жизни, а также к тому, чтобы получить доступ к центру.

5. Возможность дифференцированного, но общего участия разных групп и страт в деятельности различных культурных институтов и Центров. Это опять-таки способствовало переплетению образов жизни различных слоев. Наличие нескольких каналов доступа к од-

331

ному и тому же центру, которыми можно было пользоваться совместно, способствовало налаживанию контактов между этими слоями.

6. В социальном плане мы видим высокую степень семейной мобильности среди всех слоев общества. Как показал М. Блох, этот процесс начался еще в период феодализма и продолжался примерно до конца (или, по крайней мере, до середины) века абсолютизма. Тот факт, что социальным слоям в европейских обществах были присущи коллективное сознание и организация, распространяющиеся на все общество, облегчали постоянные изменения в семейной и этнической структуре различных групп. В основе такой тенденции к мобильности лежал преимущественно дух соперничества, т.е. открытая конкуренция, хотя присутствовал и фактор покровительства. В европейском обществе сформировался не только процесс мобильности в рамках относительно фиксированной системы рангов, но и процесс создания новых возможностей через утверждение новых рангов и статусных систем. Прекрасной иллюстрацией этому служит развитие городов, которое началось задолго до эпохи абсолютизма.

Таким образом, классовая борьба и формирование идеологии в европейском обществе, начиная уже с конца средних веков и до нашего времени, основывались на следующих важнейших принципах: а) основные социальные слои располагали автономными

механизмами формирования критериев социального статуса, а также самостоятельным доступом к центрам общества; б) различные сословные и профессиональные группы имели высокий уровень самоорганизации и осознания своего интереса; в) высокий уровень сословного или классового сознания в рамках всей страны сводил до минимума роль этнических, религиозных или региональных групп; г) высокий уровень политического самовыражения соответствующих классовых интересов; д) постоянные попытки различных слоев получить доступ к центру или центрам, с тем чтобы участвовать в их деятельности или изменить их характер, а главным образом для уменьшения принципов иерархичности в пользу принципов равноправия.

Все эти тенденции и ориентации создавали в высшей степени специфичную черту европейской цивилизации, заключающуюся в том, что экономическая власть и социальное положение могут прямо обмениваться не только на престиж, но также и на политическую власть основных социальных слоев без утраты ими своего автономного статуса и легитимности.

Итак, полная кристаллизация структурных тенденций в сочетании специфических культурных ориентации придала европейской цивилизации следующие черты: 1) наличие множества цент-

332

ров; 2) высокая степень взаимопроникновения центров и периферии; 3) относительно слабое соединение классовых, этнических, религиозных и политических критериев и постоянное изменение их структуры; 4) сравнительно высокий уровень самостоятельности социальных слоев и групп по отношению друг к другу и к механизму доступа к власти; 5) высокий уровень сочетания интересов различных статусных групп в рамках целой страны («классовое сознание» и политическая борьба); 6) плюрализм культурных и функциональных (хозяйственных или профессиональных) элит, тесное-взаимодействие между ними наряду с более широкими аскриптивными слоями; 7) относительная автономность правовой системы по отношению к другим интегративным системам, прежде всего политической и религиозной; 8) высокая степень автономности городов как центров социальной и культурной активности и формирования идентичности. <...>

Формы протеста и перемен в европейской цивилизации

Характер перемен в «традиционной» европейской цивилизации был тесно связан с особенностями ее институциональных структур. Эти перемены происходили в условиях относительно высокой степени ярко выраженной политической борьбы, ее символического и идеологического структурирования, равно как и высокой степени сочетания перемен с перестройкой политических режимов и других компонентов макросоциального порядка.

Перемены в любом компоненте макросоциального порядка оказывали влияние и на другие компоненты, прежде всего в политической сфере, которая, в свою очередь, оказывала обратное воздействие на другие сферы. Эти постоянные изменения необязательно сочетались в единой политической или культурной системе.

По сравнению с чисто имперскими образованиями западноевропейским обществам была присуща гораздо меньшая устойчивость режимов, постоянные изменения границ режимов и общностей и изменение структуры центров. Вместе с тем в ней проявлялась гораздо

большая готовность к институциональным новациям, которые выходили за политические и «национальные» рамки.

На характер перемен влияли также следующие факторы: 1) высокая степень предрасположенности вторичных элит, получающих некоторый доступ к центру, переходить на позиции религиозной гетеродоксии и выступать с политическими требованиями; 2) относительно тесная связь этих вторичных элит с более "широкими социальными слоями, а следовательно, и с движениями протеста; 3) склонность этих элит и связанных с ними слоев

333

направлять свою деятельность на формирование и центров, и особых институтов в экономической, культурной и образовательной сферах. Между различными группами, слоями и элитами велось постоянное соперничество за участие в создании таких центров и формировании институтов.

Напряженные отношения между государством и обществом. Формы участия и движения протеста

[Анализ западноевропейской цивилизации завершается рассмотрением проблем государства и общества.]

Две основные силы — политические элиты и государство, с одной стороны, и общество — с другой, постоянно боролись за свое участие в формировании политических и культурных центров и за регуляцию доступа к ним, а также за трансцендентные принципы их обоснования. Вследствие этого и социальный протест в европейских обществах был связан с проблемами доступа к властным центрам.

Такая направленность социально-политической борьбы была тесно связана с разнообразием культурных традиций Европы, среди которых следует назвать древние философские учения, традиции античных городов-государств, религиозные расколы и инакомыслие, послужившие основой революционных движений. В истории формирования современной Европы они служили постоянными, хотя и изменчивыми, источниками общественной мысли и политических требований.

Первой основной темой этих требований был поиск принципов общественного порядка и справедливости, легитимности центра вообще и данных правящих групп в частности на основе нетрадиционных ценностей, приемлемых для широких слоев населения, а в некоторой степени разделяемых и даже создаваемых этими слоями. Это были социальные ценности равенства, распределительной справедливости, совокупных интересов.

Вторая тема требований движений протеста относилась к природе нового, формирующегося гражданского, политического и культурного сообщества, особенно к утверждению общих символов, через которые различные группы общества могли обрести чувство личной и коллективной идентичности. Особенное значение приобретало утверждение символов, в которых сочетались бы общие универсалистские ориентации, восходящие к базовым культурным ориентациям европейской традиции и Нового времени, с самобытными национальными исконными традициями. Эти уни-

334

версалистские и самобытные традиции служили источником поддержания гражданского порядка.

Третья важная тема — требования полного выражения творческих потенций человека, его личного достоинства, подлинности межличностных связей. Одной из основных проблем в этом плане было отчуждение, т.е. утрата человеком ощущения прямой связи с работой, социальным окружением и другими людьми, и, следовательно, потеря самоидентификации.

Движения протеста формировались в двух направлениях — националистическом и классовом. В первом случае эти движения выражали собой формирование новых типов общностей и центров в Европе Нового времени. Во втором случае — структурирование классового сознания и отношений между государством и обществом. Движения второго типа, получившее наиболее полное выражение в социалистических движениях, стали продолжением традиций классовой ориентации, которые получили развитие в Европе, как мы видели, уже в конце средних веков.

Развитие новых центров и движения протеста происходили в условиях постоянной борьбы и кризисов. Но какой бы характер они ни носили (либеральный или же тоталитарный), понять их природу нельзя без обращения к основам европейской цивилизации. То же самое относится и к процессам радикальной трансформации, которую претерпело европейское общество после второй мировой войны.

Комментарии

Это лишь некоторые общие различия, выделенные из огромного многообразия европейской культуры. Тем не менее исследователи подчеркивают целостность и системность европейской культуры, которые придавались ей прежде всего принципом нормативной, правовой и иерархической упорядоченности отношений и ценностей. Высшее место отводилось религиозным ценностям, хотя в этом было немало риторического, второй уровень — аристократическим идеалам, хотя и порождавшим в действительности жестокость и насилие, а низшее место занимали жизненные принципы третьего сословия, т.е. простонародья, которое должно быть в услужении у высших, но о котором первое должно духовно заботиться, а второе — покровительствовать. Собор, Дворец (и Замок) и Город — компоненты, организовывавшие культурное пространство тогдашнего общества.

РОЛЬ РЕВОЛЮЦИЙ В СТАНОВЛЕНИИ НОВОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Современные революции резко отличаются от традиционных Движений протеста как в идеологическом плане, так и по характеру самих движений и вызванных ими перемен. Отличительные идейные и организационные характеристики современных революций впервые проявились в нидерландской революции, английской

335

«славной революции», американской революции и французской революции. Именно эти революции и породили представление о «подлинной» или «чистой» революции.

[К числу более поздних революций такого рода относятся европейские революции 1848 г., Парижская коммуна 1870-1871 гг. но особенно русская революция 1917-1918 гг., а также и

китайская 1911-1948 гг. Особо подчеркивается, что существенными чертами «подлинных» революций считались такие черты, как обращение к насилию, разрыв с прошлым и тотальность перемен. Революции стали рассматриваться как порождение базисных социальных противоречий, а ее движущей силой — борьба элит и классов, участие широких социальных слоев, особенно новых, в политической борьбе. Но этого по всей видимости, недостаточно для определения специфики новых революций.]

Эти революции отличались от процессов, связанных с мятежами, конфликтами и переворотами в традиционных обществах, не только по своему размаху или интенсивности повстанческих движений, сектантских течений, идеологизированных политических движений и связанной с ними межэлитной борьбы между элитами. Важнейшими отличительными чертами этих революций были: а) связь между различными движениями протеста, б) их воздействие на политическую борьбу в центре, в) выраженная идейная основа, г) наличие самостоятельной структурной организации.

В структурном плане для этих великих революций была характерна тесная связь между сектантством, повстанческим движением, борьбой за власть в центре и формированием институтов. И эта связь была намного более тесной и прочной, чем в других движениях протеста, имевших место в истории. Они сопровождались перестройкой идеологической сферы, границ политических и культурных общностей, а также институциональными изменениями в экономической, образовательной и научной сферах.

Эти великие революции осуществлялись многочисленными коалициями или же контркоалициями, состоящими из различных первичных и вторичных политических и предпринимательских элит, политических или культурных идеологов, и зачастую они носили крайне разнородный характер.

Идеи протеста соединялись с относительно реалистичными установками на создание центров, общностей и институтов. И эта связь с конкретным строительством институтов и формированием новых центров также отличала эти революции от всех прочих движений протеста.

В идейном плане важные перемены происходили как в прин-

336

ципах легитимизации социального и политического порядка, так и в более интеллектуальных учениях о природе этих порядков. Новые представления не ограничивались выдвиганием альтернативного социального и политического порядка, как это было в более ранних движениях. Новые представления черпали политические образы и принципы как из античных, так и из европейских культурных моделей, однако они шли гораздо дальше этих источников приобретая универсалистский и миссионерский характер. <...>

В процессе выработки принципов политической легитимности существенным шагом стал переход от царубийства к революции. Это означало, что идея замены одного (плохого) правителя на другого (хорошего) и идея бунта уступили место другому представлению (содержавшемуся еще в древнегреческой, древнееврейской, а в меньшей степени и в средневековой европейской традиции), по которому законные представители общества могли перестроить весь социополитический порядок.

Эта радикальная перемена в принципах легитимности была связана с устранением иерархических аспектов социального устройства и развитием принципов равенства, солидарности, политической и социальной свободы.

Эти изменения были связаны также с глубокими изменениями в господствующих интеллектуальных традициях. Современные интеллектуальные ориентации ведут свое существование от периода Ренессанса; они сформировались в период Просвещения на основе идей прогресса и разума. В конце концов эти изменения были связаны и с трансформацией религиозных ориентаций, особенно в ходе Реформации и вызревания секулярной оппозиции этим ориентациям. Все эти течения и изменения прямо повлияли на центральные идейные и символические сферы в европейских обществах, что и привело к созданию нового социального и культурного порядка. (Revolution and Transformation of Societies. P. 139-145.)

Комментарии

В построении нового европейского общества Ш. Эйзенштадт отводит существенное место тем процессам революционной «перестройки», в которых в отличие от «традиционных» осуществляется соединение различных потоков, происходит соединение с политикой как борьбой за власть, выдвигаются устойчивые идеологические и организационные формы мобилизации участников борьбы. Характерно, что к такого рода движениям он причисляет и религиозно-реформаторские направления, поскольку они были направлены на изменение социальных порядков.

Глава X. Исламская цивилизация

Г.Э. фон Грюнебаум. СТАНОВЛЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ОТ ИМПЕРИИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Grunebaum G.E. von. Modern Islam: The Search for Cultural Identity. Berkeley & Los Angeles, 1962. P. 1-4 (первый фрагмент); 40-41 (четвертый фрагмент). Второй фрагмент цитируется по изд.: Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам: Очерки истории. 600-1258 гг. М., 1988. С. 59-60, 76, 79. Перевод третьего фрагмента осуществлен по изд.: Grunebaum G.E. von. Islam Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. L., 1964. P. 1. В дальнейшем при цитировании этого издания в тексте после приведенного фрагмента в скобках указываются название и страницы. Перевод пятого фрагмента осуществлен по изд.: Grunebaum G.E. von. The Problem: Unity in Diversity/Unity and Variety in Muslim Civilization/Ed. by G.E.von Grunebaum. Chicago, 1955. P. 17-32.

Поразительный успех арабов-мусульман, выразившийся в установлении империи после нескольких военных походов против великих держав того времени, никогда не переставал вызывать удивление и восхищение как мусульманского мира, так и западной науки. Сохранение арабо-мусульманского господства и даже его укрепление по истечении жизни трех или четырех поколений не получило достаточного объяснения. И конечно, при сопоставлении истории исламского государства с историей других империй, которые контролировали Ближний Восток до или же после прихода ислама, именно устойчивость исламского политического сообщества и расширение ареала исламской цивилизации в условиях

политического распада предстают как феномены, присущие исламской модели и требующие обстоятельного рассмотрения.

Сохранение исламского государства после исчерпания первоначальной пассионарности в условиях соперничества со стороны недружелюбных соседей, поддерживаемого всего лишь военизированным меньшинством, которому приходилось постоянно преодолевать слабость и неэффективность своей устаревшей организации, не может быть приписано и рациональным и техническим достижениям его правителей. Такие достижения стали продуктом медленного.. и мучительного развития уже после того, как были выиграны решающие битвы и сообщество продемонстрировало свою способность к самосохранению. Остается открытым вопрос, сумели ли мусульмане превзойти военную технику своих постоянных врагов — византийцев.

[Стремительные арабские завоевания поставили под военнотеократическую власть огромные территории от Пиренейского полуострова до Индонезии и Филиппин, отличавшиеся крайне разнородным в этническом, культурном и конфессиональном планах населением.

Исламская цивилизация без внешней поддержки разгромила натиск кочевых империй, широко использовала достижения покоренных обществ и вывела из состояния варварства инородные культуры. Ислам выдержал и столкновение не только с такими территориально и этнически ограниченными религиями, как зороастризм и иудаизм, но и изоциренный дуализм манихейства. Единственным опасным теологическим соперником для ислама было христианство. Однако загнанные в конфессиональные гетто, христианские общины постепенно превратились в невлиятельные местечковые образования.]

Сохранение и укрепление господства, установленного на огромной и крайне гетерогенной территории, сравнительно малочисленными арабскими армиями тесно связаны с тем обстоятельством, что эти армии несли с собой особую идеологию. Нередко указывалось — и с полным основанием, — что подавляющее большинство завоевателей отнюдь не горело религиозным рвением и что основная часть арабских бойцов имела слабое представление о характере идеологии, которую они должны были утверждать. Это не меняет того факта, что идеология составляла обоснование порядка, который они должны были установить — подобно тому, как безразличие к коммунистической идеологии и даже ее неприятие со стороны китайских или вьетнамских солдат не меняло того обстоятельства, что они с оружием в руках утверждали правительство, руководимое коммунистической идеологией. Верно и то, что

первоначально победители рассматривали ислам как арабское достояние и как оправдание арабских привилегий. Однако хотя арабы и впоследствии сохраняли особое положение в исламе, решающее значение для обеспечения устойчивости всей системы имело то обстоятельство, что в базисных основаниях новой религии не было ничего, что не допускало бы ее интерпретации как универсального наследия, которое могло быть принято всем человечеством. Идеология создает ту прочную оболочку, без которой ни один социальный организм не может долго сохраняться. Чем сложнее социальный организм и чем труднее политические проблемы, с которыми он сталкивается, тем очевиднее функция идеологии как важнейшего средства консолидации. Идеология,

сформулированная как вера, закон и правила социального поведения, нередко оказывается способной пережить политическую организацию, которая ее утверждала и развивала.

Мусульманская элита во многих отношениях отличалась открытостью для иностранных культурных влияний. В административных и правовых вопросах принятие иностранных, т.е. неарабских и неисламских, моделей было неизбежным, хотя приспособление этих моделей к созревающему чувству гордости и самосознанию правящей общности было медленным процессом. Во многих случаях ассимиляция византийских или персидских государственных порядков через их арабизацию и придание им исламской символики принималась как достаточный метод устройства общества. Всеохватывающий характер идеологии и стремление соотнести с этой идеологией всю систему организации общества уже на ранних этапах привели к формированию специфичного исламского облика всех элементов культуры, хотя их происхождение могло быть самым «неисламским».

Признание исламской идеологии различными группами населения за рамками первоначальных приверженцев имело как интеллектуальную, так и социологическую сторону. Новая система должна была доказать свою привлекательность как решением интеллектуальных проблем, так и характером предполагаемого ею социального устройства. Само собой разумеется, что интеллектуальная привлекательность идеологии неразрывно связана с ее эмоциональной убедительностью. Основы исламской идеологии, воспринятой неарабскими народами, несомненно содержали в себе такого рода привлекательность.

СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ ОБЩНОСТИ

[Как постоянно подчеркивается автором, образованная Мухаммедом в ранней мусульманской общине теократия еще не

340

представляла собой полноценной формы социально-политической пегуляции и потребовался длительный период формирования нового крупномасштабного образования.

Хотя прежние формы раскола постепенно изживались, возникали новые проблемы устройства формирующейся общности в религиозном и политическом планах. Характерно, что одним из новых источников раскола стал сам ислам, а вернее вдохновленная им радикальная секта хариджитов.]

Хариджиты глубоко восприняли провозглашенный в Коране принцип, согласно которому единственным критерием, определяющим положение человека в общине, является благочестие. Они считали этику индивидуума и государства единой. Руководство уммой должно принадлежать лучшим; положение человека в общине определяется его поведением; безразличные ко всему массы не лучше язычников; отказ принять хариджитскую концепцию предопределяет исключение человека из общины и оправдывает его убийство; даже хариджит, если он совершает тяжкий грех, должен быть исключен из общины. Происхождение человека не играет никакой роли. Вначале это лишь означало, что курейшитам отказано в исключительном плане занимать пост халифа; халифы, избранные хариджитами, происходили из самых разных племен. Соединение нравственного деспотизма с политической властью делало долгом истинных мусульман низложение халифа, который впал в смертный грех и не покаялся публично; это, естественно, вело к расколу и к разделению на секты, иначе говоря, к невозможности создания государства. Вскоре хариджиты провозгласили моральное и, следовательно,

политическое равенство арабов и неарабов в исламе: они стали первыми шуубитами, самыми страстными поборниками равенства среди последователей Пророка и Божественной книги; эти идеи всегда находили поддержку среди угнетенных и потерявших надежду. Вечные мятежники, неспособные, а может быть, и не желающие построить всемирное мусульманское сообщество, они были готовы отдать свою жизнь ради того, чтобы достичь рая. Они сделали возможным объединение всех тех, кто, вырвавшись из тесных рамок реальности во имя так никогда и не понятого до конца божественного закона, считал более важным уничтожить политическую и социальную несправедливость, чем сохранить всеохватывающую умму, хотя они и подтвердили ее универсальность своей концепцией равенства верующих. <...>

[Другим важным источником расколов в формирующейся исламской цивилизации были отношения между арабскими завоевателями и населением покоренных стран. Интересы ислама вступали в проти-

341

воречие с интересами имперского устройства, основанного на политических привилегиях арабизма. Пока шла военная экспансия, арабские легионы кормились за счет огромной захваченной добычи. Но стабилизация имперских границ и вытекавшее отсюда уменьшение военной добычи, разбухание списков пожалований и рост внутренней борьбы, поглощавшей огромные средства, не позволили бы самому «благочестивому» правительству обойтись без хараджа, взимаемого с новообращенных. Поэтому переход в ислам сам по себе еще не избавлял от явного неравенства завоевателей и побежденных. Все большие группы населения считали нетерпимой систему налогообложения, основанную на эксплуатации неарабских подданных империи.

В союзе с религиозной партией среди самих арабов новообращенные слои, прежде всего из покоренного персидского населения, штурмом взяли твердыню ислама и свергли династию Омейядов. Победа Аббасидов означала оттеснение арабов на второй план, но не их устранение. С течением времени региональные различия становились все более заметными; при переходе к национальным государствам значение арабов в качестве расовой и военной общности уменьшалось. За такими явлениями, как распространение арабского языка в качестве культурного посредника, усвоение арабской терминологии исламизированными неарабами или арабское происхождение династии, скрывалась постепенная утрата арабами численного перевеса в аббасидской центральной администрации. Пожалования постепенно сокращались, пока, наконец, в 831 г. мукатила как особая категория не была ликвидирована. Перестали выплачивать жалованье всем арабам, обязанным нести военную службу, его платили только Хашимитам и Алидам, т.е. «исламской аристократии», состоявшей из потомков Пророка. Но хотя политическое влияние арабов падало, их общественно-религиозный престиж сохранялся. Персы, точнее хорасанцы, многие из которых были приняты в семью Аббасидов в качестве «сыновей», сформировали в начале правления новой династии военное ядро империи.]

Таким образом, различия между арабами и маволи потеряли значение. Все верующие были равно отделены от властителя, который отныне правил не как первый среди равных в силу своей принадлежности к арабской аристократии, а, подобно королюбогу, являл подданным символ религиозной власти, находясь от них на внушающем трепет расстоянии и держась в изоляции в качестве представителя божественного порядка. <...>

[Растущее осознание отстраненности власти от общества и ее греховности вело к тому, что общественное устройство все более представлялось основанным на религиозных принципах, отделенных от политики.]

342

Отсутствие в исламе церковной организации означает, что для решения специфически религиозных вопросов требуется согласие всех членов общины, хотя на самом деле вердикт выносят пользующиеся всеобщим уважением богословы. Это означает, что общину как религиозную ассоциацию никогда не принуждают смотреть в лицо реальности, так что о выполнении этических норм религии можно судить по спорам, касающимся абстрактных принципов, и в то же время в общине может царить мир, какой бы ни господствовал государственный порядок. Отсутствие церкви, разумеется, не означает, что нет клира; но мы не можем говорить ни о каком духовенстве, которое бы ритуально отличалось от мирян своей ролью заступника перед богом. Улемы, в то время не знавшие иерархического деления и ценившиеся лишь по своим личным качествам, обладали специальными знаниями, без которых ислам не мог развиваться дальше; в качестве юристов они создавали и совершенствовали в умме порядок, который являлся базой ее существования и одновременно ее величайшим интеллектуальным достижением; это был шариат, лежавший в основе фикха, путь, закон, освященный происхождением и целью.

[Развитие шариата не привело к централизации судебной и административной систем. Мусульманское право развивалось в значительной степени через становление нескольких правовых школ (мазхабов), между которыми подчас развертывалось острое соперничество. Важным дополнением к Корану и сунне как источникам права стала иджма, т.е. согласованное мнение авторитетных законоведов; через нее правовой кодекс приспособлялся к потребностям различных территорий и социальных слоев. Но придавая тем самым мусульманскому праву необходимую гибкость, иджма узаконила региональные различия. Закон, действовавший в Багдаде, не следовало проводить в жизнь в Фесе и т.д.]

ОБЩИЕ ДУХОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В рамках культурологического исследования, имеющего целью углубленное самопознание западной цивилизации, рассмотрение ислама по ряду причин дает богатый материал.

1. Ислам дает картину развития мировой религии при полном свете истории.
2. Он дает еще и картину становления на основе этой религии особой цивилизации.
3. В ходе развития исламской цивилизации инородные культурные традиции были впитаны, модифицированы и вновь устрани-

343

ны. Некоторые из этих традиций были использованы при формировании Запада. В целом подъем и упадок исламской цивилизации между VII и XII вв. в почти драматической форме освещают процесс культурного взаимодействия и культурной трансформации, а также и принципы культурного влияния.

4. Исламская цивилизация представляет собой целостную систему мировоззрения и поведения, выросшую на основе фундаментального импульса и охватывающую все отношения человека — к Богу, миру и самому себе. Эта система достаточно близка западному мировоззрению, чтобы сделать ее интеллектуально и эмоционально понятной. Вместе с тем она довольно далека от нас, чтобы по контрасту дать более глубокое самопознание Запада.

О СПЕЦИФИКЕ САМОСОЗНАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Важно понять, что исламская цивилизация как культурная сущность не соответствует нашим исходным принципам. В ней отсутствует жизненный интерес к аналитическому самопознанию, и она еще менее интересуется в структурном изучении других культур либо для чистого познания, либо для понимания собственного характера и истории.

Абсолют ислама самодостаточен; абсолютная правда самодостаточна; изучение недостатков и несовершенств само по себе не достойно напряженных коллективных усилий. Немусульманский мир заслуживает интереса, но в каком-то смысле он остался в прошлом, его основания устарели с тех пор, как конечное откровение проявилось через Пророка и зафиксировано в неизменных нормах поведения и социального устройства, а Божья благодать способствовала их реализации в исламском обществе, — хотя, конечно, далеко не в полной степени. Это не значит, что исламское общество не испытывало изменений или что эти изменения оставались незамеченными самими верующими. Однако они воспринимались как проявления человеческой слабости и как временный отход от должного, не имеющий в конце концов особого значения. Определенное нежелание признавать реальность исторической ситуации, если такое признание ведет к конфликту с существующим положением, над которым общество не властно, было характерным для большинства мусульман в ситуациях интеллектуального унижения и постоянных кризисов прошлого столетия. Доказательства сохраняющейся универсальной значимости веры и неизменности типов ее культурной реализации по-прежнему заменяет анализ современного положения и места в нем ислама.

344

Эта позиция ведет к особому интересу к проблемам власти и успеха ислама в истории с точки зрения подтверждения откровения.

[Ислам, в сознании самих мусульман, — это общность, созданная для осуществления того императива, который выражен в вечном слове Бога. Опыт раннего успеха наложил отпечаток на все мышление верующих, несмотря на позднейшие неудачи и крушения политического господства, упадок веры и ослабление исламского общества.]

По моему мнению, мусульманин, и особенно мусульманинараб, входит в неумолимый конфликт с исторической ролью, обозначенной в его концепции религии и культуры. Если именно история — испытание идеала, то это испытание должно быть выдержано. Обманывать себя утешительной в эмоциональном, но безответственной в интеллектуальном плане историографией — значит оставлять невыполненной необходимую задачу. Вот почему вновь и вновь возникающее чувство неуверенности требует реабилитации через то же утешительное обращение к прошлому. Внимательное изучение интерпретации истории современными исламскими авторами, равно как и знакомство со средневековой исламской теологией, вызывает некоторые сомнения относительно того, в какой степени ислам готов принять историю как реальный опыт. В

принципе ислам таков, каким он стремится себя видеть, и история должна быть лишь источником примеров для заранее сделанных выводов.

СООТНОШЕНИЕ ПРИНЦИПОВ ЕДИНСТВА И РАЗНООБРАЗИЯ В ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Конфликт, сосуществование и взаимодействие исламского начала и местных культурных образцов могут быть описаны различными способами в зависимости от того, какой именно выделяется аспект.

1. Эти образцы могут соотноситься как «большая и малая традиции». Это означает, что один из двух образцов признается как более продвинутый и более влиятельный. Именно он почти исключительно представлен в текстах, равно как и в общественных Деяниях элиты, от его принятия зависит социальный престиж. В дар-ал-исламе именно исламский образец составляет «большую традицию». «Малая традиция», напротив, — средоточие народных течений, ее влияние еще испытывает интеллигенция, но «официально» она отвергается или принижается. Если положения «боль-

345

шой традиции» рассматриваются как вера, то положения «малой традиции» — как предрассудки.

Осуществляемое в значимых для жизни общины сферах приспособление двух традиций может осуществляться различными методами: а) «большая традиция» допускает «малую» как религию невежественной части верующих; б) «большая традиция» формирует терпимое отношение к практике, отнесенной к «малой традиции». Примером такого подхода может служить принятый в Турции и Сирии обычай, по которому мусульмане обращаются к христианским святым, и наоборот. Такое отношение к святым другой религии дает возможность избавиться от подозрений, что индивид выходит за рамки собственной религиозной общности; в) интеграция двух традиций (через теологическое или философское объяснение «истинного смысла» прежнего или инородного обычая).

2. Соотношение двух культурных компонентов может получить интерпретацию как соотношение сунны, т.е. законной традиции пророка, и биды, т.е. непризнанного нововведения.

3. Каноническое право и обычное право, каноническое право и административное право могут сосуществовать как выражение различных подходов к социальной реализации идеальной исламской общности. Правовые нормы, расходящиеся с шариатом, могут быть продиктованы административными соображениями и характером власти.

4. Культурные расхождения могут приводить к созданию сектантских общностей. Успех хариджитов среди берберов или шиитских экстремистов в горных областях Сирии и на юго-востоке Малой Азии — в большой степени результат развития сектантских движений, воспринимающих религиозные и культурные мотивы, которые сложились в той или иной степени на данной территории еще до принятия (во многом еще номинального) ислама.

5. Локальный настрой содействовал произрастанию различных организационных вариантов, хотя бы и допускаемых в рамках общей ортодоксии. История правовых школ, а в еще большей степени история суфийских тарикатов, обращавшихся к различным

аспектам высшего опыта таухида или различных социальных или технических средств приобщения к нему, в значительной степени объяснима через выяснение их соотношения с местными традициями.

6. Соотношение универсальных принципов и локальных традиций может быть противопоставлено как норма и практика. В этом плане некоторые стороны общественной жизни так или иначе противились утверждению единых исламских образцов.

346

7. Различия могли возникать и в силу устойчивости высокого уровня культуры в регионах, на которые распространялся ислам.

Комментарии

Как и другие исламоведы, Г.Э. фон Грюнебаум подчеркивает специфику генезиса исламской цивилизации, возникшей в ходе стремительного образования империи кочевников-завоевателей, оказавшихся вместе с тем носителями религиозной идеологии, потенциально способной к трансформации в сторону универсализма. Противоречие между имперским и цивилизационным началом решилось в пользу второго, хотя и при постоянном соучастии государственно-политического начала в устройении общества.

Вместе с тем в трудах Г.Э. фон Грюнебаума, приведенных здесь в немногих фрагментах, раскрывается логика становления цивилизации на первоначально относительно бедной основе, но приводимой в действие сильной динамикой духовных ориентаций. Через выяснение соотношения «большой и малой традиций» Г. фон Грюнебаум раскрывает целостные характеристики исламской цивилизации.

Р. Бруншви́г. ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Brunschwig R. Perspectives/Unity and Variety in Muslim Civilization/Ed, by G.E.von Grunebaum. Chicago, 1955. P. 46-59.

Поставим центральный вопрос, существенный для выяснения общих принципов наших исследований. Насколько оправдано говорить об «исламской цивилизации»? В какой степени это понятие поддается определению?

Приверженцы ислама много веков составляют изрядную часть населения земного шара, и их число продолжает увеличиваться даже и в наше время. Оно занимает все более обширную, почти непрерывную территорию, тянущуюся примерно в том же направлении, что и экватор, но вместе с тем оно явным образом проникает в любую географическую зону. Можно ли сказать, что это население, в силу самого характера религиозной принадлежности, относится к какой либо специфичной «цивилизации», пересекающей границы пространства и времени?

Ответ на этот вопрос не самоочевиден. В любой общей классификации исторических цивилизаций вряд ли можно выдвинуть единые крупномасштабные критерии. Религиозный критерий вполне допустим на этом высоком таксономическом уровне, только если он выступает как определяющая характеристика, отличающая мно-

347

жество верующих от остальной части человечества в различных культурных сферах. Он допустим, если только данная религия может считаться определяющим фактором не только в плане мировосприятия, но также и в отношении многих общественных и частных сфер человеческой активности. Верно ли это для ислама?

Наш ответ определяется, конечно, не тенденцией классического ислама и ортодоксов внедрить всеохватную нормативную регуляцию, а рассмотрением объективной реальности, которая, как каждый знает, зачастую далеко отстояла от того, что прописывали доктора. При изучении этой реальности не следует также усматривать проявление «подлинно исламского» характера данной цивилизации в глубине или искренности религиозных чувств или же в достаточном соблюдении ритуальных предписаний. Хотя эти факторы зачастую связаны друг с другом, они могут и не совпадать. Если мы обратимся все же к культурной истории, а не к религиозной в узком смысле этого слова, мы должны исходить не из степени соблюдения религиозных предписаний, а из рассмотрения воздействия веры на различные сферы культуры — от повседневных предметов быта до самых сложных или наиболее возвышенных психокультурных проявлений.

[Даже в классические периоды расцвета арабской культуры существовали компактные группы немусульманского населения, во многом участвовавшего в различных сферах жизни «исламской цивилизации» и вносящего в нее свой вклад. Вместе с тем номинально исламизированные бедуины лишь в малой степени подвергались воздействию ислама. Материальная культура как городского, так и сельского населения не дает устойчивых критериев специфики.

Тем не менее общее воздействие ислама на многие элементы культуры—язык, искусство, литературу, этику, политику, социальную структуру, право и т.д. — настолько значительно, что невозможно отрицать наличие особой цивилизации, в которой ислам — не просто один из элементов, а определяющий фактор.

Тем не менее ряд территорий не может быть причислен к ней с полным основанием, так как они представляют собой периферию или смешанный тип, привязанный в той или иной степени к африканской или дальневосточной цивилизации.

Отмечая необходимость детального изучения всего многообразия проявлений религиозной жизни в исламском обществе, автор полагает, что такие проявления могут рассматриваться либо как различные уровни исламской цивилизации, либо определяться как несовпадающие модальности ислама.

История исламского общества дает много проявлений двух противостоящих, но дополняющих друг друга тенденций: к интеграции через унификацию и к дифференциации на различные варианты, приспособленные к социальным и территориальным особенностям. Со-

348

четание этих двух тенденций и следует учитывать при целостном рассмотрении исламской цивилизации.]

Комментарии

Фрагмент из работы Р. Бруншвига, а также приведенный выше (Фрагмент Г.Э. фон Грюнебаума взяты из сборника «Единство и многообразие в исламской цивилизации», в котором выражены взгляды видных исламоведов, высказанные на конференции, состоявшейся еще в 1953 г. в Льеже и Спа (Бельгия). Хотя с тех пор было опубликовано много работ, проливающих свет на эту проблематику, сама постановка общих проблем и намеченные тогда подходы к их решению сохраняют свое значение как для анализа общей структуры исламской цивилизации, так и для общей теории цивилизаций.

Н. Батунский. ИСЛАМ КАК ТОТАЛЬНАЯ СИСТЕМА РЕГУЛЯЦИИ

Организационная структура ислама

Цитируется по изд.: Батунский Н. К проблеме взаимоотношений религиозной и политической элит на мусульманском Востоке/Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. М., 1974. Кн. 1. С. 82-105.

Соединяя в формально-неразрывное целое и собственно религиозное и сугубо «светские» аспекты деятельности, ислам представляет собой совокупность права, этики и мировоззрения, тотальную систему, в которой религия есть унифицирующий и детерминирующий фактор и в ней нет принципиального различия между «священным» и «светским», «Божьим» и «кесаревым», «правом Божьим» и «правом человеческим». Ислам — это номократия, т.е. такая система, где теологически-рационалистический монизм с его приматом коллективной субстанции видит источник власти только в Божественном Законе. Он понимается как всеобъемлющая онтологическая религия, раз и навсегда открытая основателю учения, воплощенная прежде всего в праве, теологии, этике, политических структурах и семейно-бытовых комплексах и т.д. и не подлежащая изменению,— чтобы на веки вечные, вопреки любым превратностям, сохранялась связь с идеальной, первоначальной моделью.

Тем самым религия утверждается как целостный путь жизни всей конфессиональной общины, не только как мировоззрение и культовая практика, но также и как гражданское и уголовное пра-

349

во, индивидуальная этика, социальные обычаи и традиции и т. д. т.е. как система, претендующая на удовлетворение всех потребностей, пытающаяся регулировать все аспекты жизни и на этом основании требующая безусловной преданности.

И сама конструкция ислама обеспечивала несравненно более прочное и длительное, нежели в ареалах христианства, господство религиозного фактора, давала наилучшие, пожалуй, гарантии и от появления и упрочения широкоохватывающих деформирующих процессов, позволяла создавать такую структуру коллективного сознания, которая в состоянии порождать чрезвычайно устойчивое по времени социальное поведение. И дело тут не только в акцентировании детальных запретов и предписаний, каждому из которых дана специфическая божественная санкция, но и в стремлении к фиксированной предопределенности основных социальных действий, в маловариантном поведении под влиянием внешних факторов и т.д.

Все сказанное есть следствие одной в высшей степени важной причины: ислам не имеет церкви. Как и во многих типично восточных культурах (конфуцианской, буддийской), в исламе локальные религиозные авторитеты действуют внутри отдельных общин, их

ответственность не выходит за ее пределы, а религиозные роли — хотя они и универсальны — не требуют узкой специализации. Формально открытые для всех взрослых мусульман (если у них есть должное образование), они функционально диффузны.

Такова модель, общая для номократий, где нет характерного для христианства резкого противопоставления земного и «потустороннего» бытия, где упор на принципе тождественности политической и религиозной общин в корне отвергает саму идею их раздельного существования, где не существует, следовательно, автономного религиозного коллектива в лице церкви. Авторитет и власть Божественного Закона поддерживаются «массовыми усилиями», а вовсе не одной лишь профессиональной деятельностью специальных функционеров.

Ислам — одно из убедительных доказательств того, что религиозный институт может достичь высокой степени организационной, доктринальной и ритуальной стабильности вследствие комбинации религиозных ролей со «светскими» — политическими и (или) юридическими. Уже сама специфика ислама не позволяла его религиозно-культурным авторитетам всецело отдаваться «узкой специализации» в той сфере, которая есть — с точки зрения католицизма особенно — исключительно религиозная деятельность. Она не была для этих авторитетов (улемов), — как, заметим попутно, и для православных священников, — единственным источником средств к существованию.

350

Именно тотальность ислама делала сословие улемов и секулярно-культурной (опять-таки по европейским критериям), — но с сильными религиозными ориентациями, — и профессиональной юридической элитой. В первую очередь улемы выполняли функцию носителей и хранителей классической писаной традиции, обеспечивающей социальную систему утонченным, тщательно разработанным оправданием самого ее существования, физической и культурной экспансии и превосходства. Но одновременно они же были судьями, проповедниками, чтецами Корана, законниками и т.д. Существовало множество разновидностей религиозных функционеров, чья деятельность носила экстрарелигиозный характер, но не было ни жесткого различия между ними, ни делегирования сакрального авторитета. Напротив, всячески стеснялось развитие харизматического элемента религиозной должности — этой обязательной предпосылки становления независимой религиозной иерархии — в силу эгалитарного принципа комплектования и функционирования религиозного института, нигде и никогда в целом не становившегося частью государственной машины.

И все же, не зная универсальной епископальной структуры (хотя можно найти целый ряд ее аналогов в мусульманском мире), ислам создал серию таких институтов, через которые выполнялись многие политические и духовные функции церкви. Они органически вращались в систему, становясь ее хотя и не всегда видимой и формализованной, но всепроникающей и властной частью и позволяя сохранить «исламскую самобытность» в условиях беспрестанного политического упадка и раскола мусульманского Востока. <...>

Соотношение религиозного и политического начал в исламском обществе

В условиях отсутствия универсальной церкви, ясно противопоставляющей себя мирянам, дихотомии «светского» и «религиозного» начал и т. п., всеподавляющее господство религиозной идеологии не в состоянии было сделать Религию и Политику двумя

сепаратными и конкурирующими идеологиями, что могло бы привести к свободной игре политических сил, к полноценному компромиссу между религиозной терпимостью и политическими свободами, к созданию структуры, в которой конфликтующие концепты сохранялись бы так, чтобы можно было легко и действенно сплачивать усилия для достижения общих целей. Этим, с одной стороны, ослаблялась реальная и политическая власть религиозного института, никак не могущего претендовать на формальную

351

монополизацию исламских символов, а с другой — укреплялись общие позиции ислама как относительно независимого фактора, оказывающего огромное влияние на многообразные социальные действия (в том числе и на политические).

В теории любое исламское государство руководствуется шариатом и только шариатом — Божественным Законом, торжественно неизменным, но повсеместно изучаемым и высокоочтимым. И сколь бы ни были на практике принципиально важны для социальной динамики указы халифов, султанов, эмиров и т.д., они никогда не считались законодательством как таковым и, следовательно, никогда не имели сакрального статуса. Лишь согласие муджахедов, их юридическое заключение — фетва — придавало действенность указам, податным уставам, судебным решениям халифов.

Суннитский халиф лишен харизматических качеств Пророка. Олицетворение судебной, административной и военной государственной власти, халиф, однако, не мог воспринимать даже откровение, ибо откровение, содержащееся в Коране, — полное и окончательное, и, следовательно, халиф не является носителем сакральной благодати, не вправе вносить ничего нового ни в одну из сфер жизни. Религиозный институт контролировал осуществление шариатского правосудия (причем судьи действовали в соответствии с корпоративно принятыми стандартами), образовательную систему (в принципе единую для всех исламских регионов) и повседневную религиозную практику, ибо она опиралась на шариат — эту квинтэссенцию мусульманства, его главное звено.

Основывая свой авторитет и власть на универсальной идеологии и универсальном законе, религиозный институт был той силой, которая всего активнее поддерживала примат супернациональных исламских ценностей и обязательств, — вопреки грозящим стереть его центробежным лояльностям и ориентациям. Но тем самым религиозные функционеры обеспечивали свою главенствующую роль в духовной жизни мусульманских обществ. Да и никто другой не имел на это больших оснований.

Еще в IX-X вв., закрыв «врата иджтихада» (т.е. право на автономное толкование Корана и Сунны) и тем доведя до предела формальную ригидность правовой системы, суннитские легисты ослабили собственные же позиции, открыли дополнительные каналы для влияния на них государственной власти. И в то же время именно эта потеря гибкости в правовой сфере (т.е. все большее и большее стремление опираться лишь на прецеденты) увеличивала возможность обороны от внешних притязаний, благо вообще профессиональные легисты выказывали нередко стойкую преданность общим, иногда даже универсальным, принципам, заложенным в

352

онтологической основе шариата, не позволяя этим превращать его в средство решения ситуации в соответствии с интересами правителей.

Как бы то ни было, обладая в общем незначительной властью, религиозны и институт мог почти непрерывно оперировать конфессиональной символикой в целях контроля над различными компонентами структурного целого и лишь в его руках сконцентрировался тот в сущности и составляющий понятие «идеология» набор идей, который одновременно дает своим приверженцам возможность самоидентификации, оценку текущей ситуации, цели социальной деятельности, всевозможные императивы.

Этим создавался сильный барьер на пути дальнейшей социальной, культурной и символической дифференциации мусульманских обществ (и, значит, для трансплантации определенных секуляризованных концептов и установок) и упрочения в силу этого автономности собственно политической сферы.

Все это уменьшало удельный вес явно политических ценностей, критериев и установок в пользу все того же Божественного Закона, шариата. Никогда полностью не реализовывавшийся, скорее полуидеал, полуфикция, он, однако, на много столетий сохранил религиозно-культурное единство мусульманского мира. В истории этого мира только шариат остается ведущим конститутивным и унифицирующим элементом, а это, в свою очередь, делало доминирующей позицию прочно отождествившего себя с ним религиозного института.

Эта позиция была прежде всего надлокальной и наднациональной — вследствие универсальности самой исламской идеологии, материализованной в шариате, который абстрагирует права и обязанности от статуса и ожиданий территориальных, этнических и прочих «естественных» групп и судит по критериям «благочестия», а не «крови». Ислам в лице его религиозного института с течением времени стремился все более «воспарять» над всякого рода партикуляристскими феноменами, хотя бы тем, что, сохраняя неизменным шариат, отказывался поэтому от бесконечной конкретной символизации треволений земного бытия и усиливал ориентацию на изменение его все большим абстрагированием своего сущностного ядра.

Наконец, сколь бы ни была на практике лишь химерой эгалитаристская идея ислама о праве равного участия всех мусульман в процессе выработки и принятия всех социально важных решений, об их равной ответственности за деятельность правительства, — уже само ее формальное существование могло служить тормозом тоталитаристским устремлениям политической элиты.

353

Конечно, даже номократия не знает полной тождественности религиозной и других сфер социальной жизни, вследствие чего и появляются в том же исламе многочисленные относительно специализированные религиозные роли, занимавшие дифференцированные позиции и все более склонные придерживаться самостоятельной ориентации в борьбе с политической элитой и бюрократией.

Этот конфликт, красной нитью проходящий через всю историю мусульманского мира, хотя и шел с переменным успехом, окончился победой религиозной элиты. И это понятно. Ведь бюрократии имманентна лишь функция нахождения средств и способов достижения инструментальных целей («бюрократическое знание»). А с социетальной точки зрения значимость социальных позиций, требующих — пусть даже и наивысшей — бюрократической квалификации, всегда меньше, чем значимость социальных позиций, связанных с выдвижением, интеграцией и ритуалистическим выражением

общепризнаваемых целей. А эти функции осуществляла только исламская идеология посредством прежде всего религиозного института.

Место суфизма в интегративной системе ислама

Установка на выражение и политической и культурной динамики исключительно в религиозных терминах многократно увеличивала роль религиозного института, как в наибольшей степени воплощающего в себе высшие, трансцендентные ценности, в сравнении с которыми буквально все остальные не имеют принципиального значения. И это религиозные идеологи выдвинули, обосновали и прочно закрепили ту мысль, что исламская история не имеет политической истории как таковой и что существует только история конфессиональной общины, по отношению к которой возвышение или упадок политических организмов есть явление случайное и преходящее. Такая идентификация с универсалистскими и «вечными» религиозно-культурными ценностями позволяла религиозному институту претендовать на статус не только со-правителя, но и судьи светской власти, — особенно тогда, когда ее можно было довольно легко обвинить в нарушении шариата. Но характерно и то, что, культивируя сильное чувство конфессиональной солидарности и даже униформности, исламская доктрина и практика создали в то же время широкие возможности для функционирования «свободных ассоциаций» верующих.

Роль патрона и исламизатора этих парapolитических групп,

354

той интеллектуальной силы, которая одна лишь могла заполнить угрожающе расширяющуюся пропасть между народными и официальными элементами ислама, взял на себя суфизм. Тем самым он делал мусульманство поистине единой и всеобъемлющей реальностью, двумя неразрывными и взаимопроникающими сторонами которой являются как идеальный, так и реальный, будничныи ислам.

Многообразие форм исламской регуляции

Подобно любой иной провиденциальной мессианской идеологии ислам — это чрезвычайно сложная, многозначная система, предназначенная не только адаптировать индивида к сакрализуемым и защищаемым ею общественным отношениям.

Универсалистский характер ислама в сочетании с отсутствием у него супернационального церковного типа структуры позволял религиозной элите то локализовываться и, выступая совместно с местной светской властью, служить тем самым сепаратистским тенденциям либо, напротив, поддерживать централизаторские усилия и создавать динамичные политические организации, то ревностно поддерживать политический строй, то, напротив, развивать оппозиционные ориентации и деятельность, оправдывать реформаторские движения. Наконец, религиозный институт мог блокировать этот режим посредством широко культивируемой политической индифферентности, непрерывно делая упор на лояльность к трансцендентальным, а не к секулярно-политическим ценностям и символам.

Нельзя не принимать во внимание и наличие порой очень серьезных (опять-таки вследствие того, что ислам не знал универсальной церковной структуры) различий культурных, политических и даже сугубо религиозных ориентации верхних и нижних слоев мусульманского религиозного института. Надо помнить, что как раз высшие религиозные авторитеты (кстати говоря, неоднородные) сами же были инициаторами (аль-

Афгани, М. Абдо и др.) или же искренними сторонниками (шейх ат-Тахтави и др.) весьма серьезных реформ, предполагавших прежде всего некоторую европеизацию ряда ведущих культурных и политических структур. Между тем низшие слои религиозного института зачастую становились на защиту наиболее архаичных аспектов социального строя. Но и они, однако, могли принять сторону антиабсолютистской оппозиции и, более того, даже стали ведущей по существу силой в процессе генезиса и развития такого религиозного движения, как бабизм.

355

Г. Э. фон Грюнебаум. УММА И ВЛАСТЬ

Перевод осуществлен по изд.: Grunebaum G.E. von. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago, 1956. P. 153-169.

Ни в чем расхождение между нормативными принципами законников и действительностью не проявлялось настолько очевидно и с таким ущербом для общества, как в сфере политической организации. Ни в одном другом аспекте исламской цивилизации не проявляется столь убедительно грандиозный и глубокий провал попыток реализации намерений, неспособность воплотить в институтах в разумной степени высшие принципы политического устройства, получившие столь тонкую разработку в трудах законников. В конце концов пропасть между идеалом и действительностью становится настолько невыносимой и циничной, что вызывает отречение от идеала, оставляя лишь слабое прикрытие такого отречения, чтобы охранить совесть религиозной общины, которая продолжала думать о себе как о воплощении божественных начертаний.

Мухаммед образовал из своих сторонников теократию, сообщество, в котором политическая власть принадлежала Богу, управлявшему через пророка как своего посланника и заместителя. Эта божественная миссия была источником его политической власти. Общине было неведомо отличие между светским и духовным в определении этой власти. Утвердившийся в христианстве раскол между церковью и государством был немислим в исламе. Светская власть была едина с духовной, а государство и было церковью, так как оно охраняло и распространяло ареал веры и заботилось о делах верующих. Сразу после смерти пророка Аллах перестал возвещать свои предписания и государство было ограничено административными делами, сведено к исполнительным функциям. <...>

Ранняя концепция халифата основывалась на принципе выборов, в которых могли участвовать все добропорядочные мусульмане. Однако количество допущенных выборщиков с самого начала было резко ограничено. В «выборах» халифа Османа принимало участие пять выборщиков, затем «кворум» был сведен до трех, а затем и до одного «самого достойного», т.е. самого халифа, назначавшего себе преемника.

[Важным дополнением в практику политического устройства исламского государства стала персидская концепция наследственной монархии, принятая с утверждением династии Аббасидов. Однако

356

именно в этот период в обществе все более проявляется бессилие верующих перед реальной властью, ее своекорыстием и произволом, неспособностью защитить интересы простых людей.]

За все время своего существования мусульманская община не смогла выработать институты, способные в течение сколько-нибудь длительного времени противостоять близоруким притязаниям безответственного правительства. <...>

[Своеволие и коррупция властей порождали неприязнь и отвращение, но самое большое, на что была способна община — это пассивное сопротивление, выражавшееся нередко в форме непризнания предписаний властей или отказа от принятия судебных должностей. Однако желающие всегда находились. Поэтому репутация судебного института также резко упала.]

Слишком часто судьи вступали в сговор с властями для подавления невиновных. Слишком часто они позволяли подкупать себя и прикрывали виновных. Злоупотребления со стороны властей приводили к тому, что нередко исполнение закона вообще нарушалось. И в этом плане высокая исламская идея об обществе, живущем по Божественному Закону, рушилась под воздействием беспощадной реальности.

Приходилось все более и более снижать требования к власти до тех пор, пока не было достигнуто дно и от теоретических принципов пришлось отказаться. Верующие теперь должны были повиноваться всякой власти, будь то власть *de jure* или *de facto*. Каким бы злым тираном ни оказывался правитель, каким бы отвратительным ни было его поведение, подданные обязаны были повиноваться.

Это разочарование, приводящее к цинизму, хорошо выразил аль-Газали: «Находятся такие, кто считает, что имам мертв и не отвечает предъявляемым ему требованиям. Однако этому принципу мы не можем найти замены. Что же делать? Отказаться ли нам от повиновения законам? Не сместить ли нам кади? Не отказаться ли нам от всякого авторитета? Не прекратить ли заключение браков? Не объявить ли нам распоряжения властей недействительными по всем пунктам? Не предоставить ли населению жить в грехе? Или все же мы будем жить как и прежде...»

Град Божий оказался недостижимым, и исламское сообщество признало его недостижимость.

Комментарии

В других работах самого Г.Э. фон Грюнебаума, а также и ряда известных исламоведов дается углубленный анализ реального соотношения Религиозно-культурной общности и власти, проявившегося в историческом

357

развитии мусульманской общности. Несоответствие действительно существующего государства исламскому теологическому идеалу и отказ принять это расхождение неразрешимая напряженность между нормой и фактом составляли «постоянную драму ислама».

Г.Э. фон Грюнебаум опирается при этом на работы К. Бруншвига и особенно Г. Гибба, создавшего обширную общую интерпретацию исламской истории.

Г. Гибб. ПРИНЦИПЫ ИНТЕГРАЦИИ И РОЛЬ ПРАВА В ИСЛАМСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Перевод осуществлен по изд.: Gibb H.A.R. Studies on the Civilization of Islam. Boston, 1962. P. 4, 198-200.

Вся история средневекового ислама определяется постоянным стремлением суннитских теологов как «ортодоксальной» части религиозного института, во-первых, отстаивать принцип универсализма против внутренних и внешних противников, а во-вторых, реализовать в возможно большей степени религиозное, социальное и культурное единство всего исламского мира. Вторая из этих целей так и не была достигнута до тех пор, пока политическое единство ислама распалось, частично восстановилось и вновь распалось. В этом процессе возник огромный ареал взаимодействия между народами различного происхождения и с разными культурными традициями; и почти как побочный результат сформировалась средневековая исламская культура.

[Уже в Коране огромное место занимают практические вопросы регуляции социальных отношений и экономической (или военной) деятельности. Однако формирующейся цивилизации потребовался огромный комплекс согласованных норм, обеспечивающих устройство различных сфер и утверждение признанных положений.]

Первая характерная черта мусульманского права заключается в том, что оно содержит учение об обязанностях и это обязанности двух родов: обязанности по отношению к Богу (правовереие и соблюдение ритуалов) и обязанности по отношению к другим людям. Но так как и те и другие в явной или неявной форме предписаны Богом, между ними нет различия.

Другая характеристика этого права — его практичность и неспекулятивность. Мусульманские правоведы проявляют мало ин-

358

тереса в общих принципах права. Основа права — комплекс конкретных предписаний, содержащихся в Коране. Исходя из этой основы и привлекая в качестве дополнения материалы хадисов, правоведы разрабатывали правила поведения — публичные и частные (как мы бы выразились), но исключительно в сходных конкретных терминах. После изучения каждого конкретного случая его этические характеристики определялись по шкале, имеющей пять уровней: обязательные, рекомендуемые, позволяемые (нейтральные), неодобряемые и запрещенные.

Третья существенная черта заключается в том, что на протяжении трех первых веков исламской эры задача правового обеспечения и классификации законов в необыкновенной степени поглощала интеллектуальную энергию исламской общины. Не только теологи, мухаддисы и судьи-практики, но и филологи, историки, беллетристы вносили свой вклад в хранилище правовой литературы и принимали участие в обсуждении правовых вопросов. Вряд ли в каком-либо другом обществе право проникало так глубоко в жизнь и общественную мысль, как в ранней мусульманской цивилизации.

Почти невозможно переоценить влияние этой правовой деятельности на мусульманскую религиозную мысль. После того как правоведение и структура самого были определены, они не только дали жесткие рамки для исламских идеалов этического долга и человеческих отношений (с той небольшой гибкостью, которую обеспечивали четыре правовые школы), но и сам закон, шариат, раз и навсегда определили конституцию мусульманского сообщества. Для мусульман шариат воплощает в себе все то, что в США воплощает в себе Конституция — и даже более того. Он установил нормы для всех

исламских институтов и обществ, которые с тех пор остаются якорем исламской культуры, позволившим ей перенести многие драматические превратности последующих веков; он выражал собой и во многом способствовал созданию единой мусульманской общности, несмотря на политическую фрагментацию и конфликты. И до сих пор, несмотря на всю критику со стороны исламских модернистов и реформаторов, он остается единственным воплощением того, что иначе будет лишь формальным единством веры, общей для мусульман.

