

ТЕОРИЯ

Л. Е. ГРИНИН

ФОРМАЦИИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ*

ГЛАВА 6. ПОНЯТИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ В РАМКАХ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

§ 1. Плюсы и минусы использования различного смысла понятия «цивилизация». § 2. Соотношение понятий «цивилизация» и «формация». § 3. Цивилизации как пространственно-временные группировки обществ: некоторые характеристики. § 4. Цивилизации и стадии исторического процесса. § 5. Формирование цивилизаций. §6. Цивилизации в классическую эпоху. § 7. Переход к новым культурным группировкам. Надлом цивилизаций. § 8. Квазицивилизации. § 9. Цивилизации и современные процессы.

Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом.

М. М. Бахтин

В этой главе мы выскажемся более четко и определенно о проблеме, вынесенной в заглавие книги, а именно: как же соотносятся категории «формация» и «цивилизация» и какое место они занимают в теории исторического процесса.

Интерес к цивилизационной тематике не стихает. В России он, без сомнения, подогрет сменой научных парадигм¹. И поскольку ученые привыкли иметь перед глазами хоть какую-то теорию, идея цивилизации как главного и центрального понятия оказалась для многих как нельзя более кстати. Ведь по своим гносеологическим основам и духу она во многом сродни старой истматовской концепции.

* Продолжение. Начало см.: *Философия и общество*. 1997. № 1–6; 1998. № 1.

¹ Хотя взрывной рост работ по этой теме начался в конце 80-х, стоит заметить, что она вновь после перерыва стала разрабатываться в философии уже с конца 70-х годов в работах В. П. Тугаринова, В. Д. Комарова и ряда других.

В западной науке (при естественных колебаниях) интерес к этой теме остается стабильным вот уже два столетия. Разнообразие культур и религий, идеологий и образа жизни, нравов и обычаев, то есть того, что относят к цивилизационным различиям, всегда привлекало внимание ученых. Однако XX век, кажется, сделал этот интерес еще более острым, чем прежде. В XIX – начале XX в. западные страны мало считались с восточными, гораздо больше их волновали отношения между ними самими и классовая борьба внутри них. Однако первая мировая война и особенно пробуждение Азии обострили внимание к культурно-религиозным, поведенческим и мировоззренческим различиям Европы и других регионов. А концепции Шпенглера и Тойнби дали импульс для активного обсуждения этой темы в науке и обществе. Модные прежде идеи неравноценности и столкновения рас (Гобино, Лебон и мн. др.) переросли в теории принципиальной несхожести или даже столкновения цивилизаций. Вторая мировая война, крах колониализма, экономическое усиление ряда дальневосточных стран, быстрое обогащение нефтедобывающих обществ, рост исламского фундаментализма и многое другое не могли не потребовать глобальных объяснений. Поскольку же национализм в современную эпоху сплошь и рядом обряжается в цивилизационные (религиозные) одежды, а значение национальных групп и движений весьма велико, обе тематики часто переплетаются. Это увеличивает их значимость, и в результате они занимают почетное место в индексе популярных тем.

В современный период, когда трения между развитыми странами обычно не переходят рамок нормы, а социальные конфликты слабы, вопросы взаимоотношений между Западом и другими группами стран становятся, если можно так выразиться, наиболее сюжетными, сенсационными и интересными в плане развития интриги, конфликтности и т. п. Модность, определенная яркость, привлекательность и, если хотите, эффективность указанных проблем приводят к тому, что вокруг них множество различных спекуляций и шума. В самое же последнее десятилетие их популярность, кажется, еще выросла. Ведь прежнее острое идеологическое противостояние социализма и капитализма ушло в

прошлое, и на передний план вышли противоречия между богатым Севером и бедным Югом, между Западом и исламскими странами. Неудивительно, что некоторые ученые, например С. Хантингтон, пытаются объяснить эти процессы как столкновение цивилизаций. Однако при всей значимости цивилизационных различий не они, на мой взгляд, определяют направления развития современности, не в них, условно говоря, «смысл» эпохи, хотя очень многие как раз придерживаются именно такой точки зрения.

Необходимость рассмотрения в комплексе вопроса о цивилизациях именно в **первом разделе второй части** вытекает из того, что высокая популярность данной темы требует заранее определить место этой категории в общей концепции, а также предварить некоторые идеи, которые подробнее будут анализироваться дальше. Здесь также удобно будет показать одну из проекций разворачивания исторического процесса и высказать ряд соображений о современной ситуации. Когда же читателю станет ясна позиция автора по поводу цивилизаций, он легче поймет и его аргументацию в отношении теории исторического процесса в целом.

Занимаясь цивилизационной проблематикой, невозможно не обратить внимание на факт огромной многозначности и в то же время неряшливости в использовании разных смыслов понятия «цивилизация». Это побудило меня тщательно оговорить, в каких плане, аспекте, смыслах и почему используется и трактуется оно в настоящей работе. Но я считал более важным не просто перечислить разные значения и вариации данного термина или изложить историю его употребления², но и ясно показать плюсы и минусы различного словоупотребления и следствия, которые отсюда вытекают. Пусть же читателя не смущает и не удивляет, что этому уделено столько внимания и места.

Настоящее исследование посвящено теории исторического процесса. Понятие «цивилизация» в этих рамках, в моем представлении, не является определяющим. Тем не менее проблемы, с ним связанные, выглядят очень важными. Но читатель должен

² В ряде работ история термина излагается, и это избавляет меня от выполнения такой обязанности.

ясно понимать, что если ставится задача добиться достаточно органичного вписывания цивилизационных аспектов в общую теорию исторического процесса, то культурологические, антропологические, философские смыслы данного понятия могут учитываться лишь постольку, поскольку они не противоречат общему взгляду. Более важно, думается, подчеркнуть, что те объекты, которые называются цивилизациями (локальными), являются одной из связок между теорией исторического процесса и социологией истории, особенно если учесть, что локальные цивилизации представляют собой в известной мере особые линии развития, отличные от генеральной или в определенные моменты расходящиеся с ней. И здесь удобно будет попытаться показать, каким образом совмещаются и разграничиваются в одной проблеме моменты, относящиеся к теории исторического процесса, теории истории (как читатель помнит, эти направления науки не совпадают полностью) и социологии истории.

Должен сказать, что хотя в данной главе и избран определенный аспект, согласно которому строится исследование и расставляются акценты, все же вне целого, вне всего контекста теории исторического процесса и социологии истории адекватно понять и объяснить даже самые общие моменты цивилизационной проблематики не удастся. Необходимо учитывать особенности развития производительных сил и влияния географической среды, растущую интеграцию стран, то, как новации в одних сферах ведут к трансформациям в других, определить связь цивилизационного слоя с иными подсистемами и т. д. Поэтому нужно будет вспомнить многое из того, что говорилось о соотношении базиса и надстройки и особенно общественного бытия и сознания, в том числе тезис о том, что чем заметнее перемены в бытии, тем сильнее ощущается его влияние.

§ 1. Плюсы и минусы использования различного смысла понятия «цивилизация»

С одной стороны, слово «цивилизация» обладает определенным ароматом и привлекательностью. С другой – оно столь «нещадно затрепано», что «почти утратило сколько-нибудь четкий смысл»³. Иногда под ним понимают нечто предельное, покрыва-

3 Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. М., 1992. Т. 1. С. 79.

ящее собой все остальные понятия. Иногда – весьма узкое, подобно тому, как делал Шпенглер, обозначая ей стадию вырождения культуры. Нередко это синоним духовной культуры, а порой – синоним культуры в историко-археологическом смысле. Иногда цивилизация – это отдельное общество или даже некая субкультура в нем. А то под ней понимают громадные стадии исторического процесса.

В одном контексте это совершенно уникальные и неповторимые явления, в другом – эпохальный тип культуры. Иные, как Тойнби, убеждены, что культура фундаментальнее производства и есть основа цивилизации, а другие утверждают, что последняя состоит прежде всего из производственной технологии, которая и определяет специфическую ей культуру. И такие антиномии можно продолжать. А очень часто это вообще выражение, которое, по сути, не поддается научному анализу или столь широко, что становится предельным. Таковы, например, словосочетания «современная цивилизация», «цивилизация будущего» и т. п. Словом, «понятие цивилизации представляет собой одно из тех общих понятий, которым чрезвычайно трудно дать определение»⁴. Считается, что «всем известно, что оно означает»⁵, и, очевидно, поэтому многие вообще полагают излишним как-то оговаривать его содержание. Но даже и там, где автор дает свое толкование этого слова, оно часто повисает в воздухе, ибо такое определение должно быть соотнесено со всей совокупностью терминов и принципов. А периодизацию в виде схемы стадий цивилизаций необходимо удачно интегрировать в теорию исторического процесса. И это в определенных рамках, может быть, главная задача.

Лично я полагал бы, что для **строго научных целей** проще было бы вовсе отказаться от такого термина, оставив его для нестрогого употребления, поскольку **чрезмерные** расплывчатость и **многозначность** исключительно запутывают дело⁶. Но практи-

4 Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 678.

5 Там же.

6 Например, Уайтхед пишет, что это слово «говорит о некотором идеале жизни человеческих сообществ. Отдельный человек может быть цивилизован, все общество может быть цивилизовано, но смысл слова «цивилизован» будет несколько различен в этих двух случаях» (там же). Но я бы сказал, что смысл будет (особенно в научном плане) даже очень различен, тем более если вести речь также и о человеческой цивилизации в целом.

чески сделать это невозможно. Примерно так смущал Карнапа термин «закон», но лучшего не нашлось. Аналогична ситуация и со словами «прогресс», «эволюция» и другими. Несмотря на всю сложность их научного применения, они прочно вошли в оборот. Поэтому с понятием цивилизации следует работать так, чтобы уменьшить его недостатки.

Нет смысла подробно останавливаться на истории этого термина. Как известно, впервые он появился у французских просветителей XVIII в. И слову этому была суждена счастливая судьба. Попытаемся перечислить основные значения, в которых оно употребляется. Само собой, что при нечеткости и подвижности смыслов, при их слитности, когда подразумеваются сразу два-три, а то и больше, подобную систематизацию можно сделать и по-другому (даже в ряде вариантов). Но принципиального значения те или иные нюансы такой операции сейчас не имеют.

1. Цивилизация как определенная локальная культура.

1а. При этом цивилизациями называют нередко не только культурные, но также примитивные или маргинальные общества (группы сходных по культуре обществ)⁷.

1б. Большинство же исследователей ими обозначают только общества, достигшие определенной культурной зрелости (письменности, городов, социальной стратификации и прочего)⁸.

1в. Иногда цивилизации трактуют прежде всего как некую особость, уникальность, неповторимость культуры какого-то общества или периода.

2. Цивилизации как некие реально-исторические единицы (и соответственно единицы исследования). Но такая единица может представляться: а) как совокупность группы обществ, имеющих единство; б) как отдельный социальный организм, социум, нация, этнос и т. п.

3. Цивилизация как определенная стадия развития, отделяю-

⁷Например, Жак Маке использует такие выражения, как «цивилизация копыя», «цивилизация лука» и др. (Маке Ж. Цивилизации Африки южнее Сахары. М., 1974).

⁸И сегодня, как и сто лет назад, о цивилизации можно говорить как о совокупности «признаков общественного и политического уклада и духовного развития, отличающих высокую степень развития человеческого общества от первобытного состояния» (Малый энциклопедический словарь. Репринтное воспроизведение издания Брокгауза-Ефрона. М., 1994. Т. 4. С. 1992). Однако проблема именно в том, какова эта совокупность, точнее, каков минимум признаков и какие из них наиболее важные. А разброс мнений здесь очень велик.

щая общества, достигшие некоего уровня культуры, от более примитивных. Однако момент вступления в такую стадию трактуется по-разному⁹. Между тем вполне понятно, что «при нащупывании генеральных тенденций исключительно важное значение приобретает точка отсчета»¹⁰.

3а. Цивилизация как некий общечеловеческий рубеж развития.

3б. Но может быть и толкование, что это некий средний этап развития человечества, который сменится послецивилизационной эпохой.

4. Как синоним культуры¹¹ или (у Шпенглера) как особая стадия развития культуры.

5. Как последовательные ступени развития человечества, то есть в смысле стадии исторического процесса. При этом в основание смены цивилизации кладут самые разные факторы, поэтому вариантов здесь много.

6. Как некий результат исторического процесса, данный на сегодняшний день (или исследуемый период). «Цивилизация как общее создание всего человечества»¹².

7. Цивилизация как особый аспект исследования общества – социального организма (в этом плане особенно часто противопоставляют цивилизации и формации).

7а. Цивилизация как собственно социальная организация, которая характеризуется всеобщей связью людей, тем, что обще-

⁹Среди отечественных ученых распространен критерий, «когда социальные связи начинают доминировать над природными и когда общество развивается и функционирует на своей собственной основе» (Гобозов И. А. Вопросы цивилизации на страницах французского журнала «Commtaire»//Философия и общество. 1997. № 5. С. 167). В известной мере это развитие идей Моргана и Энгельса. Иногда таким критерием выдвигают момент появления государственности. Ученые прошлого могли противопоставлять цивилизованное общество нецивилизованному как обществу, в котором «господствует разделение занятий», обществу, «где разделение занятий слабо» (Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 23). Нечто подобное утверждали Спенсер и ряд других эволюционистов, а также сторонников теории общественной солидарности. Сходные мысли можно найти и у классиков марксизма. (См., например: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е. изд. Т. 21. С. 173).

Иногда о цивилизации говорят как о рубеже перехода к производству продуктов питания (См., например: Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982).

¹⁰Массон В. М. Первые цивилизации. М., 1989.С. 3.

¹¹ «Слово это в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и «культура» (Швейцер А.) Подобное утверждали также Бердяев и многие другие. (См. также Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995. С. XVIII).

¹²Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. М., 1995. С. 287.

ство функционирует на основе именно социальных, а не родовых отношений.

8. Цивилизации как особые линии, «ветви» разворачивания исторического процесса.

9. Самые разные аксиологические, антропологические и гуманистические толкования, вроде того, что цивилизация есть степень свободы, нравственности, гуманизма; что это процесс всестороннего улучшения жизни каждого человека и народа и т. п., которые в деталях в данной работе нет смысла анализировать. Относительно антропологических и гуманистических аспектов можно сказать, что они тем важнее, чем уже объект нашего исследования. Когда мы говорим, например, об особенностях мышления римлян в Италии определенного периода, там без таких нюансов не обойтись, ибо мы должны сравнить людей исследуемого периода с людьми прошлого и будущего этой цивилизации и с их современниками из других. Чем шире исследование, тем меньшее место будут занимать эти аспекты. Изучать же плодотворно в этом плане человека вообще (человека вне эпохи и общества) трудно. Ведь еще Адам Фергюсон говорил: «Человечество следует рассматривать в группах, в которых оно всегда существовало. История отдельного человека – лишь единичное проявление чувств и мыслей, приобретенных им в связи с его родом, и каждое исследование, относящееся к этому предмету, должно исходить **из целых обществ, а не из отдельных людей**»¹³.

Если же к сказанному добавить еще некоторые иные смыслы, которые можно выудить из разных контекстов, если учесть, что часто в работах исследователей это «скорее некий интуитивный образ, чем логически выверенная категория»¹⁴, если принять во внимание, что основания для выделения и классификации локальных цивилизаций самые разные, если иметь в виду, что одновременно используется несколько взаимосвязанных между собой значений слова, то станет очевидным, насколько сложно оперировать этой категорией в строго научном плане.

¹³Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. Цит.: Философская энциклопедия. Т. 5. С. 320. (Выделено мной. – *Л. Г.*)

¹⁴Дилигенский Г. Г. «Конец истории» или смена цивилизаций?//Вопросы философии. 1991. № 3. С. 29.

Единственная возможность — сколько хватит умения, пытаться разграничивать эти смыслы и какие-то отбросить. Должен сразу оговориться, что я строго отказываюсь от употребления понятия «цивилизация» в значениях 5, 6, 7, 9.

Однако относительно иных необходимы пояснения. Очевидно, что исследователь не только не обязан связывать себя единственным смыслом, но просто не в состоянии этого сделать. Ведь фактически перед нами несколько блоков значения термина.

И внутри каждого блока строгое разграничение крайне затруднено. Выходом из этой ситуации будет определение и выявление базового смысла, от которого в этой системе координат начнут зависеть и остальные, с ним связанные.

Как уже сказано, **базовый смысл используемого понятия «цивилизация» в данном исследовании — это пространственно-временные группировки обществ, взятые в аспекте культурно-идеологической (религиозной) близости.** Здесь в целом я следую за традицией, идущей еще от Монтескье и Гердера. Такой подход уже вполне определенно обозначен у Данилевского, ярко — у Тойнби и продолжает разрабатываться в разных вариантах рядом современных ученых, как отечественных, так и зарубежных¹⁵. Что касается такого момента, как исследование отдельного общества в цивилизационном аспекте, то сфера применения у него, на мой взгляд, ограничена. Нет резона в рамках социологии истории делать это особо, если мы можем исследовать общества с точки зрения его сознания. Но если мы изучаем в рамках какой-то цивилизации каждое (или конкретное) общество, чтобы увидеть сходства и различия, разные роли и т. п., такой подход будет уместным и удачным.

У цивилизаций-группировок есть ряд свойств и черт, которые неизбежно расширяют базовый смысл и придают ему дополнительные, тесно с ним связанные. Рассмотрим их.

Во-первых, поскольку такие образования не появляются изначально, а есть результат исторического развития мира в целом

¹⁵Например, согласно мысли Хантингтона, «цивилизация является высшей формой объединения, созданного культурой и фактором широкой культурной идентичности» и может включать в себя несколько национальных государств (Цит.: Гобзов И. А. Ук. соч. С. 169).

(и каждого связанного с ними общества в отдельности), то за базовым значением следует и второе: цивилизации – это определенный, очень важный рубеж развития человечества, которого разные общества достигают, естественно, неодновременно. Этот рубеж, при всех разногласиях, можно принципиально замерить, ибо он связан с приобретением каждой группой обществ неких признаков и параметров.

Но он, конечно, не определяется только новациями в области духовной культуры, а связан с целым комплексом перемен в жизни обществ и человечества, от смены хозяйственных занятий, политических форм и социальных отношений до изменения в мифологии и художественных пристрастиях. Ведь невозможно забывать, что жизнь общества и группы обществ, всего человечества (при учете уровня обобщения) есть целостность, которую мы постигаем только по частям, в отдельных аспектах. Следовательно, и анализ цивилизаций не может полностью игнорировать развитие всех остальных сфер, и данная проблема не будет по-настоящему решена вне общей системы и установления приоритетов доминирования. И среди множества изменений необходимо начать анализ с аграрной революции, которая привела к мощному росту населения. Нарастающий же процесс трансформации в конечном счете затронул все сферы жизни, в том числе привел в некоторых обществах к невиданному взлету культуры.

Но поскольку речь идет о цивилизациях как группировках именно культурно-идеологических, для нашей задачи указанный рубеж человечества можно ограничить сферой культуры и общественного сознания. Таким образом, с первыми двумя тесно связан и третий смысл – достижение человечеством нового этапа развития культуры и нового типа общественного сознания. Тут кстати сказать, как автор понимает соотношение терминов «цивилизация» и «духовная культура». Последний будет, очевидно, шире, ибо культура сопровождает историю человека всегда, а цивилизация в этом плане есть лишь определенный уровень культуры. Кроме того, духовная культура, которую можно отнести к цивилизационному слою, уже, чем вообще духовная культура.