Сама огромность задачи создания и утверждения такого правового единства и общности культуры потребовала затраты значительной части жизненной энергии всего сообщества. Эта задача представляла, несомненно, величайший вызов для исламской цивилизации — и этот закон стал ее величайшим достижением, хотя и не получившим своего завершения.

359

Подобно тому как народы западно-христианской цивилизации всегда признавали моральный закон, хотя и не всегда соблюдали его, так и все правоверные мусульмане видят в шариате совершенный образец для человеческого общества, хотя их собственная практика с ним расходится.

Отвергать шариат в принципе — значит совершать святотатство, и этот факт объясняет, какой шок испытали мусульмане всего мира, когда правительство Турецкой Республики вдруг отменило шариат. Уважение по отношению к шариату остается ядром исламской общественной мысли и с ним связано представление о выживании или же исчезновении ислама как организованной системы.

Комментарии. В работе Г. Гибба детально освещается характер, структура и принципы функционирования права в мусульманском обществе. Авторитетное исследование этой тематики содержится в работе E. Rosenthal «Political Thought in Medieval Islam» (Cambridge, 1959). Многие другие исламоведы подчеркивали то огромное значение, которое приобрела правовая система в исламе, не только дополняющая ценностно-ритуальные стороны, но во многом становившаяся определяющим началом цивилизации.

М. Ходжсон. ОБ ОБЩЕМ И СПЕЦИФИЧНОМ В УСТРОЕНИИ ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ РОЛЬ СУФИЙСКОГО МИСТИЦИЗМА В ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Hodgson G. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization. V. 2. The Expansion of Islam in the Middle Periods. Chicago & London, 1974. P. 201-254, 438-440, 570-574.

Значение суфийского мистицизма в жизни мусульман вполне можно сопоставить со степенью его распространения во всей афроевразийской ойкумене. Зрелый мистицизм, в той форме, как он предстает в суфизме, вряд ли может быть прослежен к культурным истокам до «осевого времени», хотя какие-то элементы мистической практики, несомненно, были изначально частью религиозной жизни. В конце «осевого времени» уже сложившиеся мистические течения приобрели влияние в греческой, древнеиндийской

360

и даже китайской культурах, а возможно, и в ирано-семитском регионе. За возможным исключением Индии это были в основном течения маргинальные по отношению к основному культурному потоку. Однако накопленные традиции сыграли свою роль.

На протяжении периода «осевого времени» зрелый мистицизм все больше становился обычным компонентом народной религии. Как мы уже отмечали*, развитие суфизма приблизительно совпадало по времени с развитием мистицизма, любовного благочестия в христианстве и даже индуизме. Рост такого мистицизма даже в Индии сочетался с его растущей популярностью среди широких слоев населения, а не только среди специалистов с сильным аскетическим характером. И эта популярность была еще шире, чем увлечение мотивами божественной любви. В Китае популярность мистицизма достигала высшего уровня в период династии Сун, что приблизительно соответствовало раннему средневековью ислама. В Западной Европе христианский мистицизм получил более широкое распространение и оказывал влияние на интеллектуальную жизнь вплоть до XVI в., только наступление технизации задвинуло его в безвестность. В странах индийской цивилизации и в исламском мире мистицизм приобрел особенно устойчивое массовое влияние и это положение сохранялось еще и в XIX в., став основой как для народных культов, так и для высокого культурного творчества.

Некоторые ученые делали попытки соотнести подъем мистицизма с крушением великих империй и вытекающей из него политической нестабильностью. Точнее, это выражалось в оттеснении культурной элиты от политической власти и ее уходе в сферы внутренней компенсации, поскольку она не могла более реализовывать себя во внешней деятельности. До некоторой степени такой вывод оправдан хотя бы потому, что мистицизм усиливался в период крушения великих империй раннего постосевого периода. Однако совсем не обязательно именно потомки смещенной политической элиты обращались к мистицизму. Так, среди мусульман многие мистики были выходцами из ремесленников. Легче соотнести подъем светского мистицизма с растущей сложностью и утонченностью зрелой цивилизации, каковы бы ни были особые условия, временно определяющие в том или ином месте ее судьбы. Некоторые культуры, как, например, еврейская, оказались более устойчивыми по отношению к таким тенденциям, но в целом, чем больше население было включено в высокие культуры «осево-

М. Ходжсон ссылается при этом на первый том своего исследования.

361

го времени» (часто ценой утраты местных природных и племенных культов) и чем больше эти высокие культуры испытывали воздействие космополитических ориентаций, тем больше процветал мистицизм.

В ирано-семитской традиции мистицизм основательно утвердился уже к приходу ислама, хотя и не как доминирующая сила. Он оживился в ранние века ислама и в начале среднего периода принял на себя весь объем возлагавшихся на него задач.

Конец века «высокого халифата» принес спад прежнего интенсивного интереса к историческим обстоятельствам зарождения ислама. Все большее признание получают отстраненные от действительности идеи суфизма. Недаром наиболее сильная переориентация исламского благочестия отмечается во владениях сельджуков. Период формирования нового интернационального общества стал также временем созревания обновленного, народного суфизма. Раньше, чем большинство ученых улемов, широкие

массы населения приняли суфизм пиров, святых наставников как своих руководителей в духовных делах.

Люди, подобные Газали (умер в 1111 г.), который соединял мастерское знание шариата и калама с уважением к особой мудрости суфийских мистиков, способствовали тому, что суфизм стал приемлемым и для самих улемов. В XII в. он стал признанной частью религиозной жизни и даже религиозного знания. Таким образом, суфизм, который доселе был одной из нескольких форм благочестия — и отнюдь не самой признанной в официальном плане или же народными массами, стал доминировать в религиозной жизни не только среди суннитского населения, но также и среди шиитов, хотя и в меньшей мере.

Поздний суфизм был уже не только делом индивидуального благочестия мистически настроенных мусульман. В нем был выработан обширный комплекс знаний и норм, основанных на отношениях между учителем и учеником, а начиная с XII в. складывается обширная социальная организация — сеть тарикатов, т.е. суфийских орденов, существующих наряду с мечетями и кадрами ученых улемов.

Можно воспринимать как парадокс то обстоятельство, что субъективный, трудно выразимый, зачастую крайне личностный опыт суфизма мог стать основой социальной жизни и приобрести решающее историческое значение, что в высшей степени индивидуальная и эзотерическая форма благочестия могла стать столь популярной. Причина этого частично кроется в том, что мистические формы и сам язык могут санкционировать те элементы религиозной жизни, которые оказались слишком принижены при

362

столкновении с высокими принципами. Исконные природные и персоналистские культы с легкостью могли переноситься на ту форму веры, в которой за святыми признавалась, хотя и в недоступной для ума форме, особая близость к Богу. Здесь вновь вернулись святые и даже еще более привычные боги ранних религиозных традиций. А интеллектуальные умы могли под оболочкой мистицизма обрести те измерения, которые ограничивал традиционалистский морализм.

Однако мистицизм обладает и другими социальными потенциями. Многие суфии посвящали себя не только публичным проповедям, но и помогали людям в решении моральных проблем. В своем благочестии они терпимо относились к человеческим слабостям и не пренебрегали народными поверьями и зачастую принимали как вполне допустимые, по крайней мере внешне, религиозные представления, распространенные среди простых людей. И частично в ответ на эту терпимость народное уважение к суфиям нередко выражалось в чудесных рассказах.

Ученые знатоки шариата, склонные обвинить диссидента в религиозном неверии, также иногда становились популярными проповедниками. Та общая атмосфера человечности, с которой выступали суфии, придавала суфизму в целом зачастую огромное преимущество. И все же свою ведущую роль суфизм завоевал не только через пользовавшиеся большой популярностью проповеди или даже через личный пример, а во многом благодаря созданию устойчивого института. Массовое распространение суфизма и возвышение его роли в раннем среднем периоде ислама прочно держались на особых формах пастырского общения наставника-пира и ученика-мюрида. Это создавало как должную форму дисциплины, так и средство связи с массами.

Отношения наставник—ученик получили развитие во многих религиозных традициях, но в суфизме раннего среднего периода* они стали наиболее примечательной характеристикой всей системы. <...>

В конце раннего среднего периода массовый суфизм переживает пору расцвета. Ученые улемы, которые до этих пор весьма опасались раннего суфизма, носившего характер для избранных, к началу XII в. большей частью приняли новый суфизм, соответствовавший их популистским принципам, и постарались его упорядочить. Такое принятие способствовало тому, что в конце XII в. реорганизация суфизма завершилась созданием формальных суфийских братств, или орденов (тарикатов).

Для М. Ходжсона ранний средний период длился с 950 по 1250 г.

363

[Суфизм в большой степени был приспособлен к повседневным религиозным нуждам широких народных масс благодаря своей способности отвечать внутреннему настрою обычных людей и создавать широкую сеть мест поклонения, состоящую из множества захоронений святых и священных мест, куда верующие могли приходить со своими требами. Возникшее «разделение труда» было основано на взаимном признании того, что шариат регулировал внешнюю сторону жизни верующих, а суфизм — внутреннюю, и поэтому они дополняли друг друга.

Улемы учили шариату, т.е. нормам повседневного поведения верующего, а суфии несли людям тарика, т.е. путь мистической жизни. Улемы обладали божественным знанием илм, передаваемым от одного человека к другому через цепочку иснада. Суфии обладали мистическим знанием маарифа, черпаемым через силсила как цепь духовных передатчиков, восходящую также к Мухаммеду. Если улемы обращались к Мухаммеду прежде всего в его пророческом качестве, то суфии обращались к его святости.]

Благодаря суфизму те международные связи, которые утверждал шариат и которые обеспечивались системой медресе, получили сильное моральное дополнение. Прежде всего, сами тарикатские ордена были международными. Несколько тарикатов образовывали гибкую взаимосвязанную сеть авторитетов, игнорирующую существующие политические границы и готовую распространяться на новые территории. Более того, суфии естественно были терпимыми по отношению к местным особенностям, подобно тому как улемы были склонны к нетерпимости. Улемы должны были утверждать обязательность внешнего соблюдения норм, как их предписывал шариат, чтобы поддержать правовые и институциональные рамки социального единства, они отстаивали центральную культурную традицию, в которую должны быть вовлечены все мусульмане. Для суфиев, наоборот, внешние формы были вторичными. Для многих из них даже разница между исламом и другими верованиями, такими, как христианство, имели вторичное значение. Еще менее важными были различия в образе жизни мусульман. Имела значение только сердечная устремленность к Богу. Суфии были ближе к миру. Своим мягким отношением к верующим они смягчали строгие требования конформизма, присущие улемам.

И наконец, суфии во многом способствовали решению насущной политической проблемы внутри ислама. Закон шариата обеспечивал правовую регуляцию на универсальной основе, исходя из положения, что значение имеют только отношения между индивидами, имеющими повсюду равные права. Но в действительное-

ти в исламском мире, как и повсюду, отношения регулировались местными группировками, такими, как городские кварталы и гильдии, мужские сообщества, в которых место индивида в качестве подмастерья, мастера, клиента, вельможи имело не меньшее значение, чем его общий статус в качестве мусульманина. Необходима была основа признания законности этих отношений, чтобы обеспечить их моральную регуляцию. Духовный авторитет суфийских пиров и утверждаемая ими этика обеспечивали осознание связи рядовых верующих с институтами, к которым они принадлежали, допуская при этом градацию индивидуальных и групповых отношений.

Таким образом, сформировалось целостное единство мусульманских народов на основе общей системы благочестия, которая в силу своего огромного разнообразия могла предоставить место не только крайним мистикам, но и аскетам, и тем, кто постигал эзотерические знания, и тем, кто искал Бога через отзывчивых наставников, и, наконец, простому крестьянину, переносившему свои обычаи почитания предков на гробницу мусульманского святого. Такого рода благочестие стирало границу между верующим и неверным. Не только при жизни суфии обычно проявляли терпимость к различиям во внешних ритуалах, но и после смерти их гробницы зачастую привлекали приверженцев самых разных вероисповеданий.

[М. Ходжсон уделил также много места изложению мистического учения суфиев на интеллектуальном уровне, особенно учения Шахрварди и Ибн Араби, мистической поэзии Джалалуддина Руми и взглядов других исламских мистиков.]

Комментарии

Мистический компонент является существенной частью социокультурной системы всякой цивилизации. В системе символики, ценностных ориентации и в структуре социальных институтов, специфичной для каждой цивилизации, мистицизм обеспечивает потребности как духовной элиты, так и низовых групп населения в концентрированной духовной ориентации в сферах, выходящих за рамки официальной и нормативной регуляции, направляя человеческие усилия на интенсивное достижение высших целей спасения.

Глава XI. Индийская цивилизация

Н. Чоудхури. ИНДУИЗМ: РЕЛИГИЯ, КОТОРОЙ ЖИВУТ

* Перевод осуществлен по изд.: Choudhuri N. Hinduism: A Religion to Live By. L., 1979. P. 123-163, 191-211.

Материалы главы подготовлены Е.В. Слинко.

[В истории индуизма автор выделяет две стадии: до-исторический индуизм (т.е. комплекс верований и ритуалов древних ариев, сложившийся до того, как они достигли Индии, и зафиксированный в Ведах) и исторический индуизм, который связан с появлением трех крупных культов — Шивы, Кали-Дурги и Кришны. Причем автор приходит к выводу, что «верования и обряды индуизма оставались по существу неизменными начиная с V в. и по сей день».

Главная отличительная черта индуизма—слияние религии и мирской жизни. Один из главных выводов автора состоит в том, что суть индуистской религиозности не в мистическом самопогружении, а в практическом, утилитарном характере отношений между людьми и богами. Поклонение и религиозные обряды имеют вполне мирские цели — приобретение или поддержание благосостояния в этом мире. Однако вся светская жизнь оказывается в той или иной степени под контролем религии. Религия определяет все: от выбора профессии до удовлетворения естественных потребностей человека.

Другой важной чертой этой религии является отсутствие прямой связи ее с моралью, которая наличествует в христианстве: «Индуистские боги могут дать их почитателям все, что есть в мире, но они не несут никакой ответственности за моральное поведение человека. К помощи религии прибегают во всех делах, как моральных, так и нет. Религия и мораль никак не пересекаются».

366

Вслед за теми, кто пишет об индуизме, автор указывает на трудность описания этой религии, возникающей из-за многообразия ее форм, и выделяет три типа различий: 1) территориальные, 2) социальные, порожденные разделением общества на отдельные слои, и 3) внутренние различия в верованиях, культах и ритуалах.

В социальном плане автор очерчивает четыре модификации индуизма — индуизм брахманов, аристократии, народный индуизм и индуизм аскетов.

Внутренние различия в индуизме настолько велики, что на первый взгляд он предстает перед исследователем, скорее, как конгломерат религий, а не одна религия. Часть из этих различий может быть объяснена той долгой эволюцией, которую прошел индуизм, сохраняя самые древние черты наряду с более поздними. Другая часть различий проистекает из того, что индуизм, в отличие от христианства, никогда не имел центрального символа веры. В этом причина «терпимости» индуизма: если нет фиксированной доктрины, то все верования в принципе верны. Неиндуистом считается не тот, кто не верит в догматы (за неимением таковых), а тот, кто не соблюдает предписания, запреты и не выполняет обряды индуизма. К внутренним же различиям относится разнообразие обрядов, которое связано в большинстве случаев с социальным разделением.]

Многообразие форм в индуизме. «Внешние» различия

Территориальные различия . Каждый из крупных географических типов создан единством верований и практик, а также подобием социальной и культурной жизни. Вот эти «блоки»: северо-индийская равнина от Пенджаба до Бихара, включая западную часть Центральной Индии, официально называемую Мальва; южная Индия, где говорят на четырех основных дравидийских языках; Бенгалия и Ассам, включая Ориссу, Раджпутану, Махараштру и Гуджарат. Самый поразительный контраст существует между индуизмом северной равнины и остальной частью страны, в особенности югом. Это различие возникло не благодаря естественному развитию индийской культуры в особом географическом, этническом и культурном окружении, но явилось результатом политической истории, а именно, мусульманского завоевания.

Еще один важный территориальный и этнический блок представляет собой абсолютно другой мир даже в фантастическом мире индуизма. Он находится в горных районах Центральной Индии, и его индуизм — это индуизм примитивных племен, которые

отошли на периферию религии либо еще в древности, либо уже в XIX в. Объектами поклонения для них служат камни, имеющие странную форму; животные, внушающие страх, дух, не имеющий формы, умершие родственники и т.д.

367

Общие различия между территориальными блоками не следует преувеличивать. Они не создали чувства превосходства одной группы над другой. Ни один индус не будет отрицать веру в других богов индуизма, каков бы ни был его местный, «личный» бог.

Единство индуизма . Присущее индуизму единство в разнообразии предстает еще более поразительным, если учесть, что оно не было создано пропагандой или средствами коммуникации. Конечно, оно имеет своих носителей и инструменты. Единство поддерживалось брахманами, чей образ жизни по всей Индии остается наименее подверженным социальным изменениям; господством санскрита, который сохранил единство идеологии в индуизме, а также корпусом нормативных религиозных текстов, широко известных как «шастры».

Жречество и аристократия . Форма индуизма, присущая брахманам, не претерпела сколько-нибудь значительной трансформации с древнейших времен, т.е. сохранила всю рутину ритуалов и обрядов, предписанных священными текстами, включая Веды. Большинство брахманов запоминало эти тексты механически, не вникая особо в содержание. Но брахманская элита, пандиты, действительно, были знатоками индийского Священного Закона и философии, хотя и они иногда принимали участие в свадебных или похоронных церемониях. Их обычным занятием было исполнение всех обрядов, инициация и духовное наставничество, изучение священных текстов и преподавание. Они пользовались большим авторитетом и уважением и выполняли функции духовных наставников как благодаря своей учености, так и принадлежности к семьям, имеющим наследуемую клиентуру. Эти пандиты были очень строги и скрупулезны в выполнении всех обрядов до самых мелких деталей.

Народный индуизм . Однако простой народ имел свой индуизм, в котором священная составляющая играла подчиненную роль, а сознательная историческая традиция отсутствовала вовсе. Этот индуизм существовал в непрерывности повседневной жизни, несмотря на то, что его корни терялись в далеком прошлом и он так же относился к высокому индуизму, как диалект к литературному языку.

Индуизм аскетов . Три проявления индуизма, описанные выше, а именно жреческое, аристократическое и народное, находились в рамках оседлой социальной жизни индуста. Кроме них существовало также и третье несоциальное, если не антисоциальное проявление религии. Оно было развито людьми, которые покинули общество, чтобы вести жизнь, посвященную религии, либо индивидуально, либо в рамках групп, организованных в нищенствующие

368

ордена. Святые жили уединенно в лесах или горах, питаясь добровольными подаяниями. Некоторые из них стали не только знаменитыми, но и легендарными.

Внутреннее многообразие

Многообразие как отражение исторического развития. Среди заутренних различий индуизма первыми должны быть описаны те которые являются продуктом долгого развития этой религии. Ни одна черта, о которой известно, что она составляла часть индуизма, не была утрачена. Поэтому можно сказать, что индуизм является музеем всей его истории. Но он, однако, является и музеем религий всего мира. Все черты примитивных религий, анимизм, фетишизм, шаманизм и т.д., присутствуют в текущей религиозной жизни индуизма.

Различия в верованиях . Религия, которая сохранила в такой степени все свои разновременные черты, не могла иметь единого символа веры, и индуизм его никогда не имел. Индус не обязан верить в какие-либо догмы. В индуизме не может быть ереси, так как нет фиксированной доктрины. Так же трудно точно сказать, во что индус верит, как и определить, во что он не верит. По отношению к широкому выбору культов и практик, которые предлагает индуизм, индус будет следовать принципу «предпочтение, но никакого исключения». Он даже может верить в догмы, несовместимые между собой, не отдавая себе отчет в их несовместимости. Он может примирить и объединить их с помощью веры. Единство индуизма заключается в неограниченной способности к вере, а не в единственности объекта веры.

Многочисленные объекты веры располагаются на разных уровнях сознания и поэтому могут быть разделены на группы. На первом плане стоит единый для всех индусов объект веры. Это истинный монотеистический Бог. К этому абстрактному Богу никогда не обращались для получения каких-либо благ, он не имел культа Г как такового. На протяжении тысячелетий дискуссии, касающиеся этого Бога, были философскими, а не религиозными.

Его самым распространенным именем является Бхагаван. Он всезнающ, всемогущ, вседушен. Он олицетворенное сострадание и в то же время справедливость. Бхагавану никогда не поклонялись, он также не был объектом регулярной молитвы. Ни в одном религиозном тексте индуистов природа этого Бога не обсуждается.

Ниже находится особый мир богов индуизма, который описан в мифологии и теогонии индуизма, природу и функции которых священные тексты индуизма сделали почти невозможными для

369

понимания. Все эти боги принадлежат к индуистскому политеизму, но три самых важных божества воплощают в себе полное смешение монотеизма и политеизма. В индуизме, как и в греческой и римской религиях, монотеизм никогда не исключал политеизм, и наоборот. Но индуизм представляет собой уникальное явление, так как из политеизма он создал монотеизм с тремя богами.

Речь идет об индуистской Троице (Брахма, Вишну, Шива), где первому приписываются функции Творца, второму — Хранителя, а третьему — Разрушителя. Но вне мифологии, т.е. в реальных обрядах и поклонении, эти функции не различались. Им поклонялись как одному высшему Богу, имеющему все соответствующие функции и атрибуты, но индус мог выбирать одного из них в качестве своего особого монотеистического Бога, не отрицая своей преданности двум другим.

Такой политеизм может быть назван полиморфным, так как в нем один Бог имеет три формы. Настоящий политеизм существует в индуизме за фасадом монотеизма, созданным

этой триадой. Но это не политеизм Ригведы. К концу XVIII в. большая часть ведических богов перестала служить объектом поклонения. Самыми главными сохранившимися политеистическими божествами являются следующие: Лакшми, богиня богатства и благополучия, Ганеша, бог мирского и, особенно, коммерческого успеха, и Сарасвати, богиня знания.

Многообразие религиозной практики в индуизме . Обряды и ритуалы индуизма еще более разнообразны и многочисленны, чем верования. Религиозная жизнь индуиста имеет несколько измерений, и религия требует от него разной степени и формы участия в тех или иных религиозных церемониях в зависимости от его положения в обществе. Прежде всего, религиозная жизнь индуса, живущего в миру, обычно очень отличается от той, которую ведут отрешившиеся от этого мира. Кроме того, у индусов в миру она будет отличаться в зависимости от касты, пола и возраста. Человек, который не является дваждырожденным, а также женщины и дети не обязаны выполнять какие-либо обряды, кроме тех, что связаны с почитанием предков или с освящением свадьбы или других светских событий.

Формально религиозные обязанности дваждырожденного весьма немногочисленны. Обязательные религиозные обряды дваждырожденных и особенно брахманов дошли до наших дней из глубокой древности, с ведической стадии развития религии. Брахман обязан лично выполнять три ежедневных обряда. Речь идет о произнесении знаменитой молитвы Гаятри, сопровождаемой омовениями, жестами и т.д. Она состоит из трех строк из Ригведы, обращенных к богине Савитри (солнце) с просьбой «пробудить» ум молящегося. Наряду с чтением этой молитвы дваждырожденный обязан совершить

370

большое количество домашних обрядов, жертвоприношения и подношения неизвестным богам, которых почитают всех вместе.

Далее идут обряды, предназначенные для выполнения всеми индуистами независимо от касты. Они начинались с инициации, которую пожилые мужчина или женщина получают от учителя. Все индийские семьи имели гуру, которых они считали духовными учителями. Если их просили об этом, гуру давали специальную молитву своему последователю и инструкции касательно почитания им богов. Это почитание было направлено на одного из главных антропоморфных богов.

Другую форму личного почитания представляют собой обряды, которые совершаются каждый год согласно обету. Эти обряды и поныне охватывают, включают в основном все личные и частные формы религиозной практики индусов. За их пределами лежит огромная и не менее разнообразная сфера публичной практики.

Однако если эта практика называется публичной, это не значит, что она специально организуется. В индуизме нет централизованной иерархической организации. Эта религия довольно спонтанно стала однородной в обрядах и является «самоуправляющейся». Даже цари в древности никогда не управляли религиозной практикой, хотя именно они по большей части построили огромные храмы Индии.

Контроль за повседневной жизнью . Жесткий характер носил контроль за принятием пищи и питья от других людей. Ни один индеец не мог есть с тем, кто не принадлежал к его касте. Брахман не только не мог во время еды касаться человека другой касты или

сидеть рядом с ним, он не мог есть с ним под одной крышей, даже сидя от него на некотором расстоянии.

Вина и искупление . Существенной отличительной чертой индуизма является то, что понятие греха не ограничивается тем, что на Западе относят к религиозной или моральной сфере, а включает в себя все, что может случиться с домохозяином или может быть им сделано. Все мыслимые нарушения, начиная с убийства брахмана, инцеста или воровства и заканчивая случайной смертью коровы, укушенной собакой, классифицированы в порядке тяжести и с учетом степени ответственности.

Чистое и нечистое . В регуляции поведения индуса огромную роль играет понятие нечистоты. Все материальные вещи, включая человеческое тело, могут стать крайне нечистыми, а некоторые являются по существу и неисправимо нечистыми.

События жизни . Религии были подчинены также такие события, как зачатие, рождение, свадьба и смерть, которые в других обществах рассматриваются как светские. Эти ритуалы начинались с зачатия, от которого индусы считали свой возраст.

371

Комментарии

В книге Н. Чоудхури раскрывается огромное разнообразие (полиморфизм) индуизма как религии, сочетающей самые разные верования и допускающей широкую вариативность образа жизни и представлений. Это давало основание для суждений о том, что индуизм не дает основы для интегративной системы регуляции и представляет собой политеистическую и полиморфную структуру верований. Поэтому и сам термин «индуизм» подчас считается условным и даже неправомерным, так как слишком велика степень полиморфизма различных верований и религиозных практик в этом регионе.

Однако за этим многообразием скрывается тщательно регулируемая упорядоченность отношений.

Л. Дюмон. НОМО ИЕРАРХИКУС

Перевод осуществлен по изд.: Dumont L. Essai sur le systeme des castes. P., 1967. P. 36-81, 110-150.

[Любую цивилизацию можно себе представить, по мнению автора, в духовном плане в самом общем виде как состоящую из двух компонентов: системы ценностей, идей и верований, которые формируют собой «идеологию» (т.е. того, что осознается членами данного общества и чему они придают большое значение), и неидеологического «остатка» (т.е. того, что не осознается ими или игнорируется). Таким образом, каждый элемент может находиться либо в сфере «идеологии», либо относиться к области подсознательного.

Анализ индийского общества проводится через сопоставление с основными категориями западного общества.

Главными ценностями западного общества являются равенство и свобода. Их носитель (отдельный индивид) действует согласно своей воле и имеет равные права с другими индивидами, составляющими общество. Именно это представление об обществе как

сумме отдельных индивидов мешает западным антропологам, по мнению автора, понять структуру индийской цивилизации.

Индийская модель ориентирована на общество в целом. Идеалом признается такая организация общества, которая является оптимальной для достижения его целей (а не счастья индивида). Главным понятием здесь выступает иерархия, где каждая социальная группа (каста или подкаста) имеет свое место, более высокое по отношению к одним группам и низкое по отношению к другим в зависимости от того, насколько важны ее функции в достижении целей. Градация статусов имеет свои корни в религии. Самыми важными признаются религиозные ценности и цели, так как религия представляет в этом обществе абсолютную, конечную истину. Т.е. иными словами, иерархия структурирует общество в соответствии с его высшими

372

ценностями. Самую высшую ступень иерархии занимает, естественно, не царь, а жрец, так как именно функция последнего оказывается наиболее социально значимой. Основным принципом иерархии является оппозиция чистое/нечистое. Существование этой оппозиции не только осознается: забота о сохранении чистоты пронизывает всю повседневную жизнь индуса. Наиболее чистыми признаются брахманы, а максимально нечистыми — неприкасаемые. Нечистота бывает временная и постоянная. В результате таких событий, как смерть, рождение и т. д., временно нечистым может стать любой индус, даже принадлежащий к высокой касте. Нечистота временная отличается от нечистоты постоянной только длительностью, а никак не качественно. Нечистота - это состояние, в которое может впасть любой индус при контакте с органической жизнью. Постоянная же нечистота является следствием того, что в древности некоторые социальные группы стали специализироваться в нечистых профессиях, и постепенно эти профессии были закреплены за ними и стали наследственными.

Оппозиция чистое/нечистое определяет также систему социального разделения труда (систему джаджмани): чистые профессии должны быть отделены от нечистых. Заботе о сохранении чистоты также подчинены правила, касающиеся приема пищи и заключения браков.

Помимо оппозиции чистое/нечистое, есть и другие критерии, в соответствии с которыми определяется место касты в иерархии. Все они так или иначе связаны с основной оппозицией. Автор выделяет, прежде всего, почитание коровы, вегетарианство и детские браки.

Но если высшее место в системе ценностей принадлежит ценностям религиозным, а высшую ступень иерархии занимают брахманы, то какое же место отводится власти и ее носителям? В отличие от других обществ в Индии власть и религия оказываются четко разделенными. Власть принадлежит царю, а все священнические функции исполняет жрец. Царь может заказать жертвоприношение, но не может его совершить. Царь оказывается господином материально, но он зависим духовно, в то время как брахман духовно возвышается над всеми, но материально подчинен царю. Согласно автору, эта ранняя секуляризация власти в Индии явилась необходимым условием для складывания иерархии. Но положение власти в обществе определяется не только теорией чистоты. Если бы это было так, то, как замечает автор, торговец-вегетарианец должен был бы иметь более высокий статус, чем царь, который ест мясо. Но это не происходило и не происходит в действительности. Почему? Отвечая на этот вопрос, автор обращается к классической теории варн (четырёх религиозно обусловленных «сословий» индийского

общества): жрецов, воинов, земледельцев и слуг. Эта теория, признавая превосходство брахманов, отводит второе место воинам и объединяет эти две варны как высшие по отношению ко всем остальным. Таким образом, теория варн уравнивает теорию чистого в том, что касается власти.

Помимо идеологии, выделен также неидеологический «остаток», т.е. то, что не осознается или «игнорируется». В индийском обществе под это определение попадает примерно то, что на Западе называют

373

политико-экономической сферой в противовес религиозной. При рассмотрении этих аспектов делается вывод о том, что властным и экономическим отношениям в индийском обществе не придается самостоятельной ценности, они не осознаются отдельными от религии. Религия «объемлет» собой властные отношения так же, как экономика остается невыделенной из политической сферы.]

Социальная иерархия и каста

Фундаментальная оппозиция

Система каст представляет собой иерархию наследственных групп, которые одновременно различаются и взаимодействуют между собой на основе трех факторов: 1) градация статусов, 2) детальные правила, которые призваны обеспечить их разделение, 3) разделение труда и взаимозависимость.

Базисный принцип этой концепции основан на оппозиции чистое/нечистое. Эта оппозиция подразумевает иерархию, которая есть превосходство чистого над нечистым, она предполагает разделение труда, так как чистые и нечистые профессии должны быть разделены. Целое основано на необходимом и иерархизированном сосуществовании двух противоположностей.

Этот факт имеет первостепенное значение: именно целое управляет частями; и это целое воспринимается как основанное на оппозиции.

В нашей цивилизации мы обычно забываем о соотношении с общим началом, и обращение к иной структуре взаимодействия поможет извлечь ее из категории антикварных курьезов и придать статус одной из форм, изобретенных человечеством.

Оппозиция чистое/нечистое и истоки института неприкасаемых. Обычно признают, что эта оппозиция проявляется в наиболее общей форме в противопоставлении двух крайних категорий: брахманов, жрецов по преимуществу, которые занимают высшее положение по отношению ко всему множеству каст, и неприкасаемых — крайне нечистых слуг, живущих за пределами деревень в отдельных поселениях. Неприкасаемые не могут пользоваться тем же колодцем, что и все остальные, вход в индуистские храмы им был воспрещен вплоть до реформы Ганди, они также обязаны подчиняться множеству других запретов. Термин «неприкасаемый» является скорее английским, чем местным, хотя он тоже существует, но этих людей в повседневной жизни обозначают в каждом отдельном случае с помощью названия касты, к которой они принадлежат. Чтобы обозначить категорию, часто прибегают к эвфемизмам, среди которых пос-

374

ледный по времени, введенный Ганди, — хариджаны, «сыны Хари», т.е. создания Бога (Вишну).

Где искать корни подобной сегрегации неприкасаемых?

Часто оправдание идеи нечистоты ищут в правилах гигиены. На самом деле, даже если что-то от гигиены и присутствует в этом представлении, все же его нельзя объяснить таким образом, так как это представление религиозное.

У многих народов мира считается, что такие личные или семейные события, как смерть, рождение и др., таят в себе опасность, что приводит к временному затворничеству затронутых событием лиц, к запретам контактов и т.д.

Взамообусловленность чистоты брахманов и нечистоты неприкасаемых. Из-за того, что неприкасаемые физически удалены из деревни и вынуждены исполнять всю черную работу, их иногда принимают за аутсайдеров религиозного общества. В то время как принцип, на основе которого они отделяются от других, является принципом религиозным, основой оппозиции. Мы уже заметили, что выполнение нечистых работ одними необходимо для поддержания чистоты других. Оба полюса необходимы, хотя и не равны. При необходимости в литературе по этнографии можно было бы найти этому множество подтверждений, особенно на юге: присутствие неприкасаемых, в качестве музыкантов или даже жрецов, обязательно на деревенских церемониях. Очевидно, что нечистота неприкасаемых неотделима в теории от чистоты брахманов. Вывод, который из этого следует: социальная реальность — это совокупность двух неравных, но взаимодополнительных частей. И неприкасаемость действительно исчезнет только тогда, когда чистота брахманов будет совершенно обесценена.

[Через оппозицию чистое/нечистое можно объяснить не только существование института неприкасаемых и исключительное положение брахманов, но и существование большого количества каст. Автор выделяет ряд критериев, на основе которых происходило разделение индийского общества, но отмечает, что все они так или иначе оказываются связанными с основной оппозицией чистое/нечистое.]

Другие критерии и деление статуса

Почитание коровы. Развитие оппозиции чистое/нечистое связано с отношением к корове. Как известно, скот, и в особенности корова, служит объектом настоящего поклонения. Корова, полуживотный, полубожественный двойник брахмана, стала символом, отделяющим высшую категорию людей от низшей. Ее священная природа социально значима.

375

Вегетарианство . Противопоставление режимов питания очень важно: оно является причиной раздела общества (хотя оно иногда уравнивается другими факторами). Оно также ценно для классификации каст и в другом отношении, так как предполагает наличие ступеней: более чистым считается есть дичь, чем домашнюю свинью, которая была выращена низкими кастами и которая питается отбросами; более чистым считается есть мясо травоядного животного, чем хищника, и т.д. Поэтому и среди мясоедов можно провести большое количество различий.

Существуют и другие критерии социального плана: брахманы отвергают развод и повторное замужество вдов, они заключают (заключали) браки своих детей в самом раннем возрасте; касты же, которые не соответствуют этой высшей практике, считаются низшими, и они довольно многочисленны.

Некоторые выводы. Подчеркнем три момента, касающиеся принципов разделения общества на касты: 1) все критерии различения представлены в сознании как разные формы одного принципа; 2) все позволяют противопоставлять одну часть общества другой его части; 3) именно в этом и состоит в действительности иерархический принцип, а линейный порядок каст от А до ? представляет собой лишь его побочный продукт.

Оппозиция чистое/нечистое предстает как ведущий принцип иерархии до такой степени, что во многом совпадает с оппозицией высшее/низшее. Но эта оппозиция создает устойчивое внутреннее разделение общества. Забота о поддержании ритуальной чистоты приводит к стремлению освободиться от нечистоты, идущей от органической жизни, находиться в постоянном контакте с теми, кто освобождает от нее, и свести ее к минимуму, прибегая к услугам ритуально нечистых медиаторов. Запрет некоторых контактов соотносится с идеей неприкасаемости, причем прием пищи и заключение брака также подчинены целому ряду правил. Каким бы минимальным не было отличие в статусе, оно ревниво охраняется от всех контактов, которые могли бы его нивелировать. Каждая группа опасается контактов с низшими, а не с высшими.

Кроме бросающегося в глаза физического аспекта (чистоплотность, гигиена), представление о чистоте соответствует отчасти тому, что мы называем культурой или цивилизованностью: менее «щепетильные» касты представляют собой варваров для более «утонченных». В рамках социальной организации чистые люди являются отчасти эквивалентом того, что мы называем «приличные люди» или «люди благородного происхождения». Как мы отметили, нечистота отмечала прорыв биологического в социальную жизнь. Таким образом, мы видим в этом функциональный эквивалент отда-

376

ления человека от природы, которое столь очевидно у нас и которое, казалось бы, склонно игнорировать или даже отрицать индийская мысль. Наконец, это понятие не соотносится только с престижем, блеском и благополучием. В общей системе ценностей оно занимает место, которое у нас принадлежит добру и злу, вводя в нее различие относительное вместо различия абсолютного.

Теория варн: власть и жречество

Помимо иерархии чистого/нечистого в Индии существует и другая иерархия, а именно традиционная градация четырех варн, «цветов» или сословий, в рамках которой различаются четыре категории: на самом верху находятся брахманы или жрецы, затем кшатрии или воины, затем вайшьи, в современном употреблении, скорее, торговцы, и, наконец, шудры, слуги или бедняки. Необходимо было бы добавить в качестве пятой категории категорию неприкасаемых, которые, однако, не включаются в классическую классификацию.

Иерархия и власть . В реальной градации статусов власть занимает место, которое теоретическая иерархия чистого/нечистого не предусматривает. Так, в том случае, когда царь, употребляющий в пищу мясо, стоит выше, чем торговец или земледelec-вегетарианец, иерархия не только оказывается дополненной, но и оспаривается. Таким

образом, нужно либо признать, что идеология «не работает» в «срединной зоне» лестницы статусов, или допустить вмешательство постороннего фактора, который призван уравновесить иерархию после того, как определены крайние точки.

Чтобы разобраться в этом, нам как раз и нужно обратиться к теории варн. В рамках этой теории две первые варны с самого начала рассматривались как «две силы», которые, будучи связанными особым образом, должны властвовать над миром; она позволяет царю приблизиться в какой-то мере к высшему рангу, которому он служит. Таким образом, власть в некотором роде уравновешивает чистоту на второстепенных уровнях, оставаясь в то же время подчиненной ей на высшем уровне или уровне целого.

Касты и разделение труда

Система каст включает специализацию и взаимозависимость групп, которые она организует. Специализация влечет за собой разделение между группами, но она направлена на нужды целого. Эта связь с целым создает сочетание разделения труда с иерархией отношений. Она также отличает индийскую форму разделения труда

377

от современной экономической формы, которая ориентирована на получение индивидуальной прибыли и предоставляет рынку регулировать целое, по крайней мере, в теории.

Система джаджмани . Системой джаджмани принято называть практику предоставления услуг и ответных услуг, которая поддерживается в деревне совокупностью каст и является более или менее универсальной для всей Индии. Речь по большому счету идет о натуральной экономике в противовес экономике рыночной, т.е. о таком типе хозяйствования индийской деревни, которая находит или находила в своем непосредственном окружении все необходимые продукты и в особенности услуги. Это явление соответствует тому, которое давно было названо «деревенской общиной», если принимать во внимание собственно экономический аспект...

С одной стороны, джаджмани — это разделение труда, основанное на личных наследственных отношениях: для выполнения каждого конкретного дела каждая семья имеет в своем распоряжении семью специалистов. С другой стороны, это основанный на обычае способ регулировать обмен услугами (за обычные работы платят натурой, причем вознаграждение дается не за каждую работу, а растягивается на целый год), что естественно для стабильных отношений, существующих в кругу земледельцев.

Вообще, существуют два типа каст: те, которые обладают землей, и все остальные. В каждой деревне одна каста (или несколько каст) владеет землей. Эта каста оказывается таким образом доминирующей, она обладает экономической властью, так как располагает средствами пропитания, продовольствием, а также властью политической благодаря подчинению ей большей территории.

Все остальные касты являются зависимыми. Обычно их члены получают доступ прямо или косвенно к средствам пропитания через личные отношения с членами доминирующей касты и в силу функций, которые они выполняют и которые кажутся доминирующей касте необходимыми.

Однако экономическая и политическая власть доминирующих каст оказывается жестко ограниченной. Главная идея — это ориентация на целое, которая, даже не будучи осознанной, определяет самые мельчайшие нюансы отношений, так как именно она управляет специализацией и взаимозависимостью. Эта ориентация, которая узаконивает в глазах участников их взаимное положение, предстает как нечто противоположное собственно экономическому феномену. Экономический феномен предполагает наличие индивидуального субъекта, а здесь, наоборот, именно целое — деревенская община, стоит как бы в центре системы. Этот взгляд на вещи, согласно которому упорядоченное целое определяет место

378

каждого, является целиком религиозным. И все функции и специальности, которые кажутся нам в разной мере религиозными, находятся именно в рамках этого общего подхода. Неслучайно, что в случае профессий, маркированных действующим религиозным языком, связь между кастой и профессией является наиболее тесной и даже в наше время наиболее стабильной. Верно было бы сказать, что они как раз и являются джаджмани в прямом смысле слова и служат моделью для всех остальных отношений.

Иначе говоря, религиозное здесь является универсальной формой выражения отношений, и это вполне понятно, если учесть, что общая ориентация общества — ориентация религиозная, язык религии — это язык иерархии, а иерархия — это обязательно, как мы видели, иерархия чистого/нечистого.

Таким образом, в разделении труда присутствует не более или менее произвольное противопоставление религиозных и нерелигиозных, экономических обязанностей, а одновременно религиозное обоснование взаимозависимости и ее религиозное же выражение. Точнее, это выведение взаимозависимости из религии.

Проблема экономики

Приложимо ли к традиционной Индии понятие экономики? Вспомним тот простой, но основательно забытый факт, что у нас экономика как отдельная категория, независимая от политики, появляется не раньше XVIII в. Что же касается Индии, то здесь большую роль сыграло явление, многие аспекты которого хорошо известны и изучены, но значимость и основополагающий характер которого часто недооценивается. Это английское господство, ускорившее процесс появления личной собственности, заменившее традиционную политическую форму правления современной, основной обязанностью которого является обеспечение охраны собственности. Превращение земли в товар — это лишь один из многих аспектов произошедших изменений. Несомненно, что в современной Индии четко выделенная сфера собственно экономической деятельности появилась благодаря английскому правлению. То, что характеризует именно это общество, как и Другие традиционные общества, — это тесная связь двух аспектов одного феномена, их неразличение. Подобно тому как религиозное вмещает политическое, политическое вмещает в себя экономическое. Разница между ними состоит в том, что политико-экономическое, находясь в подчинении у религиозного, все же выделено, названо, тогда как экономическое остается невыделенным чз политического.

379

Комментарии

Работа Л. Дюмона была признана почти классическим образцом анализа социокультурной основы функционирования общества, во многих отношениях отличающегося от европейского по типу социальности. Его книга дает детальный разбор структур дифференциации индийского общества и определяет связь этой дифференциации с религиозными обоснованиями. Варно-кастовое деление как система аскриптивных связей по генетическим и нормативно-практическим критериям (чистое/нечистое), освященным религиозной идеологией, обеспечивало устойчивую и жесткую дифференциацию различных групп, допуская вместе с тем ограниченную мобильность через обретение более высокого статуса. Кастовая система в сочетании с системой джаджмани обеспечивала основную структуру отношений и разделение труда, но не на экономических, а на религиозно-социальных основаниях.

Нередко при анализе индуизма возникает вопрос о том, в какой степени его рамки обеспечивают единство столь разнородных социокультурных групп. Отмечается и нерешенность этой проблемы у М. Вебера, обращавшего внимание лишь на различия, на частные, специфические дхармы различных групп и отвергавшего наличие общих обязанностей, за исключением некоторых абсолютных ритуальных запретов (например, на убиение «священных коров»).

Создавая широкую основу для дифференциации, такая система вместе с тем обеспечивала и устойчивое взаимодействие между разными группами. Это взаимодействие поддерживалось через сеть отношений и ритуальной практики, имевших общеиндийское распространение, а также получало обоснование в монистических мировоззренческих установках, преодолевавших социокультурное разнообразие.

М. Сингер. ИНДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: СТРУКТУРА И ИЗМЕНЕНИЯ

Перевод осуществлен по изд.: Singer M. When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization. L., 1972.

(В анализе цивилизации выделяются два аспекта, воплощенные в соответствующих структурах: социальная и культурная. Социальная структура состоит из всей сети социальных отношений, которые соединяют различные общности на протяжении долгого времени. Эта структура включает в себя отношения родства, брачные отношения, торговлю, работу, религиозные паломничества, органы управления и политическую организацию, которые соединяют одну деревню с другой и деревню с городским центром.

Культурная структура цивилизации — это структура ее идей и культурных традиций. Эта структура настолько же сложна и неоднородна, как и социальная, так как в каждой цивилизации присутствуют высокие ценности «большой» традиции и низкие ценности и традиции «малой».

«Большая» традиция Индии отождествляется с корпусом санскритских текстов и ритуальной практикой индуизма и называется ее «санскритским индуизмом». На другом конце шкалы находится культура племен Индии, которую автор называет «народным» измерени-

380

ем «малой» традиции индуизма. А культура деревни является большей частью смешением народных элементов с элементами «большой» традиции. Племена и другие группы

населения включаются в общую систему путем принятия ими санскритских богов и ритуальных форм; низкие касты, в свою очередь, стремятся повысить свой статус, все больше санскритизируя свои обычаи и верования, т.е. уподобляя их обычаям и верованиям высших каст. Этот двойной процесс распространения санскритского индуизма автор вслед за индийским ученым ?? Шринивасом назвал «санскритизацией».

Так как процесс смешения элементов в индуизме начался в самую раннюю эпоху, то он привел к появлению общества и культуры, где взаимодействие «большой» и «малой» традиций приобрело устойчивые формы.

При проведении полевых исследований в Индии ставились две основные цели: а) определить структуру «большой» традиции и механизм ее взаимодействия с «малой», б) рассмотреть особенности процесса трансформации этих традиций и роль городов в этом процессе.

Местом проведения полевых исследований был выбран Мадрас— крупный городской центр, где структура традиции оказывается сложнее, чем в деревне или небольшом городе, из-за постоянно происходящих изменений и глубокого влияния «чужой» культуры.

Города, являясь источником изменений, играют двойную роль в развитии цивилизаций: а) выдвигание на первый план и развитие местных традиций, б) введение или создание моделей поведения и мышления, которые выходят за рамки или вступают в конфликт с существующими местными традициями. В соответствии с этими двумя функциями городов авторы выделяют две стадии урбанизации: во время «первичной» урбанизации города обеспечивают связь и сообщение между «большой» и «малой» традициями; вторичная урбанизация нарушает единство и непрерывность цивилизации, внося «чужие» традиции, которые не могут быть быстро ассимилированы, на этой же стадии появляется интеллигенция, которая вытесняет слой образованных и, являясь проводником культурных нововведений, одновременно старается примирить их с «большой» и «малой» традициями.]

Единство и многообразие религиозных традиций Индии

Говорить об индуизме как о единой традиции было бы большим упрощением. Даже поверхностное сравнение самых известных священных текстов индуизма («Бхагавадгиты», «Бхагаватапураны», «Рамаяны», «Махабхараты») требует примирения очень разных, иногда противоречивых позиций по таким основополагающим вопросам, как монизм, теизм, вегетарианство и каста. Большая часть истории индуизма отражает попытки такого примирения. Это история образования школ и сект, временной политической поддержки одной ортодоксальной доктрины и устранения теорий, противоречащих ей, а также история непрерывного син-

381

теза. Это ни в коем случае не процесс чисто интеллектуального анализа, который приводит в результате к логически непротиворечивым выводам. Более верным является характеристика индуизма как большого резервуара верований и практик, из которого каждая секта брала в разное время разные позиции.

Санскритский индуизм

Несмотря на разнообразие сект и отсутствие единой церковной организации, многие ученые считают, что индуизм обладает внутренней целостностью и преемственностью. Одна из наиболее плодотворных попыток выявить целостность индуизма была сделана в книге индийского антрополога ?.?. Шриниваса в его исследовании «Религия и общество у кургов Южной Индии». В этой работе ?.?. Шринивас различает варианты индуизма в соответствии с географическим распространением: «всеиндийский индуизм», «полуостровной индуизм», «региональный индуизм» (наблюдается в отдельных регионах), «местный индуизм» (встречается на локальных территориях внутри региона).

Но концепция ?.?. Шриниваса отражает не только чисто географическое распределение: в ней дается определение «всеиндийского индуизма», воплощенного в корпусе санскритских священных текстов и ритуалов брахманов. Это отождествление предоставляет идеальный образец («эталон») индуизма и критерий для измерения его распространения среди различных групп и в разных регионах. Процесс распространения санскритского индуизма ?.?. Шринивас назвал «санскритизацией».

Структура «большой» традиции

Структуру и организацию «большой» традиции можно изучать с трех разных сторон: 1) ее священная география, 2) состав ее профессиональных представителей и их социальной организации и 3) культурные представления (включая религиозные обряды и церемонии).

Священные центры. Ритуальная жизнь в индуизме подразумевает наличие четырех типов священных мест: дом, храм, монастырь и места паломничества. Из них самым важным является дом, так как дом — это центр всех ежедневных ритуалов и семейных обрядов. Храм, вероятно, является вторым по важности центром, по крайней мере, если судить по частоте посещения. Для ортодоксального индуиста ежедневное посещение храма не является чем-то необычным. Как ортодоксальные, так и неортодоксальные индуисты посещают храм по

382

праздникам или в особых случаях, чтобы принести дары или совершить покаяние. Паломничество к Гангу и в Бенарес является мечтой любого индуиста, паломничества же к другим священным рекам и святыням совершаются, чтобы принести особое покаяние, выполнить обет и попросить об особых благодеяниях.

Несмотря на то что монастырь посещают раз или два в год, он занимает абсолютно особое место в структуре «большой» традиции. Это место нахождения главного учителя, высшего духовного авторитета секты, к которому последователи приходят получить совет, благословение, а также защиту и укрепление в вере. Официально главе секты принадлежит право выносить окончательное решение в вопросах, которые не могли быть улажены панчаятом касты и другими местными органами.

Специалисты в священном. Разные типы специалистов связаны с каждым видом священных центров. Между домашним жрецом и семейным жрецом, с одной стороны, и главой монастыря — с другой, существует большая разница: первые являются только специалистами по технике ритуала, чья компетенция проверяется простыми прагматическими испытаниями, в то время как последний почитается за свою святость, ученость и мудрость. На домашних жрецов, однако, смотрят с большим уважением, чем на жрецов храмовых, так как они обычно лучше знают Веды. В то же время храмовые жрецы выполняют более важную функцию: они передают приношения и просьбы людей

изображениям в храме, тогда как домашние жрецы рассматриваются как необходимые помощники хозяина дома и используются «вместо книги».

Одна группа специалистов, которые в разной степени связаны с ритуалом, занимает в ней особое положение. Группа включает санскритских пандитов, знающих до тонкостей правила ритуала, к помощи которых прибегают в случае ритуального «загрязнения», свадьбы и т. д., а также астрологов. К специалистам, не связанным с каким-либо институтом, принадлежат также специалисты по ведийским мантрам, которые имеют в своем распоряжении магические формулы и ритуалы, чтобы умиловить богов или противодействовать дурному влиянию, и врачи, основным инструментом которых являются травы и лекарства, описанные в древних текстах.

Знание, необходимое для возведения храмов, домов и других построек, также традиционно считалось частью священной традиции, оно было вверено создателям изображений из камня и металла, архитекторам и другим ремесленникам.

Специалисты в тех науках, которые считались необходимыми для изучения Вед, и сейчас преподают в современном Санскритском колледже.

383

Священные обряды. Два важных различия делят все обряды на: домашние против храмовых и ведические против пуранических. Первое различие касается места проведения обряда и типа его исполнителя, второе — типа священного текста, который предписывает тот или иной обряд. Домашние обряды, в частности ежедневные ритуалы и обряды перехода, являются в большинстве своем ведическими, храмовые церемонии основаны на пуранах.

Связь между домашними и храмовыми обрядами в основе своей пураническая — через специальные подношения изображениям пуранических богов. Эти изображения почти одинаковы в храмах и домах. Главное, чем отличаются храмовые обряды от домашних, — это обряд подношения даров изображению Бога, который противопоставлен лишенному изображения ведическому жертвоприношению. Два типа обрядов, возможно, представляют собой разные культурные традиции, развивавшиеся параллельно. В быту пураническая традиция наслаивается на ведическую, и хозяин и его жрец исполняют оба типа обрядов.

Существуют также аналогии между временным циклом домашних и храмовых обрядов. Точно так же как домашние обряды включают цикл ежедневных ритуалов, расписанных с утра до вечера, и другой цикл церемоний, отмечающих важные события жизни человека, храмовые обряды подчинены циклам ежедневного почитания и сезонным праздникам. Ежедневное подношение изображениям божеств в храмах имеет черты сходства с ежедневным циклом домашних обрядов, а сезонные праздники, определяемые в соответствии с фазами луны и положением зодиакальных созвездий, отмечают важные события (рождение, свадьбу и т.д.) в жизненном цикле богов.

Взаимодействие «большой» и «малой» традиций

Социальная организация «большой» традиции в деревне. В деревне нет такого разнообразия специалистов, как в городе. Обычный минимум специалистов составляют храмовый и домашний жрецы, а также школьный учитель. В некоторых деревнях существует более обширный круг образованных, однако социальная организация

традиции в деревне все равно отличается от той, которую мы видим в городе, так как она включает меньше специалистов, требует меньше профессионализма и не предполагает полный рабочий день. Она, как правило, зависит от заезжих специалистов из других деревень и близлежащих городов. Храмовый жрец может быть и чем-то вроде пандита, рассказчика священных текстов, певца священных песен и астролога, в то время как эти функции

384

в городе выполняют разные люди. В деревне нет профессиональных танцоров, актеров, докторов или создателей изображений богов, хотя жители знают об их существовании, так как видели их в соседних деревнях или городах. Специалисты, являющиеся представителями более новых средств коммуникации (газеты, радио, кино), в деревнях, естественно, отсутствуют.

Раньше в деревнях Южной Индии жили известные музыканты, учителя танцев, поэты и пандиты, деревни были активными культурными центрами. Однако ситуация изменилась, и теперь в отношении специалистов культуры деревня зависит от города.

Несмотря на то что деревня больше не играет роль культурного центра, между деревней и городом существует культурное единство. До недавних пор многие деревни были центрами традиционной культуры, даже сейчас в городе и деревне существуют одни и те же основные культурные институты и специалисты. Более того, в индийской деревне существует так называемый «деревенский космополитизм», основанный частью на переплетении кастовых и родственных связей и частью на деятельности путешествующих культурных специалистов. Наконец, в городах существует космополитичная народная культура, иногда немного отличающаяся от деревенской, а иногда ассимилированная массовой городской культурой. Возможно, самым поразительным аспектом культурного единства между городом и деревней является общий как для деревенского, так и для городского жителя набор мифологических и легендарных сюжетов. Одни и те же истории из «Рамаяны», «Бхагаватапураны» и «Махабхараты» рассказываются, поются и разыгрываются как в городе, так и в деревне. Даже в поселениях неприкасаемых, культура которых в принципе довольно бедна, встречаются учителя, которые знают эти представления и учат мальчиков разыгрывать их. Именно потому, что они разыгрывают и знают одни и те же истории, мы можем сказать, что горожане и жители деревень принадлежат к одной и той же цивилизации. Или же, выражаясь более осторожно, контекстуальный анализ эпических и пуранических историй, возможно, поможет раскрыть единство мышления горожанина и жителя деревни.