Как уже сказано, показатели достижения узлового уровня культуры мы определяем весьма абстрактно, ибо в каждой отдельной цивилизации они могут быть существенно различными и внешне непохожими. А неповторимые комбинации этих признаков и вовсе делают отдельные цивилизации очень своеобразными. Отсюда ясно, что при избранном базовом толковании термина значение особенности, уникальности (четвертый смысл) так или иначе в нем присутствует. Ибо понятно, что если мы ведем речь о группировках обществ, которые являются устойчивыми и стабильными в длительном времени, то такие группировки никак не могут быть идентичными, напротив, они именно потому и выделяются, что входящие в них общества более близки друг к другу, чем к остальным. Это значение всегда подразумевается при социсторическом анализе, но часто не играет большой роли, и для каких-то случаев, например поиска наиболее важных общих черт, мы можем его временно игнорировать. При более подробных же сравнениях и характеристиках оно может стать важнее и даже в каких-то случаях самым главным. Особенно, если мы переходим от социсторического к историческому или культурологическому анализу. Исследователь должен помнить о такой подвижности и чувствовать, какое место занимает то или иное из связанных значений.

Как сказано, цивилизации есть некий мост между социологией истории и теорией исторического процесса. Поэтому они неизбежно являются и единицами исследования обоих научных направлений (пятый смысл). С учетом же больших различий между цивилизациями в рамках теории исторического процесса они также могут быть представлены как особые линии развития (шестой смысл).

Таким образом, полностью избежать определенного смешения смыслов слова «цивилизация», думается, невозможно. Поэтому, говоря абстрактно, и было бы проще отказаться от термина вовсе. Но раз на практике это нереализуемо, данные неудобства необходимо нейтрализовать или уменьшить, во-первых, признанием самого факта, во-вторых, более тонким анализом. Но главное – это выявить базовый смысл и соподчинить ему все

остальные. Тогда в принципе можно легко установить, какие смыслы выходят в данный момент на передний план и почему.

Теперь необходимо рассмотреть, продуктивно ли полагать понятие «цивилизации» центральным в теории исторического процесса, а в основу его периодизации класть смену типов цивилизаций. На мой взгляд, такие подходы в принципе страдают той имеющей серьезные последствия ошибкой, о которой шла речь в прошлой главе: неразведением уровней всемирного и локального. Посмотрим это на примере идеи о всемирной цивилизации, о которой пишут многие авторы¹⁶.

Правы ли те, кто говорит о всемирной цивилизации как о ставшей или хотя бы становящейся реальности уже сегодня? Конечно, в данный образ можно вкладывать разное содержание. Если под этим понимать достаточно реальное единство, взятое в отдельных срезах, например естественно-математических и некоторых других наук, технологии, мировых торгово-экономических связей, систем информации, то формально утверждение выглядит правильным. (Правда, еще огромно число мест, никак не вписывающихся в это единство своей архаичностью.) Но тогда надо отказываться от попыток представить цивилизацию как тотальность и точно выделять такой срез-основание, который, мы полагаем, позволяет говорить о мировой цивилизации уже сегодня (возможно ли это, увидим дальше). Однако при столь ограниченном содержании эта категория не может стать центральной. К тому же, если отбросить смысл определенной духовной идентичности, то есть ли вообще резон в научном употреблении такого слова? (В обычном плане оно вполне уместно.)

Если же под всемирной цивилизацией понимать некое тотальное единство человечества, такую целостность, которая во многом определяет ментальность большинства землян, то оче-

¹⁶ Особняком от многочисленных утверждений о переходе к мировой цивилизации стоит такое высказывание: «Однако в любом случае цивилизация как способ общественной жизни себя исчерпала». Сколько можно понять автора, цивилизация должна замениться постцивилизацией, и эта ступень будет связана с переходом «от мифологического (религиозного и светского) к рациональному обоснованию существования, борьбы за выживание» (Горюнов В. П. Методология определения постцивилизации//Первый Российский философский конгресс. Т. IV. СПб., 1997. С. 57). При том, что мысль об исчерпании потенциалов цивилизации мне близка, не могу не отметить родовые ошибки объективизма и у этого автора. К тому же из его тезисов трудно понять, какое именно значение он вкладывает в категорию «цивилизация».

видно, что реально ее на сегодняшний день не существует. Ведь, например, нет не только единых стандартов в образовании, но огромная часть землян вообще неграмотна или малограмотна. А говорить о единой цивилизации вне общих мерок в образовании, не говоря уже об идеологии и образе жизни, затруднительно. Можно лишь предполагать, что при благоприятных тенденциях в достаточно далеком будущем нечто подобное и возникнет. Таким образом, о всемирной цивилизации допустимо в принципе говорить как о возможной (но не неизбежной) тенденции превращения культурной близости в отдельных областях знаний и деятельности в единство духовно-морального и идеологического свойства. Но и для указанной перспективы можно вполне обойтись понятиями единства человечества, единого человеческого общества и планетарного сознания. Следовательно, понятие цивилизации какой-то существенной дополнительной нагрузки и в том случае нести все равно не будет. Зато говорить о едином человечестве в принципе можно уже сегодня, ибо данное единство поддерживается достаточно сильными материальными основами и взаимной экономической и экологической зависимостью, хотя, конечно, и эта система еще только в начале формирования.

Но, предположим, мы настаивали бы на наличии такой культурной цивилизации человечества. Тогда надо напрочь отказаться не только от идеи столкновения цивилизаций в современности, но и их значительной несовместимости и признать, что западная, конфуцианская, исламская и иные цивилизации современности, по сути, «диалекты» всемирной, а в главном они сходны. Вряд ли многие согласятся с этим. И будут правы.

Итак, сегодня можно говорить лишь о некоторых намечающихся сближениях, точках соприкосновения, о взаимном синтезе, обогащении, при более заметном доминировании в смысле влияния западной цивилизации. Как пойдет этот процесс, насколько интеграция будет быстрой и системной, сказать крайне сложно. То, что экономическая и технологическая, экологическая и информационная близость будет менять и сознание, приводя его к какому-то общему знаменателю, к общим культурным и образовательным стандартам, вне сомнения, но процесс этот

долгий, небесконфликтный и во многих чертах непредсказуемый. Какие-то моральные императивы (особенно в отношении к природе, правам личности) должны быть выработаны, однако даже в основных моментах идеология будущего – пока загадка.

Но в любом случае, в каком бы плане ни настаивать на идее мировой цивилизации, все равно это в смысле обобщения совсем иной уровень, чем региональная и тем более локальная цивилизация, не говоря уже о цивилизации как особом срезе отдельного общества. На высшем уровне единство принимает иные очертания и формулировки, чем на более низком, даже если считать отдельные цивилизации местными вариантами всемирной, и тем более, если мы выделяем просто общие абстрактные черты у непохожих цивилизаций. Мы уже много раз видели, что общемировые законы и тенденции по-разному преломляются в каждом локальном варианте. Именно поэтому употребление одного и того же термина (к тому же очень нечеткого) для столь разных уровней неудобно, непрактично и непродуктивно. А главное – для углубления научного познания в принципе ничего не дает.

Кроме того, ведь развитие частей мира (даже при стремлении видеть его единой цивилизацией) по направлениям, темпам, специализации и массе других характеристик сильно отличается. А раз так, то надо признать многоканальность и многонаправленность исторического движения. Собственно это лейтмотив сторонников цивилизационного подхода, справедливо указывающих на то, что представление исторического процесса однолинейным искажает реальную историю. Но если этот момент не упускать из вида, тогда, говоря о единой мировой цивилизации, надо четко оговорить, что: а) либо все линии равноправны; б) либо среди них есть более важная, генеральная; в) либо эта генеральная есть синтез, равнодействующая разных линий.

Первое утверждение, очевидно, несовместимо с идеей мировой цивилизации, ибо каким образом таковая может множиться из различных локальных цивилизаций без интеграции? Признание второго или третьего тезиса невозможно без четкого разграничения уровней. Но тогда надо отдавать себе отчет, что если

мы стремимся показать общее движение исторического процесса, то и должны делать упор на общем, следовательно, «отсекать» боковые ветви развития и игнорировать то, что собственно и составляет дух локальных цивилизаций. Таким образом, сама идея мировой единой цивилизации плохо совмещается с двумя другими, на мой взгляд, составляющими все же то специфическое, без чего понятие цивилизации в научном плане теряет смысл. Это идеи уникальности и неповторимости каждой отдельной цивилизации и многонаправленности (разнонаправленности) исторического развития разных регионов и обществ.

Следовательно, неосознанно и помимо желания происходит подмена обоснования ценности цивилизационного подхода. Он, собственно, возник в противоположность идее универсальности законов, линейности исторического процесса, евроцентризма, как способ научной защиты оригинальных культур, иного образа жизни, как попытка перейти от плоскостного к объемному изображению исторического развития, как стремление возвысить особость и уникальность развития разных частей мира. И поскольку цивилизационщики не отказываются от такого наследия и данной платформы, постольку глобализм выхолащивает сам дух цивилизационности, превращает этот метод в его антипод, а смысл термина радикально меняется. Можно спорить со взглядом на всемирную историю как на движение достаточно замкнутых и самодостаточных цивилизаций, но отказать ему в определенной логике и обоснованности нельзя¹⁷. Однако при попытках механически совместить идею единого исторического процесса и равноправных разнонаправленных цивилизаций говорить о логичности и непротиворечивости не приходится.

А если вдуматься, какая необходимость для научного познания в таком глобализме и переносе смысла слова на общечелове-

¹⁷ В этой связи я не могу полностью согласиться с мнением Ю. И. Семенова, что «плюралистическое понимание истории несостоятельно» (Семенов Ю. И. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве//Философия и общество. 1997. № 1. С. 158). Под плюралистами он как раз объединяет всех тех, кто утверждает, что развитие идет разными ветвями, представленными разными цивилизациями (культурами, этносами и прочее) от Гобино до Гумилева. Действительно, как всеобъемлющая концепция всемирно-исторического процесса это неверный подход. Об этом мы уже говорили и еще будем говорить. Но без плюралистического фона генеральная линия (или унитаризм, по Семенову) столь же неадекватен.

ческий уровень, то ответить будет затруднительно. Правда, на первый взгляд кажется, что сам термин «цивилизация» вроде бы говорит что-то особое, но если попытаться выявить, что именно, ответа не находится¹⁸. Ибо в таком контексте это понятие слишком аморфно и плохо поддается анализу. Мало того, им пытаются подменить более точные термины, такие как человечество и исторический процесс, или даже поставить над ними в качестве более емкого. На самом же деле оно гораздо менее удобно. В сочетании же с каким-то определяющим эпитетом типа «техногенная, информационная» и т. п. понятие «цивилизация» просто означает лишнюю сущность, и его очень легко заменить словами «стадия», «эпоха» или даже «общество».

Таким образом, не следует придавать этой категории глобальный, структурирующий всю теорию истории характер. Следовательно, и класть в основу периодизации исторического процесса смену цивилизаций (их типов) непродуктивно в принципе. (Исключение составляет только двучленная периодизация, о которой скажу чуть позже.) В конечном счете и здесь «цивилизация» оказывается просто лишней сущностью, которую без труда можно заменить любым термином, типа стадия, фаза, этап. Попробуем разъяснить сказанное.

Во-первых, сам термин теряет свою значимость при попытках унифицировать весь исторический процесс по мировым типам цивилизаций, либо при более тщательной проработке от «цивилизационности» остается только название, которое запутывает дело.

Во-вторых, нередко сложно понять, из каких оснований исходят авторы. О принципах периодизации мы будем подробно говорить в своем месте, пока же можно только заметить, что любая периодизация по сущности самой операции огрубляет действительность и схематизирует ее. Задача же в том, чтобы, не отказываясь от удобства такой процедуры и чрезмерно не усложняя ее, найти основания, в наименьшей степени искажающие реальность (грубо говоря, подобно тому, как выбирают ту проекцию в картографии, которая дает меньшие искажения, но иска-

¹⁸ С ним как будто всегда ассоциируется нечто культурно-духовное, но мы уже видели и еще увидим дальше, что происходит с этим моментом в термине «мировая цивилизация».

жения есть всегда, и о них нужно помнить). Когда же начинаешь анализировать, какие основания учитываются при выделении этапов развития цивилизации, то выясняется следующее:

а) иногда они либо вовсе не понятны, либо совершенно произвольны и непостоянны, что логически недопустимо. Например, «мировая цивилизация проходит в своем развитии следующие этапы: локальные цивилизации (шумерская, индская, эгейская и др.); особенные цивилизации (индийская, европейская и др.); всемирная, охватывающая все человечество, она формируется в настоящее время как процесс перехода от предыстории к подлинно человеческой истории»¹⁹. Нет смысла реконструировать за автора то, из чего он исходит. Это могут быть и пространственный объем, и разнородность входящих в состав цивилизации этносов, обществ или что-то иное. Во всяком случае, когда в мировой цивилизации есть еще и этап всемирной цивилизации, да плюс еще это рубеж перехода от предыстории к истории, путаница неизбежна;

б) хотя, на первый взгляд, кажется, что должны быть какие-то общие, единые для всех цивилизационные основания, фактически мы видим те же факторы развития, что и во всех остальных периодизациях, которые варьируются в зависимости от исходных посылок и склонности автора. Например, ряд ученых за критерий смены цивилизаций берет смену типов хозяйства, связанных с производственными революциями. Но что тогда остается от термина «цивилизация», кроме названия? С другой стороны, обосновывать всемирную периодизацию развитием идеологии, религии или иного духовного фактора оказывается весьма сложным или даже невозможным, ибо сегодня очевидно всем, даже ярким сторонникам доминирования идеального начала, что сближение обществ идет прежде всего за счет материально-технического и информационного развития, а уже за ним, но с большим отставанием следует и культурная интеграция;

в) даже поставив цель четко обосновать принципы подобных периодизаций, оказываешься в тупике. Рассмотрим еще одну: локальные (космогенные); более интегрированная техногенная; глобальная (антропогенная). Но ее автор Г. Г. Дилигенский со-

¹⁹ Формации или цивилизации?//Вопросы философии. 1989. № 10. С. 46-47.

вершенно откровенно признает (и это делает ему честь) весьма, на мой взгляд, принципиальную вещь: «При сопоставлении различных цивилизаций оказывается крайне трудным, может быть, вообще невозможным сформулировать единый принцип их детерминации (по аналогии, например, с детерминацией формаций). Представляется более вероятным, что каждой цивилизации присущ особый, свой собственный механизм детерминации»²⁰. Здесь есть над чем подумать. Действительно, можно считать, что в локальных цивилизациях многие вещи имеют «свой собственный механизм детерминации», из которого их (для ряда задач) только и удастся объяснить. Но можно выявить и много общих черт, правда, носящих характер не чистых, а более абстрактных сходств (наличие религии, творческого меньшинства и т. п.). Однако трудность не столько в определении сходств и различий между отдельными локальными или региональными цивилизациями, а в том, чтобы обосновать принцип смены их типов во времени. Если же сделать этого нельзя, любая периодизация останется лишь простым упражнением для ума. К тому же при отсутствии единого принципа появляется искушение вставить и еще какие-то ступени. Например, почему бы не выделить после локальных еще особо этап цивилизаций с мировыми религиями? Их-то локальными никак нельзя назвать.

В-третьих, мы вновь возвращаемся к проблеме смыслов термина. Нас опять преследует терминологическая «матрешка». Внутри более масштабных цивилизаций «прячутся» конкретные. Да, вполне можно обобщить их существование в едином для человечества этапе. Но в таком случае – и это надо особо учитывать – проблема неповторимости каждой цивилизации, ее уникальности и т. п. отходит на задний план, а на переднем стоит задача – найти общее в мировом масштабе. Ибо невозможно одновременно и равноценно решать обе разнонаправленные задачи.

Однако тогда возникает законный вопрос: а для чего, собственно, «городился огород», для чего отвергали «диктат» формационного подхода, если на его место поставить иную весьма жесткую схему, да еще такую, в которой нет единого принципа

20 Дилигенский Г. Г. Ук. соч. С. 33. (Выделено мной. — Л. Г.)

детерминации? Что остается от «сущностных параметров цивилизационных комплексов», которые заключаются «в определенных системах мотивации человеческой деятельности, в питающих ее мотивы ценостных образованиях, которые проникают во всю толщу общества»²¹? Можно ли выявить эту мотивацию на столь высоком и абстрактном уровне? Зачем, декларируя важность сохранения многообразия в истории, опять все сводить к общим типам в теории, которая для познания исторического процесса ничего нового не дает? Попробуем для примера задать вопрос: что общего между отдельной цивилизацией прошлого и «антропогенной» цивилизацией человечества? Да, это общее можно найти, но прежде придется совершить ряд промежуточных операций. Сначала выделить сходные черты на уровне локальных цивилизаций древности и средневековья. Потом сравнить этапы (типы) мировой цивилизации. И только затем перейти к поставленной задаче. Но в конце концов полученный результат окажется весьма тривиальным, не соответствующим затраченным на него усилиям. Например, что и какая-нибудь шумерская цивилизация, и современная антропогенная обладают минимумом культуры. Следовательно, и стоящего общего не отыскивали, и от особенного ушли.

В-четвертых, налицо постоянное смешение общечеловеческих и локально-конкретных особенностей, что делает подход еще более запутанным и непродуктивным.

В-пятых, поскольку авторы чаще всего исходят из того, что есть некий рубеж, после которого общества и человечество вступают в цивилизацию, периодизация по типам цивилизаций никак не может подходить ко всему историческому процессу. Фактически речь идет лишь о его части. Исключение составляют только двучленные периодизации, когда весь исторический процесс мы делим на две части²²: доцивилизационную и цивилизационную²³. Либо трехчленные, вроде моргановской: дикость,

²¹ Там же. С. 32.

²² Рубежом периодизаций подобного типа может быть появление государственности, письменности, индустриальности или любой другой важный момент в истории человечества. Существенно, что это не просто важный, но единственный в своем роде момент.

²³ Примером такой периодизации может служить периодизация Ю. В. Павленко, который всю историю делит на два периода: эпоху развития обществ присваивающего хозяйства и эпоху развития обществ производящего хозяйства в целом, определяемая как цивилизаци-

варварство, цивилизация. Число членов может быть и большим, важно, чтобы этап цивилизации занимал равное по статусу место в периодизации, а не получалось так, что рубежи внутри цивилизации становятся равнозначными доцивилизационным.

В-шестых, даже если формально такие периодизации сделаны правильно, фактически их основная цель связана со стремлением уделить главное внимание прежде всего цивилизационному периоду или даже вовсе какому-то одному его подэтапу. А доцивилизационное время остается лишь фоном, что при претензии на освещение всего исторического процесса невольно искажает перспективу. При этом логика истории не увязывается с логикой систематизации. Ведь если мы разделим исторический процесс на время доцивилизационное и время цивилизаций, то этапы внутри цивилизационной эпохи не должны быть равноправными моментами в периодизации с доцивилизационным. Но из-за того, что фактически такие огромные и внутренне завершённые периоды, например стадии аграрного или промышленного производства (по Тоффлеру первая и вторая «волны цивилизации»), вполне соотносятся с доцивилизационной эпохой, то есть временем присваивающего хозяйства, возникает серьёзная внутренняя противоречивость подобных периодизаций, если прикладывать их ко всему историческому Процессу²⁴.

Завершая разговор о периодизациях, укажу ещё на один возможный принцип их построения: в качестве центра избираются некие эпоха или явление, а свойства крайних членов периодизации сравниваются с центральным. Например, таковы периодизации, в центре которых стоит индустриальное общество: доиндустриальное, индустриальное, постиндустриальное. Аналогично построена периодизация К. Боулдинга, который делил историю на доцивилизационный, цивилизационный и постцивилизацион-

онный процесс (См.: Павленко Ю. В. Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза // Философия и общество. 1997. № 3. С. 131 и др.). Во второй период автор включает и то, что традиционно называется поздней первобытностью, или варварством в моргановско-энгельсовском толковании. Павленко обосновывает свои идеи стремлением синтезировать линейную и циклическую модели истории.