Социальная организация и средства коммуникации традиции. Можно предположить, что в результате долгого процесса смешивания элементов разных традиций индуизма возник такой тип общества и культуры, в котором взаимовлияние «большой» и «малой» традиций приобрело устойчивые формы. В этом случае при непосредственном наблюдении можно выявить структуру взаимодействия и средства, с помощью которых она передается. В нескольких исследованиях индийской деревни эти средства были отождествле-

385

ны с сетью отношений, которую формируют брак, торговля, религиозные паломничества и праздники, а также деятельность специалистов по генеалогии и святым. Даже в деревнях эта сеть отношений оказывается настолько густой, что порождает своего рода «деревенский космополитизм». Именно эти средства являются проводниками

взаимовлияния между высокой и низкой традициями, благодаря чему последнее может быть выявлено в конкретных исследованиях.

Трансформация индийской цивилизации

Какие бы глубокие изменения не происходили в индийском обществе, носители этих изменений в большинстве продолжают считать себя верными адептами индуизма. Это возможно благодаря некоторым общим чертам индуизма, облегчающим адаптацию. Одной из этих черт является то, что индуизм допускает множество путей спасения и предписывает различные обязанности разным людям согласно уровню их развития и положению в жизни. Эта концепция предполагает последовательный выбор между выполнением ритуалов, преданностью Богу и аскетическим отрешением.

Другая черта индуизма, поддерживающая доктринальный плюрализм и децентрализованную структуру, — представление о том, что религиозные и философские истины имеют не только теоретическое значение, но и применяются на практике. Вера в нереальность мира и индивида и конечное уничтожение первого не мешает адептам индуизма принимать активное участие в «мирских» делах. Видимое противоречие они объясняют тем, что религиозные доктрины верны на другом, высшем, космическом уровне.

Третья черта индуизма, облегчающая адаптацию к новому, — это модель социальной организации, описанная в священных текстах, — теория варн. Как отмечает ?.?. Шринивас, теория варн выполняет важную связующую и объясняющую функцию по отношению к местным различиям. Она связывает высшие установки санскритизации с экономической и политической мобильностью каст, которые приобретают власть, богатство и современное образование. Таким образом, санскритизация представляет собой процесс включения групп в систему, а также обеспечения мобильности групп, уже включенных в нее.

Традиция и изменение в индийской цивилизации

Индийское общество и культура не являются традиционными в том значении, которое вкладывали в это слово в предыдущем веке,

386

т.е. подчиненное неизменяющейся традиции и древним обычаям. Традиционализм индийской цивилизации в другом — в способности инкорпорировать инновации в развивающуюся и изменяющуюся структуру культуры и общества. Эта способность отражается в целой серии механизмов адаптации и в приемах обращения с новым, иностранным, чужим. Действие механизмов адаптации делает возможным своего рода «культурный метаболизм», который поглощает инородные культурные тела, изолирует их, ломает, придавая нужную форму, и внедряет в местную «культурную протоплазму».

Включение культурных инноваций. Новые для данной культуры элементы, рассматриваемые как чужие, получают соответствующее название и образуют некий «анклав», имеющий подходящее символическое обозначение. Вначале группы местного населения, которые оказываются связанными с иностранцами, действуют на свой страх и риск и могут быть даже подвергнуты остракизму. Однако со временем отношение общества к инноваторам и их помощникам меняется, и сфера инновации начинает рассматриваться как нейтральная, где не нужно выполнять религиозные предписания со

всей строгостью. Происходит процесс «ритуальной нейтрализации иностранных анклавов». После нейтрализации нововведения оно становится стилистическим или типологическим вариантом в целом ряду предпочтений. Так, например, одежда, производимая и носимая индийцами, до сих пор называется европейской. На следующем этапе нововведения становятся частью местной культуры. «Индианизация» проходит через несколько стадий, после чего нововведение признается таковым, но его иностранное происхождение забывается или игнорируется. Например, такие английские слова, как «hotel», «thanks», уже не воспринимаются как иностранные. Когда это происходит, то можно сказать, что нововведение было принято и инкорпорировано в культуру. Но включение нельзя считать полным до тех пор, пока заимствование не будет рассматриваться не просто как современное, но и как традиционное. На последней стадии инкорпорирования заимствование должно стать «древним», должно быть подчинено нормам, основанным на обычае или священных текстах, и должно иметь миф, который связал бы его предшественниками и прецедентами. Так, например, Запад иногда удивляют усилия индийцев найти в Ведах упоминания об аэроплане или реакции деления атомного ядра. Архаизация, таким образом, оказывается условием модернизации.

Индийцы, таким образом, признают новшества во многих формах, но смотрят на модернизацию как на процесс культурной реставрации, где новое оказывается чем-то старым, а не наоборот, что-то новое возникает из старого.

387

Комментарии

Особое значение работы М. Сингера, приписываемое ему «структурное открытие» в теории цивилизаций, заключается в том, что в ней раскрывается структура индийской цивилизации как сети отношений (см. гл. I)

которых значительную роль, в дополнение к варно-кастовой системе, играют религиозные центры, кадровые специалисты в священных делах и ритуалы, в которых так или иначе принимает участие все население. В этой сети отношений происходит взаимодействие «большой» и «малой» традиций, в ходе которого сложилась устойчивая и разнообразная срединная культура, соединяющая народные и элитарные компоненты, создающая неразрывную и устойчивую ткань отношений между различными конфессиональными, социальными и этническими группами городом и деревней, территориями, элитой и народом и т.д.

В. К. Шохин. КОНГЛОМЕРАТНОСТЬ И ИНКЛУЗИВИЗМ ИНДУИЗМА

Цитируется по изд.: Шохин В.К. Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма/Художественные традиции литератур Востока и современность: Традиционализм на современном этапе. М., 1986. С. 281-295.

[В отличие от других мировых религий, индуизм не представляет собой целостной системы, и поэтому невозможно дать его общее определение. Ошибочно ссылаться на философию веданты как воплощение единства вероучения. На самом деле эта религия отличается сочетанием гетерогенных элементов, во многом расходящихся между собой. В том же причина и присущей индуизму веротерпимости, которая объясняется отсутствием фиксированного вероучения.]

Конгломератность индуизма. Если индийские мусульмане действительно объединялись вероучением, то индуизм, где отсутствует надындивидуальная организация, есть единство условное и те лица, которые также условно могут быть названы индуистами, конституируются в это единство самим своим рождением в той или иной социально-ритуальной ячейке (варне, касте или будучи внекастовыми) и тем, что они не суть мусульмане, парсы и т.д. Отсутствие надындивидуальной религиозной организации обуславливает то, что с точки зрения религиозного учения традиционный индуизм представляет собой конгломерат религиозных доктрин и даже в рамках своих шести классических школ (даршана) сочетает системы пантеизма, ограниченного теизма, дуализма (и даже отдельные атеистические взгляды). То, что сами индуисты считают

388

все эти даршаны авторитетными, наилучшим образом свидетельствует о «невероучительном» характере данной религиозной традиции. Да и объединяет даршаны признание авторитета Вед, не вероучение, а та сакральная традиция, на которой основывается ритуальный порядок жизни. Таким образом, интерпретация индуизма как вероучительной системы есть лишь неправомерная экстраполяция на него тех критериев, которые применимы по отношению к христианству, благодаря чему нередкое в научной литературе употребление по отношению к индуизму таких категорий, как «догматы» или «канон Писания», может иметь только самое метафорическое значение. Ставить же в заслугу индуизму терпимость к «ересям» (что нередко делается как в литературном, так и в научном религиоведении) значит то же самое, что хвалить немого за немногословие, ибо в индуистском конгломерате при отсутствии надындивидуальной религиозной организации любое учение может рассматриваться по отношению к другим как ересь или как ортодоксия — в зависимости от вкусов того или иного исследователя. <...>

Инклузивизм. В индуистских текстах (нередко одних и тех же) тенденции к однозначному отрицанию чужого мнения противоречиво сочетаются с более широким подходом к системам оппонентов. Можно выделить три типа такого широкого подхода. Первый из них назовем релятивистским: объективной истины попросту не существует, но для каждого истинно то, что ему таковым представляется. Второй тип можно охарактеризовать как прагматический: его сторонники считают все более или менее значительные традиции, как бы они друг другу с мировоззренческой точки зрения ни противоречили, относительно истинными на том основании, что все они связаны с религиозной практикой, ориентированной на «освобождение». Этот тип, чрезвычайно популярный в индуизме, нередко смешивается с третьим типом мировоззрения, который... собственно и соответствует тому, что называют «универсализмом». Суть этого подхода в том, что его последователи, как и прагматики, отрицают наличие такой традиции, которая была бы единственно истинной и вступление в которую было бы единственной возможностью для достижения конечного блага, однако исходят они из того, что одна и та же истина, выраженная «в чистом виде» в их собственной системе, присутствует во всех традициях и лишь скрыта в каждой из них специфическими словесными формулировками и несходными реалиями. Тем самым индуистские идеологи данного направления стремились выявить сокрытое общее содержание всех традиций, отделив его от конкретных форм выражения.

Теоретическое обоснование этого типа широкого пути, близкого религиоведческим идеям западных литераторов и индийских

389

традиционалистов, можно видеть в широко распространенном в индуистских текстах мнении о том, что множественность даршан в конечном счете иллюзорна, так как они суть лишь имена единой истины... Та же концепция выступает в качестве фундаментальной религиозной доктрины и в центральном тексте традиционного индуизма «Бхагавадгите», где Кришна заявляет: «И те, кто почитают даже другие божества и приносят им жертвы, наделенные верой, — и они приносят жертвы на самом деле мне, о сын Кунти, хотя и не по правилам» (IX, 23).

Свою позицию Кришна объясняет тем, что не кто иной, как он сам дает людям, еще не «созревшим» для поклонения непосредственно ему, веру в другие божества (VII, 21-23)...

Хотя индуизм по своей религиозной конституции действительно лишен догматов в собственном смысле слова, говоря об «адогматизме», традиционалисты имеют в виду не это, а то, что рассмотренная выше доктрина не опирается на какое-то особое, предпочитаемое всем другим мировоззрение. <...> Адепты индуистской доктрины основываются на мировоззрении, которое можно охарактеризовать как религиозный монизм. Они отнюдь не приравнивают свою позицию к другим, но абсорбируют чужие системы, исходя из представления об абсолютной истинности именно своей. Однако проводя такое «включение» чужих систем и культов, индуистские теоретики допускают законность их существования и даже философски обосновывают их плюрализм. Учитывая это, нельзя не отметить, что само название «универсализм», которое в старой литературе применялось к религиозному мировоззрению христианства, исходящего из всеобщего значения единственной истины, не могущей сосуществовать с тем, что ей чуждо, относится к религиозному подходу, прямо противоположному рассматриваемому. Поэтому в целях научной корректности для обозначения рассматриваемого подхода мы будем пользоваться термином «инклузивизм», который ввел в научный обиход крупный современный историк индуизма П. Хакер. Как явствует из самого лексического значения данного термина, главной задачей инклузивизма является включение чужих традиций в свою собственную в качестве ее подчиненных, «частных» случаев. <...>

Здесь мы подходим к функциональному значению инклузивистской модели. Первое и самое очевидное практическое назначение инклузивизма связано с теми возможностями, которые он дает «включающей» системе для утилитарного использования «включаемых» и одновременно оптимального приспособления к ним...

Второй практической задачей индуистского инклузивизма была апологетика древних политеистических культов. Хотя индуисты не конституировались системой единого вероучения, они всегда от-

390

дичали себя от настиков и млеччхов (т.е. не признававших авторитета вед и «варваров»). Как мы видели, индуисты неоднократно себя им противопоставляли, весьма чувствительно реагируя на их критику брахманического ритуализма, и, находясь в постоянных «междоусобных» идейных сражениях, время от времени пытались осознать необходимость совместных действий против общего противника. Лучшим средством для этого и был инклузивизм, объединяющий различные системы и культы под надежной эгидой Абсолюта и оправдывающий с точки зрения «абсолютной истины» древний политеизм...

Третье стратегическое направление деятельности традиционных инклузивистов было связано уже не с защитой старых позиций, но с завоеванием новых — как в пределах, так

и за пределами индуистского конгломерата. Прекрасным примером инклузивистского решения «внутренних» проблем может служить деятельность Тулсидаса (XVI в.), который, как и современные западные писатели «проиндуистского» направления, связывал свое литературное творчество с религиозными задачами. Начав проповедь вишнуитского учения в преимущественно шиваитском Бенаресе, Тулсидас не нашел лучшего способа действий, как объявить Шиву первым учеником Рамы.

Параллели. Тезис об уникальности индийской инклузивистской модели наглядно опровергается множеством ее параллелей в истории античной мысли. ...Между двумя вариантами инклузивистской идеологии имеются лишь частные различия, связанные преимущественно со значительно большей логизацией древнего пантеона у античных мыслителей. <...> Причина столь значительного сходства обоих вариантов инклузивистской идеологии заключается в фундаментальных типологических соответствиях тех религиозных систем, которые их породили и которые выявляются в трех основных аспектах этой религиозной модели. <...>

1. Организационный аспект инклузивизма (равно как и релятивистского или прагматического религиозного мировоззрения) связан с отсутствием единого вероучения, признаваемого единственно истинным. Как мы уже видели, этот момент составляет важнейшую организационную характеристику индуизма, но он же определяет структуру и греко-римской религии. Причина этой общности в том, что как индуистская, так и античные системы основываются на ритуалистическом политеизме, который требует от своих адептов обязательной религиозной практики, определяемой их «природной» связью с той или иной социально-ритуальной общностью (варной и кастой или соответственно «сословием» и полисом), и не входит в их личные религиозные убеждения. Не случайно в связи с этим и то, что инклузивизм в одной из своих

391

основных функций выступает в качестве философской апологетики древнего политеизма и его обрядовой структуры. Рассматриваемая архаическая форма религии является организационной базой также и эзотерического гносиса (одну из форм которой представляет собой инклузивизм), позволяющего любому «продвинутому» индивиду идти любым духовным путем и придерживаться любого мировоззрения, отрицать мнения религиозной массы, но не порывать с ней благодаря совершению положенных обрядов.

2. Философский аспект инклузивизма связан с пантеизмом. Собственно говоря, инклузивизм — это и есть пантеизм, но только перемещенный из области онтологии в область религиоведения, что мы и отмечали, характеризуя философию инклузивизма как последовательный религиозный монизм. Хотя на первый взгляд монистический принцип пантеизма противоречит плюралистическому принципу политеистической системы, на самом деле это не так. Важной целью пантеистического умозрения, которое и есть древнейшая форма гносиса, пытающегося средствами интеллекта, опирающегося на аскетическую практику, постичь высшую реальность, и является иерархическая унификация многобожия.

3. Этический аспект инклузивизма характеризуется двойственностью; с одной стороны, «включающая» система призвана возвысить «включаемое», с другой — вынуждена приспособливаться к ним, оправдывая в них даже то, что с ее точки зрения благом не является... Этика индуизма соответствует его гносеологии: если нет непреодолимых границ между истиной и ложью, но есть лишь разные градации истины, то нет и радикального противостояния добра и зла и последнее (с точки зрения «высшей истины!»)

может рассматриваться лишь как сниженный уровень первого. Хотя такой релятивистский подход к этике в значительной мере опирается на плюралистическое мышление политеизма, он находит непосредственное философское оправдание в монистическом учении. Согласно этому мировоззрению, Абсолют стоит над ограниченными различиями добра и зла (соотносимый лишь с добром, он по логике пантеистов уже не был бы Абсолютом) и манифестирует себя во всем феноменальном бытии, причастный как добру, так и злу.

Комментарии

Концепция инклузивизма, разработанная на материале индуизма в сопоставлении с некоторыми тенденциями в иной цивилизационной среде, утверждает, в сущности, иную модель мировой религии, предполагающую высокую степень сохранения различного рода изначальных и дифференцированных социокультурных групп с присущими им автономными и специфичными нормативно-ценностными установками, а вместе с тем включение их в общую духовно-философскую систему монистического уровня в качестве «частных» и «относительных» вариантов.

Глава XII. Дальневосточная цивилизация

Л.С. Васильев. МЕСТО ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ В КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ КУЛЬТ КОНФУЦИЯ И КОНФУЦИАНСТВА

Цитируется по изд.: Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 212-217, 360-379.

Конфуций сыграл в истории Китая роль, которой трудно подобрать аналогию. Рассматривая его как философа, как основателя определенного учения, различные авторы сравнивают его с Сократом, Платоном, Аристотелем, иногда даже называют стойком и эпикурейцем. Однако философия Конфуция, оценка которой вызывает споры специалистов, — отнюдь не самое основное в его наследии. Не случайно некоторые авторы пишут, что Конфуций вообще не был философом в европейском понимании, что это — практико-творческая натура, целью которой было научить человека стать добродетельным и привести в порядок общество. В этом плане Конфуций в известной мере может быть сопоставлен с великими пророками древности, в частности древнееврейскими. Но, как бы то ни было, формально он так никогда и не стал богом — этим он отличался от Будды или Христа. Однако влияние его имени или учения среди соотечественников и поклонников за пределами Китая было не меньшим. Видимо, разница между ним и его «коллегами» из основателей мировых религий заключалась прежде всего в том, что рационалистическая конфуцианская идеология

393

относилась к своему патриарху как к человеку, что она видела в нем блестящее подтверждение величия человеческого духа, тогда как другие религии с их откровенным принижением разума и возвеличением веры могли высоко почитать своих основателей только тогда, когда превращали их в богов, ставили по ту сторону реальной жизни людей. Конечно, это не значит, что в поклонении Конфуцию разум всегда довлел над верой. Напротив, для подавляющего большинства народа Конфуций, как обожествленный пророк, практически ничем не отличался от Будды и других почитаемых божеств. Однако

для основной части апологетов конфуцианства, для образованных конфуцианцев, для ученых-чиновников и учащихся Конфуций был все-таки великим человеком, чьей необъятной и недостижимой мудрости они поклонялись не в силу слепой веры, а вследствие воспитанной веками искренней убежденности в непревзойденном совершенстве его идей и идеалов.

Роль и воздействие этих идей и идеалов Конфуция на его соотечественников беспрецедентны. Иногда полагают, что влияние Конфуция не может быть объяснено только тем, что дошло до нас из его учения, — в усилении этого влияния должны были сыграть роль обаяние его личности, его искреннее стремление стать чем-то вроде мессии, спасти людей и т.п. Подчеркивая величие Конфуция, считая его первым великим мыслителем и просветителем, «китайцем из китайцев», величайшим законодателем Китая, без которого вся история этой страны пошла бы по иному пути, специалисты единодушно сходятся на том, что величие Конфуция измеряется шириной и интенсивностью влияния его идей.

Пытаясь уяснить причины этого, некоторые авторы утверждают, что немалую роль здесь сыграло удачное соответствие идей Конфуция характерным чертам и особенностям исторических судеб китайского народа и его национального характера. Неясно лишь, то ли основой всему консервативная натура китайского народа, гениально угаданная и отраженная в учении Конфуция, то ли влияние этого учения породило и укрепило традиционный консерватизм китайцев.

При всем том, однако, Конфуций был живым человеком и таким остался в памяти его народа, хотя и вознесся много выше бесчисленного количества богов, святых и героев, почитавшихся в Китае. Этот парадокс — один из многих в истории китайского народа. Однако глубина этого парадокса окажется еще больше, если обратить внимание на трагический разрыв между тем, чему учил Конфуций, и тем, что стало главным в учении, носившем его имя на протяжении тысячелетий.

При всей неизбежной ограниченности его взглядов Конфуций

394

стоял выше своей эпохи. Опираясь на традиции старины, отталкиваясь от древних заветов, он сумел в период войн, насилия и несправедливости фомко провозгласить высокие идеалы гуманности, любви к людям, веры в ум, талант, знания и добрые намерения человека. Однако трагедия Конфуция как идеолога, как патриарха учения, получившего затем его имя и превратившегося в конечном счете в официальную доктрину, заключалась в том, что все его высокие идеалы и добрые намерения попросту потонули, бесследно растворились в массе тех утилитарных выводов, практических рекомендаций и методов управления, которые, казалось бы, вытекали из его учения и которые заняли столь важное место в жизни китайского народа на протяжении тысячелетий. Каждое слово мудреца превратилось в непререкаемое изречение, призванное, как это следовало из приложенных к нему многочисленных официозных комментариев, подкрепить и осветить сложившуюся в Хань социальную структуру и авторитарный государственный строй.

Именем Конфуция была в конечном счете превращена в жестокую консервативную догму почти вся духовная культура страны. Для развития ума, таланта, знаний, которые так высоко почитал философ, было предоставлено лишь жесткое прокрустово ложе официально признанной конфуцианской идеологии. Все то, что шло вне этого русла,

оказывалось как бы вне закона, терпело всяческие притеснения и неудобства и, как правило, не имело благоприятных перспектив для своего развития.

В Китае возник и сознательно поддерживался подлинный культ официального конфуцианства — и в этом смысле мы вправе сказать, что культ Конфуция как великого мудреца, основателя, патриарха и пророка общепризнанного учения практически всегда теснейшим образом переплетался с культом конфуцианства. <...>

Главным регулятором всех жизненных связей и отношений в стране всегда выступало именно конфуцианство. Культ конфуцианства диктовал жесточайшие наказания и мучительную смерть для преступников, особенно для отцеубийц — и это находило отражение в официальном законодательстве. Этот же культ предусматривал жесткую критику современников и суровое осуждение потомков по адресу недобродетельных правителей, императоров и отступников. Культ конфуцианства заставлял замалчивать все замечательные идеи неконфуцианского толка мыслителей. Этот культ требовал презирать, как писание «низкого жанра», все те литературные сочинения, которые не соответствовали или не полностью соответствовали требуемым конфуцианским стандартам. И эффективность конфуцианских запретов и рекомендаций была вне сомнения.

395

Пусть с точки зрения философа конфуцианство было просто «смесью» глубоких и ценных идей с пустыми и бесполезными «спекуляциями». Но ведь сила конфуцианства измерялась вовсе не глубиной его философии. В конкретных условиях средневекового Китая конфуцианство фактически заменило собой государственную религию, бывшую официальной идеологией большинства аналогичных обществ. Однако в Китае, в отличие от других обществ, конфуцианство было большим, чем просто религия. Религия обычно контролирует духовную жизнь людей, регулирует их нравы, обычаи, принципы поведения. Но даже в странах с самым неистовым засильем клерикалов и с безусловной обязательностью религиозных норм (католичество в ряде государств Европы, ислам) все-таки всегда существовала светская власть, не только отделявшая себя от духовной, но и, как правило, противостоявшая ей.

Иначе обстояло дело с конфуцианством. Как официальная идеология с ее культами божественной власти «сына Неба», авторитета старших, с ее приверженностью к традициям и консерватизму, оно контролировало духовную жизнь общества в целом. Культ предков, примат этического и торжественная пышность обрядов привлекли к конфуцианству сердца и чувства многих простых людей, сделали его популярным и признанным среди населения. Но это было еще не все. В истории есть примеры того, как религия или идеология, владевшая умами и имевшая влияние в стране и в народе, в дни резких катаклизмов легко гибла, уступая место другой, принесенной завоевателями. Китай подвергался завоеваниям столь же часто, как и другие страны древности и средневековья. Однако в результате этих завоеваний гибла не китайская конфуцианская цивилизация, а культура завоевателей, которая легко растворялась в безбрежном море конфуцианства, успешно ассимилировавшего завоевателей. Одна из главных причин этого в том, что конфуцианство в Китае было не просто идеологией, выдержавшей напор там, где другие пасовали, а в том, что оно было не только идеологией.

Получив полное влияние в системе просвещения и воспитания, сумев организовать систему государственных экзаменов с практикой замещения должностей наиболее способными конфуцианцами, оказавшись фактически основой административно-

политической структуры страны, конфуцианство стало неуязвимым и незаменимым. Оно стало выше любой религии и любой идеологии — оно стало образом жизни, принципом организации стабильного и достаточно жизнеспособного организма. И это соответствовало соотношению сил в обществе, реальной действительности. Конфуцианство в средневековом Китае было силой, которую

396

невозможно было ликвидировать, не ликвидировав вообще все то, на чем держалось общество. И наоборот, именно конфуцианство придавало китайской общественной и государственной структуре такую живучесть, которая не идет ни в какое сравнение со стабильностью власти в любой другой стране. Консерватизм конфуцианства в сочетании с достигнутым им сравнительно высоким уровнем культуры и удачным для своего времени и конкретных условий Китайской империи решением проблемы бюрократического аппарата с конкурсом чиновников оказались залогом прочности "Китая.

Конфуцианство в Китае было, таким образом, основой основ государства и общества. И государство, и общество в лице своих лидеров (т.е. правителей и идеологов) вполне сознавали это и всеми силами поддерживали культ конфуцианства в стране. Эта взаимная связь и зависимость еще более усиливали могущество конфуцианства в Китае, превращая его в учение незаменимое, с которым никакое другое учение не могло сравниться. Это обстоятельство до известной степени может объяснить, почему конфуцианцы, отлично сознававшие свою силу и значение, почти всегда терпимо относились к другим религиям, считая их иногда даже полезными для удовлетворения религиозных потребностей простого народа, которому были недоступны высшие идеалы и глубокая мудрость конфуцианства. И хотя некоторые из этих религий, по крайней мере вначале, решительно противостояли конфуцианству и пытались соперничать с ним, ни одна из них так и не сумела добиться ничего большего, кроме как занять свое скромное место в системе религиозных верований Китая. Одной из этих религий был даосизм.

Комментарии

Особая роль конфуцианства как доминирующей и направляющей религиозной идеологии в поддержании единства общества и в устроении его как социальных, так и государственных оснований позволяет некоторым исследователям определять Китай и другие страны смежного региона как «конфуцианскую цивилизацию». К тому же в характере его учения и его собственном авторитете можно усмотреть причину столь ярко выраженной мирской, этической и государственной направленности этой религии. Однако конфуцианство сосуществовало в сочетании и взаимодействии с двумя другими существенными компонентами общей системы духовной регуляции — даосизмом и буддизмом. Эволюция конфуцианства на протяжении веков была подчинена той цивилизационной логике, которая рассматривалась в материалах гл. III о соотношении цивилизации и религии, однако в Китае эта эволюция протекала во взаимодействии трех основных религий в условиях сильной государственности. Тесная связь конфуцианства как «государственной религии» приводила к тому, что гораздо более четкое разделение государства и общества брал на себя Даосизм, а выражение «потусторонних» измерений духовной жизни возлагалось на буддизм.

397

СИМБИОЗ КОНФУЦИАНСТВА, ДАОСИЗМА И БУДДИЗМА И РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Китайская система религиозного синкретизма, явившаяся результатом сложного процесса синтеза всех трех учений: конфуцианства, даосизма и буддизма, складывалась медленно и постепенно, на протяжении ряда столетий. Главенствующим в этом сложном процессе всегда было конфуцианство. Однако даже после провозглашения его в Хань официальной государственной идеологией конфуцианству далеко не сразу удалось доказать и отстоять свой бесспорный приоритет в духовной культуре Китая. Дело в том, что после крушения Хань в конце II в. н. э. Китай целых четыре столетия был раздроблен на независимые государства, управлявшиеся императорами как китайских, так и некитайских династий. В этот длительный период раздробленности, смут и междуусобиц обстановка в стране отнюдь не способствовала успеху конфуцианства. Конечно, в сфере государственного управления и административно-политической структуры, так же как и в области общественных отношений и в системе этики, выработанные в Хань конфуцианские стандарты продолжали существовать и даже определять характер и развитие китайского общества. Однако многочисленные иноземные вторжения расшатывали только что установившиеся общекитайские социальные нормы и традиции, децентрализация ослабляла роль конфуцианской бюрократической структуры и рождала локальные центробежные тенденции феодальной знати.

Китай III—VI вв. меньше всего характеризовался абсолютным господством конфуцианства, хотя оно по традиции и продолжало считаться официальной государственной идеологией, а его приверженцы, как правило, стояли у руля правления и занимали основные посты в системе администрации. В этот период китайской истории то в одном, то в другом из многочисленных государств временами приходили к власти правители, симпатизировавшие буддистам или даосам, — и эти религии выходили на передний план, завоевывали прочные позиции и влиятельных сторонников. Понятно, что в таких условиях все основные идеологические системы Китая имели достаточно благоприятные возможности для своего независимого существования и развития. И хотя каждая из этих систем многое заимствовала от остальных, длительная практика сосуществования в рамках уже сформировавшейся китайской цивилизации с ее устоявшимися культурными стандартами и общепризнанной системой ценностей вела к еще большему взаимовлиянию и выд-

398

вижению на передний план того общего, что было у них. И конфуцианство, и даосизм, и буддизм были еще вполне самостоятельными и даже соперничавшими друг с другом идеологиями.

С возникновением на рубеже VI—VII вв. централизованной империи и объединением всего Китая под эгидой единой и крепкой династии (вначале на короткое время Суй, с начала VII в. — Тан) картина стала заметно изменяться. Потребности создания крепкой и обширной централизованной империи заставили правителей Тан обратить особое внимание на совершенствование организации управления и социальной структуры, на освящение их божественного права на власть. Собственно говоря, конфуцианство было в эту пору единственно сложившейся и апробированной системой идей и институтов, посредством которых можно было наладить управление огромной страной и обеспечить столь желаемые прочность и стабильность. Ни даосизм, ни буддизм с их приматом религиозного, эмоционального начала, смутными идеалами социальной справедливости и нередко лишь плохо скрываемым пренебрежением к проблемам социальной политики и администрации для этой цели не годились. Не случайно синологи нередко подчеркивают, что в многовековой истории Китая конфуцианство всегда играло роль утверждающего начала, тогда как даосизм — отрицающего, что каждый китаец — конфуцианец, когда он

процветает, и даос, когда на него сваливаются несчастья, и что, таким образом, конфуцианство всегда выходило на передний план в период мира и процветания страны, тогда как даосизм занимал его место в период смут и неурядиц.

И в самом деле, даосизм, так же как и буддизм в его наиболее популярной в Китае массовой форме амидизма, и все возникавшие на базе этих учений многочисленные крестьянские секты с их эклектическими идеями, примитивными лозунгами уравниловки и революционно-бунтарским духом могли повести и действительно вели за собой миллионы угнетенных и жаждущих справедливости крестьян, поверивших в утопические идеалы своих вождей. Однако ни даосизм, ни амидизм, ни все прочие даосско-буддийские по своей идеологии секты никогда не имели сколько-нибудь четкой, последовательной и заслуживающей внимание с точки зрения ее осуществимости программы социальных преобразований, результатом чего и бывали их поражения и неудачи и соответственно триумф противостоявшего им конфуцианства. Победой именно конфуцианства, как социально-политической и религиозно-этической системы, неизменно заканчивались все столь частые в Китае и характерные для него социальные движения низов — независимо от того, побеждали крестьянские восстания или терпели поражения. <...>

399

Синтез конфуцианства, даосизма и буддизма

Процесс синтеза всех трех религиозно-идеологических систем и создания религиозного синкретизма шел по нескольким основным линиям. Прежде всего, в ходе длительной многовековой эволюции каждое из трех учений, как говорилось, испытывало влияние двух других. Этот постоянный объективный процесс приводил в конечном результате к тому, что в рамках сложившейся уже китайской цивилизации между конфуцианством, религиозным даосизмом и китайским буддизмом оказывалось со временем все больше точек соприкосновения, сходных идей, традиций, норм и институтов. Связи даосизма и буддизма несомненны, конкретным их результатом было появление в первых веках нашей эры синтетического даосско-буддийского учения сюань-сюэ и несколько веков спустя — буддийской секты «Чань». Не приходится и говорить о том, сколь велико было влияние конфуцианства и на даосизм, и на китайский буддизм, и на все смешанные даосско-буддийские учения и секты. Конфуцианские принципы этики и социальнополитических отношений во многом определяли характер развития всех этих доктрин. Как упоминалось, некоторые буддийские проповедники открыто ставили своей целью не только развивать даосско-буддийское учение, но и конфуцианизировать его, закладывая тем самым фундамент будущего религиозного синкретизма.

Попытки синтеза трех учений были вызваны насущной необходимостью реальных взаимоотношений в стране, причем решающий вклад в их осуществление внесло то самое неоконфуцианство, которое возникло как гневный протест против «загрязнения» учения Конфуция и требовало возрождения его «чистоты». Речь идет о тех немалых заимствованиях у даосизма и буддизма, которые в значительной степени изменили характер конфуцианства, придали ему много новых черт и тем самым фактически еще более отдалили неоконфуцианство от «классического» образца, к возрождению которого оно так страстно стремилось. <...>

Важным аспектом процесса генезиса этой комплексной системы было все то, что свидетельствовало о своеобразном разделении труда между тремя учениями, об их специализации. Как ни странно, но как раз то, что составляло специфику каждого из учений, способствовало созданию единой синтетической системы. Конфуцианство

абсолютно преобладало в сфере этики, семейных и социальных отношений. Его догматы, культы, церемониал довлели над каждым китайцем с рождения и до смерти. Однако конфуцианство было слишком рационалистичным и реалистичным. Отсутствие в нем мистики, магии, суеверий и некоторых других элементов, составляющих наи-

400

более эмоциональную сторону религий, с лихвой компенсировалось даосизмом. В сфере верований, обрядов, суеверий, в сонме богов духов, бессмертных, в отправлении мантических и магических обрядов — во всем этом господство даосизма было бесспорным. Наконец, буддизм с его идеей спасения, с его концепцией ада и рая, с монастырями, монахами и заупокойным чтением сутр взял на себя чрезвычайно важную в любом обществе со сколько-нибудь существенной ролью религиозных традиций заботу о спасении души, замаливании грехов, организации похорон и всего погребального ритуала и заупокойных служб. Если принять во внимание, насколько важными и существенными почитались все эти стороны религии и этики в старом Китае, то уместность и даже необходимость каждого из трех учений в рамках сводной системы религиозного синкретизма не будет вызывать сомнений.

Третьей стороной процесса генезиса сводной системы этики и религии было то, что сама эта система возникала и развивалась в двух пластах, на двух различных уровнях, верхнем и нижнем. Эти два уровня существовали в каждом из трех учений, и, что существенно заметить, синтез всех трех протекал на каждом из уровней по-своему. В этом смысле единый процесс следовало бы подразделить на два, протекавших параллельно, бывших взаимосвязанными и взаимообусловленными, но тем не менее заметно отличавшихся один от другого.

Верхний пласт системы религиозного синкретизма представлял сложное, комплексное явление. Здесь рядом друг с другом оказались три довольно разные и обстоятельно разработанные абстрактно-теоретические философские концепции, каждая со своим центральным идеалом, со своими высшими целями и средствами их достижения. Конечно, эти концепции уже подверглись определенной нивелировке, сгладили свои острые углы и во многом сблизились друг с другом. Однако тем не менее они продолжали оставаться различными и существовать обособленно. Не случайно попытки объединения всех трех учений повторялись и много позже создания системы религиозного синкретизма, например в XVI в., не случайно и то, что все три учения дожили почти до наших дней как отдельные доктрины. Собственно говоря, именно здесь, на верхнем уровне, фактически и продолжали сохраняться наиболее существенные различия между тремя учениями. И прежде всего благодаря различиям в догматике, структуре, основных ценностях, целях и сферах интересов все они — и конфуцианство, и даосизм, и буддизм — дожили до наших дней как вполне самостоятельные концепции, лишь мирно сосуществующие друг с другом в рамках сводной синкретической системы.

401

Особенностью верхнего пласта было то, что он существовал лишь для избранных, для посвященных, прежде всего для образованных интеллектуалов, составлявших подавляющую часть привилегированного слоя китайского общества. В первую очередь к ним относилось мощное сословие конфуцианцев-шэньши, которые старались свято блюсти все основные заповеди Конфуция, исполнять предписанные им нормы, обряды и ритуалы и при этом крайне презрительно относились к суевериям и предрассудкам невежественной массы, хотя сами были порой вынуждены апеллировать к ним.

Стараниями выходцев именно из этого сословия продолжало существовать и развиваться в более или менее чистом виде конфуцианство (неоконфуцианство) как идеология и система социальной политики и этики. Верхний уровень буддизма создавался и поддерживался усилиями образованных буддийских монахов. В монастырях, бывших заповедниками буддизма, хранителями его мудрости и университетами для новых буддистов, всегда находились центры интеллектуального, философски-теоретического буддизма. Соответственно и даосские теории и догматы развивались преимущественно теми из даосских ученых-проповедников, врачей и алхимиков, которые знали грамоту, получали образование при даосских монастырях и могли наряду с поисками волшебных талисманов и эликсиров развивать философию древних патриархов даосизма. Видное место среди этой группы даосов занимали духовные руководители теократического «государства» даосского папы, а также главы сект и некоторых тайных обществ.

На нижнем уровне было иначе. Религиозный синкретизм, возникший и существовавший в основном для удовлетворения духовных нужд малообразованного и неграмотного крестьянства и стоявших рядом с ним слоев китайского общества, господствовал здесь целиком и безраздельно. Для среднего китайца между всеми тремя религиями (а на нижнем уровне все три учения выступали прежде всего в религиозном аспекте) не было различий. К каждой из них, а то и ко всем сразу, обращался он в случае нужды, причем даже «разделение труда» в этих случаях соблюдалось не строго и не всегда: все боги, духи и покровители, все обряды и культы обычно равно использовались в качестве объекта мольбы или гаранта исполнения желаемого.

Систему религиозного синкретизма в лице ее нижнего, наиболее мощного и всеохватывающего пласта можно было бы, в отличие от существовавших наряду с ней высокоинтеллектуальных учений верхнего пласта, именовать народной религией.

Эта народная религия в конкретных условиях китайского общества последнего тысячелетия явилась продуктом интеграции

402

различных примитивных народных верований и суеверий, основных норм конфуцианства во главе с культом предков, а также некоторых наиболее элементарных и широко доступных принципов буддизма и многочисленных даосских обрядов и культов. Разумеется, было бы ошибкой представлять дело так, будто между верхним и нижним пластами пролегла какая-то непреодолимая грань, четко разделявшая их, противопоставлявшая их друг другу. Напротив оба пласта взаимно смыкались, успешно контактировали и на практике нередко составляли одно целое. Деление системы на два уровня фактически столь же мало мешало обычному восприятию этой системы как единого целого, как и деление ее на три входивших в нее самостоятельных учения.

Особенности системы религиозного синкретизма

В результате сложного и протекавшего долгие века процесса синтеза различных религий, норм этики и обычного права в позднесредневековом Китае возникла новая комплексная система религиозных представлений. Были выработаны и получили широкое распространение некоторые общие религиозные догматы и принципы, определены важнейшие элементы типичных обрядов, праздников, ритуалов, сформирован гигантский и постоянно обновляющийся сводный пантеон божеств, духов, героев, бессмертных, патронов-покровителей и т.п. Сложившаяся таким образом система идей и институтов

религиозного синкретизма представляла довольно любопытное, уникальное в своем роде явление. <...>

Специфической чертой системы, тесно связанной с предыдущей и вытекающей из нее, была универсальность. Инкорпорировав все направления и оттенки различных верований и суеверий, система фактически объединила всю духовную жизнь страны (оказывая при этом немалое влияние и на материальную жизнь китайцев). Религия, этика, нравы, обычаи — словом, почти все стороны социальной и семейной жизни были охвачены и регламентированы этой системой. Наряду с божествами и культами высшего ранга, служившими объектами всеобщего поклонения (Небо, Земля, Конфуций, Будда, Лао-цзы, Юйхуан шанди, Гуань-инь, Гуаньди и т.п.), в ее ведении находилась и гигантская, практически не поддающаяся учету и систематизации масса третьестепенных божеств, героев-патронов или мелких локальных духов, известных подчас лишь жителям нескольких соседних деревень.

Исторически сложившийся эклектизм и универсализм китайского религиозного синкретизма породили еще одну характерную особенность: у него не было своей организации. Не было ни цер-

403

ковной системы с ее институтом приходов, ни группы великих почитаемых богов с посвященными им храмами и жрецами, которые делили бы между собой «сферы влияния». Словом, организации, если иметь в виду не монастырскую структуру или теократическое «государство» даосского папы, а универсальную для всей страны организованную религиозную структуру, просто не было. «Воспроизводство» духовной олигархии шло своим путем в рамках каждого из трех учений, а для отправления текущих религиозных потребностей иерархии священников не требовалось. В случае нужды любой буддийский или даосский монах и служба в любом храме, тем более в деревенской часовне или кумирне, успешно подменяли друг друга, обслуживая всех и ходатайствуя перед всеми божествами, духами и героями. А отправление конфуцианских обрядов и культов, даже наиболее торжественных церемоний вообще никогда не было делом духовенства. Эта любопытная особенность китайской синкретической религиозной системы уже отмечалась синологами. Как писал А. Масперо, парадокс заключался в том, что «медленно умиравшие между VII и XIV вв. даосизм и буддизм» в конечном счете выродились в одно лишь духовенство, лишенное паствы, в то время как паства удовлетворяла свои религиозные потребности в рамках синкретической народной религии. Иными словами, с одной стороны — рафинированное духовенство без паствы, с другой — паства, почти не нуждавшаяся в пастырях и прибегавшая время от времени в зависимости от обстоятельств к услугам едва ли не первого попавшегося из них, независимо от его символа веры и принадлежности к тому или иному учению.

Наконец, еще одной важной особенностью этой системы, что опять-таки тесно связано со всеми остальными ее чертами, был ее либерализм. Прежде всего это проявлялось в религиозной жизни Китая с характерным для нее сосуществованием различных религий и множества школ, сект и направлений в каждой из них. Религии и религиозные секты в Китае подвергались преследованиям только тогда, когда их деятельность выходила за рамки религии и приобретала политический характер, либо когда их роль в экономической жизни страны была чревата опасностями для нормального существования государства (преследование буддизма в IX в.). Либерализм системы можно видеть и в том, что ни один из культов фактически не был обязателен для всех, что каждый имел полное право выбирать себе богов, духов или покровителей, так сказать, «по вкусу» (разумеется,

речь не идет о полном произволе в таком выборе — во многих случаях выбор был связан с функцией божества, с его сферой деятельности и т.п.). Наконец, о либе-

404

папизме свидетельствует та легкость, с которой каждая группа людей (жители деревни или города, члены той или иной ремесленной или деловой корпорации и т.п.) могла избрать себе герояпокровителя или божество-патрона...

Синкретическая религия практически функционировала в Китае на протяжении всего последнего тысячелетия его истории. Пантеон этой религии был очень велик, и, несмотря на отсутствие строгой организации, общепринятой обязательности или иерархии божеств и культов, все они отличались друг от друга по степени универсальности, значимости, распространенности. Ряд сходных признаков позволяет сгруппировать эти божества и культы.

Комментарии

В рамках китайской цивилизации сложилось устойчивое взаимодействие трех основных религий, носившее характер симбиоза, в котором каждый компонент не только сохранял свою символическую и ценностную определенность, но и функциональное место в общей системе социокультурной регуляции. Однако такой симбиоз на массовом уровне превращался в синкретизм, способствующий формированию дифференцированной культуры, допускавшей огромное разнообразие вариантов, в ней поддерживался устойчивый пласт срединной культуры, но вместе с тем и крайние варианты отшельничества и аскезы или, напротив, гедонизма и культура витальности.

С.В. Зимин. СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПАДНЫЕ КИТАЙСТЫ О РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

Обзор

Конкретные формы духовного пространства могут быть различными даже в рамках одной традиции, и китайская культура дает бесконечное разнообразие таких форм, что, однако, не означает отсутствия в ней определенной целостности. В книге американского ученого К. Джокима «Китайские религии: культурная перспектива»* раскрывается характер китайской религиозной системы как целостной религиозной культуры. Такая культура включает в себя сложный комплекс разнообразных элементов — от идеологий и институтов до одежды и диеты. Такой подход, отличающийся от привычного иудео-христианского представления о религии, полагает К. Джоким, позволяет более адекватно понять

См.: Jochim Ch. Chinese Religions: A Cultural Perspective. N.Y., 1986.

405

характер китайской цивилизации и избавиться от ранее неразрешимых трудностей в ее изучении.

Трудности описания китайской религиозной культуры обычно преодолеваются путем членения ее на несколько наиболее отчетливых форм. Долгое время это были три

традиции: конфуцианство, даосизм и буддизм (поскольку синологи отчасти шли на поводу у китайских идеологов, отчасти вследствие их европоцентризма). В последнее время стало признаком хорошего тона добавлять сюда «народную религию» (доселе прописанную по части этнографии). Автор в целом принимает эту последнюю версию, однако считает всякое жесткое разделение нарушающим целостность китайской религии как единой системы. Поэтому описание каждой традиции дается кратко с упором на общекультурные связи традиций.

Духовный идеал конфуцианства имеет две особенности: с одной стороны, оно располагается в «золотом веке» «совершенномудрых», а с другой — конфуцианцы связывают духовное пространство с человеком, с особым органом — «сердцем-синь». В наделении человеческого сердца характеристиками сакрального Неба заключается гуманизм конфуцианства. Главное для конфуцианца, по мнению автора, не почитание Неба в культе, а поиск его внутри себя. Поэтому для конфуцианца облик идеального (святого) человека («совершенномудрого») связан прежде всего с моральными ценностями и социальной деятельностью.

В далеком прошлом располагается и духовный идеал даосов даже в еще более далеком, чем у конфуцианцев, так как это эпоха «первичной простоты», где нет еще социума. Это, в частности, влечет за собой положительную оценку хаоса — «хунь дунь». Это тема специального анализа в книге другого американского китаиста Н. Жирардо «Миф и смысл в раннем даосизме»*. Для даосов природа ценнее человека, поэтому даосский «совершенномудрый» отвергает социум ради природы. Даосские представления о высшей реальности (дао) гораздо менее антропоморфны, нежели конфуцианские. Однако и даосы помещают духовное измерение в человека, так как вселенная — организмическое целое, отражающееся в каждой своей части. Человек — это микрокосм. Взаимоотношения микрокосм — макрокосм становятся центральными для даосов. Они центральны и для конфуцианцев, однако для последних микрокосм — это социум. Углубленный в созерцание природы отшельник для конфуцианства невозможен.

См.: Girardot N. Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley, 1973.

406

Генетически даосизм связан с деятельностью шаманов и магов, что отразилось на мистической и литургической сторонах даосизма. В даосизме эти религиозные аспекты сочетаются в органическом единстве через установление коррелятивных связей между микрокосмом и макрокосмом.

В формационный период конфуцианства и даосизма к ним присоединяется экзогенная религиозная традиция, притом претендующая на универсализм, — буддизм. Последний стал неотъемлемой частью религиозной культуры Китая, однако не смог занять в ней доминирующей позиции и всегда ощущался как нечто чужеродное. Действительно, его идеальный духовный мир располагается вне воспринимаемых пространства и времени, он отвергает не только социум, но и весь «посюсторонний» мир (включая природу) целиком, а высшую цель видит в прекращении страданий. Это прямо противоположно большинству основополагающих элементов китайской культуры. Поэтому буддизм претерпел определенные трансформации (в сторону «обмирщения») и функционировал преимущественно в виде двух направлений — течения «чистой земли» (амидаизм) и «чань» (дзэн), первое из которых предназначалось прежде всего для мирян, второе — для монахов.

Три главные традиции — конфуцианство, буддизм и даосизм можно считать организационно оформленными: они располагают основателями, религиозными специалистами, институциональными формами, корпусом писаний и литургическими традициями. Следуя классификации, предложенной антропологом Р. Редфилдом (см. гл. II), К. Джоким сводит их под названием «большой традиции», народную же религию относит к «малой традиции». Последнюю он определяет как «некодифицированные религиозные верования и практики простых (т.е. не относящихся к элите) людей в традиционном китайском обществе». Ее духовное пространство — смежный «этому миру» «мир иной». Этос миров одинаков, одинакова и социальная структура, так что небесная бюрократия была не божественной в строгом смысле слова, а «божественночеловеческой» и склонной внимать просьбам простых людей. Необходимых для передачи этих просьб религиозных специалистов предоставляли «малой традиции» три организационно оформленные традиции (но и помимо них существовали астрологи, геоманты, шаманы и т.д.). Религиозные нужды, выходящие за рамки потребности семьи или общины, удовлетворяли религиозные секты (в определенной степени являвшиеся организованной альтернативой трем формам «большой традиции»).

Вне сектантской деятельности невозможно говорить о делении населения по религиозному признаку, т.е. о вероисповедании. Эта

407

ситуация вызывает недоумение синологов, ориентирующихся преимущественно на монотеистическую парадигму иудео-христианской традиции (относя сюда и ислам), и приводит к самым разнообразным интерпретациям религиозной ситуации в китайской культуре. Она в последнее время привлекает растущее внимание в связи со все более глубоким освоением западными религиоведами инокультурных религиозных традиций. Предлагаемые различные выходы из этого тупика в основном сводятся к необходимости создания новой парадигмы восприятия религиозной культуры, включающей в себя как монотеистические, так и прямо несовместимые с ними традиции.

Как Сциллу и Харибду современного религиоведения представляет Н. Смарт* две крайности на этом пути: концепции «абстрагирующей веры» и «реинтерпретативной веры». Первая концепция пытается найти нечто неизблемое в каждой религиозной традиции, поддающееся описанию в терминах «Бог» и «вера». Вторая — описать религиозную традицию в ее собственных терминах. Н. Смарт видит выход в «срединном пути», т.е. сочетании обеих концепций и замене иудео-христианской концепции Бога на нечто нейтральное типа «высшая реальность» (или «контекст высшего смысла», как это делает К. Джоким). В конечном счете, это, видимо, приведет к радикальной трансформации религиоведческой перспективы вплоть до интерпретации христианства как некоего отклонения или аберрации от общей парадигмы (что несомненно имеет свой смысл).

К. Джоким полагает, что говорить об эксклюзивности религиозных традиций можно только на уровне элиты, но и это не совсем соответствует термину «вероисповедание» в его европейском значении. «Обычно только конфуцианский чиновник, даосский священник или буддийский монах — вот кто несомненно был конфуцианцем, даосом или буддистом».

Однако неверно было бы фокусировать внимание на различиях между этими элитарными традициями, а также между ними и народной религией (которую только недавно начали воспринимать в таком статусе). Более плодотворно выявление взаимодействий между

этими различными измерениями китайской религиозной культуры, образующими своего рода континуум элита/народ. К. Джоким предлагает следующую структурную схему (см. с. 409).

Эта схема демонстрирует не столько противоречие между «большой» и «малой» традициями, сколько скорее их взаимодополни-

См.: Smart N. The Philosophy of Religion. N.Y., 1979.

408

«Большая традиция» (элита)

1. «Три учения» отчетливо различаются между собой
2. Каждая религиозная традиция располагает собственным каноническим писанием
3. Жесткая идеологическая система, базирующаяся на каноне и задающая критерии ортодоксии
4. Конечная цель: совершенная мудрость, "бессмертие, просветление — трансцендентная обыденной жизни
5. Средства достижения конечной цели четко определены, формализованы и контролируются

«Малая традиция» (народ)

1. «Три учения» эклектически смешаны
2. Доминируют неcodифицированные, полуклассические писания, устная традиция
3. Представления постоянно меняются, возникают новые практики, критериев ортодоксии нет
4. Конечные цели: здоровье, богатство, счастье, долголетие, карьера, — присущи обыденной жизни
5. Средства достижения конечной цели неопределенные, неформальные и не поддаются контролю

тельность в рамках целостной религиозной культуры. К. Джоким выявляет следующие характеристики китайского общества, обеспечивающие возможность такой целостности:

1. Элитарные носители «большой традиции» — чиновники, священники и монахи — зачастую являются выходцами из народа.
2. Каноны «большой традиции» служат источниками признанных полуклассических писаний; к этому можно добавить, что и сами каноны в свое время были созданы с опорой на ценности «малой традиции».
3. Как элита, так и народ разделяют культ предков.

4. Божествами «малой традиции» зачастую выступают святые «большой» традиции», реализовавшие ее конечную цель.

5. Религиозные специалисты «большой традиции» играют важную роль в ритуалах «малой традиции».

Внутреннюю структуру различных форм религиозной культуры Китая автор анализирует на основе трехчастной схемы членения религиозности: а) теоретическую, б) практическую и в) социологическую. К теоретической форме он относит не только доктрины и заповеди, но и мифы и другие идеологические компоненты. Представления о сакральном в китайской религиозной культуре подверглось процессу деантропоморфизации. Это верно даже для популярной религии, в которой также предполагается, что вселенная управляется безличным и бесформенным дао при посредстве ци. Все подчиняется ему, в том числе и боги, которые отличаются от людей лишь степенью своих возможностей, но не качественно. И здесь необходимо отметить созвучность буддизма

409

собственно китайским религиозным традициям, что, возможно, послужило одной из причин, облегчившей его адаптацию.

К практической форме относятся ритуал, медитация, молитва и т.п. религиозная активность.

В китайской религиозной практике автор выделяет две отчетливо различающиеся формы: официальную и народную. К народной практике относятся прежде всего сезонные праздники, а также ритуалы, требующие привлечения религиозных специалистов. Им противостоит государственный культ, представляющий собой религиозное измерение китайского государства.

Государственный культ включает в себя жертвоприношения: предкам императора, а также космосу (небу), от которых зависит благосостояние всей империи. Главную роль в государственном культе исполняют конфуцианцы, с самого начала выступившие как специалисты по ритуалу. Однако более точным было бы сказать, что служителями государственного культа выступали все чиновники, которым вменялось в обязанность соблюдение и распространение в обществе конфуцианских норм (даже если в душе чиновник был даосом). Образуя элиту общества, конфуцианские чиновники наделялись народом сакральностью и сами являлись частью совокупного религиозного института.

К социологической (институциональной) форме относятся церкви, секты, монастыри и разные религиозные ассоциации, возникающие, например, в ходе религиозных праздников.

В социологическом аспекте элитарную традицию действительно можно противопоставить народной религии по признаку наличия — или отсутствия — легитимной организации. Однако это не означает, что в народной религии организации не было вообще; просто она совпадала со структурой самого китайского общества (семейно-общинной). Государство бдительно следило, чтобы никакая религиозная традиция не смогла сравниться с ним по степени организованности. Здесь кроется одна из главных причин религиозных гонений в Китае, в которых особенно досталось буддизму, где тяга к организованности проявлялась сильнее всего.

Последний фактор был во многом определяющим в отношениях между государством и сектами (но не между «ортодоксами» и «сектантами» — так вопрос не стоял!).

С социологической точки зрения возникновение сект было обусловлено несколькими факторами: секты способствовали поддержанию аскриптивных связей за рамками родственных отношений и обеспечивали взаимную поддержку членов. Вместе с тем они обеспечивали возможность религиозных инноваций. Секты были большей частью синкретичны, черпая идеологию из даосизма и

410

буддизма. Они представляли альтернативу имперской иерархии, так как опирались на харизматическое лидерство. Все это и было питательной почвой постоянно возникающих сектантских движений в Китае. Сами секты занимали по отношению к государству преимущественно нейтральную позицию. Однако в их идеологии практически всегда присутствовал элемент миллениаризма, чреватый в определенных условиях возникновением мессианских движений и вооруженного восстания. Это хорошо понимало правительство, принимавшее меры к ограничению и искоренению сектантства.

В целом-в Китае автор не находит четкой системы, определяющей «контекст высшего смысла». Отсутствуют развитая теология и эксклюзивные определения веры, свойственные так называемым «богооткровенным» вероисповеданиям (христианству, исламу, иудаизму). Это, по мнению К. Джокима, обусловило прагматизм китайской религии, заключающийся в переносе основного внимания с догматики на конкретику ритуала. Отсутствие систематической доктрины в сочетании с прагматической направленностью обусловило плюралистический «диффузный» характер китайской религии. Плюрализм этот настолько широк, что и на современном Тайване многочисленные атеисты (отвергающие как китайскую религию, так и христианство) охотно принимают добровольное участие во всех необходимых ритуалах, ничем не отличаясь от остальных верующих.

Практически все исследователи отмечают как адогматизм китайской религии, так и отсутствие теологии в ее христианском понимании. Однако это вовсе не означает, что в китайской религиозной культуре нет аналога теологии. В силу различных причин, особенно европоцентризма исследователей и высокой степени деантропоморфности сакрального начала в китайской религии, — эта теология долгое время не воспринималась как таковая.

Наделенный наивысшей сакральностью в китайской религии объект — это, несомненно, космос (тянь ди или тянь). Поэтому рационализация структуры космоса и взаимоотношений с ним человека, чаще всего объединяемого с Небом и Землей в троичную структуру, носит вполне теологический характер. Оживленные дискуссии велись в период Хань по поводу различных космических структур и места в них человека (в частности, между сторонниками «школы новых писем» и «школы древних писем»). Сами по себе филологические аспекты разночтений в древних текстах вряд ли могли побудить императоров созывать специальные дискуссии (с личным участием) для разрешения этих споров. Речь, несомненно, шла не только об установлении идеологического, но и религиозного консенсуса.

411

Роль ритуала в установлении легитимности власти

Этой существенной проблеме религиозной и политической жизни классического Китая посвящена книга профессора Х.Дж. Векслера (Иллинойский университет) о ритуале и символике в Танском Китае*.

Легитимность власти в Китае имеет отчетливо религиозный характер и во многом связана с ритуалом. По конфуцианским представлениям, легитимность проистекает от соединения человеческих усилий и повеления Неба, однако первые служат выявлению второго. Первый фактор важен, второй имеет решающее значение.

Вопреки расхожему мнению, китайский ритуал отличается необычайной гибкостью и непостоянством. Столкновение мнений в области ритуалистики чаще всего было «дымовой завесой» в борьбе за политическую власть между императором и бюрократией, но разве это не было свойственно и христианским религиозным спорам (в частности, и по поводу ритуала)? Танская эпоха — во многом переломная в истории Китая — имеет ключевое значение и для формирования теории ритуала. Она отмечена окончательной победой ритуальной школы Ван Су (195-256 гг.) над школой ритуала Чжэн Сюаня (127—200 гг.). (Первый — приверженец «школы новых писем», второй — приверженец «школы древних писем».)

Тесная связь ритуальных кодексов с династийной легитимностью обусловила их внутреннюю антиномичность: для обеспечения легитимности ритуалы новой династии должны были быть продолжением ритуалов старой, с одной стороны, а с другой — реализация нового «небесного повеления» диктовала необходимость размежевания с ритуалами старой, пришедшей в упадок династии. Поэтому отбор репрезентативных ритуалов для религиозно-исторического анализа представляет значительную сложность. Как полагает Х. Векслер, такие ритуалы должны отвечать следующим критериям: 1) представлять плод теоретизирования ритуалистов, космологов (теологов) и чиновников (так называемую «институциональность»); 2) в «фокусе» ритуала должен находиться император; 3) у ритуала должен быть авторитетный текст в конфуцианском каноне; 4) история данного ритуала должна быть документирована (до Тан); 5) ритуал должен являться предметом дискуссии (при танском дворе); 6) интерес к нему должен проявлять сам император, даже если данный ритуал редко практиковался.

См.: Wechsler H.J. Offerings of Jade and Silks: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty. New Haven; L... 1985.

412

На этой методологической основе Х. Векслер выделяет следующие ритуалы и ритуальную символику: 1) знамения, 2) церемония восшествия на престол, 3) «жертвоприношения в пригороде», 4) культ предков, 5) погребальный культ, 6) «полюдье» (объезд императором империи или ее частей), 7) жертвоприношения фэн и шань, 8) реформа календаря. В целом вся эта группа ритуалов дает хорошее представление о государственной традиции в религиозной культуре Китая.

Знамения служили мощным орудием в борьбе претендентов на престол в гражданских войнах конца династии Суй. В этот период начинают появляться знамения, насыщенные даосской и буддийской символикой. Подход к знамениям отличается практицизмом: неблагоприятные знамения могли игнорироваться, благоприятные — фабриковаться. Знамения сопровождали церемонию восшествия императора на престол, в которую входили следующие элементы: гадание о времени церемонии, ее месте, оглашение завещания предыдущего императора, принятие титула, передача печатей, сообщение

Небу, выбор названия эры, выбор элемента (для новой династии), провозглашение амнистии, раздача вознаграждений, посещение храма предков.

Общий смысл этих жертвоприношений — оповещение Неба и Земли о принятии «мандата Неба». Демонстрацией особой связи императора с Небом и заботы о подданных служило изменение календарной системы.

В танский период продолжается процесс «политизации» имперской религии. Так, в традиционном для Китая культе предков вводятся жертвоприношения не только непосредственным предкам, но и выдающимся древним правителям Китая, не являвшимся предками правящего дома (что ранее было прерогативой только наследников этих родов). Они становятся «политическими предками».

Если раньше политическая харизма передавалась только внутри династии и только по наследству, то начиная с эпохи Тан династии оказываются включенными в уходящую в глубокую древность цепочку правителей Китая. Политическую власть разделял коллектив чиновников, ставших как бы членами императорской семьи.

На идеологическом уровне такая трансформация выразилась в смене концепции *тянь ся вэй цзя* («Поднебесная — достояние одной семьи») концепцией *тянь ся вэй гун* («Поднебесная — достояние всех»). Вообще понятие *цзя* (семья) начинает трактоваться как проявление эгоизма, предпочтение частного — общему. *Гун* в этом смысле означает дух открытости и сотрудничества, простирающегося за рам-

413

ки клановых связей. Смена *цзя* на *гун* равносильна отказу от эксклюзивности в пользу инклюзивности, от приватности в пользу публичности.

Однако этот процесс нельзя назвать демократизацией, поскольку одновременно происходит рост абсолютизма. Здесь нет, по мнению Х. Векслера, противоречия торжеству инклюзивности над эксклюзивностью, поскольку абсолютистская власть более инклюзивна, что и проявилось во включении в число китайских подданных различных племен и народностей, в том числе инородцев (с сохранением их религиозных традиций). Характерно, что концепции абсолютистской власти были разработаны к эпохе Тан не только конфуцианцами (стоявшими у руля идеологии и государственной религии), но и даосами, и буддистами (в концепции чакравартина).

После эпохи Хань в китайском обществе происходит постоянное расширение сферы политико-правовой регуляции. Она проявилась во всех областях общественной жизни: создании новых кодексов законов, системе землепользования, организации армии, развитии поддерживаемой правительством образовательной системы, экономической деятельности и т.д.

Комментарии

Рассмотренные в обзоре работы китайистов служат подтверждением того общего вывода, что изучение китайского варианта общего устройства социокультурной системы требует выделения особой парадигмы, совмещающей в упорядоченной системе формально противоречивые духовные ориентации, теистические и нетеистические элементы. Крайне этатизированные установки конфуцианства имели в качестве необходимого противовеса «антигосударственные» ориентации даосизма и буддизма.

Глава XIII. Буддийская цивилизация

Б.С. Старостин, Ю.П. Старостина. УЧЕНЫЕ ЗАПАДА, ВОСТОКА И РОССИИ О БУДДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

ЗАРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЗМА

Становление буддийской цивилизации происходило в Индии, начиная с VI в. до н.э., и совпадает в целом по времени с процессом трансформации древнеиндийской (индуистской) цивилизации, зарождением древнекитайской (конфуцианской) и греческой цивилизаций.

В индуизме и буддизме можно встретить немало близких по смыслу и сакральной значимости принципиальных понятий и представлений. Например, обе философско-религиозные системы признают закон перерождения, в соответствии с которым любой индивид после окончания своего данного жизненного цикла переходит в иное более высокое или низкое по духовности существование. Можно в результате реинкарнации (перерождения) взойти на несколько «ступенек», приближаясь к совершенству и просветленности самого Будды, а можно низко пасть, потерять облик человеческий, превратившись в животное или даже растение.

И буддизм, и индуизм исходят из того, что характер перерождения зависит от кармы того человека, который проходит этот процесс. При этом под кармой понимается совокупность добрых и злых деяний и устремлений индивида. Если превалирует доброе начало, то карма положительна и реинкарнация благоприятна.

415

В противном случае карма отрицательна и реинкарнация ведет к духовному падению.

В обеих цивилизационных системах близко интерпретируется смысл и цель жизни человека — как достижение нирваны в буддизме и мокши в индуизме. Оба явления трактуются как выход из сансары — суеты и замкнутости повседневного бытия человека, освобождения от всех эгоистических устремлений, полное духовное очищение и обретение абсолютной свободы. Можно значительно расширить перечень схожих духовных ценностей в индуистских и буддийских цивилизациях. Очевидно, что обе цивилизации, просуществовав «бок о бок» в Индии более тысячелетия, оказывали сильное взаимовлияние, все более расходясь и в философских основаниях, и идеале социокультурного устройства общества.

Уже ранний буддизм не принимал индуистского (брахманистского по более раннему названию) политеизма, т.е. многобожия, да и вообще не придавал сколько-нибудь большого внимания многочисленным богам и богиням Древней Индии. Будда отрицал пользу крайнего аскетизма, выступая против измождения человеком собственной плоти. По существующей легенде к выводу о бессмысленности этого пути он пришел на трудном собственном опыте. Хотя ранний аскетизм был значительно смягчен, он отразился во всей системе ценностей, психологической ориентации и системе образности, что отчетливо отделило его от изощренной чувственности индуизма.

Самой радикальной антиведийской концепцией буддизма стала его социальная философия. Буддизм повел наступление на святая святых индуизма — освящение им

разделения общества на варны (позже названные кастами), иными словами, ставил на первое место не кастовую принадлежность индивида, а его нравственные и профессиональные заслуги.

Все более острые разногласия между учеными-буддистами и брахманами (жрецами индуизма) в последние века до н.э. и первые столетия н.э. касались таких теоретических вопросов, как роль и назначение монашества, его отношения с мирянами и власть имущими, тонкости доктрины перерождений, философские аспекты космологии и этики, и многих других*.

Так, отделяясь от индуизма и противопоставляя ему свои ценности, буддизм рождал свою самостоятельную культуру, внося весомый вклад в духовную сокровищницу человечества и стано-

См.: Андросов В.П. Буддизм: религия и философия/философия и религия на зарубежном востоке XX в. М., 1985. О радикальных изменениях в буддизме, происходивших в ходе его формирования как религии, см. гл. 111.

416

ваясь основой буддийской цивилизации, которая в разные периоды истории одухотворяла почти все страны Южной, Юго-Восточной, Северной, Северо-Восточной и Средней Азии. В наши дни во всем мире насчитывается около 700 млн. буддистов, и, таким образом, по количеству своих приверженцев эта религиозно-философская система занимает третье место, наряду с индуизмом, уступая христианству и исламу.

Распространяясь из Индии на юг и юго-восток (Цейлон, Бирма, Таиланд, Камбоджа, Лаос, Вьетнам и Индонезия), на север (Тибет, Непал, Китай, Япония, Корея и Монголия), а также на территорию Средней Азии, учение буддизма, естественно, видоизменялось, адаптируясь к новым условиям, абсорбируя местные религиозные традиции, ритуалы и обычаи. Отсюда часто встречающееся общее разделение буддизма на южный и северный, в котором усматривается не только географический смысл, но и некоторые принципиальные отличия в этих двух ареалах, хотя в каждом из них (и прежде в северном) буддизм представлен целым рядом разновидностей.

В ходе Второго буддийского собора, состоявшегося примерно через сто лет после перехода Будды в нирвану, т.е. около 383 г. до н.э., буддийская община распалась на два течения — тхераваду и махасангхику. Это событие предопределило все последующие расколы. Первая школа стала именоваться «последователи учения старейших», вторая получила статус «великая община». Тхеравадины заявили о своем стремлении обладать мудростью самого Будды, их канон известен как палийский, т.е. написанный на языке пали.

Махасангхика стала отличаться от тхеравады по нескольким принципиальным вопросам. Ее адепты перестали рассматривать Будду в качестве обычного человека, придав ему статус сверхчеловека, а затем и божества. Они утверждали в отличие от тхеравадинов, что страдания могут быть преодолены не только с помощью праведного образа жизни и просвещенности, но и с помощью, полученной «свыше». Махасангхики в отличие от тхеравадинов утверждали, что состояние реинкарнированного существа обусловлено не только его прошлой кармой, но является само по себе свободным и «чистым» бытием*.

Наконец, они создали и отстаивали концепцию «универсальной пустоты» как одну из важнейших философских категорий буддизма. В тех или иных видоизмененных формах эти различия станут главными для двух основных течений буддизма: хинаяны (малая

См.; Schumann H. W. Buddhism: An Outline of Its Teaching and Schools. L., 1973. P. 84.

417

колесница), сохранившейся ныне лишь в виде тхеравады, и махаяны (большая колесница), которая идентифицирует собой многочисленные школы, выросшие из лона махасангхики.

В дальнейшей эволюции буддизм махаяны пошел по пути обожествления основателя учения, активно абсорбируя в свое учение магию, мистику и оккультизм — элементы, которые, по мнению тхеравадинов, являются несовместимыми с заповедями Будды.

В последующие два—три века после Второго буддийского собора оба течения (и тхеравада, и махаяна) разделились на множество менее значимых школ и сект.

Буддизм махаяны и буддизм хинаяны начинают свои генеалогии соответственно от школ махасангхики и тхеравады, которые возникли, как уже отмечалось, в одно и то же время. Оба направления имеют свои ранние стадии становления в Индии до н.э., многовековую историю в средние века и Новое время и, наконец, современное бытие в многочисленных видоизмененных страновых вариантах.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СТРУКТУРА БУДДИЗМА

Что считать «истинным» буддизмом? В какой мере можно говорить о целостности или дискретности этого учения? Как соотносится оно с реальными, распространенными ныне среди населения верованиями? Насколько эти верования соответствуют «подлинному» учению Будды? Теоретические рассуждения исследователей находятся в рамках дискуссии о «большой» и «малой» традициях.

Противопоставление «большая — малая» традиции нашло свое развитие в различных дихотомных схемах и в применении к буддизму. Появились такие терминологические пары, часто имеющие оценочный характер, как истинный—искаженный, глубокий—упрощенный, ранний—поздний, канонический—современный, монастырский—мирской, нормативный—ненормативный, элитарный—деревенский, тхеравадийский—палийский, доктринальный—практический. Хотя в качестве точек отсчета были выбраны разные критерии, явно или скрыто прослеживается пристрастие западных авторов к социальной стратификации, разделению общества на элиту и чернь, привилегированных монахов и необразованную массу крестьян и городских низов. Первый член этих оппозиций отождествляется с буддизмом палийского канона, во втором варианте буддизм смешивается с анимизмом.

Распространенное на Западе представление о буддизме имеет мало сходства с тем, что показывают полевые исследования, проводимые в Юго-Восточной Азии. Популярны тхеравадийские верования Шри-

418

Ланки, Бирмы, Таиланда, Лаоса и Кампучии предстают искаженным отражением кардинальных учений о нирване, четырех благородных истинах и восьмеричном пути

спасения. По мнению западных исследователей, лишь немногие верующие понимают истинное учение буддизма, его глубину, остальные — буддисты лишь по названию, среди них и те, кто надел желтые монашеские одеяния.

В аналогичных рассуждениях, ведущих свое начало от знаменитых европейских исследователей древних текстов — Р. Дэвидса и М. Мюллера, под «истинным» понимается ранний буддизм, который проповедовал сам Будда и его ближайшие ученики. Эти рассуждения подвергаются сомнению. Во-первых, слово Будды было записано после первых буддийских соборов через несколько веков после смерти учителя; во-вторых, в буддизме отсутствует единый глава церкви — патриарх или папа, наделенный властью объявлять ту или иную доктрину истинной.

Профессор Оксфордского университета Р. Гомбрич считает, что в текстах палийского канона заложена потенциальная возможность возникновения и, стало быть, существования двух типов буддизма — элитарного и монастырского, с одной стороны, и деревенского и мирского — с другой, которые многими исследователями да и западно-ориентированными верующими воспринимаются как радикально различные*.

Профессор сравнительного религиоведения Манчестерского университета Т. Линг полагает, что вопрос о соотношении буддизма и народных верований практически не вызывает серьезных разногласий в переходные периоды, так как недавние исследования показали, что буддизм с самого начала сосуществовал с народными культами. Важным, с точки зрения английского буддолога, является другое противоречие, решение которого дает ему возможность предложить свою классификацию типов буддизма. Это противоречие он находит между каноническими концепциями королевской власти с их универсализмом, представленными самыми древними пластами палийской «Типитаки»**.

Идеалы буддийского государства и политической власти, запечатленные палийским канонам, полагает Т. Линг, значительно отличаются от концепций королевской власти, отраженных литературой жанра *вамс* Шри-Ланки. В западной буддологии долгие годы бытовало убеждение, что традиционные институты сингаль-

См.: Gombrich R. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in rural highlands of Ceylon*. Oxford, 1971. P. 43-45.

* См.: Ling, T. O. *Kingship and nationalism in Pali Buddhism/Buddhist Studies: Ancient and Modern*. L., 1983. P. 60-73.

419

ского буддизма, такие, как монархия и самобытность, и являют собой нормативную форму буддийского правления. Жанр *вамс* воспевающий королей и национальных героев, был перенят в Бирме и Таиланде, и обе страны внесли свой вклад в создание новых династийных хроник на языке пали.

Анализ концепций монархии и традиционной самобытности приводит Т. Линга к выводу о серьезных различиях в их трактовке с одной стороны, в ранних буддийских сутгах и, с другой — более поздних хрониках. Учитывая тот факт, что тексты канона «Типитаки» и хроники-*вамсы* были написаны на языке пали, автор рассматриваемой концепции предлагает использовать термин «палийский буддизм» для описания всего разнообразия форм буддизма в Юго-Восточной Азии и Шри-Ланке, так как «палийский буддизм», по

его мнению, более емкое понятие, чем «тхеравада». Употребление термина «тхеравадийский буддизм» должно быть ограничено буддизмом канонического типа.

С критикой моделей двух традиций выступили многие исследователи, в частности, представитель английской социально-антропологической школы Дж. Тамбайя, профессор антропологии Вашингтонского университета Ч. Кейс, а также американский антрополог М. Спиро. Последний выдвигает четырехчленную типологию буддийских верований. По его мнению, канон, содержащийся в буддийских текстах, это не та религия, которую исповедуют современные люди. В некоторые из этих доктрин продолжают верить, другие забыты или отвергнуты, третьи — ассимилированы ненормативными или даже антинормативными верованиями. По мнению М. Спиро, для различных слоев бирманского общества характерны четыре типа буддизма, три элемента его схемы попадают в класс нормативных верований, один тип — ненормативный*.

1. Ниббанический (*nibbana* — нирвана на языке пали) — религия радикального спасения, высшей целью которого является проникновение в сознание сути истины, природы, материального и духовного мира. У индивида, постигшего истинную природу мироздания, прекращается круговорот бесконечных перерождений и достигается нирвана. Индивид цел, свободен, а главное он не страдает.

2. Камматический (*kamma* — камма на языке пали, карма на санскрите), в котором религия о переходе в нирвану заменяется стремлением оставаться в рамках сансары, постепенно улучшая свое существование в будущих перерождениях, благодаря благочестивым поступкам и накоплению заслуг.

См.: Spiro M. *Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. L., 1971. P.31-161.

420

Вышеописанные два типа характеризуются следующим: а) они практически не имеют отношения к повседневным проблемам верующих, их основные цели — нирвана и перерождение; б) моральное поведение, религиозная благотворительность и медитация.

3. Апотропеический (*apotropēi* — греч. «отклоняющий зло») — религия магической защиты, отличается от предыдущих. Он имеет дело с насущными потребностями данного существования (здоровье и болезнь, засуха и дождь и т.д.). Цели здесь достигаются благодаря магическим действиям, которые с помощью сотериологического буддизма создают «немедленную» заслугу или призывают на помощь сверхъестественные силы.

Объясняя причины появления магического буддизма, М. Спиро пишет, что сотериологический буддизм со своей потусторонней направленностью не в состоянии полностью удовлетворить «универсальную психологическую потребность» избавления от страдания. Под давлением этой потребности были видоизменены многие доктрины и выработана буддийская техника, удовлетворяющая верующих. Решение проблемы страдания в потусторонности, видимо, приемлемо для элиты, но не для буддийских масс, для которых страдание — следствие не желания, а его не исполнения, и конечное избавление от страданий — это достижение максимального удовлетворения потребностей. Но существуют страдания, которые не объясняются буддийской концепцией «желания», например засуха, укусы змеи, порча, слепота и т.д. В соответствии с теорией кармической причинности можно объяснить эти явления, но жертва остается беспомощной.

Пострадавшему необходимо не объяснение страданий, а радикальные средства противодействия.

Появление этого типа буддизма, по мнению М. Спиро, — это результат психологической необходимости прекращения или предотвращения страдания, поэтому к легитимизированной буддийской деятельности (моральное поведение, религиозная благотворительность, медитация и др.) были добавлены магические ритуалы. Несотериологический буддизм предполагает развитие магического действия. М. Спиро утверждает, что апотропеические цели и ритуалы были легитимизированы в каноническую эру, поэтому и этот тип буддизма имеет доктринальную основу. Три выше перечисленных типа буддизма называются автором нормативными, так как их существование узаконено палийским каноном, т.е. нормативными текстами.

4. Эзотерический буддизм (*esoterikos* — греч. «внутренний, скрытый, тайный») — религия хилиастических ожиданий — институализирован в различных «квазисекретных сектах» в отличие от нормативных типов, которые являются достоянием верующих. Этот

421

тип — синкретическое сочетание (индийских, китайских и местных) верований с наслоением буддийских доктрин, которые необходимы для легитимизации первых.

По мнению М. Спиро, в данную историческую эпоху превалирует в социокультурной трактовке лишь одна буддийская идеология: ниббанический буддизм — религия утомленной мирской суетой элиты; камматический буддизм — религия доиндустриального крестьянства; апотропеический буддизм — религия растущей и процветающей буржуазии.

Отмечая противоречивый характер объединения различных религиозных обрядов и ценностных систем в единый комплекс (например, доктрина аннаты, т.е. отсутствие души, противоречит ритуалам получения заслуги на благо душе покойного), можно сказать, что религия как культурный институт неизбежно синкретична. Но говорить о синкретизме правомерно как на уровне народного или популярного буддизма, так даже на его элитарном уровне.

НИРВАНА И КАРМА

Выше при сравнении буддийской и индуистской цивилизаций уже упоминались понятия кармы и нирваны. Важность этих понятий, в том числе и для понимания современных тенденций эволюции буддизма, вызывает необходимость рассмотреть их подробнее.

Карма (санскрит) или камма (пали) в буквальном смысле означает «поступок», «деяние», имеющее моральный смысл и вызывающее определенные благоприятные или неблагоприятные для индивида последствия.

Нирвана (санскрит) или ниббана (пали) в буддийских текстах трактуется как конец существования, эмансипация, освобождение, спокойствие, безопасность, лекарство от зла, высшее наслаждение, невысказанное и т.д. В определенном смысле нирвана — антипод бытия, апофеоз пассивности и отрицания внешнего мира. Вот как характеризует ее российский буддолог А.С. Агаджанян: «Каммическая причинность тотально контролирует мироздание. Однако в конечном счете это мироздание является иллюзией, миражом; высшие ценности буддизма располагаются в области того, что я назвал супермиром,

который, наоборот, не подвластен закону кармы, где всякая карма преодолевается и уничтожается и где, таким образом, уничтожается всякая основа для бесконечного круговорота рождений и смертей (сансары) и для вечного потока становления, неумолимо замешанного на страдании. Окончательное спасение — nibbana — есть именно освобождение от всех основ бытия, всех привязанностей к жизни, и в

422

этом смысле, она, по-видимому, находится по ту сторону добра и зла кармы»*.

Понятия кармы (кармы) и нирваны являются ключевыми для понимания того, чем буддизм хинаяны отличается от буддизма махаяны. Какие же это различия?

Окончательное спасение, т.е. нирвана, в тхераваде достигается индивидом самостоятельно, в махаяне он прибегает к помощи бодисатвы**. С этим связано и отношение двух ветвей буддизма к вопросу о реальности мира и бытия, хинаяна придерживается реализма, махаяна — идеализма. В первой — страдание существует, вторая считает, что оно иллюзорно, и выдвигает понятие абсолюта. Последователи хинаяны полагают, что Будда Гаутама существовал, был учителем, а впоследствии перешел в нирвану, другие называют его не человеком, а Богом, проекцией абсолюта. Махаяна учит, что кармическая заслуга может быть передана другим лицам, и тем самым разрушает строгую причинную обусловленность хинаянского закона кармы, в соответствии с которым любой индивид, желающий более высокого перерождения, должен добиться его самостоятельно. Многие хинаянисты видят свою задачу в достижении нирваны, а для многих приверженцев махаяны цель — превратиться в бодисатву для того, чтобы помочь другим найти освобождение. В хинаяне нирвана понимается как победа над сансарой, в махаяне это — осознание своего абсолюта, т.е. освобождения***.

Исполнение желаний и привязанность к каким-либо вещам или лицам связывает индивида с миром сансары. В сутгах и комментариях значительное внимание уделяется звеньям в цепи причинности, получившей название «доктрины зависимого происхождения». Теологические тонкости этой доктрины мало интересуют простого верующего. Для него важно, что эта доктрина имеет две стороны. Если кто-нибудь действует бессознательно, не контролируя свое поведение, давая выход страстям: алчности, соблазну, гневу, он совершает аморальные поступки, которые повлекут за собой негативные следствия и сформируют отрицательный баланс в карме.

С другой стороны, если кто-нибудь действует осознанно, подавляя низменные стороны своей натуры и руководствуясь желанием уменьшить или уничтожить страдание, он совершает моральные поступки, которые принесут благоприятные последствия. С по-

Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в.: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993. С. 30.

* Hirakawa Akira. A History of Indian Buddhism, from Sakyamuni to Early Mahayana, Delhi, 1993. P. 298-299.

* См.: Schumann H. W. Buddhism: An Outline of Its Teaching and Schools. P. 91-93.

423

зий доктрины кармы объясняются не только социальные и физические различия, но и причины многих несчастий, как неизлечимая болезнь или смерть*. В 1983 г. под редакцией Ч. Кейса и В. Даниэля вышел сборник статей «Карма: Антропологическое исследование». Свою задачу они видели не в том, чтобы продемонстрировать приверженность верующих буддистов и индуистов версиям доктрины кармы. В предисловии Ч. Кейс пишет: «Скорее наоборот, эссе показывают, как кармические догмы абстрактной теологии были переработаны с тем, чтобы иметь практическую значимость»**.

Доктрина нирваны для многих исследователей имеет потустороннюю направленность и поэтому не может стимулировать мирскую активность, а ведет лишь к пассивности и уходу от мира. На первый взгляд кажется, что и доктрина кармы обладает потусторонней направленностью, ведь речь идет о благах в другом существовании, и формирует точно такие же установки к трудовой деятельности, как и доктрина нирваны, т.е. не стимулирует труд в миру, так как человек имеет то, что заслужил, а это в свою очередь формирует пассивную жизненную позицию.

Однако карма не фатальна, ни как доктрина, ни как практика. Фатализм подразумевает, что судьба предопределяется безличными силами, а по буддизму ответственность за судьбу индивида несет он сам. На практике доктрина кармы применяется для объяснения возникших обстоятельств только тогда, когда нельзя их изменить. Другие события находят научное или магическое толкование. М. Спиро полагает: «В соответствии с этой доктриной настоящее страдание есть последствие предыдущего грехопадения, и потому ничего невозможно сделать, чтобы избежать его. Если, с другой стороны, страдание вызвано натами или другими вредными духами, со страданием можно бороться...»***.

В страновых формах буддизма Южной и Юго-Восточной Азии доктрина кармы формирует ценностные установки индивида и не предопределяет пассивность верующих. Нежелание большинства буддистов стремиться к нирване сопровождается сознанием того, что путем религиозной благотворительности и моральным поведением в соответствии с заповедями можно повлиять на свою карму, добившись более благоприятных перерождений в будущем.

См.: Spiro M. Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. P. 468.

* Karma: An Anthropological Inquiry/Ed. by Ch.F. Keyes, V.E. Daniel. Berkeley, 1983. P. 22.

Spiro M. Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. P. 250.

424

Своеобразной единицей измерения качества кармы в соответствии с буддийской этикой служит понятие «заслуга». Заслуга воспринимается как субстанция, которой можно владеть в различных количествах, которую можно превратить в посюстороннюю добродетель или силу, а также «отложить» на смерть для обеспечения лучшего перерождения. Заслуга — нечто вроде страховки для души, вклада «на черный день». Заслуга складывается из кармического наследия от прошлых инкарнаций индивида и его текущих моральных действий.

Заслуга и социально значима, так как лицо, занимающееся религиозной благотворительностью, получает общественное признание как добродетельное. Престиж определяет основные мотивы поведения в сельском обществе. Свадьбы, церемонии

посвящения в монахи, пожертвования на строительство пагод и другие формы буддийских церемоний являются основными средствами достижения престижа. Они имеют двоякую функцию: с помощью этих церемоний укрепляется социальный престиж и увеличивается религиозная заслуга. А поскольку последняя представляет собой механизм обеспечения лучшего перерождения после физической смерти, затраты на проведение этих церемоний являются важными вложениями средств для будущей жизни в глазах буддистов. Нет большего престижа, чем носить титул «строитель пагоды» или «строитель монастыря»*.

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ

Эзотерический буддизм охватывает главным образом мистические учения, магические формулы, специальные религиозные обряды. Как в буддизме, так и в других религиях эзотерические секты имеют тенденцию в последние десятилетия к заметному росту, увеличивается их популярность и среди простых верующих**. Секта представляет собой группу людей, имеющих своего наставника. Различные магические приемы, включая алхимию, мантры, медицину, каббалистические выкладки, постепенно ведут их, как они полагают, к более совершенным высотам подчинения себе живой и неживой природы и сверхъестественного.

Эти секты характеризуются синкретическим объединением разноплановых оккультных практик тхеравадийских, махаянистских, тантристских, индуистских и других доктрин. Общим для всех сект является вера в мифического мага, обладающего необыкновенными сверхъестественными силами, который, преодолев смерть,

См.: Spiro M. *Buddhism and Society: a Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. P.468.

* См.: Сипнет А.П. *Учение Будды*. М., 1995.

425

служит духовным наставником. Эта вера — антибуддийская по своему характеру, как и само желание вечной жизни, ведь буддизмом постулируется цикличность и преходящий характер всего мироздания. Буддийской она становится лишь тогда, когда вера в вейкзу сочетается с верой либо в будущего будду, формируя «эсхатологический» буддизм, либо в Чакравартина — властелина мира, что иногда подменяется верой в будущего короля, образуя «миллениаристский» буддизм.

Учитывая нейтральное отношение большинства верующих к доктрине о приходе будды Майтреи, рост популярности второй доктрины лишь в периоды социально-экономических кризисов, широкое распространение обеих доктрин в эзотерических сектах, напрашивается вывод, что идеи тхеравадийского мессианизма не уводят верующих от решения насущных для них задач и не формируют у них пассивного отношения к жизни.

Да и сами эзотерические наставники все чаще идут в народ, демонстрируя социокультурную активность и психологические умения вовлечь в свое лоно новых прозелитов. При этом на пожертвования прихожан строятся монастыри и центры эзотерического буддизма, издается литература и изготавливаются снадобья на все случаи жизни, включая бессмертие. Деятельность таких центров исключительно популярна даже среди той части населения, которая имеет весьма смутные представления об эзотерическом буддизме*.

Рассмотренная литература и приведенные факты позволяют увидеть две одновременно развивающиеся тенденции в модернизации буддизма тхеравады. С одной стороны, наблюдается рост политической и социоэкономической активности монашества, с другой — дальнейшее обмирщение буддизма, которое проявляется в широком диапазоне от создания буддийских мирских организаций до трансформации монастырей в центры медитации для прихожан.

МОДЕРНИЗАЦИЯ БУДДИЗМА

Современные процессы модернизации буддизма затрагивают и структуру верований, и механизмы отправления культа, и социальные функции священнослужителей, и толкование важнейших положений буддийского канона. Даже самый, казалось бы, асоциальный тип буддизма заметно социализируется. Его последователи принимают все более активное участие в общественной жизни, на свой лад и своими методами пытаются облегчать страдания мирян и внося определенный вклад в собирание и сохранение традицион-

См.: Старостина Ю.П. Буддизм и магия/Страны Азии и Африки. М., 1982. № 4.

426

ных культурных ценностей. Эти процессы разворачиваются в быстром историческом темпе. Так, например, при жизни одного поколения заметным образом изменились политико-идеологическая направленность сангхи и социальные роли монашества.

Обновление находит яркое проявление и в «онаучивании» буддизма, в стремлении сообразовать ключевые положения этого учения с новейшими данными современного естествознания и общественных наук*.

Модернизация буддизма не могла не найти отражение в мировой буддологии. Родилось понятие «современный буддизм», которым обозначается весь существующий ныне синкретический комплекс буддийских верований, культовой практики и комментариев «Типитаки», отличающихся от канонических. Появились и получили широкое распространение полевые исследования буддизма. Эмпирические исследования такого рода нередко отождествляются на Западе с социологией и культурологией буддизма, которые рассматриваются как новые направления буддологии, отличные от традиционного изучения филологами и историками буддийского канона.

БУДДИЗМ И НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ

Модернизация буддизма тхеравады началась прежде всего еще в годы колониализма в Шри-Ланке, и это оказало значительное влияние на аналогичные процессы в других странах. После захвата острова англичанами и падения монархии в 1815 г. в истории буддизма наметился процесс, который сингальский ученый К. Малалгода назвал «мирянизацией», что подразумевает возрастание роли мирян в религиозном руководстве**.

Миряне Цейлона, а затем других колоний с преобладанием буддизма начали более активно участвовать в возрождении и реформации буддизма в качестве дарителей, особенно на уровне монастырей низших каст и лидеров буддийских мирских организаций. Затем начали создаваться религиозные мирские организации: воскресные школы, молодежные, женские буддийские ассоциации, различные комитеты.

Религиозное возрождение имело огромное значение для становления тамильского и сингальского самосознания. Сингало-буддийское движение под руководством Анагарики Дхармапалы (1864—1933)

См.: Buddhism and Science/Ed, by P. Buddhadasa. Delhi, 1984.

· См.: Malalgoda K. Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of the Religious Revival and Change. Berkeley, 1976.

427

шло параллельно с тамило-индуистским движением за возрождение, руководимым Арумугой Наваларом (1822—1879). Оба реформатора получили образование в протестантско-миссионерских школах и привнесли, по оценке сингальского буддолога Г. Обейсекере, соответственно в буддизм и индуизм «посюсторонний аскетизм». Оба рационализировали свои религии и с пренебрежением относились к народным верованиям и ритуалам.

Параллельно с развитием движения мирян за реформацию буддизма шел процесс активизации монашества, все большего вовлечения его в политическую жизнь*.

Активное противоборство колонизаторам потребовало узаконивания новой деятельности монахов. Было провозглашено, что политическая активность является отправлением их традиционной функции давать советы правителям на основе моральных заповедей учения Будды. Этот аргумент подтверждался примерами из истории и буддийской мифологии, которые были приведены в книге буддийского монаха В. Рахулы, изданной на сингальском языке в 1946 г. Эту работу многие называют одним из основных документов политически ориентированного буддизма**.

Его главный принцип гласил, что пропаганда буддизма является обязанностью бхиккху, благополучие которого зависит от благополучия народа, исповедующего эту религию. В связи с этим монахи должны непосредственно включиться в работу, направленную на подъем уровня жизни населения. Монахи, задействованные в сфере образования, реконструкции деревень, в кампаниях по борьбе с преступностью, в сборе средств для пострадавших от стихийных бедствий и т.д., принимают участие в политике, и неважно, подчеркивал В. Рахула, осознают они это или нет. На протяжении всей истории благосостояние нации и благосостояние религии были синонимами, отделение религии от нации было навязано завоевателями с Запада, принадлежавшими к другой вере.

В последующий период происходит нарастание воинствующего буддийского фундаментализма, выступавшего за ограничение власти христианских миссий, обязательное преподавание учения Гаутамы в школах, пропаганду взгляда на буддизм как на философию, а не религию, использование буддизма в политических целях.

Исследователи видят в современном сингальском буддизме два его вида: традиционный и реформирующийся. Последний вид опре-

• См.: Талмуд Э.Д. Общественно-политическая мысль Шри-Ланки в Новое время. М., 1982. С. 77-81.

* См.: Rahula W. The heritage of the bhikkhu: A short history of the bhikkhu in educational, cultural, social and political life. N.Y., 1974.

деляется как «буддийский модернизм». Трансформацию буддийской этической и политической направленности Г. Обейсекере назвал «протестантским буддизмом». Этот термин нашел широкое распространение*.

Некоторые западные религиоведы находят много общего в процессах европейской антикатолической Реформации и ланкийским «протестантским буддизмом», несмотря на огромные различия между Западной Европой XVI в. и Шри-Ланкой XX в. Один из общих критериев — рост городской буржуазии и ее нежелание оставлять контроль за возможностями духовного спасения только в руках священнослужителей.

Обмирщение христианства привело сначала к принижению престижа священнослужителей, а в дальнейшем протестантизм отказался от монастырей и монашества, снял догматические различия между священником и мирянином. В Шри-Ланке пал престиж буддийских профессионалов в традиционном сингальском буддизме, что сопровождалось одновременным ростом влияния новой группы религиозных интеллектуалов, которые стремились распространить высшую буддийскую этику на всех, а не только на монахов.

САНГХА И ГОСУДАРСТВО. ПОЛИТИЗАЦИЯ МОНАШЕСТВА

Российский буддолог В.И. Корнев так определяет основной институт буддизма: «Сангха — буддийская община, членами которой являются бхиккху (монахи) или биккхуни (монахини). Сангха — это все буддийские монахи в мире: принадлежащие к конкретной секте, проживающие в стране, монастыре, храме, это монахиотшельники и др. Столь широкое употребление термина «сангха» связано с тем, что все монахи и монахини обязаны жить по единым правилам "Винаи". Женских общин мало, например, в Шри Ланке, где их больше всего, имеется около 20 женских монастырей, а всего на острове около 7 тыс. монастырей... Монах не является священнослужителем, т.е. не выступает в роли посредника между мирянином и Буддой или богами. Функционеры в храмах обычно не монахи, а миряне. Мирянин может стать монахом по своему желанию и пробыть в буддийской общине столько, сколько захочет. По традиции монахом становятся не меньше, чем на месяц, например на время отпуска, более краткое пребывание в сангхе считается неприличным»**.

См.: Bond G.D. *The Buddhist Revival in Srilanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Delhi, 1992. P. 45-75.

* См.: Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. С. 83-84.

На протяжении всей истории буддизма взаимоотношения сангхи и государства были очень разными. В периоды, когда верховная власть поощряла буддизм, сангха была верным союзником государства, Бывали времена и просто мирного существования сангхи и государства без особой взаимной «любви». Наконец, в ситуациях, когда государство пыталось притеснять сангху, последняя, защищая свои интересы, поднималась на борьбу против государственных устоев. В современный период, в XX в. все три модели взаимоотношений сангхи и государства так же, как и в прошлой истории, весьма наглядно себя проявляют*.

САНГХА И ОБЩЕСТВО. ИЗМЕНЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ МОНАШЕСТВА

И в наши дни сангха — весомый и престижный общественный институт, под эгидой которого функционируют тысячи монастырей, центров медитации, научно-исследовательских, медицинских, культурных, просветительских и других заведений.

Западные буддологи усматривают две сферы деятельности буддийских монахов. Первая направлена на личное спасение и носит название «монастырской» ориентации. Объектом второй являются миряне, и для ее обозначения применяется термин «приходская». Причину появления приходской ориентации объясняют наличием двух путей в буддизме: идеального и практического. В процессе адаптации буддизма к обществу монахи разделились на категории в соответствии со своими занятиями (медитирующие — изучающие тексты) и местом обитания (лесные-городские или деревенские). Медитирующие и лесные монахи, полностью посвятившие себя следованию идеальным путем буддизма, имели меньшую социальную значимость. Между другими категориями монахов и мирянами установились тесные контакты. Монахи стали выполнять чрезвычайно важные религиозные, духовные и социополитические функции.

Главной среди религиозных функций монашества является участие в мероприятиях по получению заслуги. Среди секулярных функций помимо обозревательной, о которой пишут почти все без исключения специалисты-религиоведы, вычлениют коммуникативную функцию, когда монах выступает в роли информатора в обществе, недостаточно располагающем средствами массовой информации.

О некоторых количественных показателях на этот счет в ряде стран дают представления следующие источники: Корнев В.И. Буддизм — религия Востока. М., 1990. С. 50-59; Знакомьтесь: Китайская Республика. М., 1995. С. 24; Корея. Цифры и факты, Сеул. 1993. С. 169.

430

Лидеры политических партий учитывают то влияние, которым пользуются монахи в обществе. При проведении предвыборных кампаний кандидаты стремятся завоевать расположение деревенских лидеров, и в том числе настоятеля местного вата. Часть отпущенных партийных средств тратится на покупку предметов для монастыря и на денежные пожертвования. Многие монахи, утверждающие, что они не занимаются политикой, все же формируют общественное мнение, давая косвенные советы относительно кандидатур. Они просто упоминают, внес ли тот или иной кандидат вклад в монастырь.

САНГХА И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Некоторые рассматривают монашество как отживающий институт, поддерживающий негативные установки к трудовой деятельности и накоплению богатства. Однако ряд идеологов в традиционных секулярных функциях монашества усматривают возможность активного вовлечения сангхи в осуществление правительственных программ, направленных на модернизацию тхеравадийских стран.

Вопрос о влиянии восточных религий в целом и буддизма в частности на экономическое развитие одним из первых поставил немецкий социолог М. Вебер. Ряд авторов стремится подкрепить новыми фактами и рассуждениями главный тезис М. Вебера об

иррационализме буддизма и его враждебности духу капитализма и социально-экономическому прогрессу в целом. Представители «провеберовского» подхода стремятся показать отсутствие в буддизме аналогов протестантской этики и доказать несовместимость ценностей этой религии с развитием капитализма. Абсолютизируя значимость и безапелляционность этого тезиса, они утверждают, что ни один серьезный исследователь не видит в буддийских ценностях модернизирующих элементов, которые М. Вебер увидел в христианстве*.

Другие исследователи считают, что М. Вебер заблуждался в своих принципиальных оценках, доказывая негативное влияние буддизма на экономику, предпринимательскую активность. Его выводы, по их мнению, во многом умозрительны. Эта религия, утверждают они, может и прямо, и косвенно способствовать модернизации и тем самым выполнять конструктивные, социальнопрогрессивные функции.

См.: Старостина Ю.П. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1985. С. 25-52.

431

Одна из первых проверок веберовской концепции соотношения буддизма и экономики состоялась в ходе полевых исследований, проведенных в 1959-1960 гг. Д. Пфэннером в Бирме и Я. Ингерсоллом в Таиланде*.

Сравнивая Бирму и Таиланд, авторы показывают, что монахи непосредственно не связаны с производством, средствами производства и экономическими ролями. Но путем передачи буддийских ценностных ориентации и культурных норм институт монашества воздействует на экономическую систему, влияя на образ жизни, на принятие решений о производстве и потреблении, накоплении капитала и инвестировании.

Процесс вовлеченности сангхи в программы экономического развития был подготовлен, с одной стороны, традиционно: монах, обладая высоким социальным статусом, был лидером общины. С другой стороны, правительственные программы наложили новые обязанности и, чтобы остаться лидером, ему пришлось все шире включаться в мирские дела.

Вовлеченность монашества в мирскую сферу оказывает влияние как на программы развития, так и опосредованно — на буддизм. Процесс модернизации приносит существенные экономические и социальные изменения, и в связи с этим возникает несколько вопросов: 1. Является ли поддержка сангхи существенным фактором успеха программ развития?

2. Может ли различие в «приходской» активности тайских и бирманских монахов оказаться важным для будущего развития этих двух стран?

Причины участия сангхи в процессах модернизации страны ученые объясняют следующим образом: 1) монахи зависят от материальной помощи мирян, поэтому долг монахов заботиться о благосостоянии мирян; 2) сангха должна оказывать помощь королю и правительству за покровительство и быть лояльной по отношению к ним; 3) поскольку существуют угрозы буддизму, имеются в виду политическая, идеологическая экспансия иностранных государств, необходимо с ней бороться. Но сангха всегда имела и имеет собственные политические амбиции, нередко противостоящие политике государства. В

связи с этим С. Суксамран рекомендует правительству использовать сангху в программах модернизации с большой осторожностью.

• См.: Pfanner D.E., Ingersoll J. Theravada Buddhism and Village Economic Behavior: A Burmese and they comparison/Journal of Asian studies, Ann Arbor. 1962. V. 21. № 3. P. 341-357.

432

КОНЦЕПЦИЯ БУДДИЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ

Активизация участия сангхи в хозяйственной жизни, модернизация и политизация буддизма способствовали появлению концепции «буддийской экономики». Эта концепция исходит из идей, так называемой «промежуточной технологии» — той, которая уже не является примитивно традиционной, но еще не стала высоко развитой, современной. Некоторые авторы полагают, что религии Востока — буддизм, индуизм, ислам — вполне могут способствовать социально-экономическому прогрессу. Однако механизм этого «способствования» своеобразен, а экономическое развитие приобретает специфические формы, которые не были ранее известны ни «индустриальному капитализму», ни «индустриальному социализму».

Создателем концепции «буддийской экономики» стал австрийский экономист и социолог Е. Шумахер. Поскольку, отмечает этот автор, существует понятие «буддийский образ жизни», то должно существовать и понятие «буддийская экономика», которая отличается тем от других систем, что буддист усматривает суть цивилизации не в умножении потребностей, а в очищении самого человека, ставит его творческую деятельность как таковую выше производства и потребления, которые не являются самоцелью*.

Смысл «буддийской экономики», по Е. Шумахеру, лежит в простоте и отсутствии принуждения.

В основе «буддийской экономики», как и в основе «промежуточной технологии», лежит производство из местных ресурсов и для местного потребления. «Буддийская экономика» — против неразумного использования материальных и природных ресурсов, что зачастую характеризует современную индустриальную экономику. Безрассудное использование невозполняемых природных богатств, полагает Е. Шумахер, — «акт насилия по отношению к природе, приводящий к насилию в отношениях между людьми», поэтому неразумное использование материальных ценностей, а особенно природных ресурсов, с точки зрения буддиста, аморально. Благоговейное отношение к природе пронизывает не только священные книги буддийского канона, но и государственные указы тех правителей, которые с древних времен поощряли буддизм. Примером этого могут служить эдикты индийского царя Ашоки.

Эти и аналогичные им факты, предполагает Е. Шумахер, могут заставить призадуматься некоторых лидеров буддийских стран, которые не заботятся о религиозных и духовных ценностях своего наследия.

См.: Schumacher E.F. Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered. L., 1975.

433

В концепции Э. Шумахера и в меньшей степени во взглядах Т. Линга ставится знак равенства между традиционной экономикой буддийских стран и образом жизни правоверных буддистов. Тем самым вопрос о роли религии в социально-экономическом развитии решается односторонне. В сущности, концепция «буддийской экономики» есть призыв к поиску альтернатив разрушительным последствиям капиталистического прогресса. Вместе с тем она не дает ответа на сложные социальные проблемы (сокращение разрыва в доходах, уменьшение безработицы, решение проблем просвещения, здравоохранения и т.д.). Проблему реальности «буддийской экономики», т.е. соответствия ее современному положению в буддийских странах, Э. Шумахер обходит.

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОГРАММЫ НОВОГО БУДДИЗМА

В 1958 г. в Шри-Ланке зародилось движение «Сарвадайя шрамадана» под руководством преподавателя высшей буддийской школы Коломбо А.Т. Арияратне. Этимология названия движения помогает понять его цели. Сингальские слова «Сарвадайя шрамадана» соответственно образованы от санскритских слов: «сарва» — все; «удайя» — пробуждение; «шрама» — энергия, труд; «дана» — вклад, участие, отдача, пожертвование. Отсюда название движения (сокращенно — «сарвадайя») интерпретируется, как отдача своего труда, энергии для пробуждения всех. Философию сарвадайи можно кратко охарактеризовать как «гандийский буддизм». Вдохновленный идеями великого индийского мыслителя и борца за национальное освобождение М.К. Ганди и его последователей Винобы Бхаве и Джаяпракаши Нараяна, А.Т. Арияратне создал мировоззрение, которое включает лишь отдельные элементы конструктивной программы М.К. Ганди, однако примененное к задачам создания новой местной формы социально-экономической независимости.

Хотя значение слова «сарвадайя» было перенято из Индии, его адаптация характерна духу сингал-буддийской культуры. А.Т. Арияратне также признает, что в Шри-Ланке философия сарвадайи — «синтетическая идеология и универсальная концепция», ей присущи «все формы созидательного альтруизма, эволюционного гуманизма».

Члены «сарвадайи», работающие в деревнях, принимают как должное свои социальные роли и обязанности. Они убеждены, что не только путем медитации можно сбросить путы «я» и «мое», но и отдавая свое время, помыслы, энергию для всеобщего пробуждения. М.К. Ганди пытался реализовать идею, посвятив свою жизнь служению всем, последователи в Шри-Ланке выражают свое «не-

434

я», делясь со всеми. Несмотря на различные изначальные положения, как индийская, так и ланкийская концепции приводят «сарвадайю» в общество. Понятие «общество» раскрывается по-разному. В идеальном государстве, по М.К. Ганди, каждый ведет себя так, чтобы не причинять неприятности своему соседу. В его обществе, организованном на принципах «сарвадайи», нет политической власти, и решение конфликта между человеком и социальными институтами выливается в ликвидацию государства. Участники шри-ланкийского движения верят, что, руководствуясь буддийским учением, правительство сможет создать необходимые условия жизни для своих сограждан путем развития инфраструктуры и других действий. Стратегия ланкийской «сарвадайи» не «тотальная революция», а сотрудничество с правительством в областях, согласующихся с праведными принципами действия.

Представления идеологов «Сарвадайи» о целях этого движения можно сформулировать следующим образом: нельзя стремиться к материальному прогрессу без должного внимания к моральным, культурным и духовным аспектам развития личности. Для осуществления этой цели особое внимание уделяется совершенствованию индивида, что в свою очередь окажет воздействие на общество в целом.

Авторы-ланкийцы доказывают необходимость одновременного развития материального и духовного, социального и индивидуального, и их постоянного взаимопроникновения для осуществления сбалансированного развития. Они также указывают на соответствие буддийских экономических концепций и социополитической этики идеям научного социализма и марксизма, особенно в оценке роли государства и процессов развития.

Большинство современных буддистов, мирян и священнослужителей, разделяют точку зрения, что монахи должны заниматься общественной работой, и, естественно, их социальную активность невозможно полностью отделить от политической.

Цель движения «Сарвадайя» реализуется в этике не только личного, но и группового поведения. Во время совместной работы люди обращаются друг к другу вежливо, используя стиль, который в сингальском языке употребим между членами одной семьи. «Вежливая речь» — второй буддийский принцип социального поведения. Третий принцип — «созидательная деятельность» — проявляется при совместной работе, например, на строительстве колодцев, школ, дорог и т.д. Разделяя с другими условия жизни и быта в лагере, невзирая на приверженность к касте, классу, расе и политическим убеждениям, реализуется четвертый буддийско-социальный принцип — равенство.

435

А.Т. Арияратне дает социальные интерпретации и другим основным постулатам буддизма. Например, четыре благородные истины трактуются им по-новому.

Канонический буддизм

1. Существует страдание
2. Существует причина страдания
3. Существует прекращение страдания
4. Существует путь

прекращения страдания

Сарвадайя

вымирающая деревня причина вымирания

надежда на пробуждение деревни путь пробуждения всех

Концепция развития «Сарвадайи» распространяется на четыре уровня: индивид, община, нация, мир, и имеет четыре аспекта: индивидуальный, социальный, экологический, духовный.

Экологическая проблематика занимает важное место в работах идеологов «Сарвадайи». По существу, она предопределяет и отношение ланкийских популистов к современным достижениям науки и техники. «Я отстаивал бы тот взгляд, — писал А.Т. Арияратне, — что по крайней мере один принцип необходимо соблюдать, когда речь идет о внедрении научных и технологических новшеств, если мы должны сочетать их с интересами людей и защитой окружающей среды. Только сами люди, живущие в данном регионе, должны решать в атмосфере полной экологической гласности и демократии, какие научные и технологические инновации должны внедряться в данном регионе, и вообще необходимо ли их внедрение. Этот принцип сегодня, как правило, нарушается в наибольшей мере»*.

Социально-историческое значение движения «Сарвадайя» видится в его приспособлении к реалиям современного этапа экономического, политического и социокультурного развития стран Южной и Юго-Восточной Азии, но модернизация буддизма, одним из проявлений которой является деятельность сингальских реформаторов, происходит в русле более широкого процесса возрождения традиционных ценностей, к которым апеллируют сегодня политические партии и государственные деятели самых разных ориентации.

Ariyaratne A. T. Technology and Rural Transformation, Colombo. 1990. P.20.

Глава XIV. Латиноамериканская цивилизация

С. Боливар. О САМОБЫТНОСТИ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Перевод осуществлен по изд.: Bolivar S. Discurso de Angostura. Mexico, 1978 P. 8,15.

Материалы главы написаны и подобраны Я.Г. Шемякиным.

Мы — род человеческий в миниатюре: мы являем собой особый мир... новый в том, что касается развития почти всех наук и искусств, но вместе с тем в определенном смысле старый в том, что касается традиций гражданского общества... Едва сохраняя остатки того, что здесь было в прежние времена, мы не являемся ни индейцами, ни европейцами, а представляем собой нечто среднее между законными владельцами страны и испанскими узурпаторами...

Необходимо иметь в виду, что наш народ — не европейский и не североамериканский; он являет собой скорее смешение Африки и Америки, чем проявление европейского начала, поскольку даже сама Испания перестает быть страной Европы из-за своей африканской крови, своих институтов и своего характера. Невозможно точно указать, к какому человеческому семейству мы принадлежим. Большая часть индейцев была уничтожена, европейцы перемешались с американцами и африканцами, а африканцы — с индейцами и европейцами.

Комментарии

Здесь приведены краткие отрывки из двух знаменитых текстов лидера Войны за независимость Испанской Америки С. Боливара, имевших сим-

волическое значение для дальнейшего развития Латинской Америки как самостоятельной культурно-исторической общности. Это так называемое «Письмо с Ямайки» (6 сентября 1815 г.) и выступление перед Национальным конгрессом в Ангостуре, провозгласившим независимость Венесуэлы (15 февраля 1819 г.). В этих документах впервые четко сформулирована концепция Латинской Америки как особого человеческого мира, качественно нового явления в мировой истории, отличного от всего того, что в ней было известно прежде. Также впервые подчеркивается ключевое значение культурного и этнорасового смешения как определяющей черты специфики этого мира. Все те мыслители (причем как латиноамериканские так и западные), которые впоследствии отстаивали идею цивилизационной самобытности Латинской Америки, по сути дела, повторяли, интерпретировали и заново обосновывали те идеи, которые впервые были выдвинуты С. Боливаром.

Д.Ф. Сармьенто. ЦИВИЛИЗАЦИЯ ПРОТИВ ВАРВАРСТВА

Цитируется по изд.: Сармьенто Д.Ф. Избранные произведения. М., 1995. С. 18, 23-26, 30-32.

Зло, от которого страдает Аргентинская республика, — это ее протяженность. Необъятность во всем: бескрайняя равнина, бесконечные леса, безбрежные реки. Народ, населяющий эти обширные пространства, складывается из двух различных рас — испанцев и индейцев, которые, соединяясь, образуют трудноопределимую смесь. Негритянская раса, исчезнувшая почти везде, кроме Буэнос-Айреса, оставила самбо и мулатов, живущих в городах...

Из слияния в основном этих трех групп возник однородный тип, склонный к праздности и неспособный к промышленной деятельности, за исключением тех случаев, когда воспитание и социальное положение подстегнут его и выведут из привычной обстановки. Возникновению столь печального явления во многом способствовало смешение в ходе колонизации с индейцами...

По этим... бескрайним просторам разбросаны четырнадцать городов — центров провинций... Город — это средоточие европейской цивилизации. Вокруг таких городов раскинулась пустынная равнина; дикая природа окружает города, давит их, превращает в одинокие оазисы цивилизации... Горожанин носит европейский костюм, живет цивилизованной жизнью, город живет согласно законам и руководствуется идеями прогресса, в нем сосредоточены средства образования, общественные учреждения, органы управления и т.д. Но стоит покинуть пределы города, все сразу меняется: у сельского жителя другая одежда, которую я назвал бы аме-

438

риканской, поскольку она одинакова во всех странах Америки; уклад его жизни совсем иной, его потребности своеобразны и весьма ограничены. Жители города и деревни словно принадлежат к двум различным обществам, это словно два чуждых друг другу народа. Более того, сельский житель, далекий от стремления уподобиться городскому, с презрением отвергает комфорт и приличные манеры, городской костюм: ни одна из примет европейской жизни не остается в пампе безнаказанной. Все, что связано с городской цивилизацией, здесь отвергается, гонится прочь... Моральный прогресс, духовное развитие здесь невозможны... Таким образом, цивилизация неосуществима во всем, варварство нормально...