24 Таковы, скажем, «волны цивилизации» Э. Тоффлера. Но если сам Тоффлер и не скрывал, что такая периодизация у него служит прежде всего заставкой, прологом к описанию ближайшего будущего, то те, кто пытается распространить его систему на весь исторический процесс, неизбежно вступают в указанное противоречие фактов и логики.

ный периоды. Длительный переход к последнему, согласно его взглядам, начался в XX в. Однако, хотя такой метод и удобен, когда нам нужно просто создать определенный фон, чтобы исследовать какую-то эпоху, он мало подходит для описания исторического процесса, где каждый период должен быть теоретически равноправен с остальными.

Таким образом, попытки представить цивилизацию ядром теории исторического процесса и построить вокруг нее периодизацию истории оказываются неудовлетворительными.

В завершение параграфа как автор, придающий особую важность возможности синтезировать разные подходы, не могу не остановиться на идеях такого рода в отношении термина «цивилизация». В последние годы было несколько попыток создания интегрирующей цивилизационные идеи науки: «цивилизациологий», «цивилиографии», «теории цивилизации» и т. п. Я не хочу сказать, что такая задача в принципе неправомерна и нерешаема. Но невозможно просто механически объединить смыслы. Нужны базовые принципы и определения, вокруг которых и пойдет работа по связыванию разных подходов. Причем эти принципы не могут быть руководством прямого действия, как порой думается некоторым авторам. Они требуют очень объемного разворачивания и обоснования, а также особых методик, приемов и процедур. И – стоит обратить особое внимание – необходимо локализовать и ограничить сферу применения каждого подхода, а также точно указать, когда и как можно перейти к другим аспектам.

Однако и при правильной методологии, думается, для теории исторического процесса такие интегральные задачи не слишком плодотворны. Почему? Во-первых, из-за слишком большой неопределенности термина и того, что он сплошь и рядом используется не как научное, а как обычное языковое понятие. (В этом последнем назначении он часто весьма удобен и хорош, и нет причины от него отказываться.) Следовательно, синтез столкнется с трудностями приведения нелогичного к логике. Во-вторых, и, возможно, это даже главное, исторический метод, который неизбежно присутствует в любом исследовании, связанном с историей и историческим движением, плохо совместим с

методом аксиологическим и антропологическим (если не понимать под последним чистую условность в смысле всего того, что вообще касается человека). Либо эти последние методы должны быть соподчинены историческому.

Мы не поймем историю адекватно, если станем рассматривать ее прежде всего с позиции морали, психологии и оценок сегодняшнего дня, поскольку не сможем установить правильные пропорции и избрать удобные точки отсчета. Насколько правомерно, скажем, толковать цивилизацию как степень свободы человека²⁵, когда мы видим, что в ряде цивилизаций он живет под гнетом религиозного страха, подвергается бесконечным насилиям и нашествиям. О таких цивилизациях в полушутку Марк Блок говорил как о «нецивилизированных цивилизациях». При этом степень свободы не только сильно варьируется от одной цивилизации к другой в рамках даже одного уровня их развития, но и более прогрессивные в одном смысле не являются таковыми в плане духовной свободы. Для примера достаточно сравнить античную и христианскую цивилизации. Мы, конечно, можем дать исторический экскурс, исследовать фазы «свободы», насколько это вообще возможно и правомерно, но в таком случае гуманистические подходы неизбежно займут соподчиненное и сравнительно скромное место.

Сказанное равным образом относится и к настоящему, и к будущему, если речь идет о широком контексте в рамках исторического процесса. (Иное дело, когда мы переходим к анализу отдельных цивилизаций, особенно их фрагментов, и оценкам деятельности некоторых их корифеев, а также когда мы говорим о конкретных сегодняшних проблемах и лозунгах.) Так, например, никогда, ни в какие времена в будущем не может возникнуть состояние, при котором в истории «центральную роль будут играть не государства, классы и партии, не войны и классовые конфликты, но сам человек, развитие человеческой личности и отношений людей», и это развитие будут пронизывать «борьба челове-

25 Само понятие «свободы» совершенно не измеримо, оно измеримо только в отдельных аспектах: свобода юридическая, свобода от труда, от определенных запретов и т. п. Степень же внутренней свободы есть состояние психологическое, и оно плохо поддается социальному измерению.

ческих страстей, мыслей и эмоций, мотивов и ценностей...»²⁶ Войны и классовые (но не социальные, не групповые, корпоративные и т. п.) конфликты могут уйти в прошлое, проблемы адаптации и развития людей могут стать приоритетными, но очевидно, что не отдельные люди участвуют в истории, тем более если речь идет об общечеловеческой цивилизации, субъектами которой станут входящие в нее государства и надгосударственные образования, народы, правительства, крупные корпорации и организации и т. д. Развитие же человеческой личности и отношений в обществе в любом случае происходит – при самом индивидуалистическом строе – в коллективах и социальных группах, под воздействием глобальных явлений и велений времени (технологии в частности).

Кроме того, стоит обратить внимание, что даже в аспекте гуманистического подхода в вышеприведенном высказывании не все ладно. Борьба «человеческих страстей и эмоций» наличествовала всегда, и она несла как хорошее, так и плохое. В современных условиях при господстве индивидуализма и неспособности общественного мнения заставить считаться с коллективными интересами, указанная мысль о необходимости и далее развивать «борьбу человеческих страстей и эмоций» несет в себе отнюдь не положительный заряд. Ибо такая «борьба» просто способна дезинтегрировать общество. Вопрос должен стоять о том, насколько удастся совместить общие и групповые интересы с частными, как уменьшить вред индивидуализма, какой идеологией побудить людей к осознанию общих целей, обузданию непомерных потребностей, самоограничению и самоконтролю. А это, понятно, может быть только при достаточно эффективном общественном управлении и мнении, которому в конечном счете и должно быть подчинено в разумных пределах индивидуальное. Именно на это и должна быть направлена социализация.

Таким образом, указанная интеграция взглядов на цивилизацию в рамках теории истории будет эффективна лишь при соподчинении различных значений и подходов предмету и задачам данной науки. И думается, в таких рамках цивилизация не

26 Дилигенский Г. Г. Ук. соч. С. 42.

способна играть цементирующей и интегрирующей роли, ибо локальные цивилизации – явление преходящее, а глобальная цивилизация – понятие непродуктивное. Поэтому трактовка цивилизаций как близких между собой по культурно-идеологическим основаниям достаточно устойчивых и узнаваемых во времени и пространстве группировок обществ представляется мне наилучшей в плане вписывания ее в теорию истории и вплетения в схему исторического процесса. И это станет еще более очевидным из следующего параграфа.

§ 2. Соотношение понятий «цивилизация» и «формация»

Хотя категорией «формация» мы основательно займемся в следующем разделе, где подробно скажем о достоинствах и недостатках использования этой абстракции, будет правильным посвятить специальный параграф тому, «как уладить спор между соперничающими друг с другом интерпретациями»²⁷, тем более что сопоставление этих терминов вынесено в заглавие книги.

Конечно, в общем плане дело не в терминах. Важнее, какой смысл в них вкладывается и насколько он становится общепринятым. Но с учетом многозначности и неопределенности этих понятий, отсутствием всяких договоренностей по поводу их употребления, с одной стороны, и большой распространенностью – с другой, спор о них приобретает собственно концептуальное и методологическое значение. И уж коли мы оставляем привычные термины, то должны максимально возможно оговорить их содержание, показать и доказать, почему и в каких ситуациях избранные нами значения лучше. Многие же теории грешат тем, что пытаются решить все проблемы сразу, полагают, что какой-то принцип, идея, категория могут все расставить по местам. Таковы, например, надежды на то, что удастся просто дополнить какой-то подход другим (формационный цивилизационным или наоборот), тогда как такое совмещение требует подгонки и приладки.

Напомню, что в отечественной науке из-за смешения уровней понятие «формация» используется одновременно в двух смыслах: как ступень всемирной истории и как состояние общественного организма. Причем чаще главной является именно

²⁷ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 14.

вторая версия, во всяком случае при сопоставлении с цивилизациями это значение, как мне кажется, преобладает. Лишь очень немногие ученые, например Ю. И. Семенов, считают, что «общественно-экономические формации выступают прежде всего как стадии развития человеческого общества в целом»²⁸. Но, думается, что характерная обмолвка «прежде всего» не нужна, а следовало бы утверждать категорично: понятие формации применимо исключительно лишь в масштабах, намного превышающих отдельное общество. О формационном масштабе уже шла речь в предыдущей главе (он колеблется от крупного региона до мирового уровня).

Я вполне понимаю и в какой-то мере принимаю аргументы тех, кто предлагает вовсе отказаться от понятия «формация». Его до определенной степени – если речь идет о нем, как о всемирной стадии – можно заменить словами фаза, ступень, этап и т. п. Однако такая замена не будет полной и равноценной. Мы еще вернемся к этому в своем месте. В общих же чертах причины, по которым я полагаю необходимым оставить «формацию», таковы.

Действительно, данная категория характеризует последовательно сменяющиеся крупные этапы мирового исторического процесса. Однако, как уже говорилось, эти этапы исследуются и по «горизонтали», то есть выделяются некие абстрактные сходства обществ каждого этапа, и по «вертикали», то есть показывается, каким образом одно состояние сменяется другим. Поэтому задача – не просто наметить те или иные стадии или этапы. Задача – показать, что перемены в разных сферах жизни и общества происходят в определенной систематичности; что в этом движении можно выделить главные и боковые линии; что здесь налицо циклы, позволяющие говорить об определенных закономерностях. Следовательно, правильнее вести речь не просто о стадиях, а стадиях, переход к которым осуществляется в виде определенного цикла, имеющего сходные фазы разворачивания. Но «если это подлинный цикл, то объяснение следует искать прежде всего в его внутренней природе. Каждая новая фаза должна вырастать из состояния предыдущей и присущих ей противоречий, в них находя и подготавливая условия для очередно-

28 Семенов Ю. И. Ук. Соч. С. 160.