Нужно видеть этих людей, испанцев лишь по языку и по смутным религиозным представлениям, которые сохраняются в их душах, чтобы суметь оценить непокорные и гордые характеры, что рождаются в борьбе одинокого человека с дикой природой, разумного начала с животным... Эта привычка преодолевать опасности, постоянно доказывать, что ты сильнее природы, вызывать ее на поединок и побеждать удивительно развивает чувство значимости и превосходства личности. Аргентинцы, к какому бы классу они ни принадлежали, цивилизованные или невежественные, имеют высокое представление о себе как о нации... Разве не помогли завоевать независимость этой части Америки отчаянные аргентинские гаучо, не видевшие под солнцем никого выше себя?.. По их разумению, европеец — самый последний из всех, ибо он не способен удержаться на коне, если тот пару раз вскинется на дыбы. И пусть происхождение такого национального тщеславия в низших классах довольно убого, от этого не становятся менее значительными последствия, как не становится грязной вода в реке от того, что рождается в заболоченных истоках... Итак, сельская жизнь развивает в гаучо физические способности и вовсе не развивает умственные. Его мораль основывается на привычке преодолевать препятствия, бороться с природой: он силен, горд, энергичен. Не имея никакого образования и не испытывая в нем ни малейшей нужды, он счастлив, несмотря на бедность и лишения... Таким образом, хотя из-за человеческой разобщенности и вследствие невозможности и ненужности морального и умственного воспитания глубоко укореняется варварство, эта жизнь не лишена и своей привлекательности...

Хотя условия пастушеской жизни, какими они сложились в результате колонизации... порождают большие трудности для создания какой бы то ни было политической организации общества и еще большие трудности для триумфа европейской цивилизации со всеми присущими ей институтами, изобилием и свободой, нельзя, с Другой стороны, отрицать, что эти условия имеют и свою поэтичес-

439

кую сторону, и черты, достойные пера романиста. Если ярким лучом вспыхнет вдруг в новых американских странах творение национальной литературы, то успех ему принесет описание величественной природы, и еще более — борьбы между европейской цивилизацией и местным варварством... развернувшейся в Америке величественной борьбы, что порождает сцены неповторимые, своеобразные и далекие от круга идей, на которых воспитывается европейский дух...

Комментарии

«Факундо» — так обычно кратко называют произведение крупнейшего аргентинского мыслителя и общественного деятеля Д.Ф. Сармьенто «Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги» (1845). Эта книга — пример типичного для латиноамериканской культуры синкретического жанра, совмещающего в себе черты научного трактата, философского эссе и художественного произведения, характеризуется противоречивым сочетанием логикодискурсивного и образно-эмоционального начал. В основу логической схемы, избранной Д.Ф. Сармьенто для объяснения аргентинской действительности, положена жесткая дихотомия «цивилизации» и «варварства» как двух противоположных по своей сути способов человеческого бытия. «Цивилизация» однозначно отождествляется с западным началом, в то время как практически вся латиноамериканская действительность оценивается как «варварство». Его характеристики — застой, деспотизм, господство силы над правом, природного начала над человеком, животных страстей над разумом. Борьба между понимаемыми подобным образом

«цивилизацией» и «варварством» составляет, согласно Д.Ф. Сармьенто, главное содержание исторического процесса в Новом Свете.

Впоследствии данная схема послужила теоретической основой плана тотальной переделки страны — «цивилизаторского проекта», целью которого была по существу замена одной страны и народа другими, импортированными из Европы. Этот план активно проводился в жизнь Д.Ф. Сармьенто в период его пребывания на посту президента Аргентинской республики (1868—1874 гг.).

Однако если при формулировании «проекта» будущего Латинской Америки Д.Ф. Сармьенто выступает как ярый западник, то при описании местного «варварства» он четко выделяет важнейшие характеристики латиноамериканского цивилизационного типа. Его истоки, согласно Д.Ф. Сармьенто, нужно искать прежде всего в местной почве, состав которой «определяется взаимодействием природногеографических факторов и расово-этнических, детерминирующих, в свою очередь, национальный тип человека, его образ жизни, быт, уклад, трудовые навыки, особенности психологии, тип социального поведения и отношений, общественной организации, наконец, саму историю этого общественного организма, его возможности и перспективы»* .

Несмотря на отрицательное отношение к метисации, Д.Ф. Сармьенто тем не менее признает, что именно она определила основные специфические черты культуры народа как Аргентины, так и других стран континента. Причем само отношение Д.Ф. Сармьенто к сформированному местной почвой человеческому и цивилизационному типу крайне противоречиво. Если на уровне «чистой» логической схемы Д.Ф. Сармьенто — однозначный западник, то на уровне формирования мыслеобраза «варварства» — гаучо, пастуха огромных аргентинских степей (пам-

Земское В.Б. Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель/Сармьенто Д.Ф. Избранные произведения. С. 459.

440

пы), он выступает как представитель той линии латиноамериканской мысли, которая искала истоки самобытности стран региона. Гаучо превратился в один из

ключевых символов этой самобытности.

Концепция Д.Ф.Сармьенто оказала в целом огромное по силе воздействие на латиноамериканскую общественную мысль. Секрет этого воздействия — в том, что он в своем тотальном противопоставлении европейской «цивилизации» местному (индейскому, испанскому, метисному) «варварству» по-своему «высветил» одну из центральных проблем цивилизационного процесса в Латинской Америке: проблему неполной сформированности основ цивилизации, складывавшейся в процессе культурного синтеза. Отсутствие целостности означало слабость цивилизации как таковой и поэтому возможность постоянных прорывов варварской стихии в действительность континента. В определенном смысле конфликт «цивилизация — варварство» действительно занял центральное место в латиноамериканской жизни. Практически все крупные мыслители, писатели, очень многие поэты Латинской Америки с конца XIX в. и по сей день так или иначе должны были определять свою позицию по данной проблеме.

Х. Марти. СПЕЦИФИКА КУЛЬТУРЫ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Перевод осуществлен по изд.: Marti J. Neustra America/Obras completas. La Habana, 1963. V. 6. P. 17,20.

В Америке книга, завезенная из чужих краев, была побеждена человеком, живущим естественной жизнью собственной страны. Такие люди победили тех, кто хвастал своей искусственной ученостью... Борьба идет не между цивилизацией и варварством, а между ложной ученостью и подлинной жизнью...

Пусть черенок мировой культуры будет привит к нашим республикам, но стволом дерева должны стать именно они...

Мы были маской, скрывающей подлинную действительность, в английских панталонах, в парижском жилете, в североамериканском сюртуке и в испанском берете... Мы принесли эполеты и тогу в страны, которые появились на свет с альпаргатами на ногах и индейской повязкой на голове. Нам следовало бы, проявив сердечность и творческую смелость основателей, добиться гармоничного сочетания индейской повязки и тоги; вывести индейцев из состояния застоя; идти вперед рука об руку с одаренным негром; приспособить свободу к запросам тех, кто поднялись во имя нее и победили...

Ни европейская книга, ни книга янки не давали ключа к испано-американской загадке...

441

Сюртуки у нас еще французские, но мыслить мы начинаем по-американски... Молодежь Америки понимает, что слишком большая дань отдается подражанию и что спасение — в собственном творчестве. Созидание — вот пароль этого поколения.

Комментарии

Эссе Х. Марти «Наша Америка», впервые увидевшее свет в 1891 г. стало одним из главных источников вдохновения для представителей того направления латиноамериканской мысли, сторонники которого ставили задачу созидания на базе Латинской Америки качественно новой цивилизации. Х. Марти — прямой преемник С. Боливара: он утверждает ту же концепцию Латинской Америки как особого человеческого мира, складывающегося из разнородных компонентов. Главный пафос Х. Марти — в утверждении творческого подхода как к собственному историческому наследию, так и к опыту иных стран и культур.

Следует отметить, что для Х. Марти особенно характерно подчеркивание идеи о том, что две Америки — США и Латинская Америка — это совершенно различные человеческие миры, что Латинская Америка должна утвердить собственную культурно-историческую индивидуальность прежде всего по отношению к своему великому северному соседу.

Х. Э. Рода. АРИЭЛЬ ПРОТИВ КАЛИБАНА: «НОРДОМАНИЯ» И ПРОБЛЕМА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ САМОБЫТНОСТИ

Перевод осуществлен по изд.: Rodo J.E. Ariel: A la juventud de America/Rod J.E. La America nuestra. La Habana, 1977. P. 78-81.

Концепция утилитаризма как совокупность представлений о предназначении человека и равенство на уровне посредственности как норма соблюдения социальных пропорций, будучи теснейшим образом взаимосвязаны между собой, составляют, взятые в

неразрывном единстве, формулу того, что в Европе принято называть духом американизма... Если можно сказать, что утилитаризм является адекватным проявлением английского духа, то Соединенные Штаты могут быть рассмотрены как воплощение принципов утилитаризма. В настоящее время евангелие утилитаризма распространяется повсеместно под влиянием огромных материальных успехов, достигнутых США...

Могучая североамериканская федерация осуществляет среди нас своего рода моральную конкисту, чувство восхищения ее величием и силой быстро овладевает как руководителями наших стран,

442

так и—в еще большей мере — массами... А от восхищения чрезвычайно легко переходят к попыткам имитировать опыт США... Образ нашей Америки, делатинизировавшейся по своей собственной воле, без завоевания, и перестроенной затем по образу и подобию архетипа СеЕера, этот образ уже витает в мечтах многих из тех, кто искренне заинтересован в нашем будущем... У нас получила распространение «нордомания». Необходимо, опираясь одновременно на разум и чувства, ограничить ее распространение... Я не придаю подобным ограничениям смысл абсолютного отрицания североамериканского опыта. Я хорошо понимаю, что, изучая пример могущественных соседей, можно приобрести ценный опыт и знания... Мне известно, что пристальное внимание к тому, что происходит за пределами наших земель, необходимо для отбора всего того, что может быть нам полезно. Такой интерес и такое внимание особенно плодотворны в том случае, когда речь идет о народах, еще находящихся на стадии формирования... Но я не вижу ничего хорошего в отказе от собственного характера народов, их неповторимой индивидуальности во имя идентификации с чуждой им моделью... Бездумный перенос того, что является естественным продуктом спонтанной эволюции в одном обществе, на почву другого, где оно не имеет корней ни в природе, ни в истории, равноценен... попытке... внедрить нечто мертвое в живой организм. В социальной жизни, точно так же как в литературе и в искусстве, необдуманная имитация способна лишь деформировать пропорции той изначальной модели, которая служит образцом для подражания...

Быть может, в нашем коллективном характере отсутствует весь набор признаков сложившейся, четко определенной в своих характеристиках индивидуальности. И тем не менее мы, представители латинской цивилизации в Америке, обладаем наследием нашей расы, великой этнической традицией, которую необходимо поддерживать... И если когда-нибудь, в далеком будущем, будет достигнута высшая степень взаимопонимания и согласия между представителями различных рас и культур, это произойдет не посредством односторонней имитации одной расой опыта другой, но в результате их взаимного влияния друг на друга и формирования совокупности свойств, основывающихся на достоинствах обеих.

Комментарии

Эссе «Ариэль», впервые увидевшее свет в 1900 г., сыграло особую роль в истории latinoамериканской мысли, став одним из главных проявлений процесса становления духовных основ новой цивилизационной общности. По «Ариэлю» можно проследить ключевую роль в этом процессе тех мыслительных конструкций, которые могут быть охарактеризованы как мыслеобразы (см. ниже). Причем в поисках материала для их создания мыслители Латинской Америки обращались, как правило, к европейской традиции. Так, весь образно-символи-

ческий строй эссе Х.Э. Родо основан на интерпретации образов последней пьесы Шекспира «Буря»: духовное начало и одновременно становящуюся латиноамериканскую цивилизацию, основанную на примате этого начала, символизирует Ариэль, в то время как символическим воплощением «архетипа Севера» — англосаксонской цивилизации, базирующейся в трактовке Х.Э. Родо на принципах утилитаризма и тем самым на доминанте материальных интересов, служит Калибан. В данном случае Х.Э. Родо заложил традицию, которой суждена была долгая жизнь; очень многие мыслители Латинской Америки XX в. осмысливали проблемы ее самобытности и характер взаимоотношений с Западом в рамках мыслеобразов, почерпнутых из шекспировской «Бури» (Ариэль, Калибан, Просперо), причем интерпретация их отличалась у представителей различных направлений латиноамериканской мысли весьма существенно.

Так, например, сторонники леворадикальной, в первую очередь левосоциалистической альтернативы (Р.Ф. Ретамар, Э. Сезер, Э. Бретуэйт) выдвинули в конце 60-х гг. совершенно новую интерпретацию образа Калибана, который превратился у них в символ угнетенного западным империализмом «третьего мира».

Х.Э. Родо дает логическое обоснование необходимости сохранения собственной неповторимой культурно-исторической индивидуальности как обязательного условия творческого восприятия опыта иных цивилизаций, ясно формулирует идею о специфике цивилизационного статуса Латинской Америки как культурно-исторической макрообщности в процессе становления. Эти стороны содержания «Ариэля» оказали и в значительной мере продолжают оказывать по сей день существенное влияние на латиноамериканскую мысль XX в.

Х. Васконселос. РОЛЬ МЕТИСАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Vasconcelos J. *La Raza Cosmica (Mision de la raza iberoamericana)/Obras completas*. Mexico, 1958. V. 2. P. 917-919.

Преимущество нашей традиции — в том, что мы с большей легкостью, чем представители иных культур, воспринимаем чужаков. Вследствие этого наша цивилизация со всеми ее дефектами может быть избрана историей в качестве орудия создания... человека нового типа... В результате испанской колонизации в Латинской Америке получил развитие процесс метисации; это обуславливает характер латиноамериканской цивилизации... и определяет ее будущее.

В противоположность испанцам англичане в Северной Америке смешивались в расовом и культурном отношении лишь с белыми и уничтожали индейцев... Это доказывает их ограниченность и является признаком упадка англосаксонской цивилизации. Подобная линия поведения по сути своей представляет собой явление, аналогичное бракам египетских фараонов, основанным на инцесте. Подоб-

ные браки подрывали жизнеспособность египтян и противоречили конечной цели истории: достичь слияния народов и культур.

Создать англосаксонский мир, уничтожить индейцев для того, чтобы вся Америка стала простым продолжением Северной Европы и была заселена исключительно представителями белой расы... — осуществление подобной цели не решит проблему человеческого существования... Миссия нашего древнего и одновременно нового континента — в другом, она гораздо важнее, чем цель утверждения господства какой-то одной расы. Предназначение Америки в том, чтобы стать ^колыбелью пятой расы, в которую вольются все народы... В результате здесь возникнет синтетический человеческий и культурный тип, призванный соединить в себе все богатства истории...

Народы, которые называют латинскими... призваны осуществить эту миссию, ибо именно они оказались в наибольшей мере верны Божественному предназначению Америки...

Дни белой расы, нынешних властителей мира, сочтены. Создав современную технику, механизировав мир, они, сами того не ведая, заложили основы для перехода к новому историческому периоду — этапу смешения и слияния всех народов.

Комментарии

Х. Васконселос — один из наиболее ярких представителей того течения латиноамериканской мысли, сторонники которого отстаивали мысль о том, что Латинская Америка являет собой особую цивилизацию, специфика которой обусловлена процессами метисации различных рас, народов и культур. Нужно отметить, что, так же как и Х.Э. Родо, Х. Васконселос употребляет термин «раса» в расширительном смысле, делая основной упор не на собственно расово-биологических, а на культурных характеристиках представителей тех или иных человеческих типов. Очень часто слово «раса» употребляется у него как синоним слова «цивилизация», в особенности когда речь идет об ибероамериканской или англосаксонской «расах». Для Х. Васконселоса (как до него для Х.Э. Родо, Х. Марти и др.) совершенно очевидно, что Северная и Латинская Америка являют собой качественно различные цивилизации. Он подробно обосновывает данный тезис как в работе «Космическая раса», отрывок из которой приведен выше, так и в других своих трудах («Боливаризм и монроизм», «Индология» и др.). Последовательно отстаивая идею о благотворном воздействии процессов метисации и культурного синтеза на развитие Латинской Америки и мира в целом, Х. Васконселос вместе с тем придает совершенно разное значение различным участникам межкультурного взаимодействия; по его убеждению, здание новой синтетической цивилизации возводится на латинохристианской иберокатолической основе. Что касается индейцев, то, по словам Х. Васконселоса, у них «нет иного пути в будущее, кроме того, который... уже проложен латинской цивилизацией».

Х. Васконселос сознательно творит в «Космической расе» новый миф о создаваемой на землях Латинской Америки «пятой расе», призванной соединить в высшем синтезе все существовавшие доселе народы и культуры. Концепция «пятой расы» непосредственно опирается на принятую в теософской (и в целом оккультной) литературе традицию, в соответствии с которой история Земли была не чем иным, как чередованием эпох господства четырех различных рас, последней из которых вышла на историческую арену белая раса. В интерпретации Х. Васконселоса последняя фактически отождествляется с англосаксонской ветвью западной цивилизации.

Перевод осуществлен по изд.: ?as. O. El laberinto de la soledad. Mexico, 1981. P. 47-48, 57-58.

Нам знакомы бред, песня, вопль, монолог, но не диалог. Наши праздники, так же как и наши душевные излияния, наша любовь и наши попытки перестроить общество — это насильственные разрывы с прошлым или с устоявшимся порядком. Всякий раз, когда мы пытаемся выразить себя, нам приходится разрывать связь с самими собой... Что-то мешает полноценному осуществлению нашего бытия...

Мексиканец чувствует, что и его собственная душа, и живая плоть его страны изначально поражены некой незаживающей язвой или раной. Все наши жесты направлены на то, чтобы скрыть эту рану, которая постоянно кровоточит...

Всякое отторжение наносит рану. Исследуя, каким образом и в какой момент подобное отторжение произошло, я должен отметить, что любой разрыв (с нами самими или с тем, что нас окружает, с прошлым или с настоящим) порождает чувство одиночества. В предельных случаях (разрыв с отцами, с материнским лоном или с родной землей, смерть богов или мучительная боль пробудившегося самосознания) одиночество отождествляется с сиротством. И то, и другое осознается обычно как грех.

Комментарии

О. Пас — крупнейший современный мыслитель и поэт Мексики. Подобно Х.Л. Борхесу — это фигура международного уровня, принадлежащая, в сущности, человечеству в целом, а не какой-то одной цивилизации. В данном случае приведен отрывок из, пожалуй, самого знаменитого философско-исторического эссе О. Паса «Лабиринт одиночества».

Высказывание О. Паса о том, что в самой сердцевине мексиканской культуры есть нечто, мешающее полноценному осуществлению бытия народа и каждого отдельного человека, какая-то незаживающая рана или язва, — не что иное, как попытка осмыслить ситуацию, характеризующуюся отсутствием цельности культурной системы. Глубокая трещина, обнаруживающаяся в самом ее фундаменте, — следствие незавершенности процесса синтеза. Причем следует особо отметить, что речь в данном случае идет о Мексике — о стране, где этот процесс продвинулся, пожалуй, наиболее далеко по сравнению с иными странами региона.

Наличие подобной трещины («раны» или «язвы») — следствие двух причин. Первая из них состоит в том, что в мексиканской истории оказалась чрезвычайно велика роль тенденции к тотальному, деструктивному отрицанию как по отношению к опыту прошедших этапов развития, так и по отношению к иным участни-

446

кам межкультурного контакта. Вторая причина, непосредственно вытекающая из первой, — крайне слабое развитие в Мексике культуры диалога (О. Пас даже говорит о полном его отсутствии). Называя обе эти причины, О. Пас тем самым вычленяет главные факторы, мешающие самореализации страны и народа, блокирующие контакты между людьми и тем самым препятствующие формированию целостной культуры.

Л. Сеа. ОБ ОПРЕДЕЛЯЮЩИХ ЧЕРТАХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО СТРОЯ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Перевод осуществлен по изд.: Zea L. *Filosofia de la historia americana*. Mexico, 1978. P. 165-172 (первый фрагмент); Zea L. *Discursion desde la marginacion y la barbarie*. Mexico, 1990. P. 17, 57, 81-82, 241-242 (второй фрагмент).

Утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя.

Философия латиноамериканской истории появляется в результате осознания латиноамериканцами своей зависимости от колонизаторских проектов, которые Европа пыталась навязать Америке. Разнообразие этих проектов породило разнообразие латиноамериканских ответов на них... В ходе выработки этих ответов складывалось представление Латинской Америки о собственной истории... Осознание своей зависимости порождает стремление избавиться от нее, а тем самым — и от собственного прошлого, от колониальной истории. Но история эта — единственная, которая принадлежит народам Латинской Америки; им не на что больше опереться в их стремлении к обновлению своего исторического бытия. Следовательно, речь идет о том, чтобы отвергнуть собственное прошлое, свою историю как нечто неподлинное, чуждое природе человека Америки.

В философии латиноамериканской истории отрицание прошлого — это нечто совсем иное, чем в философии истории Г.В.Ф. Гегеля. В данном случае имеет место не гегелевское снятие, трактуемое как ассимиляция, «переваривание» прошлого, осуществляемое с той целью, чтобы оно больше не повторялось; речь идет о попытке (впрочем, безуспешной) полностью отринуть прошлое, целиком вычеркнуть его из памяти... Иными словами, о том, чтобы начать новый этап истории с нуля... Это означает... перечеркивание всего того опыта, который обеспечил Европе высочайший уровень развития...

447

Осознание латиноамериканцем своей зависимости не только не приводит к его освобождению, но, напротив, порождает новые формы зависимости. Латиноамериканец принимает их добровольно и осознанно для того, чтобы избавиться от прежних... Освобождение от одной формы отчуждения становится исходным моментом развертывания новых форм отчуждения в бесконечном ряду соположенностей. Все началось с иберийских конкистадоров, которые стремились полностью разрушить автохтонные индейские культуры, трактуемые как нечто совершенно чуждое духу христианства, как порождение Сатаны. В дальнейшем у представителей поколения «великих американских освободителей», лидеров и идеологов Войны за независимость возникло стремление стереть с лица земли культуру, навязанную Америке конкистадорами. Однако подобное стремление привело в ловушку: воспринятая взамен культура также оказалась формой зависимости. Наконец, в настоящее время осознание новой формы зависимости выливается в призыв к очередному радикальному отказу от наличной культуры, вплоть до тотального отрицания этой новейшей фазы латиноамериканской истории... Итак, продолжается ряд «соположенных», т.е. наложившихся друг на друга, сосуществующих, но изолированных, полностью отчужденных друг от друга фаз развития латиноамериканской культуры. Ситуация «соположенности» исключает какое-либо взаимопроникновение или, если выразиться языком Г.В.Ф. Гегеля, снятие, столь характерное для европейской и западной истории...

На наш взгляд, данная «соположенность» — сосуществование культурных элементов различного происхождения — может стать позитивным фактором лишь при условии их

взаимопроникновения, ассимиляции... В этом случае ассимиляция — это не что иное, как систематическая метисация... Именно такой характер носила метисация, осуществленная западной культурой в отношении древней азиатской, античной и христианской культур и способствовавшая колонизации остальной части планеты европейцами. Подобную метисацию как раз и имел в виду Г.В.Ф. Гегель, введя термин «снятие».

Комментарии

Здесь приведен отрывок из одной из самых содержательных работ Л. Сеа «Философия американской истории».

Центральная идея Л. Сеа заключается в признании ключевого значения для Латинской Америки процесса метисации — и не только расово-биологической, но и (прежде всего) культурной. Культурная метисация (т.е. синтез) предстает у Л.Сеа как единственно возможная перспектива прогрессивного развития Латинской Америки, как база для осуществления «проекта самообретения» континента, альтернативного различным историческим проектам зависимости от западных центров. Осуществление «проекта самообретения» открывает в свою очередь

448

перспективу формирования на базе Латинской Америки новой цивилизации, качественно отличной от западной.

Однако тенденция метисации пробивает себе дорогу вопреки мощным контртенденциям. Характеризуя современное состояние социокультурной системы латиноамериканского общества, Л. Сеа по существу приходит к тем же основным принципиальным выводам, что и О. Пас. Так, согласно Л. Сеа, определяющая черта цивилизационного строя Латинской Америки от конкисты до наших дней — «соположенность» — конфликтное сосуществование далеких друг от друга цивилизационных традиций и наследия различных культурно-исторических эпох, продолжающее реально существовать в деятельности различных групп населения, осуществляющих программы воспроизводства определенных культурных матриц. Контакт между ними крайне затруднен или вообще отсутствует.

В соответствии с концепцией Л. Сеа главная причина возникновения ситуации «соположенности» — неспособность доминировавших до сих пор на сцене латиноамериканской истории социокультурных типов осуществить «снятие» (*Aufhebung*) в гегелевском значении данного термина, т.е. диалектическое (с сохранением положительного содержания отрицаемого — опыта предшествующего этапа развития либо иной культуры) отрицание отживших, ретроградных форм и, соответственно, (здесь полное совпадение с оценкой О. Паса) очень значительная роль абсолютного, нигилистического отрицания, предполагающего катастрофическое «сбрасывание» опыта прошлого. Подобное нигилистическое отрицание неизменно связано в то же время с неспособностью реально преодолеть это прошлое, «переварить» его в рамках процесса кристаллизации новых исторических форм. В результате те или иные «блоки» исторического наследия (будь то традиции доколумбовой Америки или эпохи испанского колониального господства) оказываются «сокрыты» под спудом новых историко-культурных напластований. Именно в этом смысле Л. Сеа неоднократно говорил о том, что путешествие Колумба привело не к открытию, а к «сокрытию» человеческой реальности Нового Света — доколумбовых культур.

Выход из этой ситуации возможен, согласно Л. Сеа, в случае реализации двух обязательных условий: во-первых, полного устранения всех препятствий (прежде всего внутренних, духовно-культурных) на пути процесса метисации; во-вторых, осуществления «снятия» наследия прошедших эпох и тем самым — преодоления логики тотального нигилистического отрицания.

«ЛОГОС ВАРВАРСТВА» И ПРОБЛЕМА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

После того как произошла кристаллизация Европы как единого ансамбля наций, она, подобно Греции и Риму, поддерживала отношения с народами Азии, живущими к востоку от нее, и с народами Африки, живущими к югу от Средиземноморского региона, основываясь на дихотомии «цивилизация» и «варварство».

Но она подобным же образом строила отношения и с народами, отделенными от центра европейской цивилизации естественными препятствиями, такими, как обширные славянские степи и горный хребет Пиренеев... Иберийские народы по ту сторону Пиренеев, как и русские за далекими степями, будучи отделены этими естествен-

449

ными барьерами от центра Европы, в то же время находились в постоянном непосредственном контакте с неевропейскими народами, живущими к востоку и к югу от Европы. Так, Россия была самым тесным образом связана с такими народами, как монголы и тюрки; Иберия — с арабами Северной Африки. В зонах контакта имела место расовая и культурная метисация. Испанцы и португальцы, так же как и русские, являлись пограничными народами как по отношению к их азиатским и африканским соседям, так и по отношению к Европе... Иберия на протяжении всего долгого периода борьбы против мусульманских завоевателей держалась изолированно по отношению к... Западной Европе; в большей мере она находилась в контакте с исламской цивилизацией, утвердившейся на Пиренейском полуострове. В ходе этого взаимодействия иберийские народы изучили иные стили жизни, что, по всей видимости, стало предпосылкой их экспансии в других регионах Земли. <· ·> Испания образовала историко-культурную амальгаму со своими римскими и мусульманскими завоевателями. Точно так же на другом конце континента Россия обрела свои характерные черты в качестве особого неповторимого народа и культуры в результате смешения с нормандскими и татарскими завоевателями...

Центральная проблема Ибероамерики — та же самая, что и у народов, осознающих свое маргинальное положение в самой Европе: это проблема идентичности. Идентичность есть не что иное, как форма утверждения собственной индивидуальности в контексте, который первоначально ощущается как чуждый и которым данная культура стремится овладеть, став его органической частью... Проблема идентичности не стоит перед людьми Запада...

Она стоит перед испанцем, который мечтает быть принятым Европой в качестве европейца; точно таким же образом она стоит перед русским, который настойчиво стремился прорубить окно в Европу в прошлом и стремится пробиться на Запад сегодня. И тот, и другой пытаются войти в мир, который не пускает их в себя, рассматривая как нечто чуждое.

Итак, проблема идентичности стояла и стоит в Ибероамерике, Испании и России. Она стояла и стоит перед теми латиноамериканцами, которые мечтали ранее и мечтают теперь

превратиться в «янки Юга», либо во французов и англичан Южной Америки. В России возникла и превратилась в константу ее истории альтернатива западничества и славянофильства. Испанцы ищут во Франции или в Германии образцы того, чем они хотели бы быть...

Калибан в «Буре» Шекспира, для того чтобы освободиться от своего господина, Просперо, должен был изучить его родной язык. Московиты должны были в свое время научиться говорить на язы-

450

ке татарской тирании. Россия Петра Великого, в свою очередь, должна была изучить язык Европы... язык своих враждебных соседей. Россия должна была стать одной из стран Европы, такой же, как они. Аналогичным образом Испания... должна была усвоить культуру и цивилизацию Европы.

Россия Петра Великого, по всей видимости, пыталась отвергнуть свое славяно-варяжское варварство с тем, чтобы сделать возможной собственную европеизацию. Это — то же самое явление, что и «нордомания», о которой позже, в начале XX в., говорил применительно к Латинской Америке Х.Э. Родо. Суть данного явления — в принятии ценностей, которые не являются собственными ценностями, и, тем самым, подчинение творцам этих ценностей. Навязывая России европейскую цивилизацию, Петр Первый, даже не ставя сознательно такой цели, подчинил свой народ новой власти... власти Западной Европы... лидером которой являлась Англия. Много лет спустя советские наследники царской России... судя по всему, в свою очередь испытывали огромное восхищение по отношению к народу, который являлся их постоянным противником, к народу США.

Комментарии

Здесь приведен отрывок из одной из наиболее интересных работ Л.Сеа, озаглавленной «Дискурс с позиции маргинальности и варварства». Философ стремится осмыслить специфику латиноамериканской цивилизации в общемировом контексте, в ряду родственных цивилизаций, к числу которых он относит Россию и страны Пиренейского полуострова. Определяющие черты этого цивилизационного типа Л.Сеа видит в том, что относящиеся к нему социокультурные общности, занимая периферийное положение в мировой структуре западной цивилизации, всячески стремятся отстоять свою самобытность, свое право на историческое творчество перед лицом центров этой цивилизации, и в то же время для многих их представителей характерно очень сильное стремление самим войти в состав ядра «фаустовской» субэкумены, добиться признания в качестве неразрывной органической составной части западного мира.

Делая особый упор на периферийность положения таких культурно-исторических общностей, как Россия, Латинская Америка и иберийские страны, в системе западной цивилизации, Л. Сеа тем самым, казалось бы, признает их принадлежность данной системе. В то же время фактически он выделяет такие характеристики данных обществ, которые позволяют говорить об их качественном отличии от Запада, об их собственной цивилизационной динамике. Как и в других своих работах, Л. Сеа особо подчеркивает роль культурной метисации. Особую нагрузку в данной работе несет еще одна важнейшая общая характеристика России, Латинской Америки, Испании и Португалии — их пограничность, положение не только на периферии Запада, но и между различными человеческими мирами. Западом и Востоком.

Выделяется и всячески акцентируется еще один аспект понятия пограничности. Как Россия, так и Латинская Америка, и Испания являются собой, в интерпретации Л. Сеа, «воплощенное беспокойство границы» (Гегель) между «цивилизацией» и «варварством». В открытой полемике с концепцией Д.Ф. Сармьенто (а в значительной мере и со всей классической европейской традицией) Л. Сеа подчеркивает мысль об относительности грани между ними, о наличии у «варварства» собственного «логоса».

451

А. Тойнби. ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ПСЕВДОМОРФОЗА

Концепция «псевдоморфоза» О. Шпенглера — одна из наиболее блестящих его интуиции... По сути своей идея проста. Встреча двух вступивших во взаимодействие цивилизаций может произойти в такой момент, когда они находятся в неодинаковом положении: одна может быть более могущественной, другая же — более творческой. В подобной ситуации более творческая цивилизация будет вынуждена внешне подчиниться более могущественной и принять ее культурную конфигурацию подобно тому, как ракотшельник заползает в чужую раковину и прячется в ней. Однако наблюдатель позволил бы ввести себя в заблуждение, если бы принял то, что лежит на поверхности, видимость, за подлинную реальность. Он должен заглянуть под поверхность, исследовать то, что лежит в ее основе.

Примером «псевдоморфоза» в масштабе всей ойкумены может служить сегодня вестернизация современного мира в целом. Первыми незападными обществами, подвергшимися вестернизации, были центральноамериканское и андское. К настоящему времени они являются номинально западными и христианскими на протяжении вот уже более четырех столетий. Однако сегодня в горных местностях Гватемалы и на плато Лас Касаса, примыкающем к Мехико, можно наблюдать факты использования христианских церквей простыми, не сведущими в тонкостях религиозных доктрин сельскими жителями для исполнения обрядов дохристианского происхождения. В Мехико-Сити можно видеть, как дух и основные мотивы той же самой дохристианской религии возрождаются... художниками и скульпторами, прошедшими западную школу и использующими западную технику. В их собственном понимании речь идет о сознательном, преднамеренно конструируемом архаизме. Однако искусственно возрождаемое религиозное искусство доколумбовой эпохи само по себе обладает огромной притягательной силой; оно способно подчинять себе человека. Похоже, что в Мексике, как и в Индонезии, мы являемся свидетелями банкротства «псевдоморфоза». Глубинная, основополагающая реальность взрывает внешний слой, ее покрывавший. Ту же самую картину мы можем видеть и в истории вестернизации России. (Т. XII. С. 670, 673.)

452

Комментарии

Здесь приведен отрывок из последнего, XII тома фундаментального труда А. Тойнби «Постижение истории». Этот том носит название «Переосмысления» не случайно: в нем действительно переосмысливается очень многое из того, что было изложено А. Тойнби ранее в уже вышедших в 30-50-е гг. томах «Постижения истории». Это касается и системы взглядов А. Тойнби на цивилизационный статус Латинской Америки, которые претерпели существенную эволюцию.

Ранее А. Тойнби доказывал, что динамика и центральноамериканской, и андской цивилизаций подчиняется разработанной им общей схеме эволюции цивилизаций: рождение, рост, надлом, гибель. Причем падение майя-ацтекской и инкской цивилизаций, так же как и во всех иных случаях аналогичного рода, было предопределено утратой ими творческого характера, неспособностью дать адекватные ответы на «вызовы» истории и природы.

Между тем из приведенного текста А. Тойнби прямо следует вывод о том, что традиции автохтонных цивилизаций сохраняют свою жизненную силу вопреки процессу вестернизации и способны к регенерации.

В первых томах «Постижения истории» он рассматривает Латинскую Америку как западное по своему характеру общество. Однако в XII томе, как явствует из приведенного отрывка, западное начало трактуется как нечто чисто внешнее, органически чуждое подлинной реальности континента.

Следует отметить, что после выхода в свет XII тома «Постижения истории» А. Тойнби продолжал высказывать противоречивые суждения относительно характера цивилизационного процесса в регионе к югу от Рио-Гранде. Так, концепция «псевдоморфоза» никак не предполагает (в полном соответствии с изначальной логикой О. Шпенглера) признания реальности культурного синтеза, метисации, соединения западных и незападных элементов в нечто качественно новое, доселе мировой истории неизвестное. Между тем подобное признание наличествует в ряде работ и выступлений А. Тойнби 50—60-х гг.

Несмотря на отмеченную противоречивость, тойнбианские концепции оказали существенное влияние на латиноамериканскую мысль, особенно в 50-60-х гг. Великий английский историк как бы освящал своим авторитетом стремление мыслителей континента найти пути самопознания и духовного самоопределения. Причем это касается представителей различных направлений: и тех, кто увидел в концепции «псевдоморфоза» подтверждение собственным антизападническим воззрениям, и тех, кто положил в основу своих теорий тезис о кардинальной значимости для континента процесса синтеза культур.

Я. Г. Шемякин. СПЕЦИФИКА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Обзор

Латинская Америка принадлежит к той разновидности цивилизаций, которые получили условную характеристику как «пограничные», находящиеся «между Западом и Востоком» (к их числу относят в той или иной мере также Россию, страны Балканского полуострова, Испанию и Португалию).

453

В роли «Востока» в Латинской Америке выступили автохтонные доколумбовы культуры, которые по своим главным характеристикам (подчинение человека природным ритмам, индивида ~социуму, ориентация на сохранение традиции, структурообразующая роль общинного архетипа и т.д.) могут быть уподоблены существенной части субстрата восточных обществ, в особенности той, в которой сохраняются древние архетипы, существовавшие в «доосевое» время.

Для Латинской Америки, как и для всех иных цивилизационных общностей данного типа, характерно сочетание в рамках одной и той же социокультурной системы качественно различных способов разрешения коренных проблем — противоречий человеческого существования: между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры. Так, с одной стороны, для латиноамериканцев типична мощная тяга к христианской религии (Латинская Америка, как известно, самый «католический» континент мира, хотя в последние два десятилетия активно распространяются различные протестантские течения), с другой — налицо сохранение заметных пластов «доосевого» мифологического сознания и отношения к миру. Отчетливо проявившаяся в ходе цивилизационного процесса в регионе тенденция к подчинению природным ритмам (получившая наиболее полное развитие в индейских крестьянских общинах, но наличествующая также и у представителей иных этнокультурных общностей, прежде всего у метисов, проживающих в таких природных зонах, как Анды — Кордильеры и тропическая сельва) столкнулась с прямо противоположной тенденцией — стремлением приспособить природу к человеческим потребностям, вплоть до идеи тотального ее подчинения человеческой воле и переделки в соответствии с европейскими и североамериканскими стандартами у апологетов технологического прогресса и промышленного освоения природного потенциала стран региона. Тенденция подчинения личности общности в различных ипостасях — от индейской общины до государства, ярко проявлявшаяся на всем протяжении латиноамериканской истории, соседствует с крайним индивидуализмом, тягой к свободе без границ, к полному своеволию. Стремление неукоснительно следовать традиции, ничего не меняя в сложившемся строе жизни (наиболее заметное опять же у членов индейских общин, но достаточно типичное также для части креольского общества, ориентированной на сохранение испанского колониального наследия), не раз вступало в противоречие с тенденцией к абсолютно-

454

му, тотальному отрицанию прошлого, к катастрофическому «сбрасыванию» опыта предшествующего этапа.

Качество «пограничности» обуславливает «соположенность планов» (Л. Сеа) — крайне противоречивое сосуществование качественно различных способов бытия — наследия тех или иных эпох (воспроизводимого в деятельности определенных групп населения), а также далеких друг от друга цивилизационных традиций.

Для Латинской Америки как цивилизационной общности «пограничного» типа характерно совершенно иное соотношение между принципами единства и многообразия, целостности и гетерогенности, чем для «классических» цивилизаций Запада и Востока, сформировавшихся на базе мировых религий. Облик любой из «классических» цивилизаций в значительной степени определяется как нечто целостное, принцип единства довлеет над разнообразием. В «пограничных» культурах превалирует (хотя и не абсолютно) начало гетерогенности, многообразия. В Латинской Америке эта черта проявляется с особой силой. Степень разнообразия здесь выше, чем в любой другой цивилизации «пограничного» типа: регион к югу от Рио-Гранде — место исторической встречи, смешения и интенсивного взаимодействия представителей всех рас и множества этносов.

Культуры всех стран Латинской Америки представляют собой сложнейшее переплетение трех основных типов межкультурного взаимодействия: а) прямого враждебного противостояния культур, б) симбиоза, т.е. такой разновидности взаимодействия, при

которой вошедшие в соприкосновение культурные элементы уже соединены неразрывной внутренней системной связью, однако нового культурного качества не возникает, каждый из участников контакта остается самим собой, и в) синтеза, т.е. такого взаимодействия, в котором рождается нечто качественно новое, отличное от первоначальных составляющих данного процесса.

Хотя такие черты, как незавершенность синтеза, сложнейшее переплетение всех трех охарактеризованных типов междивизиационного взаимодействия, состояние раскола, роднят Латинскую Америку с иными «пограничными» цивилизациями, в первую очередь с российской, между ними существует и очень важное отличие, прямо обусловленное тем, что Латинская Америка как цивилизационная общность появилась в истории сравнительно недавно. О латиноамериканской цивилизации как о самостоятельном историческом субъекте, обладающем собственной логикой саморазвития, можно говорить лишь начиная с XVIII в. Собственно, это самая молодая на планете цивилиза-

455

ция, и уже в силу этого обстоятельства она не может быть вполне оформленной.

Поэтому Латинская Америка — это совершенно особый человеческий мир, таящий в себе возможности реализации различных альтернатив цивилизационного развития. Есть две альтернативы такого рода: либо Латинская Америка утверждает окончательно свой статус как особой цивилизации «пограничного» типа, качественно отличной как от Запада, так и от Востока, либо она окончательно превращается в составную часть — и периферию — цивилизационной системы Запада, пусть и своеобразную, сильно отличающуюся от исторических центров этой системы. Борьба этих альтернатив прослеживается на всем протяжении латиноамериканской истории XIX-XX вв. Вплоть до сегодняшнего дня.

Концепции латиноамериканского цивилизационного типа

Главный фактор, определявший и продолжающий определять по сей день характер цивилизационного процесса в Латинской Америке, — развертывавшееся на протяжении более пятисот лет взаимодействие качественно разнородных, первоначально чрезвычайно далеких друг от друга цивилизационных традиций. Поэтому основное содержание всех концепций латиноамериканского цивилизационного типа определяется тем, как трактуются характер и перспективы подобного взаимодействия. Центральное место в рамках данной проблематики занимали и занимают темы взаимоотношений автохтонного индейского мира и формирующейся латиноамериканской цивилизационной общности с западной цивилизацией.

Все без исключения концепции латиноамериканской цивилизации состоят из двух частей: интерпретации латиноамериканской действительности, которая существовала в момент создания той или иной концепции, и «проекта», т.е. представлений о будущем Латинской Америки (либо какой-либо отдельной части региона). В построениях таких видных мыслителей, как Х. Ортега-и-Гассет, Х. Гаос, Л. Сеа, и ряда других «проект» будущего занимает центральное место в рамках тех или иных трактовок цивилизационного процесса в Новом Свете.

Радикальная новизна открытого пятьсот с лишним лет назад европейцами мира, напряженность и противоречивость процессов самоопределения приводили к тому, что рефлексия мыслителей и деятелей культуры оформлялась зачастую как идеологемы и

«мыслеобразы», характеризовавшиеся сочетанием логико-дискурсивную и эмоционально-образного начал.

456

Мыслеобразы могут быть как персонифицированными («Ариэль», «Калибан», «Просперо», «Протей»), так и неперсонифицированными («хризалида», «кентавр», «нераспустившиеся цветы»). В обоих случаях образ символизирует ту или иную идею-понятие (либо круг понятий).

Мыслеобразы, первоначально возникшие в рамках тех или иных объяснительных схем, в ряде случаев приобрели особое качество: они трансформировались в мифологемы («мифообразы») нового типа. Именно такую трансформацию претерпели ключевые мыслеобразы «Рая Америки» и «Ада Америки», составившие с самого начала, с эпохи открытия и завоевания Америки, крайние полюса смыслового поля интерпретации действительности Нового Света. Основное содержание данных мыслеобразов: Америка — земной рай, земля обетованная, индейцы — христиане «по природе», это — подлинно Новый Свет, ибо именно здесь возникнут «Новая Земля» и «Новый Человек», тысячелетнее царство Христа (в рамках очень распространенных в Америке хилиастических представлений). Данная мифологема — основа латиноамериканской утопической традиции.

Америка — ад, как американская природа, так и человек Нового Света — воплощение дьявольского, демонического начала.

Данные мыслеобразы — мифологемы занимали, по крайней мере вплоть до второй половины XX в., весьма значительное место в различных концепциях латиноамериканского цивилизационного типа. Конечно, их содержание отнюдь не исчерпывается мифологической составляющей. Неразрывной составной частью концепций латиноамериканской цивилизации являются собственно логические схемы интерпретации действительности региона, которые составляют, как правило, противоречивое единство с образно-символическими средствами познания.

Процесс теоретического осмысления роли и места Латинской Америки в мире развивался параллельно с процессом ее исторического становления как самобытной цивилизации. Впервые Латинская Америка предстала как особая, не похожая ни на что другое, социокультурная макрообщность в конце XVIII — начале XIX в. Тогда же были выдвинуты и первые цельные, развернутые концепции ее цивилизационного статуса. В первую очередь здесь следует упомянуть ту схему интерпретации действительности Латинской Америки, которая была выдвинута вождем Войны за независимость С. Боливаром.

На протяжении пяти веков латиноамериканской истории было выдвинуто множество различных логических схем интерпретации латиноамериканской действительности. Однако основная линия

457

водораздела прошла между сторонниками двух принципиально различных подходов. Приверженцы одного из них рассматривали Латинскую Америку как нечто доселе мировой истории неизвестное, как качественно новый человеческий мир. Сторонники другого подхода не считали, что в Америке возникло что-то качественно новое, и

трактовали действительность Нового Света как простое продолжение того, что уже существовало до путешествия Колумба по обе стороны Атлантического океана, как своего рода историческую тавтологию.

В рамках обоих этих подходов возникло, в свою очередь, множество совершенно разных концепций, как правило, отличающихся друг от друга различной интерпретацией исторической роли основных участников исторической драмы Латинской Америки — европейской цивилизации, автохтонных индейских культур, афроамериканского начала.

Здесь нашла свое отражение фундаментальная характеристика цивилизационного процесса Латинской Америки: незавершенность синтеза, значительная роль несинтезных типов межцивилизационного взаимодействия — симбиоза и противостояния. Сторонники обоих обозначенных выше подходов опираются на реальные тенденции: представители первого особо акцентируют факты формирования нового культурного качества; сторонники второго делают упор на неполной сформированности этого качества, подчеркивают примеры противостояния культур. При этом сторонники трактовки Латинской Америки как особой цивилизации очень часто принимают за свершившийся синтез симбиозные типы взаимосвязи, при которых в той или иной степени сохраняется разделенность культурных, этнических и расовых начал.

Осмысление Латинской Америки как качественно новой цивилизации первоначально (впоследствии, со второй половины XIX в., картина стала более сложной) происходило в рамках той духовно-ценностной парадигмы, которая задавалась мифологемой «Рая Америки».

Хотя между различными авторами данного направления имелись и имеются существенные отличия, их объединяет ряд общих черт. Так, практически все они связывали и связывают ее неповторимую специфику с процессом метисации, который оценивается однозначно положительно. Причем речь идет не только о «бурной симфонии крови» (Э.П. Агости*), смешении различных расо-

• См.: Агости Э.П. *Нация и культура*. М., 1963. С. 229.

458

вых и этнических элементов, но и о не менее бурной «симфонии духа»: синтезе различных цивилизационных традиций как определяющей черте латиноамериканской общности.

Для представителей данного подхода характерно стремление утвердить самобытность Латинской Америки прежде всего по отношению к Западу. С этим связаны попытки выработать и положить в основу формирующейся латиноамериканской цивилизации новые, отличные от западных, типы рационализма и универсализма. Среди современных латиноамериканских мыслителей такие попытки особенно характерны для Л. Сеа, О. Фальс Борда, представителей «теологии освобождения» (Г. Гутьеррес, Л. Бофф, Р. Дри и др.).

При общем для всех его представителей признании Латинской Америки как особой цивилизации в рамках данного подхода прослеживаются две основные тенденции.

Сторонники одной из них склонны акцентировать особую роль в процессе формирования латиноамериканской общности какой-либо из взаимодействующих цивилизационных традиций. Особенно сильно данная тенденция проявилась в подчеркивании решающего

вклада иберийского, в первую очередь испанского начала такими видными мыслителями, как А. Бельо, Х.Э. Родо (рассматривавший иберийскую общность как яркое выражение «латинской» цивилизации), Х. Васконселос (трактующий латинско-иберийское начало как решающий фактор формирования на просторах Латинской Америки универсальной «космической расы», которая призвана стать высшим синтезом всех расовых и культурных типов, существовавших на Земле). Данная традиция прослеживается в латиноамериканской общественной мысли вплоть до настоящего времени.

С другой стороны, целый ряд мыслителей и писателей Латинской Америки, в первую очередь в «индейских» странах, утверждали решающую роль аборигенного начала в процессе культурного синтеза и становления особой латиноамериканской цивилизации (многие представители индеанизма, а также некоторые идеологи современных индейских движений).

Сторонники другой тенденции (в рамках первого подхода) выступали и выступают против чрезмерного преувеличения роли какого-либо одного из участников контакта различных культурных традиций, отстаивают идею их равнозначности, неправомерности умаления роли какого-либо из взаимодействующих цивилизационных начал. Данная тенденция восходит к работам С. Боливара. Другие крупнейшие представители этой линии — Х. Марти и А. Яньес. Из современных мыслителей с наибольшей ясностью и

459

силой данную тенденцию выразил Л. Сеа. Так, по его словам, «проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя»*.

Второй из двух обозначенных выше основных подходов к проблеме цивилизационного статуса Латинской Америки формировался первоначально в рамках той духовно-культурной парадигмы, которая задавалась мифологемой «Ада Америки». У ее истоков — идеологи конкисты (Х. Хинес де Сепульведа, Г. Фернандес де Овьедо, Х. Лопес де Гомара). Дальнейшие этапы развития данного направления: официальная имперская колониальная идеология иберийских монархий, которая, хотя и признавала за индейцами человеческую сущность и статус свободных подданных короны, тем не менее предполагала, что неизбежной ценой приобщения к христианской «ойкумене» является их отказ от собственной культуры и безусловное следование основным жизненным нормам и принципам иберийской Европы; так называемый «консерваторский проект» (Л. Сеа), выдвинутый рядом политических деятелей и мыслителей (Х.М. де Росас (1793—1877) в Аргентине, Л. Аламан (1792-1853) в Мексике, Г. Гарсия Морено (1821-1875) в Эквадоре) после Войны за независимость и предполагающий полную реставрацию того цивилизационного строя, который существовал в колониях Испании в XVI—XVIII вв.; латиноамериканский позитивизм второй половины XIX — начала XX в. Большинство его представителей расценили метисацию как главный фактор, препятствующий развитию Латинской Америки. Наиболее видные из них (Д.Ф. Сармьенто, Х. Сьерра, Х.Б. Альберди) выдвинули так называемый «цивилизаторский проект» (Л. Сеа), представляющий собой программу тотальной европеизации — полной переделки латиноамериканской действительности, начиная с генетических основ (посредством поощрения массовой европейской иммиграции) и кончая сознанием (путем тотального обрыва преемственности с культурой колониального периода и просвещения народа в сциентистско-позитивистском духе).

В XX в. в рамках данного подхода (трактовка Латинской Америки не как самостоятельной цивилизации, а как своего рода «исторической тавтологии») прослеживаются две главные линии интерпретации.

Представители одной из них рассматривают Латинскую Аме-

Sea Л. Философия американской истории. М., 1984. С. 37.

460

рику не как новый человеческий мир, а как поле продолжающейся вот уже более пятисот лет непримиримой борьбы двух несовместимых друг с другом миров: автохтонного индейского и западного. Причем единственным подлинным выражением действительности Нового Света является аборигенное цивилизационное начало, которое рано или поздно должно ликвидировать (взорвать или преобразовать изнутри) чуждые западные формы жизни. Это — линия воинствующего индеанизма, идущая от Ф. Тамайо (1879-1956) и Л. Валькарсея (р.1891) к современным идеологам «индейского возрождения» (Ф. Рейнага, М. Сагрера, А. Поп-Каал, Г. Бонфиль Баталья и др.). Представители данной тенденции очень активно проявили себя в ходе полемики, развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки (1992 г.).

Единственная альтернатива, которую сторонники этой линии оставляют неиндейцам, прежде всего потомкам выходцев из Европы, живущим в Латинской Америке, — полная духовная «индеанизация» — безоговорочное принятие системы ценностей и мировоззрения традиционного индейского мира.

Несмотря на весь свой ярый антиевропеизм, данное направление по глубинной сути своей аналогично второй тенденции, наличествующей в рамках данного подхода: тенденции к апологии европейского начала. Их объединяют такие общие черты, как абсолютизация роли одного из участников процесса межкультурного взаимодействия, игнорирование роли остальных его участников и, в связи с этим, отрицание того факта, что Латинская Америка представляет собой особую цивилизационную реальность, качественно отличную как от доколумбовой Америки, так и от Европы.

Утверждение идеи абсолютного преобладания западной традиции в процессе формирования латиноамериканской культуры — типичная черта многих мыслителей, писателей и политических деятелей Латинской Америки XX в. Особо здесь следует выделить концепцию Э. ОТормана, по определению которого Америка — это «изобретение» Европы: вся действительность Нового Света вторична по отношению к определенным текстам европейской культуры. Конкретным выражением линии на абсолютизацию европейской составляющей цивилизационного процесса в регионе явилась апология иберийского начала как единственной основы латиноамериканской цивилизации. В XX в. эту позицию отстаивали представители течения «националистической реставрации» (Р. Рохас, Х. Де ла Рива Агуэро и др.).

Данную тенденцию в оценке цивилизационного статуса Латинской Америки можно проследить вплоть до самого последнего

461

времени. Особенно ярко она проявилась в ходе полемики, развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки. При этом самыми активными апологетами иберийского начала

выступили испанские историки, нашедшие, впрочем, единомышленников и по другую сторону Атлантического океана.

Абсолютизация западной составляющей латиноамериканской традиции, всяческое подчеркивание принадлежности Латинской Америки к ареалу «фаустовской» цивилизации (разумеется, к ее периферии) оказались неотъемлемой важнейшей составной частью мировоззрения апологетов неокапиталистической модернизации последних десятилетий, в том числе идеологов военных режимов Аргентины, Бразилии, Чили, Уругвая 60-80-х гг. Среди мировоззренческих построений такого рода к числу наиболее разработанных в теоретическом плане относятся концепции аргентинцев А. Альсогарая и М. Грондоны.

От этой разновидности «западоцентризма», во многом носящей конъюнктурно-политический характер, следует отличать концепции тех латиноамериканских мыслителей и писателей, которые стремятся дать более глубокое духовное обоснование идее о принадлежности Латинской Америки Западу.

По мнению многих из них, Латинская Америка — это особая разновидность Запада, отличная от Западной Европы, США и Канады, способная внести собственный оригинальный вклад в общее наследие «фаустовской» цивилизации (Х.Л. Борхес, А. Услар Пьетри, А. Роа Бастос, О. Пас, Ф. Миро Кесада и др.). Причем, в отличие от сторонников «цивилизаторского проекта» второй половины XIX — начала XX в., часть современных авторов, разделяя идею о принадлежности Латинской Америки Западу, в то же время рассматривают метисацию как главный фактор, обуславливающий ее неповторимое своеобразие в рамках «фаустовской» цивилизации и обогащающий данную цивилизацию новым духовным опытом (А. Услар Пьетри, Х. А. Ортега-и-Медина и др.).

Те, кто утверждали и утверждают идею о принадлежности Латинской Америки Западу, опираются на реальный факт превращения европейской культуры в неразрывную составную часть латиноамериканской традиции. Одно из ярких свидетельств подобного превращения — та роль, которую играли и играют в развитии латиноамериканской мысли различные европейские концепции, оказывавшие самое прямое и непосредственное воздействие на умы латиноамериканцев: на всех этапах истории стран региона их духовная жизнь вообще непредставима вне общего западного контекста.