го поворота»²⁹. Мало того, чтобы понять такой цикл, надо еще выделить в развивающейся системе относительно главные элементы и причины. Характер этого, условно говоря, циклического спиралевидного движения весьма сложен, чтобы удалось описать его в понятии стадия, ступень или этап. Говорить о структуре, составляющих категориях и моментах, обломе, линиях и прочем применительно к этапу кажется достаточно странным. Ведь этап – это чисто временное понятие, а общественно-экономическая формация – понятие пространственно-временное и при этом структурно очень сложное и неоднородное. Также и понятие «цикл» не полностью заменяет понятие формации. Стадиальность, цикличность – это только часть содержания формации, хотя и крайне важная. По этим и другим причинам я полагаю необходимым оставить последний термин как основной в теории исторического процесса.

Поскольку формацию трактуют как модель отдельного общества, неудивительно, что весьма распространено мнение представлять формации и цивилизации как разные аспекты социальных организмов. При этом чаще полагают, что более продуктивен именно цивилизационный аспект, как более широкий, интегративный, гуманистический и менее схематичный, чем формационный. Но некоторые авторы, напротив, считают, что «цивилизация фиксирует более конкретно-эмпирический пласт общественной жизни, ее особенности и взаимосвязи, нежели формация»³⁰.

Мне кажется очевидным, что ни та ни другая категория не может быть локализована на исследовании отдельного общества: обе имеют масштаб больше конкретного социального организма. Проанализируем, однако, каков их базовый смысл для теории исторического процесса? Рассмотрим с семантической стороны, от каких значений терминов отказаться сравнительно легко, а от каких крайне трудно или даже невозможно. Думается, что в понятии «формация» отбросить смысл «всемирная ступень развития» нельзя. Во-первых, это слово обязательно предполагает стадиальность, без чего в теории исторического процесса оно

29 Шлезингер А. М. Циклы американской истории. М., 1992. С. 46–47.

30 Барулин В. С. Социальная философия. Ч. 1. С. 239.

лишается всякого значения. Во-вторых, толковать понятие формации исключительно как модель определенного общества невозможно, если не вписывать его в более широкие рамки. Иначе оно или становится бессмысленным (нам не с чем сравнивать отдельное общество), или придется говорить о бесконечно большом числе формаций. Между тем, чтобы задать такие широкие рамки, необходимы и более широкие категории. Однако цивилизация на эту роль не подходит, а других нет. Можно было бы еще полагать смыслы всемирного и конкретно-общественного неразрывными (как это представлено в историческом материализме). Однако мы видели, что такой взгляд противоречит фактам. Поэтому говорить о каждом социуме как о местном варианте мировой формации и исходить из того, что все общества развиваются однотипно, – значит надеть на теорию «смирительную рубашку».

Напротив, отказаться от смысла: формация – модель конкретного общества – можно весьма безболезненно, ибо для анализа общества в плане социологии истории термина «формация», как мы убедились, не требуется. Вполне достаточно таких, как «социальный организм», «социальная система», «подсистемы общества» и им подобных. И для исследования исторического движения отдельных обществ в рамках теории истории термин «формация» как основной не обязателен. Он выступает лишь как внешний, с помощью которого создается исследовательский фон. Ведь общее преломляется очень по-разному в каждом случае, поэтому глупо стараться обнаружить копии абстрактных черт формации в конкретике. Следовательно, достаточно сказать, что данное общество соответствует такой-то мировой формации, ближе к такому-то ее варианту на определенном этапе, или же отметить, что социум слишком специфичен, соотнести его с уровнем формации сложнее, чем другие, поэтому требуются дополнительные процедуры. Если же мы еще определим, что интересующий нас социальный организм входит в такие-то пространственно-временные группировки и регионы, то можно считать, что определенные внешние сравнительные рамки для анализа того места, которое занимает это общество, заданы.

Итак, отказ от толкования формации как модели локального общества не только не лишает ее смысла, но, напротив, придает этой категории нужную системность. И мы ее можем представить как высшую абстракцию логически соподчиненных ей категорий, отражающих отдельные стороны исторического процесса на крупных ее стадиях.

Иная ситуация с термином «цивилизация». Здесь аспект стадийности играет подчиненную роль, поскольку нужен в основном, чтобы увидеть исходный уровень для перехода к цивилизациям и показать, какие изменения появились у них с течением времени и в разные эпохи. Без значения всемирности (как последовательной смены ступеней мирового развития) этот термин не только не теряет своей научности, но, собственно, и обретает ее. Аспект всемирности здесь нужен, чтобы подчеркнуть, что это закономерное явление определенного этапа истории. И он задает внешние рамки для анализа локальных цивилизаций; позволяет нам увидеть в них общее и особенное, сравнивать их. Но не является базовым. Если же мы отказываемся от термина цивилизация в смысле определенная локальная устойчивая культурная совокупность, имеющая особые, только ей присущие черты, мы теряем специфику слова, ибо заменить особый смысл термина «цивилизация» (как пространственно-временной группировки) не удастся даже при помощи понятия «культура».

И, напротив, если термин цивилизация подгоняется под смысл стадий исторического процесса, то, по сути, теряется необходимость в нем, раз мы начинаем видеть «старые» и «новые» цивилизации, «скорее, как глобальные, чем как локальные феномены»³¹. И, как сказано, тогда его легко заменить иными терминами: стадия, ступень и т. п. Мало того, тогда исчезает и необходимость поиска объединения формационного подхода с цивилизационным, поскольку оба термина становятся по назначению идентичными, следовательно, какой-то из них уже и не нужен. И цивилизации отнюдь не выигрывают в этом плане.

Из сказанного ясно, что не может быть удачным подход, с одной стороны, стремящийся превратить понятие цивилизации «в ведущую (высшую) парадигму исторического познания» (М.

31 Дилигенский Г. Г. Ук. соч. С. 29.

Барг), а с другой – представить понятие формации периферийным или вообще снять его. Здесь есть ряд вариантов. Один из них – ограничить формацию локально-общественным масштабом, а цивилизации представить как этапы исторического процесса. При другом – цивилизационность представляется как универсальное явление, присущее всем обществам, а формационность – только некоторым, ее «следует полагать не универсальным, а вторичным от цивилизации феноменом»³². Еще один – ограничивать формацию локальнообщественным уровнем, а цивилизации представлять как независимые и в целом равноправные линии развития истории³³. Последнюю комбинацию можно принять, только если мы отвергаем саму идею единого исторического процесса. В противном случае теряется общее поле (единого исторического процесса) для совмещения формационного и цивилизационного подходов.

Неудовлетворительны и идеи представить в мировом масштабе формационный и цивилизационный подходы параллельными, т. е. равноценными и взаимодополняющими. Разумеется, они дополняют друг друга, но только в рамках исследования отдельных обществ, их групп и периодов. Следует учитывать, что теория формаций «рассматривает весь исторический процесс», а «теория цивилизаций охватывает лишь... 0,6% человеческой истории»³⁴. Кроме того, в рамках теории исторического процесса мы различаем разные линии развития, как генеральную, так и боковые.

Среди многочисленных взглядов на рассматриваемую проблему есть и такие, которые мне ближе и к которым формально можно отнести и мой подход. Однако прежде чем сказать о них, приведу одну цитату. Препятствия на пути «изучения истории цивилизаций» «связаны и с неразвитостью теории исторического процесса... в ней не хватает целого блока, который позволял бы сопрягать представления о социальной сущности и гетерогенной природе исторического процесса», следовательно,

32 Формации или цивилизации? С. 49 (Зубов А. Б.).

33 «По-моему, весьма удачен термин «ветви развития», используемый японскими учеными (Я. Мураками, С. Кумон и С. Сато). Каждая цивилизация представляет собой отдельную «ветвь развития» (Белов И. В. Там же. С. 51).

34 Бабушкин С. А. Теория цивилизации. Курск, 1997. С. 27.

«необходимо вскрыть диалектику мирового и локального уровней истории, теоретического и эмпирического уровней исторической науки»³⁵. Эта весьма верная мысль объясняет, почему не удаются и не могут удалиться попытки объединения указанных подходов. Ибо сделать это объективистски и механически невозможно. Да, верно, что «формационный подход, для того чтобы решить стоящие перед ним задачи, должен интегрировать цивилизационный подход»³⁶. Но пока не обозначены границы содержания категорий, не разведены всемирный и конкретно-общественный уровни, пока не реконструирована теория исторического процесса, такие идеи останутся в лучшем случае декларациями. И неудивительно, что их сторонникам в общем-то и неясно, как же это сделать, «в каких конкретно формах могло бы происходить такое объединение»³⁷ и каковы конкретные результаты применения этой идеи.

Хочу процитировать и еще одну мысль: «Пока ясно, что ось времени (этапы, формации) надо дополнить осью пространства (культуры, цивилизации, особые пути развития). Но эти два пути нельзя противопоставлять, как нельзя противопоставлять длину ширине»³⁸. Это уже более диалектично. Однако неправомерно считать, что формации есть только ось времени, а цивилизации – ось пространства. И те и другие сосуществуют во времени и пространстве, и стало быть, они должны быть в определенной мере соподчинены. И вот это соподчинение и составляет главный предмет споров и трудностей.

Как же автор представляет себе сосуществование этих категорий? Одно понятие должно включать в себя другое. А именно: цивилизации как пространственно-временные группировки должны найти место в системе понятий, объединяющихся в более широкой и более высокой по уровню категории «формация». Но формации и цивилизации как понятия не сопрягаются прямо. Они расходятся, грубо говоря, на два-три уровня. Структуру формации мы будем исследовать особо, на мой взгляд, она ис-

35 Формации или цивилизации. С. 50 (И. Н. Ионов).

36 Там же. С. 49.

37 Там же. С. 59.

38 Там же. С. 37 (Л. Б. Алаев).