В XIX—XX вв. наибольшее влияние на развитие представлений латиноамериканцев о цивилизационном статусе своего континента

462

оказали такие западные мыслители, как А. Гумбольдт, О. Конт, О. Шпенглер, Г. фон Кейзерлинг, У. Франк, А. Дж. Тойнби, Х. Ортега-и-Гассет. Труды последнего, в особенности разработанная им система оценки различных культур в рамках дихотомии «подлинность—неподлинность», наложили, пожалуй, самый глубокий отпечаток на латиноамериканскую культурологическую мысль XX в. Упомянутые категории стали для большинства крупнейших мыслителей и писателей Латинской Америки нашего столетия главным средством осмысления действительности региона и отдельных его стран*.

См.: История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985; История литератур Латинской Америки: От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810-1870-е годы). М., 1988; История литератур Латинской Америки. Конец XIX - начало XX века

(1880-1910 годы). М., 1994; Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии. СПб., 1991 : Iberica Americans. Механизмы культуuroобразования в Латинской Америке. М., 1994; Три каравеллы на горизонте. М., 1991 ; Шемякин Я.Г. Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987; Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. М., 1995. Кн. 1~П; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978; СеаЛ. Философия американской истории. М., 1984; Карпентьер А. Мы искали и нашли себя. М., 1984; History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations. Boston, 1973. V. 1-2; America Latina en sus ideas. Mexico; P., 1986; Quinientos anos de historia, sentido y proyeccion. Mexico, 1991; Zea L. Discurso desde la marginacion y la barbarie. Mexico, 1990; Sambarino M. Identidad, tradicion, autenticidad: Tres problemas de America Latina. Caracas, 1980; Bonfil Batalla G. Utopia y revolucion. El pensamiento politico contemporaneo de los indios en America Latina. Mexico, 1981; Ribeiro D. Las Americas y la civilizacion. Mexico, 1977.

Глава XV. Цивилизационные проблемы модернизации

Дж. Джермани. ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРОЦЕССА МОДЕРНИЗАЦИИ

(Энциклопедия «Британика»)

• Перевод осуществлен по изд.: Germany G. Modernization and UAanization/ The New Encyclopedia Britannica. 1988. V. 24. P. 255-261.

Процесс модернизации первоначально рассматривался как вестернизация или европеизация, так как он начался в Европе и распространился в другие страны. Однако на новом этапе нельзя более рассматривать модернизацию как только перенос европейских институтов в другие части света или как переход к какому-либо одному фиксированному типу общества. Движения за национальную независимость, подъем новых наций, постоянная трансформация капиталистического общества, подъем различных форм планируемой экономики и слияние западных и незападных компонентов в процесс модернизации — все это сделало очевидным тот факт, что модернизация включает в себя разнообразие моделей, подверженных переменам. Очевидно и то, что к модернизации ведут многие пути. Только условно можно предполагать, что усиливающаяся общемировая унификация в конце концов приведет к большей культурной и социальной гомогенности. В любом случае, результатом станет новая всемирная цивилизация, соединяющая наследие как западных, так и незападных культур. Про-

464

цесс модернизации — это перманентная революция, не имеющая предустановленной конечной цели. Уже сейчас мы можем различать исходную фазу современности («старый модерн»), переходную, и новую современную («новый модерн») фазы, а в наше время мы сталкиваемся с переходом в постсовременную фазу («постмодерн»).

Природа модернизации. Модернизация охватывает все общество, включая экономическую, политическую и социальную системы. В экономической сфере модернизация принимает форму индустриализации. В политической сфере ранее для современного общества характерными считались демократические конституционные режимы, но теперь стало очевидным, что с модернизацией совместимы многие типы политических систем, поскольку они в приемлемой степени допускают устойчивое

экономическое и социальное развитие. В социальной сфере также с современным обществом совместимы различные формы организации, поскольку они допускают необходимые перемены в типе личности, нормах, социальных отношениях и институтах. Следует отчетливо разводить эти три сферы — экономическую, политическую и социальную, так как в зависимости от исторических условий перемены в них совершаются разными темпами и в разной последовательности.

Одна из трудностей в определении модернизации состоит в том, что она включает в себя много аспектов и проявляется в разных формах, подверженных изменениям. Источником разногласий является также необходимость выявления разных причин формирования современного индустриального комплекса, различий в ходе первичной модернизации и другими многочисленными вариантами перехода, через которые модернизация распространялась по планете.

Современные общества могут быть представлены как общая категория, включающая множество различных вариантов, и все они содержат некоторые общие черты, отличающие их от традиционных обществ. Эти черты включают: постоянный ускоренный рост знаний и установку на их применение в технологиях для производства товаров и услуг на основе использования новых и более высоких форм энергии, направленного на достижение максимальной эффективности. Этот процесс сопровождается тенденцией к секуляризации, означающей рациональную организацию деятельности на основе безличностных утилитарных ценностей и принципов, вытесняющих ритуальные и традиционные механизмы. В некоторой степени секуляризация имеет место в каждой исторической цивилизации. Однако в

465

современных обществах она распространяется гораздо шире и имеет иную ориентацию. Изменения относятся к: 1) сущности социальной деятельности, 2) утверждению социальной ориентации на перемены и 3) расширению степени дифференциации и специализации институтов. <...>

Предписанные формы действия обычно рассматривались как индивидуальное выражение коллективной деятельности, однако действие по выбору предполагает полностью индивидуализированного субъекта. Рациональное действие — особый вид деятельности, ведущим критерием для которого является выбор оптимальных средств достижения поставленных целей.

Трудная проблема, с которой сталкивается в той или иной степени любая современная политическая система, заключается в расширении способности к принятию перемен и в их отборе. Перемены всегда порождают конфликты, поэтому современное общество должно обладать высокой способностью к их разрешению. Однако и в развитых обществах всегда существует сфера, в которой перемены могут приводить к слишком острым конфликтам, может быть, даже создавая угрозу распаду общества или его раскола. Поэтому постоянно должно сохраняться ядро общих ценностей, подрыв которых должен восприниматься как угроза всему обществу. Существенное значение в процессах политической и социальной интеграции имеет принцип национального единства, составляющий существенный компонент любой современной политической системы. Он способствует поддержанию единства и идентичности современного общества, заменяя примитивные формы племенной связи и прежние религиозные и традиционные привязанности. В историческом плане формирование национальной идентичности совпало с ростом буржуазии, распространяясь затем на средние и низшие слои, что совпало с расширением

гражданских, политических и социальных прав. В современных обществах национализм стал одной из движущих сил политической жизни.

В последние десятилетия некоторые негативные стороны процесса модернизации породили разные формы сопротивления. Модернизация приводит к возникновению множества различных этических, эстетических и идеологических тенденций, что делает затруднительным формирование общих ценностей. Модернизирующееся общество должно найти пути социализации индивида, оставляя ему возможность выбора и изменения. Оно также должно найти средства контроля неизбежных конфликтов в обществе и внутри самой личности. Некоторые особенности современного общества затрудняют отклик на эти требования, так как передовые технологии и сложность организации об-

466

щества приводят к атомизации индивидов и подрывают способность человека к самостоятельной ориентации в меняющихся условиях.

Все теоретики модернизации признают, что переходный период неизбежно чреват различными конфликтами, часто приводящими к насилию и революциям. При этом они могут расходиться в оценках значения таких конфликтов и анализе тех форм, которые они принимают. Марксисты рассматривают классовые конфликты как важнейшую движущую силу исторических перемен и определяют классы в соответствии с их отношением к средствам производства.

Можно предположить, что соединение противоречий, присущих современной цивилизации, с теми, что унаследованы от прошлой истории, породит еще больший уровень конфликтности.

Комментарий. См. с. 468.

Дж. Коулмен. МОДЕРНИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ УСТРОЕНИЕ ОБЩЕСТВА

Перевод осуществлен по изд.: Coleman J. Modernization/International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. V. 10. P. 397-398.

[В обширной и постоянно растущей литературе по модернизации и развитию автор выделяет три составные части теории модернизации и развития:]

1. Дифференциация как основная эмпирическая тенденция в исторической эволюции современного общества.
2. Равенство как центральный этический принцип и этический императив, охватывающий операционные идеи всех аспектов современной жизни.
3. Способность к постоянному расширению адаптивных и творческих способностей человека, проявляющихся в умении распоряжаться своим окружением.

Модернизация может рассматриваться как постоянный противоречивый процесс взаимодействия факторов дифференциации, императивов равенства и интеграции, адаптивных и творческих

способностей социальной системы. В целом модернизация предстает как сознательное и нарастающее обретение качественно новых расширенных возможностей, проявляющихся в 1) эффективном утверждении: а) новых типов интеграции и устройства общества, сдерживающих противоречия и конфликты, возникающие в ходе дифференциации; б) новых типов участия населения и распределения ресурсов в соответствии с требованиями, порождаемыми императивами равенства, и 2) постоянной гибкости в выдвигании и достижении новых целей.

[Эти аспекты модернизационных процессов могут вступать в конфликт друг с другом. Процессы растущей дифференциации и специализации, как подчеркивает автор, должны быть отрегулированы и сбалансированы на основе утверждения гражданских прав, через регуляцию перераспределительных требований, через признание взаимных прав и обязанностей, утверждение всеобщих правовых норм и приоритет достижительных критериев. Принципы решения проблемы равенства во многом определяют критерии успешной модернизации и политической легитимности. Привязанность концепции демократии к определенной культурной среде ограничивает возможность применения этой концепции в межкультурном анализе.]

Широкие дискуссии развернулись по поводу другого важного компонента процесса модернизации, а именно — формирование наций. Большинство ученых полагают, что формирование нации — существенная предпосылка политической модернизации. Для ряда авторов это принципиально важное измерение или даже синоним политической модернизации. Более того, в историческом плане именно национальное государство послужило эмпирической основой модернизации во всех ее аспектах. В отличие от демократических институтов, эта форма политической организации стала, по существу, всеобщей.]

Комментарии

Дж. Джермани и Дж. Коулмен, авторы статей в ведущих западных энциклопедиях, подчеркивают сложность, многовариантность и противоречивость процесса модернизации, необходимость поиска стабилизирующих механизмов, обеспечивающих снятие различного рода конфликтов. На более зрелом уровне в этих теориях подчеркивается необходимость учитывать различные стороны социальной регуляции: усиление дифференциации общества требует как поддержания принципов социальной справедливости, так и единства общества.

Как отмечают оба автора, в ходе модернизации большое значение имеет и преобразование политической культуры, в которой вырабатываются новые принципы социальной самоорганизации и национальной культуры, формируется национальное государство, обеспечивающее налаживание различных сторон противоречивых процессов.

Р. Пандей. КРИТИКА ЗАПАДОЦЕНТРИЗМА В ТЕОРИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Перевод осуществлен по изд.: Pandey R. Sociology of Development. Delhi, 1985.

В научной литературе можно найти обширный перечень препятствий переменам в социальном, культурном и психологическом планах и каждое препятствие подвергается подробному описанию. Американский социолог Дж. Фостер** включает в список социальных барьеров такие особенности социальной структуры: а) групповая солидарность: взаимные обязанности в рамках семьи, фиктивное родство (fictive kin), дружественные связи, малые группы, общественное мнение, клановые разборки, статусные интересы; б) устоявшиеся местные авторитеты: семейные, политические, неординарных личностей; в) кастовые и классовые барьеры и т.д. Культурные препятствия переменам охватывают также несколько блоков: а) ценности и ориентации: традиции, фатализм, культурный этноцентризм, чувства гордости и достоинства, нормы скромности, локальные ценности; б) структура культуры: логическая несовместимость культурных характеристик и непредвиденные последствия планируемых инноваций; в) моторные образцы и привычные телесные позиции. Психологические препятствия переменам, относимые к категории межкультурного восприятия: восприятие характера власти, отношение к подаркам, дифференциации ролей и т.д. Коммуникативные трудности: языковые, демонстрируемые предупреждения об опасности и т.д. Проблемы переобучения и т.д.

Затем М. Фостер обсуждает те стимулы, при помощи которых индивиды могут преодолевать такого рода барьеры и приобщиться к переменам, выделяя культурные, социальные и психологические аспекты.

[Далее приведена пространная критика такого рода подходов.

1. Недостатки этих подходов были раскрыты уже в критике прогрессистской и эволюционной формулы как однолинейной, слишком универсальной, тотальной и упрощенной.
2. Такой подход не обеспечивает адекватного анализа значения поддержания стабильности и единства общества.
3. Не найдено категориальное понимание единицы изменений,

* Автор ссылается на кн.: Foster M. Traditional Societies and Technological Change. 1973. Ранее эта книга была издана под названием «Traditional Culture and the Impact of Technological Change» (N.Y., 1962).

469

которые принципиально различны на уровне «корней травы» и макроуровне цивилизаций.

4. Отсутствует адекватное понимание специфики обществ, его сложившегося своеобразия.
5. Игнорируется понимание роли исторического достояния.
6. Отсутствует понимание должного темпа и структуры перемен.
7. Западное общество выступает как однозначная позитивная модель и образец для подражания всем «неразвитым» странам.

8. Изменения в незападных странах преподносятся как недавнее явление, большей частью после второй мировой войны, в то время как они имеют в своей истории наследие перемен.

9. В этих подходах проводятся диффузионистская установка на распространение инноваций из исходного центра и игнорируется роль инноваций в самих развивающихся странах.

10. В этих подходах игнорируются тяжелые социальные последствия вследствие усиления социального неравенства и ухудшения положения масс.

11. Воздействие развитых стран на неразвитые в ряде существенных отношений оказывается негативным, ведущим к усилению зависимости и отсталости. Этот последний тезис переводит тематику в сферу глобалистики и миросистемных теорий.]

Комментарии

Приводимый индийским ученым перечень основных традиционных ограничений, «барьеров» или же «порочных особенностей» обществ, подвергающихся модернизационному воздействию извне, а также и его перечень основных пунктов критики западных теорий дают хорошее сводное представление об основных положениях ранней теории модернизации и о той критике, которой подверглись эти положения в ходе формирования более зрелых концепций.

Ш. Эйзенштадт. НОВАЯ ПАРАДИГМА МОДЕРНИЗАЦИИ РАСПАД РАННЕЙ ПАРАДИГМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ И ПЕРЕСМОТР СООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ТРАДИЦИЕЙ И СОВРЕМЕННОСТЬЮ

Перевод третьего фрагмента осуществлен по изд.: Eisenstadt S. Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966. P. 131-132.

Внимание современной общественной мысли и социологии длительное время было сосредоточено на выявлении природы современного социального порядка. В ходе изучения этих проблем сформировалось два различных, однако взаимосвязанных, подхо-

470

да к изучению современного общества. Один подход был направлен на изучение общих «качественных» характеристик такого общества, а другой — на описание процессов в различных сферах — будь то демографические или же структурные и организационные процессы.

Изучение качественных характеристик современных обществ было основано на выявлении ряда дихотомий, присущих процессам модернизации. Первая дихотомия — свобода против авторитарности. Современное устройство общества рассматривалось как постоянное расширение рамок свободы, что неизбежно порождает проблему поддержания стабильности и порядка.

Вторая важная дихотомия современного общества — стабильность и преемственность против перемен. Перемены («прогресс» или «развитие»), которые могли принимать революционный или же постепенный характер, рассматривались как общая структурная тенденция современного общества, имеющая позитивную ценность. Но современные

политические системы и общества столкнулись с проблемой сочетания перемен с достаточной степенью институциональной стабильности или преемственности.

Третья дихотомия современных обществ — современная социальная рациональность против культурных ориентации или ценностей, воплощенных в традициях, религиозном или мистическом опыте. Рациональность часто воспринималась как «техническая» эффективность, т.е. как мера овладения человеком самим собой и своей судьбой. Противоположный подход выявлял возможность того, что, освободившись от стеснительных рамок общих ценностей и ориентации, от самоконтроля, человек становится добычей собственных нерегулируемых и девиантных инстинктов, прихотей, меняющихся и противоречивых интересов.

Таким образом, большинство проблем становления современного общества воспринималось прежде всего на фоне растущей необходимости поддержания стабильности в обществе и обеспечения социальной справедливости. Даже те, кто рассматривал досовременные режимы как угнетающие признавали, что специфические условия модернизации порождали новые, доселе неведомые проблемы поддержания внутренней стабильности и обеспечения социальной справедливости.

Многие из этих дискуссий по поводу качественных и организационных характеристик современного общества затрагивали проблему традиций и ее места в культурной и социальной жизни. И большей частью традиция рассматривалась в противопоставлении как качественным, так и организационным аспектам устройства общества независимо от того, какое содержание вкладывалось в

471

традицию: как накопленные стародавние обычаи, как привязанность к прошлому и некритическое принятие прежнего опыта и смыслов, как легитимация какой-либо деятельности со ссылкой на прошлое или же придание прошлому священного статуса.

Усиление качественных характеристик современности часто воспринималось как процесс, равнозначный упадку традиций. Упадок или слом традиций, эрозия традиционных основ легитимности общественного порядка воспринимались как предпосылка развития свободы, утверждения принципов рациональности и «нетрадиционных» концепций справедливости, которые и определялись как наиболее существенные характеристики современного общества.

Конечно, в оценке традиций возможны были разные идеологические позиции. Консерваторы отстаивали важность традиции и оплакивали ее упадок, либералы отстаивали возможность освобождения человека и общества от традиции и подчеркивали перспективы, открывающиеся на таком пути. В свою очередь, революционеры рассматривали либералов как скрытых традиционалистов. Но какова бы ни была идеологическая установка по отношению к традиции, общая позиция состояла в том, что именно относительная значимость традиции является одним из важнейших критериев, отличающих досовременное общество от современного.

В конце 50-х, а особенно начиная с середины 60-х гг. стала нарастать критика ранних теорий модернизации, которая постепенно подорвала большинство положений, выдвигавшихся в ней. Главным фокусом этой критики стала неспособность объяснить разнообразие переходных обществ, присущей им внутренней динамики, а также

возможности самостоятельного развития современных дифференцированных политических и экономических комплексов. <...>

Критика ранних подходов к модернизации была направлена прежде всего против дихотомии традиция—современность, в том числе на выявление неисторичности и западочентричности этой модели. Другое направление критики относилось к базовым теоретическим и аналитическим предпосылкам этой модели, особенно ее предпосылок «развития» как эволюционного процесса и «функционально-структурной» схемы анализа устройства общества.

Первой темой критики стало выявление значительного разнообразия традиционных обществ по степени того, насколько их традиции задерживали или же, напротив, облегчали переход к современности. Это потребовало более аналитического подхода к рассмотрению различных элементов «традиции».

Второй важной темой критики стало подчеркивание различия между традицией и традиционализмом. В работах Э. Шилза, В. Хо-

472

зелица и других ученых показывалось, что традиционализм выступает как крайняя, негативная реакция на вторжение сил современности. Соответственно, традиция обозначалась как общий накопитель форм поведения и смыслов данного общества.

Третьей важной темой стало «новое открытие» факта устойчивости в современных и модернизирующихся обществах традиций, обязательных форм поведения, идущих из прошлого и ссылающихся на прошлые образцы.

Четвертая тема, ставшая предметом рассмотрения в работах некоторых ученых (например, М. Сингера или Л. Рудольф и С. Рудольф), раскрывала, что традиционные институты и группы, будь то касты или племенные союзы, оказывались способными к эффективному преобразованию своей деятельности в современных условиях.

И наконец, пятой темой стало растущее признание того факта, что вслед за начальными фазами независимого развития, когда многие из новых элит ориентировались в основном на «современные», т.е. западные модели, начинают вновь проявляться прежние, традиционные принципы и модели.

Эта критика привела к утверждению нескольких важных аспектов вариативности институциональных сторон модернизации. Во-первых, признание возможности того, что модернизация может иметь частичный характер, т.е. формирование новых институтов или современных организационных принципов не обязательно приводит к целостному обновлению общества, а может даже сопровождаться укреплением традиционных систем через влияние новых форм организации.

Это признание моделей частичной модернизации вело к далеко идущим выводам относительно природы и функционирования социальных систем, институтов вообще и современных в частности.

Во-вторых, все в большей степени признавалась системная жизнеспособность переходных обществ через создание своих особых механизмов стабильности и самосохранения.

В-третьих, получило признание то положение, что по крайней мере частично логика и тип развития обусловлены некоторыми аспектами традиционного устройства общества и должны трактоваться в связи с этими аспектами. Признание значения этих исторических сил и вело к выявлению относительной самостоятельности символической сферы по отношению к структурным аспектам социальной регуляции. Это положение приобрело особое значение для переоценки места традиций в общественной жизни. <...>

Обвинение в неисторичности модели модернизации развивалось в двух направлениях. В одном из них подчеркивалась необхо-

473

димось рассмотрение процессов современного развития в различных обществах не как предполагаемого движения к предустановленной конечной стадии, а как развертывание традиционных сил, присущих данному обществу.

Другое направление, напротив, подчеркивало специфику и уникальность исторического опыта и обстоятельств процесса модернизации. Последователи такого подхода подчеркивали, что процесс модернизации не имеет универсального характера и он не присущ имманентно природе каждого общества. Напротив, этот процесс, по их мнению, отражает уникальную историческую ситуацию, связанную с распространением западной культуры по всему миру, дополняемым попытками запоздавших стран заимствовать эти ранние модели индустриализации, политической унификации и т. д.

Важное направление критики, лучше всего представленное недавними марксистскими работами, показывает необходимость учитывать характер распространения капитализма и формируемой международной системы отношений, включающей господствующие и подчиненные общества. Согласно этим авторам (Г. Франк и др.), важнейшая причина различий в состоянии современных и традиционных или развитых и слаборазвитых обществ кроется в неравенстве отношений, создаваемых империализмом и колониализмом, которым сопутствуют эксплуатация и зависимость. Так называемые традиционные общества, как и развитые, вовсе не лишены предпринимательских ориентации, специализации и дифференциации, необходимых для развития. Однако многие ранее процветавшие общества являются теперь слаборазвитыми в результате вмешательства империалистических интересов в их экономику. Существующая политика развития торговли и «помощи» расширяет материальную пропасть между богатыми и бедными нациями. Близорукость теоретиков модернизации, если она не вытекает из их идеологических установок, — результат их стремления рассматривать общества в состоянии статичной изоляции и неспособности учитывать характер международных отношений как в историческом плане, так и в современных условиях. В соответствии с концепцией структурной недоразвитости адекватный предмет рассмотрения должен включать структуру и функционирование единой международной системы хозяйства. (Tradition, Change and Modernity. P. 4-5, 13, 98-105.)

МОДЕРНИЗАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЕВРОПЫ

Новая цивилизационная тенденция, начавшая развиваться в Западной Европе в XIX в., распространилась по миру, создавая

474

новую международную политическую, экономическую и культурную систему. Силы этой системы, распространяясь из новых центров, сначала в Европе и Америке, затем в России и Японии, постоянно воздействуют на мировые цивилизации и общества, порождая в них самые разные реакции.

Хотя многие проблемы, с которыми сталкивались эти общества, были сходны с теми, что возникали в ходе европейского развития, общие условия сильно отличались от тех, в которых формировался новый социополитический характер Западной Европы. Здесь нам следует подчеркнуть несколько основных, тесно связанных обстоятельств. В общем и целом модернизация имела эндогенный характер в Западной Европе, в то время как ее распространение в Центральной и Восточной Европе, а затем в Азии, Африке, а в некоторой степени и в Латинской Америке было скорее результатом воздействия внешних сил на традиционные общества и цивилизации.

Это воздействие приняло несколько форм. Во-первых, оно подрывало традиционные основы хозяйственной, политической и социальной организации. Во-вторых, силы западной модернизации создавали новый международный порядок, в котором основным фактором, определяющим место в международном порядке, стала сила — в экономическом или политическом плане. В-третьих, силы современности создавали в традиционных обществах потребность в растущем участии граждан в делах центра.

[В сложившихся условиях именно политическая сфера становится главным фокусом развития и рычагом воздействия на другие сферы. Важное отличие в политической ситуации от европейской модели развития автор видит в характере политических структур и их отношении к социальному структурированию общества. Во многих незападных обществах не существовало сильных самостоятельных образований, ассоциируемых с «государством» и «обществом» в европейском понимании. Далекое не везде присутствовал определенный структурный политический центр, а если он и был, то скорее навязывался извне, чем возникал под влиянием внутренних сил. В редких случаях наблюдались и сколько-нибудь гомогенные этнические и национальные общности.

Даже в обществах имперского или патримониального типа, в которых несомненным было наличие специфичного центра и госаппарата, огромное отличие от Западной Европы заключалось в слабости плюралистических элементов.

В культурном плане вызов современности воспринимался в тех кодах, которые преобладали в этих обществах и в рамках образцов, сложившихся в историческом достоянии этих цивилизаций.

Конечно, реакция на воздействие нового никогда не была еди-

475

нообразной. Чтобы понять вариации в типах реакции как в рамках каждой цивилизации, так и в межцивилизационном сопоставлении, следует обратиться к веберовскому анализу места религиозных ориентаций и движений. Религиозная гетеродоксия и реформаторские движения в незападных странах имели еще большее значение в динамике перемен, чем в Европе — и прежде всего потому, что сама встреча с Европой порождала интенсивные движения протеста. Особое значение политической сферы приводило к тому, что основные ориентации движений протеста и тенденции к формированию институтов были сосредоточены в этой сфере. Поэтому особое внимание должно уделяться анализу не

столько хозяйственной, сколько политической этики и ее воздействию на политику и на формирование институтов.] (Tradition, Change and Modernity. P. 258-260, 265.)

СРЫВЫ МОДЕРНИЗАЦИИ И ДВИЖЕНИЯ ПРОТЕСТА

Для ситуации модернизации характерна устойчивая структурная дуальность как наличие комплекса противостоящих социокультурных тенденций и ориентации в сочетании с низкой эффективностью центральных институтов.

Одной из существенных характеристик этой дуальности становится понижение уровня структурной организации, что приводит к нарушению взаимодействия между различными группами населения. Происходит разрастание ненормативных отношений, ориентированных на поддержание партикулярных интересов, расходящихся с интересами общества в целом. В обществах возрастают внутренние конфликты, что приводит к прямым столкновениям, к скрытой враждебности или же порождает различного рода движения — социальные, культурные, национальные, выходящие за рамки прежних структур регуляции. Вместе с тем, возникают и экстремистские формы протеста сектантского, партийного и т.п. типов. Движения протеста могут выходить и за внутренние рамки общества на международную арену.

РЕВОЛЮЦИИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Внимательное изучение условий, при которых произошли поздние революции, позволяет установить между ними существенные признаки сходства.

Во-первых, эти общества относились к великим мировым традициям, или высоким, цивилизациям, основой которых являются хорошо выраженные, поддерживаемые особыми группами и институтами, культурные модели, в которых утверждаются универсальные ориентации, выходящие за рамки национальных, ре-

476

гиональных и политических общностей и включающие в себя миссионерские элементы.

Как мы видели, эти цивилизации имели ряд общих основополагающих культурных ориентации и кодов. Они отличались высоким уровнем автономии и выделенности космического (религиозного) и социального порядков, но вместе с тем признавали их взаимную соотнесенность и необходимость наведения моста между трансцендентным и мирским порядками через различные формы посюсторонней деятельности. В них существовал относительно высокий уровень вовлечения различных слоев населения в регуляцию социального порядка и относительно самостоятельный доступ, по крайней мере некоторых социальных слоев, к основным средствам управления социальным порядком. Но главное — им всем была присуща крайне важная особенность: признание посюсторонней деятельности как важнейшего средства преодоления напряженности между трансцендентно-космическим и мирским порядками.

Во-вторых, это были общества имперского или имперско-феодалного типа. Поэтому для них были характерны высокий уровень выделенности центра и влияния центра на периферию, самостоятельный доступ некоторых слоев к различным элементам космического и социального порядка, а также тенденции воздействия, по крайней мере какой-то части периферии, на дела центра или центров.

В-третьих, как мы уже видели, имперским и имперско-феодальным системам были присущи совокупные изменения, и этот принцип создавал основу для подлинно революционных преобразований.

В-четвертых, революционные изменения приобретали особый размах благодаря включению общества в современные международные политические, экономические и культурные отношения, которым присущи, с одной стороны, относительно открытые рынки, а с другой — огромное неравенство в рыночных отношениях. (Revolution and Transformation of Societies. P. 202-203.)

МОДЕРНИЗАЦИЯ - РЕВОЛЮЦИЯ - СОЦИАЛИЗМ

Мотивы протеста и радикализма, черпаемые из революционных предпосылок первых европейских революций, были включены в исходные ориентации современной цивилизации. Это приводит к постоянному изменению базовых понятий этой цивилизации.

Сила революционной символики в цивилизации современности проявляется прежде всего в распространении по всему миру революционных и радикальных движений вообще, в том числе социалистической и коммунистической идеологии и движений, в которых

477

эта идеология и символика кристаллизуются наиболее полным образом и получают наиболее полную интеллектуальную разработку.

Социализм и коммунизм были первоначально движениями протеста или интеллектуальной ереси, в которой политические программы и идеологии соединялись с научным и философским мировоззрением. Как движения протеста, социализм и коммунизм сомкнулись с ориентациями на мятеж, протест, течениями интеллектуальной критики и тенденциями формирования центров и институтов. В этом плане они многим обязаны европейской традиции.

Следует выделить следующие основные культурные ориентации, присущие социализму и коммунизму:

1. Сильная ориентация на то, чтобы соотнести будущее с настоящим, и концентрированные миссионерские усилия на внедрение такой ориентации.
2. Всемерное подчеркивание ведущей роли коллективного начала и социальной справедливости — в сочетании с отрицанием индивидуалистских подходов.
3. Подчеркивание тесной связи между социальным, политическим и культурным порядками и цели построения нового общества, а соответственно и обоснование таких целей на основе трансцендентных критериев и идеалов, включаемых в базовую культурную модель.
4. Глубоко посюсторонняя ориентация, подчеркивающая не принятие существующего порядка, а его оценку в аспекте трансцендентных ценностей.
5. Подчеркивание возможности активного участия социальных групп в формировании нового социального и культурного порядков.

6. Сильная универсалистская ориентация, отрицающая в теории значение политических или национальных границ, но вместе с тем стремящаяся переопределить социополитический порядок в широких, но относительно определенных границах.

7. Социализм и коммунизм сформировали специфическую (и отчетливо современную) форму легитимности утверждаемого им социального и культурного порядка.

Социализм и коммунизм включили в свои традиции и символику эсхатологические элементы христианства — его видение истории и освобождения, разделение между «Градом человеческим» и «Градом Господним». Ранние социалистические движения развивались в общих рамках идейных течений европейской современности (modernity), подчеркивая значение национального государства, с одной стороны, а с другой — напряженных отношений между государством и обществом и классовой борьбой. Эта традиция в сильной степени повлияла на социалистическое и коммунистическое виде-

478

ние истории, сформировала в них сильную установку на мирские измерения человеческого бытия, активистскую ориентацию и характерные научные и миссионерские компоненты.

И наконец, социалистическое учение о классовом обществе также связано с европейской традицией, особенно с идеей об автономности сословий и активном участии широких групп и слоев населения в социальной регуляции.

Но конечно, социализм и коммунизм не представляли собой простого продолжения прежних традиций. Оба эти течения двойственно относились к великим интеллектуальным движениям современной Европы — Просвещению и научной революции, принимая многие из содержащихся в них идей и принципов, но вместе с тем развивая по отношению к ним сильную критику. А в отличие от английской, французской и американской революций или же Просвещения, социалистические движения стали первыми современными движениями протеста, направленными не только против властных устоев традиционной системы, но также и против современных институтов — политических, экономических и идеологических, которые сформировались на ранних этапах современной истории Западной Европы.

Распространение социализма за пределы Западной Европы было связано с экспансией цивилизации современности и признанием фундаментальных противоречий, созревающих в этой цивилизации. В контексте этой экспансии и противоречий сформировались течения протеста и революционные движения, получившие основательную разработку в экспорте социалистических движений и идеологии. Из всех традиций, идеологий и движений, возникших в Западной и Центральной Европе, социализм распространился дальше всех, и процесс этот наблюдается дольше всех. Ни одно другое движение не вызвало такого широкого участия как в организационном, так и в идеологическом плане.

Ключ к этому распространению следует искать в особенностях встречи незападных, неевропейских обществ с той современностью, которая исходила из Западной Европы. В этом процессе нередко проводилась параллель между положением рабочего класса в Европе по отношению к классу буржуазии и положением новых наций в современной международной системе по отношению к Европе (а позднее и к Соединенным Штатам). В этом смысле те, кто утверждают, что классовая борьба приобрела теперь в большей степени интернациональный, чем внутринациональный характер и что «третий мир»

составляет пролетариат в этой новой международной борьбе, указали на важнейший пункт, хотя, в противоположность их мнению, дело не в конкретной структурной

479

или организационной черте, а скорее в символическом компоненте этого процесса и этих отношений. Реальная структура отношений между различными странами мира, конечно, полностью отличается от классовых отношений. Фокус протеста направлен прежде всего на международные идеологические и политические позиции, а не на разделение труда внутри общества.

Особая привлекательность социализма в целом заключается в том, что он проявил свою способность стать наилучшим средством, обеспечивающим активное участие в новой, современной (т.е. западной) универсальной традиции и вместе с тем отрицание определенных аспектов современности, особенно самого Запада. Социализм дал возможность многим неевропейским странам, особенно их элитам, включить универсалистские элементы современности в свою новую, коллективную идентичность без отказа как от специфических компонентов своей идентичности, так и от глубоко негативного отношения к Западу. (Revolution and Transformation of Societies. P. 183-184.)

Комментарии

Работы Ш. Эйзенштадта во многом способствовали переосмыслению ранних подходов к процессам модернизации, отказу от поверхностной однолинейной модели модернизации как уподобления западному образцу, введению в анализ различных сторон макросоциальной регуляции. Именно выделение основных противоречий модернизации (см. первый фрагмент) дало Ш. Эйзенштадту основу для создания многомерной модели. Существенное значение в анализе путей и принципов модернизации Ш. Эйзенштадт придает рассмотрению роли традиций, однако не в их общетипологическом плане как дихотомного начала, противостоящего «современности», а именно как специфики, связанной с той или иной цивилизационной системой. Обширная компаративистика, проведенная Ш. Эйзенштадтом, была основана прежде всего на общей концепции цивилизационного устройства, в разработку которой он же сделал огромный вклад (см. гл. II). Именно компаративистский (второй фрагмент) и цивилизационный подходы дают возможность системного анализа, учитывающего характер сложившегося в данном обществе достояния, его реакцию на воздействие Запада и специфику движения к современности. Одним из проявлений модернизации, подчеркивает Ш. Эйзенштадт, стали движения протеста, принимавшие в ряде случаев характер революций (см. фрагменты третий — пятый).

С. Хантингтон. МОДЕРНИЗАЦИЯ И ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ

Модернизация не обязательно означает вестернизацию. Незападные общества могут подвергаться модернизации, не отказывая

Перевод осуществлен по изд.: Huntington S. The Clash of Civilizations and Remaking the World Order. N.Y., 1996. P. 78.

480

ясь от своих собственных культур и не принимая западных ценностей, институтов и форм поведения. Все это может оказаться почти невозможным: какие бы препятствия ни

возникали перед незападными культурами в ходе модернизации, они не сравнятся с теми, которые возникают в отношении вестернизации. По словам ф. Броделя, было бы «по-детски наивно» думать, что модернизация, как «триумф цивилизации в единственном числе» приведет к устранению плюрализма исторических культур, веками существовавших в лоне великих цивилизаций. На самом деле модернизация усиливает эти культуры и приводит к относительному уменьшению силы Запада. В весьма существенном смысле можно сказать, что мир становится все более современным и все менее западным.

Комментарии

В получившей столь широкую известность книге С. Хантингтона основное внимание уделяется цивилизационным противоречиям между современной западной цивилизацией и остальным миром (см. гл. XVI). На протяжении всей книги он основательно разделяет имитаторскую вестернизацию, порождающую отторжение, и собственно модернизацию, проводимую при сохранении цивилизационного достояния. Именно поэтому, полагает он, современный мир может стать ареной «столкновения цивилизаций».

С.Х. Наср. О СТОЛКНОВЕНИИ ПРИНЦИПОВ ЗАПАДНОЙ И ИСЛАМСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Nasr S. H. Islam and the Plight of Modern Man. L.; N.Y., 1975. P. 17-22.

Современный мусульманин оказывается в более трудной ситуации, чем западный человек, так как перемены, охватывающие Восток, имеют более стремительный характер и зачастую более разрушительны, чем на самом Западе. Так или иначе, Запад меньше теряет перед натиском модернизма, в то время как значительное духовное богатство, накопленное Востоком, подвергается постоянной опасности уничтожения со стороны Запада посредством книг, радио или бульдозера. Современный мусульманин не может не вести постоянную священную войну (джихад) не только в самом себе, чтобы сохранить здравый ум и душевное здоровье, но и в окружающей его среде для того, чтобы защитить великолепие духовного и художественного наследия своих предков и передать

481

их следующему поколению. В данной ситуации он одновременно испытывает тягу со стороны исламской традиции и со стороны секуляризма и модернизма. Современный мусульманин, особенно тот, который испытал основательное воздействие западной культуры, испытывает огромное напряжение, так как его ум и душа сформированы на совершенно иных основаниях, чем у западного человека, живущего в секуляризованном постиндустриальном обществе.

Современный мусульманин, живущий в отдаленных уголках исламского мира и остающийся изолированным от влияния модернизма, пребывает как бы в органичном мире, в котором жизненные проблемы — это проблемы нормального человеческого существования. Однако мусульманин, живущий в одном из центров исламского мира, в той или иной степени затронутый модернизацией, живет в поле полярной напряженности, создаваемой двумя соперничающими типами мировоззрений и системами ценностей. Эта напряженность зачастую отражается в его сознании и душе, в результате чего он становится раздвоенным в самом себе, испытывая глубокую потребность в реинтеграции.

Если такой мусульманин склонен к интеллектуальным занятиям, он видит, воспринимает богатство интеллектуального достояния ислама как еще живую реальность, наследие, связывающее его с Центром бытия и устанавливающее для него путь от окраины бытия к его Центру. Это мировоззрение, основанное на сознании Бога как высшей реальности, перед которой все существа поистине ничто, на сознании иерархического универсума, подчиненного Его власти и охватывающего все многообразие уровней от мира архангелов до материального бытия. Это мировоззрение, основанное на представлении, что в полной мере человек может быть предан только шариату, как Божественному Закону, так как только через этот закон он может обрести свое счастье.

Полным контрастом с этим мировоззрением предстают для мусульманина базисные принципы современной западной цивилизации, которые почти целиком представляют собой антитезу исламских принципов. Философские школы этой цивилизации основаны на рассмотрении человека как существа, восставшего против Бога, или на рассмотрении человеческой коллективности как муравейника, в котором сам человек не имеет сколько-нибудь существенного достоинства.

Такая же конфронтация мировоззренческих установок и те же дилеммы возникают и в других сферах. В образовании, являющимся важнейшим средством передачи традиции от одного поколения к другому, также соперничают две системы, и мусульманин

482

становится жертвой такого соперничества. Переход от традиционной системы образования к современной большей частью был внезапным и разрушительным и стал одним из источников того смятения, в котором оказался современный мусульманин.

[Подобного рода сталкивание различных начал прослеживается и в искусстве.]

Искусство, которое было прямым призывом из Центра бытия и отражало Трансцендентное начало, теперь в опасности со стороны низменного и бездуховного «искусства», источник которого в безобразии и которое уродует среду человеческого обитания. <...>

[Автор отказывает современному Западу в праве считаться полноценным воплощением подлинно цивилизованного устройства общества.]

Каково конкретное содержание интеллектуального и духовного вызова, который Запад выдвигает перед современным исламом, и какую роль может сыграть исламская традиция в ответе на этот вызов? Сначала следует внести некоторую ясность в употребляемые нами понятия и в порядке «интеллектуального иконоклазма» очистить почву от «идолов» современной сцены. Современная цивилизация, получившая развитие на Западе или же распространившаяся оттуда на Восток, гордится развитием критической способности ума и силой объективной критики, в то время как на самом деле она, по существу, наименее критична из всех известных цивилизаций и не располагает объективными критериями, необходимыми для того, чтобы подвергнуть рассмотрению и критике свою собственную деятельность. Это цивилизация, не способная к проведению любой реформы, так как она не в состоянии реформировать саму себя.

Комментарии

С.Х. Наср — один из наиболее серьезных философов, подвергающих критике современную западную цивилизацию в ее отношении к остальному миру. Однако развиваемые им темы широко представлены и в работах других незападных мыслителей. Неспособность западной цивилизации к взаимопониманию между культурами и народами, снижение уровня духовности и морали, культ потребления и разрушительное воздействие на окружающую среду — вот те проблемы, которые ограничивают влияние этой цивилизации и заставляют страны Других регионов искать источники собственной духовной силы в своем культурном достоянии.

483

Б. С. Ерасов. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ МОДЕРНИЗАЦИИ. КОНЦЕПЦИИ СИМБИОЗА, КОНФЛИКТА И СИНТЕЗА КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА

Обзор

Анализ процессов модернизации зачастую переходит в выделение общих принципов воздействия Запада на различные сферы жизни общества и восприятия модернизационного «вызова» в иной культурной среде. Цивилизационный подход дает возможность выйти за пределы локальных культур или же национально-государственных структур и дать общие принципы понимания социокультурных процессов модернизации.

Проблематика культурной экспансии в западной литературе

Помимо реакции на издержки модернизации со стороны общественной мысли самих развивающихся стран содержательной критике подверглись эти издержки в различных теориях «культурной экспансии» и «культурного империализма», получивших распространение в западной научной среде, как в леворадикальной социологии, так и в научной документации международных организаций. В выпущенном в Америке словаре понятие «культурный империализм» раскрывается следующим образом: «Использование политической и экономической власти для возвышения и распространения ценностей и обычаев иностранной культуры за счет культуры другой нации». Его основные черты включают: 1) перенесение образа жизни и потребительских ориентации, присущих западному обществу; 2) односторонний поток информации — от «центра» к «периферии»; 3) насаждение западной культуры как универсальной, исключающей вклад других культур; 4) стремление достигнуть путем культурных связей политических целей; 5) формирование социально-культурной элиты, которая должна способствовать утверждению прозападных ориентации*.

Роль транснациональных корпораций (ТНК). Особое внимание в

См.: Cultural Imperialism. The Harper's Dictionary of Modern Thought. N.Y., 1979. P. 303.

484

изучении механизма культурного империализма было уделено анализу роли транснациональных корпораций, средств массовой информации, индустрии массовой культуры, образования, благотворительных фондов.

Изучению роли ТНК в межкультурном взаимодействии в 80-х гг. был посвящен ряд трудов, созданных группами ученых.

Как подчеркивает К. Кумар, возглавлявший программу исследований деятельности ТНК, осуществленную в Центре ВостокЗапад при Гавайском университете, ТНК оказывают многообразное социокультурное воздействие на принимающие их страны. Происходит не только изменение моделей потребления, но и перестройка всей системы ценностных ориентации, в которых установка на потребление становится доминирующей.

Социокультурное обеспечение производства включает в себя и обеспечение соответствующей культурной среды, прежде всего через механизмы массовой культуры, которая ведет к «идеализации образа жизни, идеологии, ценностей, мировоззрения и искусства метрополий, к их некритическому принятию, порождая чувство неполноценности по отношению к собственным культурам»*.

Группа французских исследователей под руководством Ж.-А. Рейферса** подчеркивает, что уже в производственном плане деятельность ТНК резко отделена от социальной среды, так как она построена на основе методов, целиком импортированных извне, даже при менее высоком органическом строении капитала. Хотя под давлением требований и условий производства ТНК идут на все более значительную коренизацию управленческих кадров, это не меняет их анклавной выделенности из моря окружающей отсталости. Влияние ТНК как носителей принципов техницизма и потребительства оценивается в рассматриваемых работах как антагонистическое по отношению к сложившимся социокультурным системам в развивающихся странах. По мнению Ж.-А. Рейферса, не в собственно экономической, а прежде всего в социокультурной сфере воздействие ТНК имеет особенно пагубный характер. Оно определяется через термины «культурный шок», «культурное насилие», «декультурация» и т.д. Воплощая в себе тенденцию к социокультурной универсализации, основанной на рациональной организации собственно производственной сферы, ТНК способствуют обесцениванию той социокультурной среды, в которой они действу-

Transnational Enterprises: Their Impact on the Third World Societies and Cultures/ Ed. by K. Kumar. Boulder (Col.), 1980. P. 34.

* Societes transnationale et developpement endogene: Effets sur la culture, la communication, l'education, la science et la technologie. P., 1981.

485

ют. Все, что не соответствует целям рационализации производства, объявляется «иррациональным», «примитивным», «традиционным», рассматривается как пережиток, подлежащий искоренению.

Роль средств массовой информации и массовой культуры. Разностороннему анализу подвергается и воздействие западных средств массовой информации на социокультурную среду в различных странах мира*. Это воздействие имеет во многих отношениях негативный характер. Западные центры и агентства заставляют потребителей своей продукции видеть весь мир, включая собственный район, глазами этих агентств, т.е. чужими глазами. Новости и информация, поставляемые этими агентствами, носят отнюдь не только собственно информативный характер. Они отражают запросы крупных держав, для которых реальные жизненные проблемы огромных масс населения развивающихся стран не имеют значения. Эти проблемы «не могут проникнуть на рынок информации».

Средства массовой информации не столько способствуют «свободному распространению информации», сколько извращают представления о действительно важных событиях,

происходящих в мире. И дело не только в том, что поток передач и информации из ведущих стран Запада составляет до 80% потребляемой продукции в развивающихся странах, а прежде всего в содержании этого потока, отражающего как политические, так и цивилизационные установки Запада.

«Вызовы» модернизации и «ответы» цивилизаций

На протяжении длительного периода, начало которого в разных странах растягивается от середины XIX в. до середины XX в., в общественной мысли незападных стран сформировалось двойственное отношение к модернизационному воздействию Запада. В этой двойственности проявились существенные противоречия (дихотомии), возникающие во взаимодействии разных типов общества (некоторые из которых были выделены в приведенном выше первом фрагменте из работы Ш. Эйзенштадта).

Эти противоречия отразились в общественной мысли в формировании трех основных конструкций (симбиоз, конфликт, синтез), должных отражать сущность происходящих процессов.

I. Симбиоз как минимальное взаимодействие, при котором поддерживается относительно независимое сосуществование тради-

National Sovereignty and International Communications/Ed, by K. Nordenstreng, H. Shiller. Norwood (N.J.), 1979.

486

ций и современности во взаимно изолированных сферах и в значительном разнообразии их форм. Уже на протяжении более ста лет выдвигаются различные концепции сочетания принципов западной и восточных культур через выделение наиболее существенных, как предполагается, достижений разнородных цивилизационных ареалов. Такого рода концепции приобретали форму «соединить западную технику и восточную мораль», «работу и молитву», науку и человеческие ценности, рационализм и гуманизм и т.д. Конечно, при этом Запад выступал как носитель преимущественно научно-технического начала, а Восток — морально-гуманистического. Однако эти процессы не ограничивались собственно идеологической сферой, а получали воплощение во многих сторонах жизни обществ, подвергшихся влиянию Запада. Симбиоз может проследиваться на разных уровнях бытия: от индивида и отдельной субкультуры до национального и цивилизационного. На низших и средних уровнях социального устройства для определения этого варианта вполне применимо понятие «гетерогенности» или «многоукладности», столь часто использовавшееся в 60-х — начале 70-х гг., соответственно, в западной и советской литературе. Очевидная привязанность этого подхода к социоэкономическим реалиям заставила исследователей культуры все чаще использовать термин «симбиоз»*. Этот термин применим и к цивилизационному измерению, тем более что одна сторона этого взаимодействия — Запад выступает в основном в своем обобщенно цивилизационном типе.

Анализ характеристик симбиоза на цивилизационном уровне логично переходит в концепцию дуальности макроизмерений социокультурной жизни, восходящих как к собственной «большой» традиции, так и к западной культуре. Примеры такого рода хронологически неограниченной дуальности, относящейся как к классическим периодам, так и к современности, мы видели в гл. VI.

II. Конфликтное взаимодействие, модернизация против традиционности. Уже с начала века как в выступлениях азиатских, африканских и латиноамериканских идеологов, так и в научных исследованиях развертывается радикальная критика воздействия Запада на социокультурную сферу освободившихся стран. Критика принимала все более цивилизационный характер, так как сам антагонист выступал прежде всего в своем общецивилизационном облике.

Видным выразителем такого рода идей и лидером, сыгравшим

• См.: Гудыменко А.В., Старостин Б.С. Социокультурный облик развивающихся обществ. Социальные процессы: соотношение современного и традиционного/Развивающиеся страны: экономический рост и социальный прогресс. М., 1983.

487

ведущую роль как в политическом, так и в цивилизационном самоопределении Индии, стал М.К. Ганди. Сочетая высокий уровень философско-идеологической интерпретации культурного наследия с использованием символики и принципов поведения, доступных широким народным массам, он способствовал оформлению политического движения наднационального цивилизационного уровня, способствовавшего не только достижению политической независимости, но и утверждению цивилизационной самобытности и единства Индии в процессе содержательной модернизации общества. Это единство перекрывало кастовые, этнические, языковые, социальные барьеры. Используя собственно индийские идиомы и принципы, М.К. Ганди постоянно употреблял термин «сварадж», а не «самоуправление», призывал не к принятию британских политических институтов, а к созданию новых на основе имеющихся в индийской культуре традиций. Формулируя идейную модель социального устройства, М.К. Ганди обращался к классическому прошлому. «Сварадж» преподносился им как социальный идеал самоуправления.

М.К. Ганди принципиально отвергал насильственные действия и все надежды возлагал на ненасильственное сопротивление колониализма и его внутренним пособникам и на этические средства воздействия на человека и общество. По его словам, «цивилизация — это такое поведение, которое указывает человеку путь долга*».

Подвергая тотальной критике западную цивилизацию (воплощенную в британской культуре и политике) прежде всего за ее чрезмерную материалистическую ориентацию, забвение духовных ценностей и атомизацию общества, М.К. Ганди полагал, что общество может в значительной степени обойтись без индустриализации, приводящей к деградации человека, без культа потребления, без классовой эксплуатации. Он призывал к тому, чтобы человек жил трудами своих рук и труд этот носил прежде всего физический, телесный характер, а экономика поддерживалась в малых самообеспечивающихся общинах.

Не менее важной он считал и борьбу против врага «внутреннего»: невежество, апатия, страх, эгоизм, моральная деградация, разобщение масс. Поэтому ключ к решению совокупных проблем общества он видел в самоорганизации, самодисциплине и самообразовании масс («сварадж»).

Следует подчеркнуть, что длительное время критика западной цивилизации и отстаивание самобытности незападных обществ носили преимущественно религиозный или квазирелигиозный, философски-теологический и идеологический характер. Концеп-

ции «национального социализма», хотя и смыкавшиеся с религией, стали важнейшим направлением общественной мысли и идеологии, принятой во многих странах в качестве официальной. Хотя религия по-прежнему остается важным средством цивилизационного самосознания, с 60-х гг. эта критика все больше онаучивается и облекается не столько в понятия самобытной духовности, сколько в понятия социальной философии и цивилизационной теории.

Воздействие Запада определяется терминами «культурный шок», «культурный удар», «уничтожение культур», «декультурация», «культурное насилие», «травма», «крестный путь», «культурный империализм» и т.п.*.

В критике Запада существует несомненное сходство между левым и правым радикализмом — от марксизма до фундаментализма. Осуждением индивидуализма, потребительства, погони за наживой наполнены работы идеологов обоих направлений, и эти положения получают основательную разработку в философии, философии истории, в социологии и культурологии. Проблематика идеологического противостояния во многом питает построения как социалистических, так и религиозных идейных течений (что получило основательное освещение как в советских, так и зарубежных исследованиях). Сходство дополнялось и тем, что такого рода установки реализовались и в политической практике правящих режимов, и если вначале это были преимущественно «революционнодемократические» режимы, то с конца 70-х гг. все больше проявляют свою силу фундаменталистские режимы и течения.

На теоретическом уровне ряд исследователей утверждают наличие «объективных пределов» и «естественных границ», до которых может распространяться западная социокультурная модель, отмечается ее несовместимость с базисными ценностными ориентациями, присущими незападным культурам.

По мнению профессора Тегеранского университета Д. Шайегана**, в прошлом имел место плодотворный диалог между цивилизациями, в результате которого происходило создание великих культур Запада и Востока, Однако «вызов нового времени» принципиально отличается от взаимодействия культур в прошлом, так как речь идет о тотальном противостоянии исходных принципов организации социального и индивидуального бытия. Для Запада это принципы исторической эволюции, отделенности души, существующей независимо как от чувственно воспринимаемого, так

См.: La dependance de Г Afrique et les moyens d'y remedier. P., 1980.

* См.: Shayegan D. The Challenges of Today and Cultural Identity/East Asian Cultural Studies. Tokyo, 1977. V. VI. № 4. P. 31-44.

и от сверхчувственного мира, примат воли и сведение мироздания к количественным характеристикам. Утвердившаяся здесь секуляризация мира означает и его деспиритуализацию, крайнюю объективизацию природы, из чего исходит сциентистское и техницистское отношение к миру. Принципиально иными являются принципы восточных цивилизаций. История здесь имеет священный характер и непосредственно связана с

эсхатологией. Человеческие инстинкты и воля не принимаются за основные движущие силы истории. Напротив, как в исламе, так и в индуизме им отводится подчиненное место или же они воспринимаются как тяжкое бремя, от которого необходимо избавиться.

Утверждение западной цивилизации как универсальной лишает остальные культуры какой-либо этической или эстетической ценности, сводит их к «местному колориту». Синтез культур в условиях засилья инородных ценностей невозможен, так как привносимые ценности диаметрально противоположны местным; они нацелены не на гармонизацию отношений в обществе или отношений человека с природой, а на голый практицизм, ведут к безжалостной эксплуатации и подрыву условий человеческого существования. Этот процесс означает разрыв с накопленным наследием, отказ от самостоятельности в мышлении, поведении и действии, т.е. отказ от самих себя и как следствие — беспамятство. Возникающая дихотомия не дает стимула для проявления творческих сил. Если восточный мир не имеет иного выбора, кроме как принять «очевидный зов», «единственный выбор», «неизбежную судьбу», состоящую в приспособлении к Западу, то это будет означать трагическую гибель восточных цивилизаций. Жесткое столкновение двух типов бытия, между которыми невозможно установить согласие и равновесие.

По мнению Д. Шайегана, возникает ощущение, что все ценности, которые мы тщательно сохраняли в течение тысячелетий, все достижения в культивировании наших душ и нашего понимания мира внезапно предстали перед нами как тщетные иллюзии, а реальность — не более как выражение жажды власти и жестокой технической решимости. Все это порождает шизофреническую дихотомию, парализующую нашу волю, сдерживающую наше движение и сковывающую развитие мысли.

Д. Шайеган отмечает упадок внутренних сил и динамики исламского общества, необходимых для того, чтобы дать конструктивный ответ на вызов Запада.

Видный африканский ученый А. Мазруи констатирует наличие в африканском обществе «широко распространенной культурной шизофрени, возникающей в силу напряженной амбивалентнос-

490

ти, рождающейся из наложения чувств зависимости и агрессивности в процессе аккультурации. Господствующая культура вызывает одновременно восхищение и отвращение, стремление к подражанию и протест приобщившихся к ней»*.

Экзистенциальная напряженность, имеющая глубокие культурные причины, создает общую социокультурную ситуацию, чреватую резким нарушением модернизационного взаимодействия культур и отказом от такого взаимодействия. Отказ относится как к модели модернизации в целом, так и к важнейшим ее компонентам: темпам развития, измеряемым в росте валового национального продукта, урбанизации и распространению городской культуры, расширению сферы рационального управления обществом (бюрократия), росту современной техники, науки, средств массовой информации и т.д. При переходе от теоретического уровня к более популярному эти соображения превращаются, с одной стороны, в осуждение «паразитизма» большого города, а с другой — в призыв к принятию мер против натиска бесконтрольных орд мигрантов, против подрыва жизненных функций города «излишним» населением, состоящим из нищих и обездоленных.

III. Синтез может быть определен как взаимное приспособление идущей с Запада модернизации и самобытности, присущей каждой из развивающихся стран. В этом процессе стирается противопоставление обоих начал и возникает некоторое новое состояние культуры в целом, означающее ее качественное преобразование при сохранении предшествующего достояния.

В теоретическом плане концепция синтеза позволяет преодолеть представление об «идеальном типе» модернизации, полностью вытесняющей и заменяющей как прежние типы хозяйства, так и традиционные аскриптивные связи и ценностно-смысловые компоненты культуры.

В идеологическом плане проекты такого синтеза разрабатывались в различных концепциях «национального социализма», зачастую связанных не столько с собственно национальными, сколько цивилизационными принципами самобытности («исламский», «буддийский», «индийский» социализм). К той же категории относятся и различные концепции отстаивания принципов справедливости в ходе введения новых типов производства, отвечающих потребностям современности. Но и в реальной деятельности происходит соединение изначально столь разнородных элементов. Очевидно, что при этом актуализации, как правило, подвергаются не

MavuiA. World Federation of Cultures: An African Perspective. N.Y., 1976. P. 457.

491

прежние технологии, основанные на ручном труде. Впрочем, искусный труд доиндустриального ремесленника и «традиционные услуги» нередко находят особый спрос на новом рынке, хотя бы в сфере «индустрии туризма». Существенное значение в ходе синтеза приобретает соединение «традиционных», т.е. аскриптивных типов социальной организации с современными типами производства, связанного с мировым рынком. В самом общем плане адаптация прежнего типа социокультурной регуляции состоит в том, что присущие ему солидаристские (аскриптивные) связи становятся формой кооперации трудовой деятельности*.

Некоторые западные формы могут найти опору в местных традициях, а вместе с тем в самой традиции, т.е. в культурной самобытности, выявляются источники эндогенного развития. Концепция эндогенного развития стала существенным компонентом теорий структурной модернизации, подразумевающей сочетание и взаимодействие внешних и внутренних источников развития при поддержании определенного единства общества и его стабильности.

• Общий анализ таких тенденций см.: Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития/М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.

Глава XVI. Взаимодействие цивилизаций

А. Тойнби. ОБ ИСЛАМЕ КАК ВОСТОЧНОЙ РЕАКЦИИ НА ЭЛЛИНИЗМ

Предполагаемое уничтожение Александрийской библиотеки (если верить, что легенда содержит некоторую долю правды) было лишь частным выражением содержавшегося в раннем исламе стремления порвать с эллинизмом. Это стремление было унаследовано исламом от его христианских и иудейских предшественников, так как учиненное исламом восстание было лишь победоносным завершением многократных, предпринимавшихся

все вновь и вновь попыток — вопреки многократным разочарованиям и провалам — освободить захваченную сирийскую цивилизацию от эллинского кошмара, первоначально навязанного сирийскому миру силой оружия. В первый период сирийская реакция против эллинизма приняла форму архаического ухода в прежнюю сирийскую традицию через преувеличенно дотошную отработку и соблюдение законов Моисея и Зороастра. На более позднем этапе эта реакция нашла футуристическое выражение в движении за отход от эллинизма масс населения сирийской цивилизации, подвергшихся поверхностному обращению в чужеродную культуру через насильственное зачисление во внешний пролетариат эллинской цивилизации. Эта скрытая умственная напряженность постепенно подготовила почву для молниеносных побед халифа Омара. (Т. VI. С. 113-114.)

493

Комментарии

Согласно концепции А. Тойнби, в возникновении ислама проявилась реакция Востока на вторжение инородной западной культуры, начавшееся еще с походов Александра Македонского в IV в. до н. э. Предшествующие попытки освобождения «от эллинского кошмара», выразившиеся в появлении иудаизма, зороастризма и христианства (в его разных вариантах), не имели успеха, так как первые две религии имели локальное значение, а христианство оказалось «похищенным» Западом и после соединения с греческой философией стало его достоянием. Только ислам стал успешной попыткой такого рода, после которой Запад был вытеснен с Востока и сам оказался под угрозой с его стороны.

Г.Э. фон Грюнебаум. КУЛЬТУРНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ИСЛАМ И АНТИЧНОСТЬ

Освоение античного достояния способствовало решению в исламе трех задач. Прежде всего от античности в исламскую цивилизацию перешли рациональные формы мышления. Она научила ислам умению систематизировать знания, передала устоявшиеся логические процедуры и способность обсуждать общие проблемы на должном уровне абстракции. От нее были, в ряде случаев, заимствованы и готовые наборы понятий и принципы их классификации.

Наиболее очевидным примером может служить, конечно, арабская философия. Но даже то, что является, может быть, наиболее оригинальным и наиболее тонким достижением ислама: ранние формы его мистицизма, его общее концептуальное оформление, рационализация принципа невыразимости высшего начала, что только и обеспечивает его принятие, — в огромной степени связано с античностью как с источником вдохновения, а подчас и выражено в словесном оформлении. Именно античная традиция дала возможность перехода от критического восприятия текста к литературной теории, от формулы человеческого поведения к научной этике. Следует отметить, что персидская традиция, способствовавшая обогащению исламской культурной жизни в период между 750 и 850 гг., предоставила в основном материал, а не форму исламской научной мысли.

Кроме средств концептуальной систематизации, античность принесла в ислам формы выражения и изобразительные методы. И дело не только в том, что «Жития» суфийских святых в большей или меньшей степени составлены по образцу историй жизни греческих философов, а описания галантных любовных историй включают черты, характерные для античной литературы. Само понима-

ние авторского замысла, идея и этика творческого процесса поразительно схожи с античными образцами.

Одной из важнейших функций эллинизма была передача исламу огромного количества знаний, большей частью в уже организованной форме. Мусульмане ревностно впитывали, а в ряде отношений и обогащали это достояние. Богатство новых знаний было наибольшим в сфере медицины и в естественных науках, которые продолжали культивироваться, без особого перерыва, в сирийском и персидском мире.

В ? в. античность как вдохновляющая сила и методологическое орудие в руках инакомыслящих и философов стала угрожать устойчивости исламской доктрины. Отходя от учения основателя, шииты отвергли значимые части вероучения, мистики подрывали правомерность Закона, а философы выявляли научную неприемлемость фундаментальной догмы. Под давлением таких тенденций ортодоксия провела колоссальную работу по восстановлению наполовину утраченных позиций. К 1100 г. были заложены теоретические основы для удержания мистиков в рамках веры. Крестовые походы способствовали сокращению влияния сектантства. Конечно, формальные заимствования из античного достояния были к этому времени неискоренимы — во многих составных частях — от теологии до литературной критики. Тем не менее последующее интеллектуальное развитие ислама может быть во многом описано как процесс более или менее сознательного устранения античности, особенно ее «классической» традиции, которая в науках никогда не представляла полностью укорененной и поэтому стала очевидным объектом неприятия со стороны ортодоксии. Как и в период эллинизма, влияние греческой культуры совпало с периодом просвещения. И, как и в период подъема христианства и гностицизма, религиозная реакция прервала ее распространение. (С. 151-165.)

Комментарии

Г. Грюнебаум освещает иную сторону процесса становления исламской цивилизации, чем А. Тойнби, а именно — процесс усвоения необходимых элементов из оттесненной античной цивилизации. Как подчеркивают все видные исламоведы, ранний ислам имел весьма бедную культурную основу, хотя по сравнению с более зрелыми соперниками и обладал неопределимым преимуществом — сильным трансцендентным началом. В первые века его существования происходил интенсивный процесс «добраивания» тела новой цивилизации. По исчерпанию этой потребности вновь наступил период отстранения от инородной культуры.

ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ

А. Тойнби выдвинул четыре принципа, в соответствии с которыми заимствования из других культур подвергаются интерпретации: а) отдельные черты инородной культуры осваиваются с боль-

шей готовностью, чем культура в целом; б) «способность проникновения, присущая той или иной черте культуры, обычно находится в обратной зависимости от степени ее ценности»; в) «допущение одного элемента культуры другой цивилизации приведет к

заимствованию и других»; г) «один из заимствованных элементов может оказаться более разрушительным для принимающей цивилизации, чем все остальные»*.

Эти принципы были выведены из анализа реакции народов России, Турции, Индии и стран Дальнего Востока на воздействие западной цивилизации, начиная с XVI в. И они во многом оправданы, хотя и нуждаются в дополнительной проверке на материале культурных заимствований, не рассматривавшихся А. Тойнби.

А. Тойнби проводит ту мысль, что первоначальные заимствования существенных элементов другой цивилизации неизбежно влекут за собой с течением времени почти полное заимствование всех существенных элементов данной культуры. Как он полагает, технические заимствования обязательно влекут за собой изменения в социальных и интеллектуальных установках, а эти изменения, в свою очередь, делают необходимыми дальнейшие заимствования на научном и философском, а в конце концов даже и на религиозном уровне. Вряд ли следует доказывать, что, отстаивая это положение, А. Тойнби уходит от роли историка и выступает как пророк; вплоть до нашего времени почти нигде западная цивилизация не довела до предусмотренных А. Тойнби пределов процесс первоначального заимствования. А история исламской цивилизации дает немало примеров того, как заимствование шло по совсем иной схеме, чем той, что предложена А. Тойнби.

Так, мы знаем, что в ранний аббасидский период исламские ученые ревностно изучали и осваивали индийскую медицину и математику (включая астрономию). В тот же период в исламской цивилизации шло освоение греческой логики и философии. Опять-таки при ранних Аббасидах верхние слои исламского мира принимали и осваивали иранские механизмы административного управления и даже важные компоненты иранского политического мышления.

Несомненно, что освоение этих и подобных иранских элементов заметно изменило характер исламской цивилизации. Вполне оправдано утверждение, что эта цивилизация предстает с тех пор как историка, так и современному наблюдателю в большей степени как интеграция заимствований, сделанных в ранний период в господствующую арабскую культуру мусульманских завоевателей. Эти на-

Г. Грюнебаум рассматривает положения, высказанные в кн.: Toynbee A. *The World and the West*. N. Y.; L., 1953. P. 67-71.

496

блюдения раскроют перед нами следующие факты: а) заимствования могут начинаться не во «вторичной» сфере, такой, как техника; б) они отнюдь не обязательно ведут ко все новым дополнительным заимствованиям; в) они не обязательно влекут за собой разрушительный эффект в том смысле, в котором А. Тойнби отмечал воздействие элементов западной культуры на восточную культурную среду.

Важное соображение заключается в том, что обычно цивилизация прибегает к заимствованию тогда, когда она оказывается неспособной решить проблему, исходя из собственных ресурсов. Контакт все еще достаточно наивной исламской теологии с изолированными теологическими системами соседей и побежденных народов требовал формирования системы логического мышления. Персидская система административного управления была воспринята для того, чтобы устранить испытывавшиеся правительством затруднения при решении проблем, которые не поддавались традиционным

административным процедурам. Очевидной была и необходимость более развитой математики и медицины, чего нельзя было почерпнуть из собственного достояния. Однако не испытывалось никакой потребности во введении индийских или византийских технологий и не было какого-либо желания ввести вместо ислама, например, индуизм или христианство.

Поэтому велись поиски научного и философского материала как по методике, так и по содержанию, однако мало что еще стало объектом заимствований в ранний аббасидский период.

Фактор, создающий наиболее яркие отличия между культурными заимствованиями, на которые шли мусульмане в VIII и IX вв., от тех, которые совершаются в современном исламском мире, — это коренным образом изменившаяся политическая ситуация. В начале аббасидского периода ислам находился не в обороне и заимствовал, к примеру, индийскую астрономию и даже персидскую административную систему вовсе не потому, что мусульмане усматривали в этих иностранных достижениях единственное средство предотвратить политическое или экономическое проникновение и господство. Эти внешние достижения воспринимались ради них самих, и делалось это неспешно; давление, испытывавшееся исламом, соответствовало потребностям фазы развития, а не навязывалось извне. В настоящее время политическая ситуация приводит к тому, что культурные заимствования в психологическом и социальном отношении превращаются в столь трудный и разрушительный процесс. Принципы отбора элементов и ритм освоения, конструктивное принятие и враждебная реакция определяются уже не потребностями естественного развития, а причинами, лежащими за пределами культуры, подчас сочетанием

497

чрезвычайных обстоятельств, над которыми заимствующая сторона имеет лишь ограниченный контроль.

Именно изменение опыта данного общества, способность формулировать и давать новые ответы на новые вопросы на основе прежних накоплений определяют способность культуры к дальнейшему развитию. Если же внутренние или внешние обстоятельства создают интеллектуальные, эмоциональные и организационные потребности, которые не могут быть удовлетворены на основе интуиции или учений, выработанных в рамках данной системы, это порождает растущие сомнения, открывающие двери для ее трансформации и даже замещения.

С одной стороны, религия, а точнее новая, радикально реформированная религия, а с другой — насильственное столкновение с чужой цивилизацией, которая, хотя и неохотно, признается как более развитая в ряде существенных отношений, — это противостояние становится наиболее мощным побудительным мотивом в трансформации культуры, в ходе которой пересматриваются и даже заменяются базовые ценности и представления, меняется и организация культурной системы. Такое противостояние оказывается сильнее, чем любой набор привнесенных идей, влияние которых будет неизбежно ограничено некоторыми сферами, такими, как экономика или политика. Новая религиозная система должна не только изменить базовые ценности культуры, но также допустить и признать легитимными новые вопросы, на которые будут даны соответствующие ответы. Кроме того, прежние вопросы получают новые ответы и будут признаны ответы, которые в прежней системе представлялись разрушительными или недопустимыми. Рассматриваемая таким образом трансформация культуры является одним из вариантов

культурного влияния, способного привести, хотя и далеко не всегда, к изменениям в базисных ценностях.

Таким образом, внутренние процессы в обществе, такие, как рождение религии или ее преобразование, дают более сильный толчок к реорганизации всего уклада жизни данного общества, чем сама по себе встреча цивилизаций, независимо от того, насколько значительным является кажущееся или реальное превосходство вторгающейся культуры, или от того, в какой степени встречающаяся сторона готова приспособиться к этому вторжению.

Что касается ислама, то потенциал вестернизации мусульманского мира явственно включает в себя освоение более высокого уровня рационализации мышления, координации экономики, технологии и государственной деятельности. Однако она не включает в себя исходные принципы, воплощенные в религии, философии, искусстве или научной теории. Короче говоря, ислам не будет по-

498

глощен западной цивилизацией и не утратит свою самобытность, даже если он использует влияние Запада как стимулирующее начало для своего возрождения.

Наблюдаемые в ходе этого процесса колебания и намеренный консерватизм должны восприниматься как подсознательные средства самосохранения, которые не должны быть отвергнуты до тех пор, пока новые ценности и прежние устремления не будут более убедительным образом согласованы друг с другом. (С. 237-246.)

Комментарии

Опираясь на материал по истории ислама, к которому обращался и А. Тойнби, Г. Грюнебаум приходит к выводам, отличным от тех, что сделал английский историк. Исламский мир, как и другие восточные цивилизации, отнюдь не оказался подверженным неудержимому процессу надлома и распада, а нашел в себе силы, чтобы противостоять мощному вызову со стороны западной цивилизации. Этот вызов становится не деструктивным источником, а стимулом к трансформации цивилизации, сохраняющей свою самобытность. В работах Г. Грюнебаума, относящихся к 60-м гг., в полной мере отражено растущее осознание в исламском мире своего потенциала в новых условиях.

А.В. Сагадеев. НАСЛЕДИЕ ИСЛАМА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Цитируется по изд.: Сагадеев А.В. Наследие ислама: история и современность/Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 4—6.

Коллективный эгоцентризм европейцев нашел воплощение в дихотомии Восток-Запад, возникшей еще в эпоху античности и в течение многих столетий обраставшей разнообразными предрассудками относительно нравов, политических институтов, культуры, мировоззрения и психического склада азиатских народов.

В возникновении и эволюции такого двучленного деления народов Старого Света и созданных ими цивилизаций первостепенную роль играли сношения европейцев с народами Передней Азии и Ближнего Востока, их непосредственными соседями в этом краю, на что указывают и оба упомянутых географических названия (способных, кстати сказать, послужить образцом своего рода «терминологического европоцентризма»). В

этом районе мира между представителями Запада и Востока издревле шел оживленный обмен материальными и культурными ценностями, и здесь же они зачастую обменивались ударами мечей и ятаганов. Торговые отношения и

499

усвоение достижений соседней культуры в общем касались относительно узкого круга купцов, менял-банкиров и книжников, были делом обыденным и потому малоинтересным как для широкой публики, так и для историков и летописцев. Зато военные столкновения вовлекали в свой круговорот различные слои населения и сопровождались вспышками массовой ксенофобии, а освещавшая эти конфликты неизменно тенденциозная информация передавалась изустно и письменно от поколения к поколению, закрепляя отрицательные установки по отношению к сопернику и добавляя к его искаженному образу все новые и новые негативные черты.

В европейской точке зрения на народы Ближнего Востока и их культуру был и светлый аспект, и теневой. Что касается светлого аспекта, то мы ограничимся простой констатацией того факта, что на протяжении всей истории, и в периоды мирных контактов, и в периоды военных конфликтов — иногда вопреки, а иногда благодаря последним, между цивилизациями, возникавшими по обе стороны Средиземного мира, не прекращался обмен идеями и ценностями и что на всех этапах истории европейские ученые, философы, поэты и писатели в той или иной форме воздавали должное творческому гению своих ближневосточных соседей. Но в данном контексте важнее было бы акцентировать внимание читателя на формировании европоцентристских стереотипов и предрассудков относительно ближневосточных народов.

Рост экономического, военного и политического могущества Европы положил конец неустойчивому равновесию противостоящих сил — началась эпоха колониальной экспансии и империализма. Былая вражда сменилась в идеологии и обыденном сознании европейца высокомерным, пренебрежительным отношением к народам мусульманского Востока, к их прошлому и к созданной ими высокой культуре.

Западноевропейская историческая наука рассматриваемой эпохи либо вовсе обходила молчанием прошлое народов мусульманского Востока, либо, говоря образно, загоняла его в сноски как явление маргинальное по отношению к истории Запада. Европоцентристский подход к освещению всемирной истории привел к тому, что изучение прошлого народов мусульманского мира стало уделом узкого круга ориенталистов. Но и ориенталистика не избежала пагубного воздействия упомянутых расистско-европоцентристских веяний. Проводя знак равенства между семитским духом, исламом и созданной под его эгидой культурой, авторы этих концепций обосновывали тезис об отсутствии у арабов и других мусульманских народов творческого духа и их фатальной обреченности и впредь оставаться «второсортными» нациями.

500

Эра деколонизации вынудила Запад в корне пересмотреть все свои взаимоотношения со странами Ближнего Востока.

В условиях, когда эти страны не только отказались подчиняться диктату западных держав, но и сами стали диктовать им свою волю, старые мифы о врожденном превосходстве западных народов над восточными оказались политическим анахронизмом; более того, они, как бумеранг, обернулись против самого же Запада, став в руках идеологов

национально-освободительного движения обвинительным документом в предпринятом ими идеологическом контрастном поступлении. В новой исторической ситуации Западу пришлось отказаться от веками складывавшихся предубеждений относительно Ближнего Востока.

М. Уотт. ИСЛАМ И ЕВРОПЕЙСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Цитируется по изд.: Уотт М. Влияние ислама в средневековой Европе. М., 1985.

Историка ислама в средневековой Европе более всего поражают два момента: духовная или религиозная глубина движения Крестовых походов и тот искаженный образ ислама, который продолжает доминировать в европейском мышлении с XII в. почти по сей день. Остановимся подробнее на этом искаженном представлении.

Искаженный образ ислама

Совершенно очевидно, что Крестовые походы вызвали среди европейских ученых интерес к исламу как к религии. Конечно, некоторые сведения об исламе доходили и раньше — частично из византийских источников, частично благодаря контактам христиан и мусульман в Испании. Однако эти сведения неизбежно были смешаны с неверными данными.

Средневековое представление об исламе отличается от современного непредвзятого учения в следующих четырех пунктах:

а) Ислам — ложь и сознательное искажение истины. Библейская концепция Бога и человека настолько доминировала в представлениях средневековых европейцев о мире, что они просто не представляли себе возможности других взглядов. Соответственно во всех тех случаях, когда мусульманское учение отличалось от христианского,

501

оно считалось ложью. Такие представления об исламе подразумевают существование некоего контрастного образа христианства. Библия рассматривается как чистое, нефальсифицированное выражение божественной истины, облеченное в совершенную форму, действенное для всех времен и народов. Христианское вероучение считается обращенным к разуму людей зрелых, образованных и культурных, оно зиждется на исторических свидетельствах.

б) Ислам как религия насилия и меча. Даже такие ученые, как Фома Аквинский, полагали, что Мухаммад распространял свою религию при помощи военной силы. Непременным правилом религии сарацин считалось также стремление «грабить, забирать в плен, убивать врагов их бога и их пророка, преследовать и уничтожать их всячески» (Педро де Алфонсо).

И в этом отношении европейское представление об исламе далеко от истины. Выбор между исламом и мечом не ставился перед иудеями, христианами или представителями другой известной религии, он относился только к идолопоклонникам и вообще был редко применяем за пределами Аравии. Военная активность мусульман, описаниями которой полны все исторические труды, вела лишь к политической экспансии, обращение же в ислам производилось с помощью проповеди или общественного давления.

в) Ислам как религия потворства своим страстям . В глазах средневековых европейцев ислам был именно такой религией, особенно в вопросах пола. Многоженство занимало видное место в представлениях об исламе. Часто считалось, что для мусульманина единственным ограничением количества жен служило его материальное положение. Авторы, которые не могли не знать, что число разрешенных исламом жен не превышает четырех, тем не менее говорят о семи или десяти... Вершиной мусульманской половой распущенности некоторым представлялась кораническая картина рая. Особое внимание уделялось гуриям, этим чернооким девственницам, предназначенным для удовлетворения желания праведников, — что считалось особенно скандальным.

Отдельные детали этой средневековой картины основаны на фактах. Мусульманин может иметь четыре жены и сверх того — рабынь-наложниц. Он может развестись с женой, не объясняя причин развода. Однако и браки и разводы отнюдь не случайны. Они тщательно регулируются правовыми процедурами. Некоторые мусульманские общины весьма пуритански настроены по отношению к внебрачным половым связям, и девушка с незаконным ребенком может быть убита кем-нибудь из членов семьи за бесчестье... В кораническом раю действительно предусмотрены гурии, «чистые супруги», но наивысшая радость там состоит в лицезре-

502

нии Бога. Таким образом, средневековые представления о мусульманских нормах половой жизни в значительной мере карикатурны. К тому же эти представления об исламе подразумевают, что христиане не предаются своим страстям.

г) Мухаммад как антихрист . Некоторым европейским исследователям ислама мало было заявления, что в Коране много лжи, а Мухаммад вовсе не пророк. Петр Достопочтенный принял идеи некоторых византийских теологов, что ислам — христианская ересь. Он утверждал, что ислам еще хуже ереси и что мусульман следует приравнять к язычникам. Основой христианских воззрений по этому поводу служило следующее рассуждение: поскольку Мухаммад, не будучи пророком, все-таки основал новую религию, значит, он откровенно поощрял зло; следовательно, он является либо орудием, либо посланцем дьявола. Таким образом, ислам оказывался абсолютно противоположен христианству.

Комментарии

Предисловие А.В. Сагадеева к книге У.М. Уотта и фрагмент из самой этой книги дают общее представление о том существенном сдвиге, который произошел в отношении к исламу в просвещенном сознании западноевропейцев в новейшее время. Однако отношение Европы к исламскому миру, представляющему собой многоплановое цивилизационное явление, включает в себя много вариантов в зависимости от тех условий и среды, в которых происходит взаимодействие. Это отношение существенно меняется в ходе многовековых контактов двух цивилизаций.

Г. Гонг. О СТАТУСЕ ТЕРМИНА «ЦИВИЛИЗАЦИЯ» В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Перевод осуществлен по изд.: Gong G. W. The Standard of «Civilization» in International Society. Oxford, 1984. P. 8-23, 36.

[Еще в первой половине XX в., как отмечает автор, в круг «международного сообщества», сформировавшегося в Европе и распространившего свое влияние по всему миру, включали лишь страны, относившиеся к западной цивилизации. Если до XVIII в. к такому сообществу относились в общем лишь христианские государства и народы, то впоследствии, в рамках светского мировоззрения, таким критерием стала принадлежность к европейской цивилизации, включая страны, явившиеся отпрысками этой цивилизации.

По мере расширения своей экспансии европейские державы должны были определить условия включения или невключения различных

503

стран Азии и Африки в систему международных связей. Тогда и возникла идея, что независимые политические общности, стремящиеся к включению в число членов международного сообщества, должны отвечать стандартам «цивилизованности». В наше время это слово приобрело негативный смысл. В конце концов, оно было составной частью той аргументации, которую использовали европейские державы, находившиеся на вершине могущества и влияния, для того, чтобы отказать в предоставлении равных прав государствам Азии, Африки и Океании, которым приходилось в те времена быть либо колониями европейских империй, либо согласиться с подчиненной и ущербной формой независимости. В «международном» общении утвердилось деление стран, исходя из европейской перспективы, на «цивилизованные», «варварские» и «дикие». Лишь в конце века был введен термин «получивилизованные».]

Идея соответствия стандартам «цивилизованности» служила европейским державам формой для объяснения и оправдания глобальной экспансии и воспринималась многими неевропейскими странами, которые длительное время поддерживали свои конкретные критерии «цивилизованности», основанные на собственных культурных традициях и опыте, как оскорбление и унижение и как огромная угроза. Страны Восточной Азии установили и поддерживали на обширной территории международный порядок в соответствии со своими историческими критериями «цивилизованности». Исламский мир определял себя и устанавливал отношения с «неверными» в соответствии со своими критериями «цивилизованности». Сходным образом на большей части Африки утверждалась особая, явно неевропейская цивилизация. Ослабление традиционных критериев «цивилизованности» в этих неевропейских странах и связанных с ними обширных культурных системах означало угрозу как культурным, так и политическим основаниям этих обществ. <··>

[Критерии «достойного» и «правильного» поведения, которыми руководствовались западные и незападные государства, могли быть прямо противоположными, и крушение прежних форм устройства общества и международных отношений приводило как к разладу внутри неевропейских государств, так и к нарушению международных отношений, сложившихся до прихода европейцев.

В конечном счете посредством морских и военных экспедиций, «опиумных войн», «неравноправных договоров» западные «варвары» и «неверные», прибегавшие к военному насилию, навязали свои стандарты «цивилизованности». Они настояли на том, что «неравные договоры», «капитуляции» и система «протекторатов», непременно обеспечивавшие европейцам право экстерриториальности, отвечают критериям «цивилизованности».]

504

Европейский вызов был одновременно и более тонким, и более разрушительным, чем чисто военное столкновение. В каждом случае именно в силу того, что различные критерии «цивилизованности» устанавливали разные оценки политической власти и способствовали ее распределению на разной основе, фундаментальное столкновение между европейским и неевропейским мирами рассматривалось, особенно с неевропейской стороны, как столкновение культур и культурных систем. Превосходство европейцев в военном отношении не оставляло неевропейским обществам иного выбора, кроме как вступить в борьбу с европейским понятием «цивилизации».

[Необходимость принимать навязываемые извне требования в соответствии с «международными нормами» зачастую ведет к конфликту с ценностями и смыслами традиционной культуры неевропейских стран.]

Культурное унижение и угрозы традиционному политическому и культурному порядку, в не меньшей степени, чем военные поражения, породили неразрешимые дилеммы, сопровождаемые чувством отчаяния...

С точки зрения неевропейских государств поддерживать традиционные нормы «цивилизованности» означало полную беззащитность перед лицом превосходства европейцев в военном отношении, а принять европейские критерии, даже во имя самозащиты, значило отказаться от критериев традиционной цивилизации, которую они были призваны защищать. Невозможно было также одновременно придерживаться прежних критериев и перенимать европейские.

[На протяжении XIX в. «цивилизованность» в значительной степени ассоциировалась с верой в единого бога или с расой, соответственно из этого разряда исключались «язычники» или «цветные» расы. В начале XX в. критерии принадлежности к цивилизации стали определяться прежде всего в фиксированных правовых принципах, как составная часть международного права того времени.]

В критерии принадлежности к цивилизации были включены следующие компоненты: 1. «Цивилизованное» государство гарантирует основные права, т.е. право на жизнь, достоинство и собственность; свободу передвижения, торговли и вероисповедания, особенно для иностранных граждан.

2. В «цивилизованном» государстве существует организованная

505

политическая бюрократия, обеспечивающая некоторую степень эффективности в поддержании государственной машины и некоторую степень способности организации самозащиты.

3. «Цивилизованное» государство признает общепринятое международное право, включая законы войны; оно также поддерживает внутреннюю систему судопроизводства, кодексов и писаных законов, гарантирующих правовую справедливость для всех субъектов, входящих в сферу его юрисдикции, как для иностранных граждан, так и для своих подданных.

4. «Цивилизованное» государство придерживается норм международных отношений через поддержание адекватных и постоянных каналов дипломатического обмена и коммуникаций.

5. «Цивилизованное» государство в основном отвечает нормам и практике «цивилизованного» поведения, принятого в международном сообществе, в котором, например, саможжение вдов, полигамия и рабство считаются «нецивилизованными», а значит неприемлемыми.

[Эти критерии были обращены в основном к государствам, сохранявшим хотя бы формальную независимость, и использовались как поводы для вмешательства в их дела, если возникало «ущемление прав» торговых компаний, миссионеров.

Последний, пятый критерий, по мнению автора, был наиболее субъективным и скорее отвечал «интуитивной потребности» гарантировать принятие европейских культурных норм в зависимой стране. При этом даже, казалось бы, несущественные обычаи, такие, как национальная (т.е. неевропейская) одежда или диета, становились подчас препятствием для «цивилизованного» общения.

Таким образом, в понятии «цивилизованность» сочетались правовые и политические аспекты, объективные и субъективные критерии, как явно выраженные, так и «подразумеваемые» подходы. Зачастую эти подходы диктовались «инстинктивными реакциями» европейцев как хозяев положения и не подлежали формальной фиксации. Хотя и не всегда осознанно, критерии «цивилизованности» подгонялись под европейские стандарты. На практике в межкультурном взаимодействии это неизбежно приводило к глубокой напряженности между требованиями, вытекавшими из принципов «цивилизованности», и спецификой «местных» культур. Для поддержания «цивилизованных» условий необходимо было «приобщить к цивилизации» обитателей той или иной страны, обеспечив их «вызволнение из состояния дикости». Однако такое «приобщение» означало их отчуждение от своего культурного достояния.]

Существенной проблемой было различие цивилизационных перспектив. Ссылки на «цивилизацию» означали зачастую забвение того, что Китай, Япония, Оттоманская империя и другие не-

506

европейские страны должны были частично или полностью отказаться от своих собственных стандартов цивилизации и принять те, что они вначале принимали только за европейские. В более ранний период существовало много таких стандартов. Закрепление единого стандарта как универсально приемлемого означало принятие устоявшихся европоцентричных взглядов. <...>

[Однако даже ревностное принятие установленного стандарта само по себе еще не обеспечивало желанного полноценного равенства.]

Подобно Сизифу, менее «цивилизованные» общества были обречены на то, чтобы работать ради достижения равенства, но гибкие стандарты цивилизованности отодвигали это равенство за пределы достижимого. Как обнаружила на определенном этапе Япония, даже достижение статуса «цивилизованного общества» было недостаточно для того, чтобы добиться равноправия. «Цивилизованные» постоянно становились все более «цивилизованными». <...>

[В первой половине XX в. западные критерии «цивилизованности» продолжали использоваться как важный критерий международного права и санкционирования колониальной системы. После второй мировой войны страны Азии и Африки настойчиво

добивались пересмотра тех принципов международного права, которые ограничивали их статус как цивилизованных обществ. В результате термин «цивилизированный» утратил прежний статус в международном политическом, культурном и правовом общении. Те аспекты международного права, которые ассоциировались с колониализмом и единым стандартом «цивизованности» в теории и на практике, т.е. «неравноправными договорами», были преданы анафеме. А вместо критериев «цивизованности» новыми принципами международного общения стали «недискриминация» и «права личности».]

Комментарии

В книге Г. Гонга освещены преимущественно правовые аспекты международных отношений в XIX и XX вв. Но правовые вопросы оказались тесно связанными с ценностно-нормативными, символическими и идеологическими компонентами. Единый стандарт «цивизованности», основанный на западных критериях, не только ограничивал независимость неевропейских народов и санкционировал колониальную систему и режим протекторатов, но и подавлял культурную жизнь этих народов. Поэтому на протяжении всего XX в. важными принципами взаимодействия между государствами и цивилизациями стало не только утверждение политического самоопределения, но и культурной самобытности как в ее национальных, так и цивилизационных вариантах. (См. гл. VII.) Поэтому требование «недискриминации*» было зачастую связано именно с утверждением этого принципа. Что касается «прав личности», то, как показали широкие дискуссии и практика 80—90-х гг., это требование большей частью оставалось второстепенным по сравнению с «правом нации» и принципом культурного самоопределения.

С. Хантингтон. СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Перевод осуществлен по изд.: Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y., 1996. P. 12, 20, 50-66.

[Излагая свое видение природы цивилизации, С. Хантингтон опирается в основном на концепции американских ученых, отмеченные широким согласием относительно основного содержания цивилизационного устройства. (См. гл. II.)]

Центральная тема данной книги заключается в том, что в период после окончания «холодной войны» культурная самобытность, которая в самом широком плане отождествляется с цивилизационной самобытностью, формирует принципы как единства, так и дезинтеграции и конфликтов в международных отношениях. Пять частей этой книги обосновывают следующие выводы из этого основного положения.

Часть 1. Впервые в мировой истории международная политика стала как многополярной, так и многоцивилизационной; модернизация представляет собой явление, отличное от вестернизации, она не порождает универсальной цивилизации в сколько-нибудь значимом смысле и не приводит к вестернизации незападных обществ.

Часть 2. Соотношение сил между цивилизациями в настоящее время меняется: влияние Запада относительно уменьшается; азиатские цивилизации наращивают свою экономическую, военную и политическую мощь; ислам переживает демографический взрыв, что приводит к дестабилизации исламских стран и их отношений с соседями; незападные цивилизации в целом заново утверждают ценности своих культур.

Часть 3. В современном мире формируется мировой порядок, основанный на отношениях между цивилизациями: общества со сходной культурой сотрудничают друг с другом, усилия по перетягиванию обществ от одной цивилизации к другой оказываются безуспешными; страны группируются вокруг ведущих или центральных государств своей цивилизации.

Часть 4. Универсалистские претензии Запада все больше приводят к его столкновениям с другими цивилизациями, особенно с исламским миром и Китаем; на локальном уровне войны по линиям разломов, особенно между исламскими и неисламскими-

508

ми группами, порождают «сплочение родственных стран», что ведет к дальнейшей эскалации, а следовательно, требует усилий центральных государств по прекращению таких войн.

Часть 5. Выживание Запада зависит от способности американцев утвердить свою западную идентичность и способности Запада принять свою цивилизацию как уникальную, а не универсальную, объединиться и обновить ее и противостоять вызовам со стороны незападных обществ. Возможность избежать глобальной войны цивилизаций зависит от того, насколько мировые лидеры способны принять этот вызов и пойти на сотрудничество для поддержания многоцивилизационного характера мировой политики...

Отношения между цивилизациями в период до 1500 г.

Отношения между цивилизациями прошли через две фазы и в настоящее время входят в третью. В течение более трех тысячелетий после возникновения цивилизаций контакты между ними, за некоторыми исключениями, либо не существовали, либо имели ограниченный характер, хотя иногда прерываемый интенсивным общением. Содержание этих контактов хорошо выражается словом «встречи», которое обычно употребляют историки. Цивилизации были разделены временем и пространством.

Подъем Запада

В VIII—IX вв. начала формироваться особая европейско-христианская цивилизация. Однако на протяжении нескольких сотен лет она отставала от многих других по уровню развития. Между XI и XIII вв. европейская культура начинает развиваться, и этот процесс облегчается ревностным и систематическим освоением подходящих элементов из «высоких» цивилизаций ислама и Византии, а также адаптацией этого наследия к особым условиям и интересам Запада.

К 1500 г. возрождение европейской культуры шло полным ходом, социальный плюрализм, расширение торговли и технологические достижения составили основу новой эры глобальной политики.

Спорадические или ограниченные «встречи» между цивилизациями сменились постоянным, широким и целеустремленным воздействием Запада на все остальные цивилизации. В конце XV в. наступает полное изгнание мавров с Иберийского полуострова и начинается португальское проникновение в Азию, а испанское —

509

в Америку. В последующие два с половиной века все западное полушарие и значительные части Азии попали под господство европейцев.

В конце XIX в. новая волна западного империализма распространила западное господство почти на всю Африку, упрочила западный контроль на Азиатском субконтиненте и в остальной Азии, а в начале XX в. почти весь Ближний Восток, кроме Турции, был подчинен прямому или косвенному западному контролю.

В ходе европейской экспансии андская и мезоамериканская цивилизации подверглись полному уничтожению, индийская и исламская цивилизации, как и Африка, были покорены, а Китай стал объектом проникновения и подчинения западному влиянию. Только Россия, Япония и Эфиопия, управлявшиеся высокоцентрализованными имперскими режимами, были способны противостоять натиску Запада и сохранить значимую независимость. В течение четырех веков межцивилизационные отношения состояли в подчинении других обществ западной цивилизации.

Прямым источником западной экспансии было технологическое превосходство. Ключ к успеху Запада в создании первых подлинно мировых империй между 1500 и 1750 гг. зависел именно от совершенствования способов ведения войны, которые были названы военной революцией... Запад покорил мир не благодаря превосходству его идей, ценностей или религии (в которую были обращены немногие члены других цивилизаций), а именно благодаря превосходству в применении организованного насилия. На Западе часто забывают об этом, в незападных цивилизациях это помнят постоянно.

К 1910 г. мир был более един в политическом и экономическом планах, чем в любой другой период истории. Международная торговля охватывала большую часть совокупного мирового продукта, чем когда-либо прежде, и это количество не может сравниться вплоть до 70-х и 80-х гг. XX в. Международные капиталовложения составляли более высокий процент всех капиталовложений, чем когда-либо прежде. Цивилизация означала западную цивилизацию. Международное право было западным международным правом, основанным на традициях Г. Греция. Международная система состояла из утвержденной Вестфальским миром системы суверенных, но «цивилизованных» национальных государств и контролируемых ими колоний.

Формирование международной системы по западной модели стало вторым крупнейшим достижением глобальной политики в период после 1500 г. Если западные страны взаимодействовали между собой на более или менее равных основаниях, то во взаимодействии с незападными обществами они опирались на принципы господства и подчинения.

510

[Грядущие конфликты между цивилизациями — завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире. На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями — королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами. Начиная с Великой Французской революции основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями.

Данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила первая мировая война. А затем, в результате русской революции и ответной реакции на нее, конфликт

наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия, а затем — коммунизм и либеральная демократия. Во время «холодной войны» этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.]

С окончанием «холодной войны» в центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты истории и мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

Во время «холодной войны» мир был поделен на «первый», «второй» и «третий». Теперь такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев.

Что означает идея мировой цивилизации?

Идея мировой цивилизации означает в общих чертах культурное сближение человечества и расширяющееся признание различными народами во всем мире общих ценностей, верований, ориентации, форм деятельности и институтов. Конечно, человеческие существа практически во всех обществах разделяют некоторые базовые ценности, такие, как «убийство — это зло», а также некоторые базовые институты, например определенную форму семьи. Большинство людей в разных обществах имеют сходные принципы морали, некоторый минимальный набор норм и представлений о том, что является правильным, а что — неправильным. Если именно это входит в понятие мировой цивилизации, то это, конечно, очень глубоко и важно, однако это далеко не ново и само по себе ничего не доказывает. Если на протяжении истории люди

511

руководствовались некоторыми сходными фундаментальными ценностями и институтами, это свидетельствует о наличии каких-то постоянных черт в человеческом поведении, однако не может дать объяснения истории как изменений в жизни общества. Кроме того, если такая всемирная цивилизация существует, какой термин (кроме обращение к расе) нам придется употреблять, чтобы определить основные культурные группы человечества? Человечество делится на различные общности: этносы, нации и более широкие культурные образования, обычно называемые цивилизациями. Если термин «цивилизация» понимать в высоком смысле и применять его к тому, что является общим для всего человечества, то либо придется изобрести новый термин для обозначения крупнейших культурных групп помимо человечества в целом, либо принять то положение, что эти крупные, но не охватывающие всего человечества общности исчезают. Только семантическая путаница возникает, если мы применяем слово «цивилизация» к мировому уровню и обозначаем как «культуры» или «субцивилизации» те крупнейшие культурные общности, которые исторически всегда назывались цивилизациями.

Термин «мировая цивилизация» может быть использован для определения того, что является общим для цивилизованных обществ, например города и письменность, что и отличает их от примитивных обществ и варваров. Но это, конечно, смысл термина в единственном числе, относящийся еще к XVIII в., и в этом плане мировая цивилизация

действительно возникает — к великому ужасу различных антропологов и других исследователей, с горечью наблюдающих исчезновение примитивных народов. Цивилизация в этом смысле постепенно расширяется на протяжении истории человечества, но ее распространение в единственном числе вполне совместимо с существованием цивилизаций во множественном числе.

В-третьих, термин «мировая цивилизация» может относиться к положениям, ценностям и учениям, разделяемым в настоящее время многими людьми в западной цивилизации и некоторыми в других цивилизациях. Но это явление может быть названо «давосской культурой». Давосская публика контролирует практически все международные институты, многие правительства по всему миру и большую часть мировой экономики и армейской мощи. «Давосская культура» несомненно имеет огромное значение. Однако сколько людей во всем мире принадлежат к этой культуре? За рамками самого Запада ее разделяют менее пятидесяти миллионов человек, т.е. один процент мирового населения, а может быть, и еще меньше.

В-четвертых, выдвигается идея, что распространение западного образа потребления и массовой культуры по всему миру создает

512

всемирную цивилизацию. Но этот аргумент не является ни глубоким, ни содержательным. На протяжении всей истории некоторые культурные особенности передавались от цивилизации к цивилизации. Открытие, сделанное в одной цивилизации, зачастую подхватывается другими цивилизациями. Однако это либо технические формы, не имеющие значительной культурной значимости, либо причуды, которые приходят и уходят, не меняя основного состава культуры, принимающей цивилизации. В предыдущие века западный мир периодически охватывали волны энтузиазма по поводу различных веяний индийской и китайской культур. В XVIII в. культурный импорт с Запада стал весьма распространенным в Китае и Индии, и это отражало усиление влияния Запада. Однако утверждения, что распространение массовой культуры и потребительских товаров по всему миру представляет собой триумф западной цивилизации, принижает саму западную культуру.

Вряд ли можно доказать, что возникновение всеохватной всемирной сети коммуникаций приводит к значительной конвергенции в ориентациях и верованиях. Во-вторых, люди интерпретируют культурные коммуникации на основе существующих у них ценностей и ожиданий. Всемирные коммуникации являются одним из наиболее важных современных проявлений власти Запада. Однако западная гегемония подталкивает популистских политиков в незападных обществах на осуждение западного культурного империализма и на то, чтобы объединить массу людей вокруг целей сохранения и поддержания целостности своих самобытных культур.

[В подтверждение своего основного тезиса автор ссылается на относительное уменьшение процента мирового населения, говорящего на английском и других основных западных языках, на тенденцию к его коренизации, т.е. к адаптации к местным условиям. В разделе о религии приводятся данные о росте числа верующих и усилении фундаменталистских течений.]

Источники всемирной цивилизации

Понятие всемирной цивилизации является характерным продуктом Запада. В XIX в. идея «бремена белого человека» использовалась для оправдания распространения западного политического и экономического господства над незападными обществами. В конце XX в. концепция всемирной цивилизации способствует оправданию западного культурного господства над другими обществами и необходимости для этих обществ имитировать западные образцы и институты. Универсализм — это идеология Запада, используемая в конфронтации с незападными культурами.

513

Предположение о том, что крушение советского коммунизма означает конец истории и всемирную победу либеральной демократии во всем мире, ошибочно предполагает наличие только одной альтернативы. Оно коренится в убеждении, сформированном в период «холодной войны», что единственной альтернативой коммунизму является либеральная демократия и конец первого приводит к всемирному распространению второй. Однако очевидно, что в современном мире существуют различные формы авторитаризма, национализма, корпоративизма и рыночного коммунизма (как, например, в Китае). Более существенно то обстоятельство, что за рамками секулярных идеологий существуют религиозные альтернативы. В современном мире религия является одной из основных, а может быть и главной силой, которая формирует мотивации и мобилизует людей. Явное заблуждение думать, что крушение советского коммунизма означает торжество Запада во всем мире и, следовательно, мусульмане, китайцы, индийцы и другие народы ринутся к западному либерализму как единственной альтернативе. Деления человечества, вызванного «холодной войной», более не существует, однако сохраняется и порождает новые конфликты деление народов по этническим, религиозным и цивилизационным признакам.

Полицивилизационная система

Таким образом, в XX в. отношения между цивилизациями продвинулись от фазы, когда преобладало однонаправленное влияние определенной цивилизации на все остальные, к фазе интенсивного устойчивого взаимодействия всех цивилизаций. Главные характеристики предшествующей эры межцивилизационных отношений начали исчезать. Во-первых, эра «экспансии Запада» кончилась и начался «бунт против Запада». Неравномерно, с перерывами и откатами, могущество Запада в сравнении с другими цивилизациями ослабевало. В 1990 г. карта мира была мало похожа на карту 1920-го. Баланс военной, экономической силы и политического влияния изменился... Запад продолжал оказывать заметное воздействие на другие общества, но в его отношениях с иными цивилизациями все больше стала преобладать реакция на происходившие там события. Незападные общества, далекие от того, чтобы быть простыми объектами истории западного типа, все больше превращались в мотор и творца как собственной, так западной истории.

Во-вторых, под влиянием этих обстоятельств международная система расширилась за пределы Запада и превратилась в полицивилизационную. Одновременно угасли веками преобладавшие в

514

этой системе конфликты между западными государствами. На склоне XX в. Запад как цивилизация вышел из фазы своего развития, которую можно обозначить как фазу «воюющих государств», и начал движение к другой — фазе «универсального

государства». Хотя к концу нашего века эта фаза еще не завершилась, государства Запада объединяются в два полууниверсальных государства в Европе и Северной Америке. Тем не менее эти две целостности и их составные части связаны между собой необычайно сложной сетью формальных и неформальных институциональных связей.

Универсальными государствами предшествующих цивилизаций были империи.

Поскольку политической формой этой цивилизации является демократия, возникающее универсальное государство западной цивилизации является не империей, а, скорее, сочетанием федераций, конфедераций, международных режимов и организаций.

К числу великих политических идеологий XX в. относятся либерализм, социализм, анархизм, консерватизм, национализм, фашизм и христианская демократия. У всех них есть одно общее — они продукты западной цивилизации. Ни одна другая цивилизация не выработала значимой политической идеологии. Запад же не породил сколько-нибудь крупной религии. Все великие мировые религии — плоды незападных цивилизаций и в большинстве своем появились раньше западной цивилизации. По мере того как мир выходит из своей западной фазы, идеологии, знаменовавшие собой позднюю пору западной цивилизации, приходят в упадок, а их место занимают религии и другие формы идентичности и убеждений, в основе которых лежит культура. Происшедшее после Вестфальского мира отделение религии от международной политики доживает свои дни, и религия во все большей степени вмешивается в международные отношения. Межцивилизационное столкновение культур и религий вытесняет рожденное Западом внутривцивилизационное столкновение политических идей...

Почему неизбежно столкновение цивилизаций?

Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они — наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, — религии. Люди различных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии.

515

Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно означает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

[Во-вторых, взаимодействие между народами разных цивилизаций ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации.

В-третьих, экономическая модернизация и сопровождающие ее социальные изменения разрушают местные системы ценностей и уклад жизни, ослабляют национальное государство как источник идентичности. Образовавшийся вакуум в большинстве случаев заполняют фундаменталистские религиозные движения, в которые вовлекаются широкие социальные слои. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные

специалисты из средних классов, лица свободных профессий, бизнесмены. Возрождение религий, десекуляризация мира, «реванш Бога» — примечательная черта конца XX в. и базис для утверждения идентичности, которая пересекает национальные границы и объединяет нации во взаимно противостоящие цивилизации.

В-четвертых, чрезмерное усиление Запада вызывает в качестве ответной реакции возрождение и усиление незападных цивилизаций, стремящихся построить мир по своим, отличным от Запада, образцам. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Н. Неру и растущей «индуизации» Индии, о провале западных идей социализма и национализма и «реисламизации» Ближнего Востока, а в последнее время развернулись и споры о вестернизации или же русификации России.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их труднее свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе коммунисты могли стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки — в богачей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы — армянами. Религия еще в большей степени, чем национальность, привязывает человека к определенному культурному ареалу: можно быть наполовину французом и наполовину арабом, но невозможно быть наполовину католиком и наполовину мусульманином.

В-шестых, в современном мире усиливается экономический регионализм. Значение региональных блоков в будущем будет возрастать. С одной стороны, расширение регионального сотрудничества

516

усиливает цивилизационное сознание, а с другой—такое сотрудничество может быть успешным только в том случае, если оно опирается на общую цивилизацию. Об этом свидетельствует успешный опыт Европейского союза и Североамериканской зоны свободной торговли. Общность культуры способствует стремительному росту хозяйственных связей между КНР и Гонконгом, Тайванем, Сингапуром и заморскими китайскими общинами в других странах Азии. На этой общей цивилизационной и экономической основе центром будущего блока стран Восточной Азии станет Китай. Общность культуры и религии стала базой и для создания Организации экономического сотрудничества, объединяющей неарабские мусульманские государства.

Стремление Запада утвердить свои ценности демократии и либерализма как универсальные, сохранить военное превосходство и укрепить экономические позиции вызывает противодействие. Не обладая соответствующей экономической и военной мощью, правящие элиты незападных стран для обеспечения себе массовой поддержки интенсивно используют фактор цивилизационной общности.

В настоящее время Запад находится в зените мощи и влияния. Решения Совета безопасности ООН и мировых экономических институтов (МВФ, Мирового банка и др.) выражают интересы западных стран, но представляются миру как мнение мирового сообщества. Само понятие «мировое сообщество» есть эвфемизм, заменивший понятие «свободный мир» и предназначенный придать глобальную легитимность действиям, отражающим интересы США и других западных держав.

Однако такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок,

отделение церкви от государства, почти не находят отклика в других культурах. В противовес западному культурному империализму усиливаются фундаменталистские течения в других цивилизациях, подчеркивающие непреходящие ценности самобытных великих культур. Центральной осью мировой политики будущего, видимо, будет конфликт между Западом и остальным миром.

Б.С. Ерасов. ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ КОНЦЕПЦИИ С. ХАНТИНГТОНА

Обзор

Статья и книга С. Хантингтона вызвали оживленную и подчас острую дискуссию как в западной, так и в российской научной и

517

политической мысли*. Поддерживая и развивая ряд его положений, многие критики тем не менее стремились опровергнуть его концепцию в целом и отдельные ее положения. Основные аргументы критиков сводились к следующему.

1. Выделяемые С Хантингтоном цивилизации так же условны как и те, что рассматривал А. Тойнби. В рамках каждой из предполагаемой цивилизационной общности существуют серьезные внутренние противоречия, приводящие к конфликтам и войнам (например, война между Ираном и Ираком). Большинство тех конфликтов, которые рассматривает С. Хантингтон, носят межэтнический или межнациональный характер, так как в них вовлечены общности одной и той же цивилизации. Таким образом, кровавые конфликты в истории происходили и внутри цивилизаций, что проявилось и в последнее время в острых столкновениях внутри мусульманского, индийского и буддийского миров.

Вместе с тем как прошлая, так и современная история изобилует примерами плодотворного взаимодействия и сотрудничества цивилизаций.

2. Как правило, более влиятельными оказываются не факторы внутрицивилизационной общности, а политические и экономические интересы, борьба за свою долю на рынке, конкуренция в рамках мировой экономики. Не цивилизации контролируют действия государств, а государства определяют судьбы цивилизаций. Конфликты имеют место прежде всего между государствами, руководствующимися своими конкретными интересами и поэтому вступающими в блоки или же в конфронтацию вопреки цивилизационным критериям. В мир ислама входят многие государства, которые открыто или скрытно соперничают между собой. Поэтому нет и реальных предпосылок для восстановления на цивилизационных факторах имперского прошлого Турции.

3. В практической жизни люди устали от утопий, борьбы во имя принципов и веры, они хотят обеспеченной и благополучной жизни. Экономика, а не политика правят миром. Интересы вытесняют страсти в современном мире, люди хотят приобрести «Сони», а не обрести родную почву.

4. Не следует преувеличивать размах фундаменталистской реакции на западную культуру, которая блокируется как политическими режимами, так и сопротивлением средних слоев и интеллигенции, склонных воспринимать скорее западные ценности и об-

См.: Foreign Affairs. N.Y., 1993. V. 72. № 4; Полис. 1994. № 1. С. 49-57; Цивилизационная модель международных отношений и ее импликации (Научная дискуссия в редакции Полиса/Полис. 1995. № 1.)

518

раз жизни. Хотя иранская теократическая революция повлияла на расширение радикальных мусульманских течений в других странах (Алжир, Судан, Египет), эти течения были ограничены действиями властей. К тому же основной противник фундаменталистов — не сам Запад, а свои собственные умеренные, прозападно настроенные режимы.

Влияние Запада в форме колониализма и американская гегемония в XX в. распространили западную культуру по всему миру. Этой культуры придерживается большая часть интеллигенции, а растущий средний класс стоит на позициях практицизма.

5. С. Хантингтон возрождает цивилизационный подход в условиях почти хаотических международных процессов, в которых действуют различные переменные факторы. Многообразие этих факторов и центров силы и влияния поддается стохастическому, т.е. вероятностному объяснению, в котором немалую роль продолжают играть волевые, кризисные решения, принимаемые прежде всего национально-государственными субъектами.

6. Некоторые критики (Кишор Махбабани, Сингапур) присоединились к положению С. Хантингтона о надвигающемся внутрицивилизационном разладе, подчеркивая, что для самой западной цивилизации еще большая опасность заключается в ней самой — в кризисе системы ее ценностей и институтов. Снятие ограничений на свободу индивида привело к огромному росту преступности и девиантного поведения, подрывающему потенциал общества. Запад своими собственными руками способствует своему упадку по сравнению с другими цивилизациями. Но это во многом меняет картину межцивилизационных столкновений, о которых пишет С. Хантингтон.

7. В ряде откликов констатируется, что выступление С. Хантингтона отражает растущую тревогу в ключевых столицах западного мира в отношении будущего Запада в XXI в. Правящей элите видится угроза со стороны набирающего силу Китая, в росте фундаментализма в исламском и индийском мирах. Иными словами, на Западе «развивается менталитет осажденной крепости». Но эти опасения — продукт односторонней, заносчивой политики самого Запада, слишком много полагавшегося на свою силу и навязывавшего свои правила остальному миру. Поэтому столкновения в большей степени нарастают по линии противостояния Запада и остального мира.

Комментарии

Публикации С. Хантингтона привлекли широкое внимание научной и общественной мысли политологов к роли цивилизационных факторов в современных международных отношениях, как в собственно культурном плане, так и в политическом, геополитическом и военном. Выдвинутая им парадигма осмысления истории и международных отношений резко разошлась с популярной до недавнего времени на Западе концепцией «мировой цивилизации», воп-

519

лощенной в преуспевающем Западе, влияние которого все больше распространяется на весь земной шар. Эта парадигма намного убедительнее объясняет существенные процессы в прошлых и современных международных отношениях чем идея утверждения «единой мировой цивилизации», отождествляемой с западной моделью.

Однако отношения между цивилизациями никоим образом не могут быть сведены к столкновениям, конфликтам и противостоянию. Напротив, эти отношения основаны прежде всего на взаимодействии в сфере «высокой» культуры взаимном знакомстве и обмене интеллектуальными, духовными, моральными и научными достижениями. Результаты такого взаимодействия оказываются в высокой степени благоприятными для обогащения достояния «принимающей» цивилизации и престижа «дарящей» цивилизации. Проявления такого рода процессов мы видели в начале данной главы.