ключительно сложна, поскольку представляет собой обширную систему соподчиненных категорий высокой степени обобщения. Одни из них показывают абстрактные сходства отдельных сфер общества, другие – способы более тесного объединения обществ и их взаимодействия. К числу последних и относится понятие пространственно-временных группировок. А цивилизации, как мы говорили, один из видов таких группировок. А если учесть, что цивилизации в этом значении характерны не для всех формаций, а лишь для одной из них (второй), разница в уровнях абстракции предстанет еще нагляднее. И это не стремление все разложить по полочкам, создать абсолютную систематизацию или запутать дело. Просто, пока мы не представим себе разницу в уровнях, мы не поймем, каким образом можно переходить от одной категории к другой, какие процедуры требуются, чтобы от локального масштаба перейти ко всемирному. Это одна из гарантий несовершенства ошибок.

Сказанное можно представить и более наглядно. Каждый уровень обозначим отдельной цифрой (но учтем неизбежные от-носительность, условность и схематизм):

1. Формация как обобщающее понятие.
 2. Отдельная формация (в данном случае вторая, условно назовем ее аграрно-ремесленная).
 3. Вариант формации (но этот уровень не всегда необходим).
 4. Пространственно-временные группировки.
 - 4а. Для ряда случаев нужно особо выделить культурные пространственно-временные группировки обществ, одной из которых и является цивилизация.
 5. Цивилизации как вид пространственно-временных группировок.
- А уже анализ собственно отдельных цивилизаций лежит еще ниже:
6. Типы цивилизаций.
 7. Отдельные крупные цивилизации как группировки обществ.
 8. Общества как составные части цивилизаций.
- Наконец, еще ниже лежат:
9. Общества в определенный момент истории.

10. Отдельные элементы обществ.

11. И т. д. уже до конкретного человека (для антропологических изысканий).

И если вдуматься во всю последовательность процедур, можно понять, насколько нелепыми являются попытки говорить о цивилизациях в абсолютных понятиях, пригодных для всех уровней и случаев. Но в то же время ясно, что без общих концепций нарушается правильная перспектива³⁹.

Можно сказать, что в цивилизациях как бы преломляются и пересекаются законы, характерные как для формации вообще, так и конкретных обществ, достигших ее уровня развития. И в этом плане цивилизации представляют весьма интересный уровень обобщения, именно тот средний уровень, который столь часто достаточен для историографических теоретизирований. Следовательно, общие свойства формаций находят свое выражение и в характеристиках цивилизаций, однако в весьма различных формах и обликах, и в каждом случае могут иметь разное по важности значение в общем балансе свойств. И хотя отдельные цивилизации реально удастся понять лишь при конкретном анализе, определенные общие тенденции, связанные с развитием формаций, бесспорно, выводимы. Так, с переходом второй формации к зрелости и расширением ойкумены появляются цивилизации высшего типа, связанные с мировыми религиями, центр которых уже не отождествляется с каким-либо народом или страной. А переход к индустриализму ведет к надлому тех цивилизаций, которые не в состоянии трансформироваться в иной тип культурной группировки.

Обстоятельно о соотношении цивилизаций как пространственно-временных группировок и формационного развития мира мы поговорим в следующих параграфах. Сейчас надо отметить, что если только мы не настаиваем на реальности и

39 Нельзя также упускать из виду, что реальность едина, и в конкретных обществах конкретных эпох сосредоточено и общее, и особенное, и локальное, и всемирное. Анализ же этой реальности по слоям, уровням, аспектам и т. д. ведется для большей результативности. Однако, когда удастся абстрактные категории ввести в синтез исследования конкретного общества, мы получаем во многом более четкую картину. Перед нами возникнет уже не прежнее, бессистемное целое, а структурированное нашим познанием и потому гораздо более понятное.

неизменности сущностей, уровни абстракции приходится учитывать в любом случае, независимо от сути принятой нами теории. Пусть мы избрали бы иное соотношение (допустим, цивилизации как категория крупномасштабного членения истории, а формация как локальная модель общества). Тогда, наоборот, формация стояла бы ниже на два-три уровня, чем цивилизация. Это могло бы выглядеть так:

1. Цивилизация как обобщающее понятие.
2. Цивилизации как последовательно сменяющиеся этапы мирового процесса.
3. Локальные цивилизации внутри цивилизаций-этапов.
4. Аспекты анализа обществ внутри локальных цивилизаций:
- 4а. Формации (модели обществ) внутри локальных цивилизаций;
- 4б. Цивилизационный аспект анализа общества. От него –
5. Отдельные моменты исследования культуры-цивилизации.

Как только такая процедура (показанная здесь очень приблизительно и грубо) выполнена, сразу становится ясно, что использование одного и того же термина в разных значениях ведет к очень большим неудобствам. А ведь нужно к уровню № 3 добавить еще 3а – цивилизации как отдельные линии развития исторического процесса. В принципе, если приложить усилия, чтобы разграничить уровни и смысловые значения, пользоваться такой системой станет возможно, хотя и весьма неудобно. Однако плодотворность ее для развития теории истории очень и очень сомнительна. Но если к такой проработке не прибегать, данный подход способен нанести только вред.

§ 3. Цивилизации как пространственно-временные группировки обществ: некоторые характеристики

Некоторые черты цивилизации, а также их соотношение с другими пространственно-временными группировками и подсистемами общества мы уже видели. Теперь необходимо систематизировать и развить сказанное. Настоящий параграф сделан в социсторическом плане, то есть цивилизации здесь рассматриваются в первую очередь как теоретически равноправные феномены, которым необходимо дать развернутую характеристику, выделить их общие черты и показать, как они различаются в вари-

антах. Это позволяет нам сравнивать цивилизации по структуре и функциям и в то же время помнить об особости каждой из них. Во вторую очередь я показываю ступени развития анализируемого явления от зарождения до зрелости.

Сформулируем несколько вопросов и проблем, которые придется затронуть, правда с разной степенью глубины, в данном параграфе.

1. Какие элементы в структуре цивилизации можно считать наиболее специфическими и, следовательно, в плане идентификации наиболее важными?

2. Каковы главные связи внутри цивилизации, определяющие ее устойчивость? Как эти связи соотносятся с иными?

3. Какие условия необходимы для появления первых цивилизаций, какие требуются для появления более развитых цивилизаций?

4. Что можно сказать о структуре цивилизации?

5. Какие типы цивилизаций можно выделить?

6. Какие и почему цивилизации оказываются более жизнеспособными, какие наиболее склонны к экспансии и распространению?

Процесс исторического развития, в той степени, в какой рассматривается в данном параграфе, описан не в проекции генеральной и боковых линий развития, а с позиции как бы пучков развития, каждый из которых является в значительной мере или в главном автономным и теоретически равноценным.

Но мы уже не раз говорили, что такой объект, как цивилизация, есть один из мостиков между социологией истории (теоретическое равноправие объектов) и теорией исторического процесса (показ вертикальной линии развития и преемственности в достаточно длительном отрезке времени). И, следовательно, отвечая на вопросы о циклах жизни цивилизаций, о рубеже достижения уровня цивилизации, о появлении элементов, характерных для более зрелых цивилизаций; о том, как соотносится рост объемов и зрелости каждой цивилизации с ростом ойкумены и пр., мы одновременно неизбежно затрагиваем и проблемы теории истории. Поэтому указанные вопросы освещены частично и в следующих параграфах, написанных как раз в плане теории

исторического процесса, с акцентом именно на его генеральную линию. Многие же вовсе очерчено лишь бегло или осталось за кадром.

Итак, мы исходим из того, что выделение и анализ цивилизаций – это своеобразный и весьма плодотворный метод описания достаточно естественных и устойчивых группировок обществ во времени и пространстве, которые выделяются именно по культурным и духовным признакам. Но, очерчивая предмет своего исследования, не забудем: указанные объекты базируются на **аграрно-ремесленном производстве** (как вариант, могут модифицироваться торговлей). Присваивающее же хозяйство не соответствует цивилизации уже потому, что неспособно создать нужное для нее количество населения, тем более обеспечить условия для постоянной концентрации больших масс людей в отдельных местах. А индустриальное производство – слишком динамично для цивилизаций. Таким образом, сказанное задает внешние рамки для нашего анализа.

Это же объясняет, почему правомерно говорить о типичных чертах цивилизации вообще, несмотря на бросающиеся в глаза культурно-идеологические их различия. Сами условия социально-духовной жизни и характер периода аграрно-ремесленного производства рождали существенные сходства между обществами. «Везде земля была основой экономики, жизни, культуры, семейной организации и политики. Везде господствовало простое разделение труда и существовало несколько строго определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, илоты, рабы или крепостные. Везде власть была жестко авторитарной. Везде социальное положение человека определяло его место в жизни. Везде экономика была децентрализованной, так что каждая община производила большую часть того, в чем испытывала нужду»⁴⁰. Если так было и не повсюду, то в большинстве случа-

40 Тоффлер Э. Третья волна//США: экономика, политика, идеология. 1982. № 7. С. 85. Подобные сходства отмечаются многими специалистами в разных областях общественной науки. Например, исторические демографы утверждают: «Во всех исторических культурах можно видеть циклическую эволюцию: первый этап развития общества сопровождался повышенным ростом населения, второй – упадком общества, регрессом и уменьшением численности населения вследствие войн, эпидемий и т. д., третий – поисками равновесия и более-менее продолжительной стагнацией. Не случайно... все цивилизации, у которых можно наблюдать указанный цикл, основаны на развитии сельского хозяйства» (Павлик З. Пробле-

ев, а поскольку цивилизации состоят из обществ, это общее не могло не отразиться и на их структурно-системных свойствах.

Далее, для вступления в этап, когда образуются цивилизации, нужны определенные стартовые условия и некий уровень развития, что уже само по себе позволяет говорить об определенном соответствии. Кроме того, цивилизации складывались не как украшение жизни, а как ответ на вполне осознанные и достаточно жгучие потребности. Поэтому легко заметить их сходства по функциям. А последнее нередко ведет и к формированию аналогичной структуры. Но даже и представленные как уникальные, цивилизации вполне сравнимы между собой в этом особом ряду, т. е. ряду уникальности⁴¹.