Отнюдь не столкновение цивилизаций само по себе угрожает мировым отношениям, а именно ослабление цивилизационных принципов, чему содействует сам Запад, утверждающий приоритет своей системы. Формула цивилизационного универсализма, реализуемая в механизмах воздействия Запада на остальной мир, способствует разрушению инаковых цивилизационных регуляторов, подрыву тех социокультурных и политических механизмов регуляции общества, которые вырабатывались на протяжении веков. Восстановление и налаживание этих механизмов должно способствовать предотвращению драматических издержек столкновения между различными странами*.

Важнейшее значение в современных условиях приобретает проблема выявления потенциалов и перспектив позитивного диалога культур и установления механизмов налаживания устойчивого взаимодействия между цивилизациями как основы для регуляции международных отношений и плодотворного развития.

Дополнительно см.: Цивилизации и культуры: Научный альманах. Вып. 1-3/ Гл. ред. Б.С. Ерасов. М., 1994, 1995, 1996; Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива на XXI в. М., 1998.

Глава XVII. Цивилизации и мировые системы

Б.С. Ерасов. ЦИВИЛИЗАЦИИ И МИРОВЫЕ СИСТЕМЫ. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ МИРОСИСТЕМНОГО ПОДХОДА

Обзор

Становление миросистемного взгляда на человеческое сообщество происходило в конце 60-х гг. нашего столетия параллельно с осознанием глобальных проблем и процессов взаимозависимости разных стран мира друг от друга. Сегодня эта позиция дополняется убеждением, что новая ситуация неизбежно меняет фокус познания всего, что происходит на Земле и сопровождается формированием нового уровня концептуализации.

Глобалистское видение современного человечества, понимание его как взаимосвязанной общности, формируемой через взаимодействие разных хозяйственных и политических структур, отделяет миросистемный подход от цивилизационного, в котором внимание исследователей чаще всего акцентируется на раздельности, самобытности масштабных культурных систем человечества.

Вместе с тем между двумя указанными подходами существует немало общих аналитических областей, что нашло проявление в самом факте рождения миросистемной парадигмы анализа из цивилизационной. Такие аналитики цивилизаций, как А. Тойнби и К. Ясперс, говорили о становлении общемировой цивилизации. Сегодня ряд исследователей ставят вопрос более радикально, полагая, что среди современных цивилизаций уже нет «чистых» об-

521

разований (т.е. незатронутых процессами взаимодействия и изменения) и что вопрос об их самобытности все более становится проблематичным.

Выдвижение идеи миросистемного подхода обычно связывают с именем Ф. Броделя, который еще в 1949 г. выпустил крупное исследование «Средиземноморье и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II», содержащее описание крупномасштабной региональной экономики как сети отношений. В 1979 г. вышел его новый капитальный труд в трех томах «Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв.»*.

Под цивилизацией Ф. Бродель понимает, в сущности, взаимосвязь ряда факторов, создающую крупномасштабное взаимодействие различных элементов и групп. В его концепции цивилизации следует определять, «исходя из географии, культурных (т.е. лингвистических и религиозных) зон, городского устройства, социальных и экономических структур, которые их поддерживают, а также из образа мыслей или менталитета, возникающего в контексте, обусловленном этими факторами».

Такого рода подход создавал принципиально иную парадигму рассмотрения общества, которая и стала разрабатываться школой миросистемного анализа. Фундаментальное обоснование этот анализ получил в работах И. Валлерстайна**.

Этот подход формулируется двумя его последователями следующим образом: «И. Валлерстайн определяет мировую систему как образование с единым разделением труда и множеством культур, а в рамках этой категории выделяются два подтипа: а) мировые империи, в которых разделение труда между обществами осуществляется в рамках единой имперской общности, и б) мироэкономики, в которых политическая система состоит из многих государств, соперничающих друг с другом в рамках межгосударственной системы. Целью определения И. Валлерстайна было охватить процессы, представляющиеся особенно важными для воспроизводства и исторического развития социальных структур.

Наше определение мировых систем имеет ту же цель, но явля-

• О Ф. Броделе см. Введение.

* См.: Walterstein I. The Modern World System. ?,?, 1974-1980. V. 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World economy in the XVI century. 1974. XIV, 410 p.; V. 2: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy. 1980. XI, 370 p. и др. На русском языке имеются следующие работы о И.Валлерстайне: Развитие азиатских обществ XVII — начала XX в.: современные западные теории. Вып.3. Миросистемный подход: Научно-аналитический обзор. М., 1991; Чешков ?.?. Критика миросистемного подхода и концепции капитализма И. Валлерстайна: Научно-аналитический обзор, М., 1992.

ется более общим, чтобы облегчить сопоставление весьма разных сетей взаимодействия между обществами. Мы определяем миросистемы как сети взаимодействия между обществами (через торговлю, войну, перекрестные браки и т.д.), которые являются важным фактором воспроизводства внутренних структур сложных образований и существенно воздействуют на изменения в локальных структурах»*.

Таким образом, основой миросистемного подхода является рассмотрение мировых регионов или же мира в целом как исторически складывавшихся систем взаимодействия, в которых отдельные страны, общества и цивилизации выявляются только как временный результат соединения тех или иных системных факторов. Мир — это не совокупность стран или обществ, и эти образования, с точки зрения миросистемников мало что могут объяснить в глобальных процессах, а некая историческая система, мироэкономика, основанная на разделении труда. Естественно, что предполагаемой «сердцевиной» миросистемы на протяжении последних пяти веков является капиталистический Запад. Возникла эта миросистема в Европе в XVI в. и с тех пор развивалась в капиталистической форме. В неевропейских цивилизациях и культурах продолжали существовать традиционные хозяйственные формы, но они не смогли перерасти свои локальные границы. Капиталистическая же мироэкономика, возникнув в Европе, смогла распространиться по всему земному шару, охватив самые разные страны. При этом движущей силой мироэкономики выступало непрерывное, самоподдерживающееся накопление капитала. В силу своей нейтральности по отношению ко всем территориальным границам капиталистическая мироэкономика обладает ярко выраженным универсализующим свойством, способным поддерживать взаимодействие в хозяйственной сфере разных стран, культур, регионов, континентов.

Естественно, следует отметить, что для сторонников миросистемного подхода К. Маркс остается важным основателем глобалистского понимания общественных процессов. Этот глобализм вытекает из того постулата, что именно разделение труда и накопление капитала как главной производительной силы является движущей силой истории. Известно, сколько усилий было затрачено марксистской школой, чтобы преодолеть это положение раннего, «вульгарного» марксизма и вместить в теорию другие компоненты социальной регуляции, хотя бы в качестве надстройки. Но вот Б. Джилс

• См.: Chase-Dunn C., HaU Th. D. Conceptualizing Core/Periphery Hierarchies in Comparative Study/Chase-Dunn C., Hall Th.D. Core/Periphery Relations in Precapitalist World. Bolder etc, 1991. P. 6-7.

в публикации 1995 г. развивает следующий тезис: «Производство товаров, коммерция, торговля, рыночная регуляция цен, частное предпринимательство, частный капитал, накопление капитала и международное разделение труда всегда играли гораздо большую роль в мировой истории, чем обычно принято считать. Именно на этом основании Г. Франк утверждает, что накопление капитала всегда было движущей силой мирового развития, а не только современной мировой экономики. Это создает основу для нового исторического материализма, хотя и радикально отличающегося от традиционного марксистского взгляда на мировую историю»*.

Такого типа новый «исторический материализм» во многом расходится с принципами формационного анализа, так как здесь в историческом процессе не выделяется ни

рабовладельческий, ни феодальный строй, а существует либо «еще не капитализм», либо «уже капитализм». Впрочем, для радикальных сторонников миросистемного подхода накопление капитала существовало и до 1500 г. и уходит далеко в глубь истории, что предполагает «вечный» капитализм.

Сам И. Валлерстайн рассматривает в качестве целостности лишь капиталистическую мироэкономику, основанную на целостных процессах производства, способную к экспансии и не совпадающую с политическими границами. При таком понимании капиталистической мироэкономики важнейшей особенностью ее членения, как и в случае цивилизации, становится не страновое и региональное, а центрально-периферическое.

Западная (Д. Уилкинсон и другие исследователи называют ее «центральной») миросистема состоит из ядра, периферии и промежуточной зоны — полупериферии. Если определить эту систему в самом общем виде, то она выступает в таком виде: ядро — как зона, приобретающая прибыль, а периферия — как зона, теряющая прибыль. В разные исторические периоды времени, начиная с XVI в., в качестве ядра попеременно выступали разные европейские страны — Голландия, Великобритания, США. В качестве же постоянно расширяющейся периферии выступали такие страны, как Турция, Индия, Китай, Япония, другие страны Юго-Восточной Азии.

Центрально-периферийные отношения приобретают в концепции И. Валлерстайна огромное значение. Именно «осевое» разделение труда между ядром и периферией создает напряжение между

- Gills B. K. Capital and Power in the Process of World History/Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change/Ed, by S.K. Sanderson. Walnut Creek, 1995. P. 137.

524

ними, которое стимулирует развитие системы в целом. Затем подчеркивается неравномерный обмен между ядром и периферией, который также создает немалое напряжение. Выделяется постоянная экспансия капиталистической мировой экономики посредством включения в нее новых групп непосредственных производителей из периферии, получающих низкую плату за свой труд.

Вместе с тем, наряду с неэквивалентностью и неравноправностью отношений между ядром и периферией, эти отношения способствовали включению в капиталистическую мироэкономику стран «третьего мира» И. Валлерстайн анализирует ряд неизбежных изменений в регионах, включающихся в периферию мироэкономики. Он устанавливает, что уже к концу XIX в. в силу постоянной экспансии мироэкономики не осталось зон, находящихся за ее пределами. Далее указывается, что в интегрирующихся странах и регионах хозяйственно-производственные процессы преобразуются таким образом, чтобы эти страны и регионы могли интегрироваться в товарные цепи (монокультурная, сырьевая специализация, рекреация и услуги и др.). И. Валлерстайн отмечает, что вслед за хозяйством изменяются политические структуры, начиная функционировать в соответствии с требованиями межгосударственной системы других стран мироэкономики*.

Подобное видение миросистемных отношений позволяет И. Валлерстайну трактовать по-своему даже те явления, которые не относились до этого напрямую к экономике. Например, расизм и национализм рассматриваются им не столько как ксенофобия,

сколько как процесс, удерживающий «посторонние» группы на периферии системы путем отождествления их положения в социальной иерархии с этническими качествами.

В аналитической схеме И. Валлерстайна периферия предстает как зона, выполняющая в целом пассивную роль в мировой капиталистической системе; ее развитие всецело зависит от центра. Эта оценка периферии не раз делала схему И. Валлерстайна объектом критики как со стороны его противников, так и его последователей.

Еще более значимую роль, нежели понятие «периферия», выполнило в анализе мировой капиталистической системы понятие «полупериферия». Полупериферия, согласно И. Валлерстайну, выражает динамику мировой капиталистической системы, ибо сосредоточивает в себе классовые противоречия и конфликты. Кроме того, она в целом выступает способом перераспределения ми-

См.: Wauerstern I. The Modern World-System. N.Y., 1980. V. 2.: Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750. XII. P. 128-189.

525

ровой прибавочной стоимости. Сам И. Валлерстайн не склонен был преувеличивать роль полупериферии в капиталистической мировой системе, хотя и признавал ее существенное значение в выявлении внутрисистемных противоречий.

Но некоторые из его последователей попытались максимально расширить представления о полупериферии. Так, К. Чейз-Данн и ряд других авторов развивают идеи о полупериферии как о «канале» восходящей мобильности для многих стран, помогая им перейти из полупериферии в центр. В целом этот аналитик развивает идеи о полупериферии как об источнике новых форм и способов производства.

Конкретный человек, в каком бы регионе мира и в какой бы стране он ни жил, может сталкиваться с глобальными тенденциями через товарные и информационные потоки, через массовую культуру, через загрязнение атмосферы, через СПИД, через возможность ядерной катастрофы, через медицинские технологии, способствующие как продолжению жизни, так и регулированию рождаемости, через угрозу распространения новых вооружений, а также через многое другое.

В связи с таким объемным пониманием глобальной общности важно выделить ее структуру, состав элементов и компонентов, а также способ организации и характер связей. В этой структуре прежде всего можно выделить пространственные единицы. Взаимосвязь океанических и континентальных единиц образует базовые структурные единицы, например Тихий—Индийский океан; Азиатско-Тихоокеанский регион. На основе этих единиц формируются социальные, экологические, цивилизационные и другие макросоциальные образования, каждое из которых может иметь свое цивилизационное ядро, но это ядро не обязательно совпадает с цивилизационным. Такими образованиями выступают: Евразия, Запад, исламский мир, индуистско-буддийский мир и др. На основе выделенных единиц могут формироваться регионально-интегративные объединения, типа ЕС, АТР, НАФТА и др. Итак, указанные океанические и континентальные единицы, а также формирующиеся на их основе мировые макросоциальные образования выступают единицами дифференцированной или глобальной общности.

В качестве более дробных компонентов могут выступать самые разнообразные и разнотипные единицы: нации и народы, культуры и социумы, государственные и

негосударственные институты, информационные сети и организации и др. Определить «простейшую клеточку» глобальной общности невозможно, поскольку ее не существует.

Претензия миросистемников на глобальный охват на основе

526

выявления крупномасштабных принципов, определяющих характер мировых процессов, неизбежно привела их к нарастающему столкновению с цивилизационной школой исследований. В немалой степени спор между сторонниками миросистемного и цивилизационного подходов предстает как разделение между «материализмом» и «идеализмом» во взглядах на общество и на историю.

Глава XVI. Взаимодействие цивилизаций

М. Мелко, С. Сандерсон, Т. Холл. МИРОСИСТЕМНАЯ ТЕОРИЯ: ПРОТИВ И ЗА

[Острые споры между миросистемниками (взятыми в целом, при всех их различиях, в том числе разбившихся на два лагеря — «после 1500 г.» и «до 1500 г.») и цивилизационщиками (при всех расхождениях между ними) выявили кардинальное размежевание, означающее зачастую утрату общей основы и общего языка. Сумму обвинений со стороны цивилизационщиков довольно четко и вызывающе сформулировал американский ученый М. Мелко, краткой статьей-эссе которого в 1994 г. началась сама дискуссия на страницах журнала «Comparative Civilizations Review», продолжилась на ряде конференций и отразилась в книге «Цивилизации и мировые системы»*.

Начиная дискуссию о соотношении миросистемной и цивилизационной теорий, автор выдвинул следующие критические обвинения в адрес миросистемной теории.]

1. Миросистемная теория имеет материалистическую основу и ориентирована на обобщения, касающиеся мира в целом. Одна из проблем, обсуждаемых в рамках данной парадигмы, связана с «недоразвитыми странами» — термин весьма показателен — и сводится к выяснению того, в какой степени они отстали по пути модернизации или же в какой степени это развитие было искажено зависимостью от более развитых стран.

С цивилизационной точки зрения то и другое лишь одна сторона вопроса, другая же сторона — способность другой цивилизации освоить и трансформировать западные технологии. В русле такого же подхода мы выясняем, если Китай трансформировал индийский буддизм до такой степени, что он стал похож скорее на даосизм, то не сможет ли он в XXI в. трансформировать западные

См.: Meiko M. World Systems Theory: Faustian Delusion?/Comparative Civilizations Review. 1994. № 30. P. 8-19; Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change/Ed, by S.K. Sanderson. Walnut Creek (CF), 1995.

527

технологии и политические идеи таким образом, чтобы они соответствовали китайской культуре.

[Нормативные принципы и труды по макросоциологии, по мнению М. Мелко, не уделяют должного места культуре, оставляя за ней лишь роль подсобного инструмента для материальных интересов. Центральное место в миросистемной теории уделяется экономическим и политическим аспектам, именно взаимосвязь, торговля, дипломатия и военные конфликты составляют сеть, образующую реальную основу истории.

2. Миросистемная теория основана на представлении об однолинейной эволюции, игнорируя возможности эндогенного развития. Вопреки утверждениям о существовании глобальной системы, другие регионы сохраняют свою цивилизационную специфику: Китай, Россия, Африка и т.д.

3. Миросистемная теория слишком много внимания уделяет взаимодействию между обществами, игнорируя их внутреннюю специфику.

4. Миросистемная теория устраняет возможность сравнительного изучения обществ.]

Одна из причин, по которой мы занимаемся сравнительным изучением цивилизаций, заключается в том, чтобы получить представление о нас самих, посмотреть на нас извне. Если мы принимаем миросистемную теорию, мы утрачиваем такую перспективу. Мы можем тогда рассматривать себя лишь как сосредоточение всего, а это то самое положение, которое мы стремимся преодолеть в деятельности Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций.

[Миросистемная теория может рассматриваться, по образному сравнению М. Мелко, как возвращение к «фаустовскому видению мира» как арене неограниченного влияния на глобальное пространство и всю человеческую историю, исходя из представления о превосходстве западной культуры.

Вывод самого М. Мелко сводился к тому, что каждый подход имеет свою сферу применимости и что необходимы взаимные коррективы. Особенное внимание цивилизационщики должны уделить не только сопоставлению цивилизаций, но и их взаимодействию.

Возражая против такой критики, сторонники миросистемного подхода указывают на то, что культурные или «идеационные» (по классификации П.Сорокина) факторы входят в сферу их рассмотрения как сопутствующие хозяйственным аспектам. Так, развитию торговли через Сахару или в Средней Азии в какой-то степени содействовало распространение ислама. Внутренние факторы также учитываются миросистемной теорией как составная часть диалектики внутреннего и общесистемного. Процесс эволюции для миросистемной теории также является сложным, структурированным, имеющим свои формы исторической преемственности.

528

Споры между сторонниками обоих подходов иногда доходят до взаимных обвинений в «идеологизации» истории. Если И. Валлерстайн усматривает в «цивилизации» контекст, отвечающий европоцентричной системе мышления, то цивилизационщики с неменьшим основанием видят в миросистемном подходе (как с дефисом, так и без него) глобалистские устремления мирового капитала, привязанного к Западу, хотя и уступающего в последние годы свое прежнее влияние новому центру - Японии.

Редактор-составитель книги «Цивилизации и мировые системы» С. Сандерсон призвал ученых, относящихся к разным лагерям, к открытому и постоянному диалогу, который помог бы миросистемникам использовать исходный фактический материал, а цивилизационщикам — новые концептуальные подходы, которые могли бы оказаться полезными в их работе. Этот призыв свидетельствует о сохранении значительных расхождений в подходе двух школ.]

В. Рудометоф, Р. Робертсон. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, МИРОСИСТЕМНАЯ ТЕОРИЯ И СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Roudometof V., Robertson R. *Globalization, World System Theory, and the Comparative Study of Civilizations/Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*/Ed, by S.K. Sanderson. Walnut Creek (CF), 1995. P.273-300.

Дискуссия между миросистемными теоретиками и цивилизационщиками вращается вокруг соотношения между концепциями «миросистемы» и «цивилизации». Некоторые участники дискуссии утверждают, что это идентичные концепции, хотя и в особом смысле. Другие полагают, что это разные концепции. Кроме того, высказывается мнение, что Миросистемная теория может поглотить цивилизационный анализ. Если это так, то не будет ли такая перспектива означать реальную утрату или сокращение сферы научного исследования?

Следует обратить внимание на то, что многие вопросы, возникающие в этой дискуссии, прямо относятся к культуре и агентам деятельности. Отказ от рассмотрения этих вопросов приводит к концептуальной неопределенности и суждениям типа «после этого — значит поэтому». Мы полагаем, что обращение к теории среднего уровня может способствовать теоретическому устранению этой неопределенности, но для этого необходимо соотнести с этой теорией концепции как «миросистемы», так и «цивилизации».

529

Фоном для данной дискуссии является концептуальная неопределенность понятий «миросистема» (с дефисом или без оного) и «цивилизация». В настоящее время не существует согласия относительно точного значения и применения этих понятий. Например, И. Валлерстайн утверждает наличие только одной современной миросистемы. Другие теоретики (А. Франк, Г. Джилс, К. Чейз-Данн) полагают, что в мировой истории существовало много миросистем. К. Чейз-Данн и Т. Холл в своих поисках древних или докапиталистических миросистем заходят далеко в глубь доисторических времен.

Принадлежащие к лагерю сторонников существования миросистем до 1500 г., А. Франк и Г. Джилс считают, что современная миросистема развивается уже на протяжении пяти тысячелетий и поэтому «подъем Запада» не представляет собой существенного разрыва с общим процессом исторической эволюции. Для них движущей силой истории является процесс накопления капитала, а деление на центр и периферию характерно не только для современной миросистемы, но и для всех исторических систем, существовавших в прошлом.

И. Валлерстайн ответил на это утверждением, что экономические системы, существовавшие до 1500 г. были скорее мироимпериями, а не мироэкономиками, а С. Амин показал, что эти системы имели даннический, а не капиталистический способ производства. По мнению И. Валлерстайна, «отличительной способностью устойчивой и длительной капиталистической системы является тот факт, что эта система основана на

утвердившемся приоритете непрерывного накопления». Поэтому миросистема представляет собой не территорию, связанную коммерческим обменом, а систему, которая является «миром в самом себе».

Для точного определения миросистемы необходимо выделить ее критерии. И. Валлерстайн использует два критерия: способ производства и торговля крупными товарами. Однако вряд ли оба эти критерия удовлетворительны. Критерий способа производства подразумевает, что каждая миросистема имеет только один способ производства. В рамках длительной временной протяженности это предположение означает, что имевшее столь существенное значение политическое, военное и экономическое взаимодействие между Европой и другими империями и регионами (например, с Османской империей) является относительно поверхностным явлением. К тому же критерий способа производства неизбежно поднимает вопрос о значении культурных факторов в подъеме современного капитализма... Что касается торговли крупными товарами, то здесь не оправдано исключение торговли предметами

530

роскоши. Торговля предметами роскоши не может рассматриваться как поверхностное явление, так как в докапиталистических системах эти товары обеспечивали важные функции легитимизации местных правящих классов.

Третий фактор, к которому обращаются И. Валлерстайн, С. Амин и другие, — непрерывный характер накопления капитала, возникшего в условиях средневековой Европы. Это мнение оспаривается А.Г. Франком и Г. Джилсом, которые полагают, что непрерывное накопление, как в хорошо знакомой форме денег, так и в других формах капитала, не является уникальной системной чертой современного капитализма. Скорее императив постоянного накопления характерен для соревновательных ситуаций на протяжении всей мировой истории.

Дискуссии о том, развивался ли капитализм на протяжении всей мировой истории, или он является относительно новым феноменом, уходят в само определение этого термина. Если капитализм существовал на протяжении всей истории, то он отождествляется с извлечением прибавочной стоимости господствующими классами, элитами или статусными группами на какой-либо территории. И. Валлерстайн отстаивает то положение, что склонность купцов к накоплению капитала является «естественным» качеством и не зависит от культурных моделей или способов выражения... Положение о постоянном характере накопления капитала порождает в теоретической схеме И. Валлерстайна некоторую неизменную категорию. Однако для правдоподобного объяснения такой категории необходимо ввести дополнение, не являющееся частью общего теоретического аппарата. Это дополнение принимает форму допущения особой культурной ценности (постоянство накопления), которая изначально не входит в аналитическую модель И. Валлерстайна, но тем не менее вводится для создания правдоподобного объяснения.

Эта дополнительная категория возникает в результате того, что И. Валлерстайн отвергает культурные факторы как конституирующие элементы современной миросистемы...

В лагере цивилизационщиков в широком смысле этого слова давно существовало осознание значения межцивилизационных связей. Однако для этого лагеря остается недопустимой идея однолинейного исторического процесса. Хотя и отсутствует согласие относительно точного числа цивилизаций, этот термин обычно означает наличие

нескольких социокультурных формирований — оценки колеблются от 6 или 7 до 30 — относительно независимых друг от друга; их подъем, формирование и падение составляют сферу исследований цивилизационщиков (А. Тойнби). Сравнительное изучение цивилизаций обычно означает сопоставление различных «единиц», которые развивались относительно независимо друг от друга. Важ-

531

ным критерием классификации цивилизаций зачастую считается их внутреннее культурное единство. В этом плане У. МакНейл отметил, что выбор между концепциями «миросистемы» и «цивилизации» как основами человеческого опыта отражает выбор между «материалистической» и «идеалистической» интерпретациями истории.

Марксистский постулат исторического материализма диктует тот принцип, что изменения в экономической сфере обуславливают изменения в других сферах. Ряд классиков социологии (М. Вебер, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс) и современных исследователей предприняли попытки пересмотреть марксистский материализм, выдвигая конструкции, в которых проводится обратное соотношение линейной обусловленности между материальными и идеальными факторами. Современный социологический дискурс сформировался на основе этого идеологического и общетеоретического диалога с «призраком Маркса». По-прежнему идеологическая привязанность к двум крайним принципам идеализма или материализма является одной из наибольших трудностей в конструировании единой социологической парадигмы. <...>

Исследователи не располагают общим основанием для сопоставления своих различных точек зрения. Метафорической альтернативой такому «диалогу глухих» является выдвижение теорий «среднего уровня», которые имеют эмпирическое соответствие в социоисторических процессах.

[Развивая свою теорию среднего уровня, авторы полагают, что процесс глобализации следует представлять отнюдь не только как распространение особого типа капитализма и гомогенизацию мирового пространства. Как в прошлом, так и в современных условиях глобализация происходит наряду с «глокализацией», т.е. адаптацией культурных элементов к различным локальным условиям на основе местных традиций. Поэтому происходит не стандартизация, а утверждение гетерогенности жизнедеятельности как нормативного стандарта. Таким образом, в процессе формирования новой мировой культуры сочетаются принципы культурной гомогенности и гетерогенности. Это делает возможным не только сохранение, но и возрождение традиций. Поэтому культурологи настойчиво утверждают принципы «селективного восприятия» и «селективного освоения» культурных элементов в процессе взаимодействия и сохранения принципов культурной самобытности.]

Комментарии. Существенный вывод из дискуссии между цивилизационщиками и миросистемниками состоит в том, что различные подходы к общественным процессам и истории не исключают, а дополняют друг друга, так как в них отражаются разные стороны исторического процесса.

Вполне оправданы, хотя и неопределенны, выводы авторов о присущей ми-

532

росистемной теории недооценке роли культуры как компонента социальной регуляции. Редукционизм этой теории по отношению к духовным факторам можно уподобить «базисно-надстроечной» парадигме социальной науки. Однако хорошо известно, что марксистское направление за период своего существования накопило опыт гибкой и системной (хотя и внутренне противоречивой) интерпретации духовных факторов, допустив хотя и относительную самостоятельность и устойчивость духовных факторов через категорию «традиция» или «культурное наследие». Отбрасывая эти положения, миросистемники возвращают свою теорию к однолинейному экономическому детерминизму. Из всего богатства и разнообразия духовной жизни в качестве остатка сохраняются лишь «непосредственные интересы» различных групп людей, участвующих в общей системе мирохозяйственных связей. Помимо отражения «интересов», духовные образования, согласно миросистемникам, могут выступать как «ложное сознание», как «маскировка» подлинных интересов, что приписывается ими религиозному, этническому, национальному сознанию.

По существу, редукции подвергается познавательная и ценностная проблематика тех человеческих общностей и структур, которые не вытекают непосредственно из потребностей организации производства, обмена товарами и защиты ресурсов. Поэтому А.Г. Франк и И. Валлерстайн сводят этнос, нацию и цивилизацию к функции миросистемных отношений, т.е. рассматривают их как формы разделения труда и организации отношений обмена. Цивилизации, по И. Валлерстайну, могут рассматриваться как идейно-символический атрибут мировых империй или же продукт сопротивления неравноправным миросистемным отношениям.

Одномерность и редукционизм миросистемной теории ограничивает ее эвристические возможности, разрушает ее претензии на общее объяснение мировых процессов и макросоциального устройства общества. Критика в адрес этой теории вынуждает ее авторов прибегать к введению различных дополнительных или ситуативных объяснений, вводить случайные и неопределенные факторы и «обстоятельства».

К. Гилб. СПОРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ МИРОВЫХ СИСТЕМ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Перевод осуществлен по изд.: Gilb C.L. Whose World? What History?/ Comparative Civilizations Review. 1997. № 35. P. 43-55.

Усиливающееся общее осознание глобальной взаимосвязанности и приближение нового тысячелетия заставили ученых по-новому посмотреть на то, что называется всеобщей историей, и на то, что принято теперь называть мировыми системами (различного рода), сравнительным изучением цивилизации, международными отношениями или историей глобализации. Важнейший вопрос заключается в том, чтобы определить адекватную единицу изучения: если это не нация-государство, то за такую единицу следует принять широкие сферы взаимодействия, известные в прошлом

533

как «мир», целостные цивилизации (как бы мы их ни определяли), политические и экономические системы или же весь земной шар. За каждым из этих подходов кроются скрытая или явственная концепция, принятые аксиомы, критерии содержательности, методология и соответствующие требования к фактам.

В эту дискуссию внесли свой вклад три недавно выпущенные книги: 1) «Цивилизации и мировые системы: изучение мироисторических перемен», под ред. С. Сандерсона; 2) «Концептуализация глобальной истории», под ред. Б. Мазлиша и Р. Буултьенса; 3) посмертное собрание работ М. Ходгсона, озаглавленное «Переосмысление мировой истории»*.

Большая часть дискуссии посвящена определениям, включая определение самой истории. С самого начала следует отметить, что в этих книгах встречаются все ранее выдвигавшиеся подходы. Участники книги С. Сандерсона и часть участников книги «Концептуализация глобальной истории» склоняются к номотетическому подходу, т.е. ищут общие законы. До сих пор очевидными источниками такого подхода оказываются взгляды древних греков, особенно Платона, концепция естественных законов, вытекающая не только из коперниковской революции, но также из представления, родственного греческой концепции универсального логоса, о том, что формы являются первичными, а их конкретные проявления имеют производный характер.

В прежние времена мировая история означала историю мира «как мы его знаем». В книге «Концептуализация глобальной истории» У. Шэффер пишет: «В мировой истории «мир» большей частью не имел глобального характера, а всеобщность истории в древности основывалась на цивилизационной гордыне и географическом невежестве». Греческое слово «ойкумена» означало обитаемые территории, известные грекам. Сходные варианты локализма встречаются в истории и в наше время. Даже У. МакНейл, глава американских специалистов по мировой истории послевоенного периода, был обвинен в европоцентризме.

Другой подход заключается в том, чтобы относить «мировую историю» только к периоду, когда мир стал связан экономическими институтами. Именно это имел в виду К. Маркс, когда он утверждал, что до 1500 г. не существовало единства мира в экономическом плане и поэтому выражение «мировая история» применимо

См.: *Civilizations and World Systems, Studying World-Historical Change/ Sanderson S. (eds.). Walnut Creek (CA) etc, 1995; Conceptualizing Global History/Mazlish B. and Buultjens R (eds.). Boulder, 1993; Hodgson M. Rethinking World History. Cambridge. 1993.*

534

только к периоду после 1500 г., особенно к тому периоду, когда эру мировой истории открыла крупная промышленность. После того как мир был интегрирован капитализмом, он предположительно может быть впоследствии интегрирован коммунизмом. История экономически интегрированного мира, как ее представляют ученые марксистского направления, весьма отличается от глобальной истории, рассматриваемой в публикации Б. Мазлиша, который подчеркивает, что мир всегда был единым в плане природной среды.

Всемирная история, особенно та, которая была написана европейцами в XIX и начале XX в., совпадает с тем, что историки геополитики называют универсальными государствами или универсальными империями. Такого рода государства возникали тогда, когда периферийная территория, находящаяся в рамках государственной системы, достигала господства над другими государствами, создавая на относительно короткий период единую крупномасштабную политическую единицу. В статье Д. Уилкинсона, помещенной в сборнике «Цивилизации и мировые системы», проводится различие между универсальными государствами, которые объединяли под властью единого центра региональные территории и унифицировали местные особенности, и универсальными

империями, которые управляли территориями, отличающимися значительной гетерогенностью. Он дает список из 23 универсальных империй, существовавших до 1500 г.

Было бы интересно узнать, сколько из этих 23 империй породили «универсальные истории» и как будет выглядеть сопоставление этих историй с теми образцами универсальной истории, которые дала Европа. Обычно обвинение против универсальных историй европейских ученых состоит в том, что в них в скрытом или явном виде проводится империалистическая позиция, в соответствии с которой вся история человечества охватывается единым метафизическим, а часто и телеологическим принципом. Они имели некоторое сходство с иудео-христианско-исламской мессианской традицией, а некоторые элементы были заимствованы из греческой мысли.

Не удивительно, что вновь и вновь приходится отстаивать положение, согласно которому универсальная история может существовать без налета европоцентризма. Для этого необходимо использовать представления об истории, заимствованные из разных цивилизаций. Однако достижение согласия в этом плане будет затруднительным: европейцы — не единственный народ, который считал себя центром мира.

Сторонники системного подхода не принимают во внимание культуру как первичный компонент, упуская тем самым жизненно важный фактор. Следует все же полагать, что общество как со-

535

вокупность имеет свою культуру, связанную с политикой и экономикой. Важным аспектом культуры является, конечно, религия. Однако И. Валлерстайн, А.Г. Франк и Д. Уилкинсон не считают религию отдельной системой. К тому же они не учитывают существенную роль религии в формировании политической культуры от ее изначального периода.

Большие дискуссии происходили между цивилизационщиками относительно соотношения между империями и цивилизациями. Они склонны подчас рассматривать, опредмечивать цивилизацию как пространство, имеющее определенные географические и исторические границы, так или иначе связанные с государствами. В свое время К. Квигли писал, что, когда универсальная империя, как политическая единица, в которой господство принадлежит ранее периферийному государству, начинает господствовать над целой цивилизацией, эта цивилизация и общество входят в золотой период мира и процветания, не претерпевая особых изменений, — до того, как она подвергается разрушению в результате натиска извне.

По мнению М. Мелко, цивилизации охватывают множество интегрированных систем. Д. Уилкинсон придерживается прямо противоположного взгляда. Он полагает, что цивилизации позднего периода представляли собой части крупных сетей отношений, сложившихся в результате того, что они в течение долгого периода были включены в единые макрогосударственные системы. По его словам, цивилизации основаны на военно-политических взаимосвязях, что включает в себя связи в форме конфликта (эту идею он заимствовал у Г. Зиммеля). Цивилизации — это мировые системы, критериями для которых являются города и закрытые сети отношений, а не письменность или культурное единство. Примерно в 1500 г. до н. э., по его мнению, египетская и месопотамская цивилизации соединились в относительно равной пропорции. На основе этого соединения возникает Центральная цивилизация, постепенно поглощающая все остальные

цивилизации мира, и это поглощение носит асимметричный, неравный характер. В течение этого времени между цивилизациями возникали спорадические связи и коллизии, которые он называет конвергенцией. Конвергенция могла быть результатом войны, торговли, имперского владычества, миграций, культурного обмена или дипломатии. Вплоть до конца XIX или начала XX в. существовал цивилизационный плюрализм. Ни одна из цивилизаций не погибла, потому что гибель означала бы, что все ее города подверглись уничтожению или депопуляции. А так как этого никогда не происходило, лучше всего говорить о смене цивилизаций, а не о крушении и возрождении. В настоящее время,

536

согласно Д. Уилкинсону, существует только одна цивилизация, поглотившая остальные...

Последний вопрос заключается в следующем: может ли культурная преемственность сохраняться в современных условиях, и если может, какие формы и содержание будет принимать история по мере того, как Интернет стирает здесь и там различия и уничтожает время. Люди по-прежнему ищут смысла, надежды, стабильности и общения, но как найти все это в условиях разрушительных перемен? Если языком Интернета является английский, можно ли сказать, что проблема евроцентризма ушла в прошлое? Очевидно, многое еще остается выяснить в наших подходах к мировой истории.

Комментарии

Статья американской ученой К. Гилб дает содержательное представление о разнообразии подходов, которые наиболее приняты в современной западной (преимущественно американской) теории цивилизаций, и о дискуссиях, которые ведутся в последнее время вокруг вопросов о соотношении цивилизаций и мировых систем. Статья свидетельствует, что дискуссии далеки от завершения и выводы остаются проблематичными. Можно полагать, что такая познавательная ситуация отражает реальные процессы, происходящие в мире. Действительно, в определенных отношениях происходит становление единого (в смысле общего) пространства, т.е. действуют тенденции, ведущие к единообразию мировой экономики и культуры. Формируются не только глобальные экономические сети, подчиняющие деятельность самых различных субъектов общим принципам, но и происходит соответствующая социокультурная адаптация, приводящая к расширению общемировой культуры. Однако эти тенденции не отменяют социокультурного разнообразия, а также самобытности малых и больших культур. Напротив, мир сталкивается не только с явлением «этнического возрождения», но и устойчивостью или возрождением цивилизационных принципов как самобытности разных цивилизаций мира. Наряду с универсализацией одних аспектов и сетей взаимодействия, глобализация дает простор разнообразию других аспектов и субъектов. Более того, плюрализм, присущий постиндустриальному обществу, означает не только сохранение прежнего разнообразия, но и усиливающийся спрос на такое разнообразие. Поэтому антиномия мироведческих и цивилизационных исследований отражает различные измерения мировых процессов: «мир един и разнообразен».

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АБДЕЛЬ-МАЛЕК (Abdel-Malek) Ануар (р. 1924), египетский ученый и координатор международных культурологических исследований, в том числе проекта Университета ООН «Альтернативы социокультурного развития в меняющемся мире»

(1978-1985). Соч.: *Ideologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne* (1964); *Social Dialectics. V. 1. Civilizations and Social Theory*; v. 2. *Nations and Revolutions* (1981); *Specificite et theorie sociale* (1977); *Specificite et endogeneite/Clees pour une strategie nouvelle du developpement* (1984).

АВАНЕСОВА Галина Алексеевна (р. 1938), доктор социологических наук, профессор МГУ, автор ряда работ по социологии культуры и культурологии, в том числе: *Динамика культуры* (1997).

АНДЕРЛЕ (Anderle) Отмар, австрийский историк, директор Института теоретической истории в Зальцбурге (Австрия), генеральный секретарь Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций (1960-1969). Соч.:

Geschichtswissenschaft (1960); *Theoretische Geschichte* (1963);

Ganzheitsforschung und Kulturwissenschaft (1965).

АРМИЛЛАС (Armillas) Педро, профессор Чикагского университета, исследователь цивилизаций Мезоамерики.

АРОН (Агон) Раймон (1905—1983), французский социолог и публицист. Соч.: *Introduction a la philosophie de l'histoire* (1967);

L'opium des intellectuels (1968); *Les desillusions du progres* (1969);

Penser la guerre: Clausewitz (1976).

АХИЕЗЕР Александр Самойлович, доктор философских наук, специалист по философии истории, социологии и культурологии, автор многих научных работ, в том числе: *Россия:*

Критика исторического опыта. Т. 1-3 (1991, 1997).

БАЛАШОВ Николай Иванович, академик РАН, специалист по теории литературы.

БАТУНСКИЙ Марк Абрамович (1933-1997), российский исламовед, с 1990 г. жил в Германии, автор многих статей об исламе и истории ислама в России.

БОЛИВАР (Bolivar) Симон (1783—1830), видный идеолог и лидер борьбы за независимость испанских колоний в Южной Америке. Соч.: *Obras completas* (1947); *Cartas del Libertador* (1929-1959); в русском переводе — *Избранные произведения: Речи, статьи, письма, воззвания. 1812—1830* (1983).

БРОДЕЛЬ <Braudel) Фернан (1902-1995), видный французский историк, редактор влиятельного журнала «Анналы: экономика, общество, цивилизация», основанного Л. Февром и М.

Блохом. Соч.: *Mediterranee et la Monde mediterranneen de Philippe II* (1949); *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XV-XVIII siecle* (1968—1979); в русском переводе — Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. Т. 1-3 (1986-1992).

БЭГБИ (Bagby) Филип, профессор Калифорнийского университета. Соч.: *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations* (1958, 1963).

ВАСИЛЬЕВ Леонид Сергеевич (р. 1930), русский востоковед, автор многих работ по истории религий стран Востока. Соч.:

Культы, религии, традиции в Китае (1970); История религий Востока (1983); История Востока. Т. 1-2 (1993).

ВАСКОНСЕЛОС (Vasconcelos) Хосе (1881-1959), мексиканский мыслитель и общественный деятель. Соч.: *La Raza Cosmica:*

Mision de la raza iberoamericana (1925); *Obras completas. V. 1—2* (1975—1978); в русском переводе — Боливаризм и монроизм;

Индология.

ВЕБЕР (Weber) Макс (1864—1920), немецкий социолог, философ и историк, основоположник «понимающей социологии». Соч.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921); в русском переводе — Избранные произведения (1990); Образ общества (1994).

ГИЛБ (Gill) Корин (р. 1925), американская ученая, специалист по проблемам урбанизации и теории цивилизаций, профессор социологии Уэйнского университета. Соч.: *Hidden Hierarchies* (1966); *Third World Cities: Their Role in the Global Economy/Cities in a Global Society* (1989).

ГОНГ (Gong) Геррит, американский ученый, сотрудник Джорджтаунского центра стратегических и международных исследований в Вашингтоне. Соч.: *The Standard of «Civilization» in International Society* (1984).

ГРИФФИТ (Griffith) С., американский военный историк.

ГРЮНЕБАУМ (Grunebaum) Густав фон Эдмонд (1909-1972), исламовед и арабист венской школы, эмигрировавший в 30-х гг. в США и проработавший последние три десятилетия в Калифорнийском университете, глава востоковедного центра. Соч.:

Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (1955, 1964); *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation* (1953); *Classical Islam: A History 600-1258* (1970).

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1912-1992), русский историк, автор многих работ по истории России и степных обществ Центральной Азии, в том числе: *Этногенез и биосфера Земли* (1979).

ГУРЕВИЧ Арон Яковлевич (р. 1924), доктор исторических наук, заведующий центром по изучению истории культуры в Институте всеобщей истории РАН. Соч.: *Категории средневековой культуры* (1984); *Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. Избранное* (1998).

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (1822-1885), русский социолог и естествоиспытатель, часто причисляемый к основоположникам теории цивилизаций, его основной труд: *Россия и Европа* (1869, 1871, 1995).

ДЖЕРМАНИ (Germany) Джино, аргентинский социолог. Соч.: *The Strategy of Fostering Social Mobility; Politica y Sociedad en una epoca de transition* (1962); *Political-Social Strategy and Development in Latin America* (вместе с К. Силвертом, 1962).

ДРУЖИНИН Александр Георгиевич, заведующий отделом в Северо-Кавказском НИИ при Ростовском госуниверситете, автор многих работ по географии культуры, в том числе: *Очерки географии русской культуры* (в соавторстве с С.Я. Суцким, 1994).

ДЮМОН (Dumont) Луи, французский ученый, автор многих работ в области социальной антропологии и культурологии. Соч.:

Homo hierarchicus (1965); *Homo aequalis* (1977).

ЕРАСОВ Борис Сергеевич (р. 1932), доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института востоковедения, главный редактор научного альманаха «Циви-

лизации и культура» (вып. 1-3, 1994, 1995, 1996). Соч.: *Общественная мысль развивающихся стран* (совместно с другими, 1988); *Культура, религия и цивилизация на Востоке: Очерки общей теории* (1990); *Социальная культурология* (1995, 1996).

ЗИНИН Сергей Васильевич (р. 1957), ведущий научный сотрудник Института восточных культур РГГУ, автор статей по истории китайской культуры, науки и философии. Соч.: *Протест и пророчество в традиционном Китае* (1997).

ИБН-ХАЛДУН (Ибн Хальдун) (Ibn Khaldun) Абдаррахман Абу Зейд (1332—1406), знаменитый арабский социальный философ, историк и общественный деятель. Соч.: *Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им могущественных народов* (1380?). В пространном теоретическом «Введении» («аль-Му-

каддима») к этой многотомной книге Ибн Халдун изложил свою социальную философию.

ИГНАТЕНКО Александр Александрович (р. 1947), доктор исторических наук. Соч.: Ибн Халдун (1980); Халифы без халифата (1988); В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских политических организаций на Ближнем Востоке (1989); Как жить и властвовать (1994).

КАВОЛИС (Kavolis) Виктор (1930-1997), специалист в области теории цивилизаций, профессор по сравнительному изучению цивилизаций в Дикинсон колледже, президент Международного общества сравнительного изучения цивилизаций (1977—1983 г.), соредактор журнала «Comparative Civilizations Review». Соч.: Civilization Analysis as a Sociology of Culture (1995).

КАЛЛО (Callot) Э., французский специалист по философии истории. Соч.: La societe et son environnement (1952); Civilisation et civilisations. Recherches d'une philosophie de la culture (1954);

Ambiguite et antinomies de l'histoire et de sa philosophie (1962).

КВИГЛИ (Quigley) Кэрл, профессор Джорджтаунского университета. Соч.: The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis (1961, 1979).

КЛАУЗЕВИЦ (Clausewitz) Карл фон (1780-1831), видный военный теоретик, прусский генерал. Соч.: О войне. Т. 1-3 (1832-1834); в русском переводе — тот же труд (1932—1933, 1977).

КРЕБЕР (Kroeber) Альфред (1876—1960), американский ученый, профессор Калифорнийского университета (Беркли) с 1901

по 1946 г., специалист в культурной антропологии, культурологии и теории цивилизаций. Соч.: Configurations of Culture Growth (1944); The Nature of Culture (1952); Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions (в соавторстве с К. Клакхоном, 1952); Style and Civilization (1957).

КУЛБОРН (Coulborn) Раштон (ум. 1968), профессор Принстонского университета. Соч.: Feudalism in History (1956); The Origin of Civilized Societies (1959, 1969).

МАКНЕЙЛ (McNeill) Уильям, профессор истории Чикагского университета. Соч.: The Rise of the West: A History of the Human Community (1970); The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society (1982).

МАЛИНОВСКИЙ Василий Федорович (1765-1814), русский просветитель, первый директор Царскосельского лицея. Соч.: Рассуждения о войне и мире (1803).

МАРТИ (Marti) Хосе (1853-1895), латиноамериканский мыслитель, поэт, прозаик, публицист, лидер освободительной антииспанской борьбы на Кубе. Соч.: *Obras completas*. V. 1—27 (1963-1965); в русском переводе — *Избранное* (1956, 1974, 1978).

МЕЛКО (Meiko) Мэтью, профессор социологии университета в Райт (штат Огайо), активный деятель американского Общества по сравнительному изучению цивилизаций. Соч.: *The Nature of Civilizations* (1969); *The Boundaries of Civilizations in Space and Time* (соредактор совместно с Л. Скотом, 1987).

Фон дер Муль (Von der Muhll) Джордж, профессор Калифорнийского университета (Санта Круз), автор многих статей по теории цивилизаций.

НАСР (Nasr) Сейид Хосейн (р. 1933), профессор гуманитарного факультета Тегеранского университета, канцлером Технологического университета Арья-Мер. После исламской революции эмигрировал в США. Соч.: *Ideals and Realities of Islam* (1971); *Science and Civilization in Islam* (1968).

НИДЭМ (Needham) Дж., профессор Кембриджского университета (Великобритания), руководитель Института Нидэма. Соч.: *Science and Civilization in China* (многотомное исследование подготовлено в соавторстве с сотрудниками, 1954-1983); *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (1969).

ОТТЕРБЕЙН (Otterbein) К.Ф. (1918-1992), американский военный историк.

ПАНДЕЙ (Pandei) Раджендра, индийский социолог, профессор Индзийского института технологии в Канпуре. Соч.: *Sociology of Development* (1985).

ПАС (Paz) Октавио (р. 1914), мексиканский мыслитель и поэт, дипломат. Соч.: *El labirinto de la soledad* (1981); *Corricute alterus* (1967); *Posdata* (1970); в русском переводе — *Поэзия, критика, эротика* (1996).

ПЕРРИ (Perry) Марвин (р. 1934), американский историк, профессор Нью-йоркского университета. Соч.: *Arnold Toynbee and the Crisis of the West* (1981).

РАЙТ (Wright) Квинси (1890-1970), профессор Чикагского университета, президент американской ассоциации политических наук (1949 — военный историк). Соч.: *A Study of War* (1942, 1965); *War/The International Encyclopedia of Social Sciences*. V. 16.

РЕВОН (Revon) Мишель, французский политолог и правовед конца XIX в. Соч.: *L'arbitrage international, son passe, son present, son avenir* (Introduction «Philosophie de la guerre») (1892).

РЕДФИЛД (Redfield) Роберт (1897-1958), американский культурантрополог, профессор Чикагского университета. Соч.: *The Folk Society of Yukatan* (1942); *The Primitive World and Its Transformations* (1953); *Peasant Society and Culture* (1956).

РИЧАРДСОН (Richardson) Дэвид, профессор Эдинбургского университета (Пенсильвания), специалист по теории цивилизаций, автор ряда публикаций по теории цивилизаций в журнале «*Comparative Civilizations Review*» и др.

РОБЕРТСОН (Robertson) Роланд, профессор социологии Питтсбургского университета, автор работ по социологии и глобалистике. Соч.: *Globalization* (1992).

РОДО (Rodo) Хосе Энрике (1871-1917), уругвайский мыслитель и литератор. Соч.: *Obras completas* (1945-1958); *La America nuestra* (1977).

РУДОМЕТОФ (Roudometof) Виктор, докторант социологии Питтсбургского университета, автор ряда работ по проблемам глобалистики и национализма.

САГАДЕЕВ Артур Владимирович (1931-1997), российский востоковед, арабист, исламовед, специалист в области сравнительной культурологии, переводчик многих трудов арабских философов и автор научных работ, в том числе: *Ибн-Рушд (Аверроэс)* (1973); *Ибн Сина (Авиценна)* (1980).

САЙД (Said) Эдвард, арабский историк, работающий в Англии. Соч.: *Islam through Western Eyes* (1980); *Orientalism Reconsidered: Arab Society: Continuity and Change* (1985).

САРМЬЕНТО (Sarmiento) Доминго Фаустино (1811-1886), видный аргентинский мыслитель и общественный деятель, президент Аргентинской республики (1868-1874). Соч.: *Obras completas* (1948—1956); в русском переводе — *Избранные произведения* (1995).

СЕА (Zea) Леопольдо (р. 1912), мексиканский философ, автор работ по истории философии в Латинской Америке и философии культуры, профессор Национального автономного университета. Соч.: *Conciencia y posibilidad de lo mexicano* (1952).

СЕРВИС (Service) Элман, английский историк. Соч.: *Origins of State and Civilization* (1975).

СИНГЕР (Singer) Мильтон, американский социолог, профессор антропологии в Чикагском университете. Соавтор книг:

Traditional India: Structure and Change (1959); Krishna: Myths, Rites and Relations (1966), Structure and Change in Indian Society;

When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization (1972).

СОРОКИН (Sorokin) Питирим Александрович (1889-1968), российский и американский социолог, один из основоположников общей теории социологии. Соч.: Social and Cultural Dynamics. V. 1—4 (1962); Sociological Theories of Today.

СТАРОСТИН Борис Сергеевич (р. 1944), доктор философских наук, востоковед и специалист по проблемам теории модернизации. Соч.: Становление и развитие социологической мысли Азии и Африки/Развивающиеся страны: Социологическая мысль и социальное развитие (1986); Освободившиеся страны: общество и личность (1984); Роль буддизма в общественном развитии Востока/Философия и религия на Востоке: XX век (совместно с Ю.П. Старостиной, 1986).

СТАРОСТИНА Юлия Павловна, сотрудник ИНИОН. Соч.: Роль буддизма в общественном развитии Востока/Философия

и религия на Востоке: XX век (совместно с Б.С. Старостиным, 1986).

СТИДМЕН (Steadman) Дж.М., научный работник библиотеки Хантингтона в Сан Марино (США). Соч.: The Myth of Asia (1969).

СУЩИЙ Сергей Яковлевич (р. 1961), доктор социологических наук, профессор Ростовского госуниверситета, специалист по географии культуры. Соч.: Пространство культуры (1995); Очерки географии русской культуры (в соавторстве с С.Я. Сущим, 1994).

СУНЬ ЦЗЫГ (Sun Tze) (VI-V вв до н.э.), выдающийся полководец и военный теоретик Древнего Китая. Автор трактата о военном искусстве.

ТЕЙНТЕР (Tainter) Дж., современный английский историк.

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд (1889-1975), видный британский историк и цивилизационщик, в 1925-1955 гг. научный директор Королевского института международных отношений, профессор Лондонской школы экономики. Соч.: A Study of History. T. 1-12 (1934-1961); Civilization on Trial (1948); The World and the West (1953); в русском переводе — Постигание истории (1961); Цивилизация перед судом истории (1996).

УИЛКИНСОН (Wilkinson) Дэвид, профессор Калифорнийского университета (Лос Анжелес), автор ряда публикаций по теории цивилизаций в журнале «Comparative Civilizations Review» и др. Соч.: *Revolutionary Civil War: The Elements of Victory and Defeat* (1975).

УОТТ (Watt) У. Монтгомери, британский исламовед.

ХАНТИНГТОН (Huntington) П. Сэмюэл, американский политолог, профессор Гарвардского университета, директор Института стратегических исследований при Гарвардском университете. Соч.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (1996).

ХОДЖСОН (Hodgson) М.Г.С. (1920-1968), американский историк-исламовед. Соч.: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (1972-1975); *Rethinking World History* (1993).

ХОРД (Hord) Джон, американский историк.

ЧОУДХУРИ (Choudhuri) Нирад, индийский историк и публицист, работы которого получили признание как в Индии, так и за ее пределами. Соч.: *The Continent of Circe* (1965); *Essay on Indian Peoples* (1970); *Hinduism: A Religion to Live By* (1979).

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875-1975), немецко-французский мыслитель, представитель философии культуры. Соч.:

Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur (1926—1929); *Le probleme de l'ethique dans l'evolution de la pensee humaine* (1952); в русском переводе — *Культура и этика* (1973).

ШЕМЯКИН Яков Григорьевич, научный сотрудник Института Латинской Америки, автор ряда работ по истории культуры и общественной мысли Латинской Америки. Соч.: *Латинская Америка: традиции и современность* (1987); *Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки* (в соавторстве, 1995).

ЩЕРБАТСКИЙ Федор Ипполитович (1866-1942), русский исследователь буддийской философии. Соч.: *The Conception of Buddhist Nirvana* (1927); *Избранные труды по буддизму* (1988).

ШИЛЗ (Shils) Эдвард, профессор Чикагского университета. Соч.: *Tradition* (1981).

ШОХИН Владимир Кириллович (р. 1951), российский индолог. Соч.:

Древняя Индия в культуре Руси (1988); *Брахманистская философия* (1992); *Первые философы Индии* (1997).

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880-1936), немецкий философ и историк, один из основоположников теории цивилизаций и философии культуры. Соч.: *Der Untergang des Abendlandes:*

Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1920-1922); в русском переводе — *Закат Европы* (1923).

ЭЙДЛИН Лев Залманович (1909-1985), российский китаевед и переводчик. Соч.: *Тао Юань-мин и его стихотворения*; а также переводы с китайского, составление, вступительная статья к книгам — *Китайская классическая поэзия* (1975, 1984);

Поэзия эпохи Тан: VII-X вв. (1987).

ЭЙЗЕНШТАДТ (Eisenstadt) Шмуэль (р. 1923), израильский ученый, профессор Иерусалимского университета, социолог, специалист в области теории цивилизаций. Соч.: *Tradition, Change and Modernity* (1973); *Modernization: Protest and Change* (1966);

Revolution and the Transformation of Society: A Comparative Study of Civilizations (1978); *Axial Age Civilizations* (редактор-составитель, 1986).

ЭЛИАС (Elias) Норберт (р. 1897), немецкий историк и специалист в области теории цивилизаций. Соч.: *Über den Prozess der Zivilization* (1939); в переводе — *The Civilizing Process:*

Sociogenetic and Psychogenetic Investigations (1978); *Die hoffliche Gesellschaft: Untersuchungen zur Sociologie des Konigtums und der hofflichen Aristokratie* (1983).

ЭКХАРД (Eckharde) Уильям (ум. 1992), американский психолог, руководитель проекта по исследованию проблем мира. Соч.:

Civilizations, Empires and Wars: A Quantitative History of War (1992).

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820-1895), немецкий философ и социолог, один из основоположников марксизма, автор многих работ, в том числе: *Происхождение семьи, частной собственности и государства* (1884).

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883-1963), немецкий философ, один из основоположников экзистенциализма. Соч.: *Vernunft und Ziel der Geschichte* (1952); в русском переводе — *Смысл и назначение истории* (1991).