Говоря о том, что базисные условия жизни обществ как бы задают определенные рамки принципиальной схожести цивилизаций по функциям и структурам, нельзя обойти вниманием и обратный процесс влияния более высоких качеств цивилизации на отдельные общества. Вообще же при анализе этих группировок один из коренных вопросов – **соотношение цивилизаций и обществ, которые их составляют**. Тут следует учесть, что в отличие от государств цивилизации – нечетко структурированные образования, и, следовательно, при определенных условиях для того или иного общества главными будут именно цивилизационные основы, а при иных – государственные, этнические и прочие.

Поэтому при переносе характеристик цивилизаций на отдельные социальные организмы надо учитывать массу вещей: пограничные влияния на стыке цивилизаций, неоднородность последних и наличие в них разных вариантов, которые олицетворяются в тех или иных социумах; какое место занимает исследуемый социальный организм в системе цивилизации (центральное или периферийное); состояние общества в данный момент, влияние на него факторов, которые могут быть гораздо важнее цивилизационных, и многое другое. Словом, тут общая

мы демографической революции//Брачность, рождаемость, семья за три века. М., 1979. С. 158).

41 См. об этом Тойнби А. Постигание истории. С. 88. На страницах 87–90 он также указывает основные причины сравнимости цивилизаций.

методологическая ситуация целого-частей, из которой вытекают специфические трудности: спорность выделения группировок, особенно отнесения к ним пограничных и подвергшихся противоположным влияниям обществ; неоднородная реакция частей на изменение целого и наоборот; проблемы отделения качеств, присущих лишь системе в целом, от свойств составных ее элементов и т. п.

Возможность обнаружения сходств у локальных цивилизаций опровергает идею о том, что «наука не обладает методологическим инструментарием, позволяющим выделять сущностные, определяющие параметры цивилизационных комплексов. В лучшем случае, мы умеем описывать конкретные цивилизации, но не знаем, в чем состоят их системообразующие основания»⁴². Это неверно. Конечно, как и любые группировки, они имеют флуктуации, т. е. могут расширяться и сужаться, централизоваться и распадаться, их развитие может быть медленным или взрывным и т. д. Но, несомненно, что мы в состоянии в очерченный нами период и по описанным признакам их идентифицировать и найти для этого нужные параметры. Например, Тойнби достаточно четко заявляет: «Вселенская церковь является основным признаком, позволяющим предварительно классифицировать общества одного типа»⁴³. Но, кроме этого, он также выделяет такие «системообразующие основания», как «творческое меньшинство», «внутренний и внешний пролетариат», «универсальное государство» и другие, а также систему движущих сил: «вызов-и-ответ», «уход-и-возврат» и т. д. Есть у него и категории, с помощью которых можно устанавливать преемственность цепи цивилизаций во времени. Разумеется, система понятий может быть в чем-то оспорена, основания изменены, но ее наличие само по себе доказывает существование необходимого научного инструментария и возможность его совершенствования.

Собственно, тот анализ, который провел Тойнби, есть уже отправной пункт для любых рассуждений о цивилизациях, ибо – при налете мистики и таинственности – в его основе лежит не только научный, но и весьма эффективный (если его правильно

42 Дилигенский Г. Г. Ук. Соч. С. 31.

43 Тойнби А. Ук. Соч. С. 77.

локализовать) метод. Особо стоит отметить еще раз, что он определяет цивилизации именно как совокупность обществ (общество в широком смысле слова в его терминологии, в противовес узкому – одной стране, нации)⁴⁴. Далее он показывает, что главное в такой совокупности именно культурная и особенно религиозная близость, вопрос об «отношении между людьми и богом», как выражаются иные авторы⁴⁵. Тойнби также показывает ветви эволюции и в этом плане преемственность, родство («сестринские цивилизации»), а частично и взаимодействие цивилизаций. Как он пишет, максимальное число сменяющихся поколений в любом случае не превышало трех; и в каждом случае суммарный срок их жизни не достигал шести тысяч лет, ибо последний этап каждой из цепей цивилизаций – цивилизация, ныне существующая»⁴⁶. По его мнению, после трех поколений наступает уже видовое отличие цивилизаций⁴⁷.

Вновь напомним, что авторская теория в известной мере опирается именно на эту традицию: представлять цивилизации как некое единство определенной группы обществ и соответственно отмечать рубеж, когда первые такие общества достигли того порога, с которого их можно признавать именно цивилизациями. Но, разумеется, нельзя не отметить и принципиальные недостатки концепции Тойнби:

1. Его система исторического процесса выглядит предельной, а единство человечества если и находит в нем место, то неадекватное. Следовательно, отсутствуют нужные контекст, перспектива, фон, и в результате возникают перекосы. Он стремится объяснять цивилизации в первую очередь из самих себя, а значит, в анализ вводятся различного рода таинственные и непознаваемые вещи.

2. Цивилизации не поставлены в общий ряд с иными группировками, и отсюда также перекосы и стремление представить

44 Он, в частности, говорил: «Одним из кардинальных положений моей теории была мысль о том, что наименьшей ячейкой умопостигаемого поля исторического исследования должно служить целое общество, а не случайные изолированные фрагменты его, вроде национальных государств современного Запада или городов-государств греко-римского периода» (Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. СПб., 1995. С. 24).

45 The Origins of Civilization. N. Y., L., Toronto, 1968. P. V.

46 Тойнби А. Постигание истории. С. 86.

47 Там же.

эти образования как наиболее естественные и главные в историческом процессе.

3. Отказ от поиска генеральной линии исторического процесса, причем отказ принципиальный, что лишает систему многого.

4. Объективизм, стремление представить цивилизации прежде всего как естественные и онтологические сущности, забывая, что во многом, а в ряде ситуаций и в основном, это логические конструкции.

Попробуем дать определение цивилизации. Это особый тип пространственно-временных группировок обществ на определенных стадиях исторического развития человечества⁴⁸, которые выделяются прежде всего по культурно-идеологическим признакам и характеризуются значительной устойчивостью и длительностью существования. Цивилизации имеют большие особенности в духовном и культурном плане, в них складываются неповторимые и устойчивые черты образа жизни, мышления, стереотипы и образцы для подражания.

Сделаем некоторые пояснения к вышеприведенному определению. Во-первых, относительно системности и «организованности» цивилизаций как пространственно-временных группировок. В этом отношении (как, впрочем, и в других) различия очень велики. Встречаются цивилизации, явно имеющие единый центр (или, по крайней мере, претендующие на это), а есть децентрализованные (вроде греческой до македонского завоевания). Центром может быть религиозный лидер (римский папа, тибетский далай-лама) или столица ведущего в цивилизации государства. Таким образом, высокая степень организованности цивилизаций вполне возможна, особенно при достаточно долгой их жизни. Они могут стремиться к тому, что Тойнби называл «универсальным государством». Однако это вовсе не неизбежно. Иначе говоря, такие прочные и упорядоченные формы объединения могут быть очень важными для любой отдельной цивилизации или определенного периода ее жизни, но в качестве общей социсторической характеристики это необязательно. Тем более

⁴⁸ Аргументация идеи о том, что цивилизации при переходе к индустриализму заменяются иного типа культурными группировками, в следующих параграфах.

что период сплочения часто сменялся эпохой децентрализации.

Во-вторых, рождение цивилизаций не было изолированным процессом. Когда в результате аграрной революции на определенном историческом рубеже увеличилось население и изменились формы его организации, а также выросли масштабы и плотность обществ, стали возникать, помимо цивилизации, иные формы новых пространственно-временных группировок, в том числе крупные государства и крупные этносы. С одной стороны, эти процессы этногенеза, политогенеза и цивилизогенеза поддерживают и подпирают друг друга, и каждый из них либо был бы невозможен, либо остановился бы на ранней стадии без остальных. С другой – указанные формы не только сопрягаются, но нередко как бы соперничают и конкурируют друг с другом, оспаривая первенство.

Но далеко не во всех местах складывание государств и этносов имело параллельным процессом формирование и цивилизации. Вероятно, в ряде случаев такая форма культурно-идеологического единства просто не могла появиться, и поэтому такие государства заимствуют уже готовые цивилизационные моменты и включаются в орбиту существующих культурных ареалов. А по мере все большего развития устоявшихся и развившихся религиозных и культурных систем народам, выходящим на историческую арену, создать новую и достаточно конкурентную идеологию становилось все труднее. Последняя такая вспышка была связана с исламом. Но и там успех опирался на древнюю культуру арабов и их близость к иудаизму и христианству.

В-третьих, несомненно, что «цивилизация – это нечто большее, чем просто сумма составляющих ее частей... можно подробно обрисовать население, армию, технику, экономику, политику, искусства, можно описать города и веси, классы и сословия, нравы и мораль, и все равно останется нечто неуловимое...»⁴⁹. Отсюда следует, что цивилизации не просто сумма элементов, но среди этих последних желательно найти такие, которые будут считаться **относительно главными и составляющими специфику таких группировок**. Разумеется, цивилизации не сводимы только к ним, но, чтобы понять фено-

49 Лернер М. Ук. соч. С. 11.

мен цивилизации вообще, именно на них следует обращать особое внимание. Однако выводы, связанные с исследованием отдельных цивилизаций и определенных их периодов, только соотносятся с общими соображениями, но прямо из них не вытекают. Найти «нечто неуловимое» можно лишь скрупулезным и конкретным анализом.

В-четвертых, из определения прямо не выводится ответ на такие вопросы: Как отличить цивилизации от доцивилизированных образований? Как определить, цивилизация перед нами или другая культурная группировка? Как разделить цивилизации между собой? Как отделить цивилизации от их части? Принцип такого разграничения аналогичен тому, как это делалось в параграфе об этносах. Здесь нужны последовательность операций и соблюдение уровней. Однако общие исходные положения, определяющие важнейшие характеристики цивилизаций, так или иначе, но прослеживаются в любой из подобных операций.

В-пятых, нельзя путать черты, характеризующие цивилизации как зрелые явления, и причины, необходимые для их возникновения. Как и многое другое, переход к ним был синкретическим и комплексным процессом. Поэтому условия для рождения цивилизаций не есть часто именно главное и специфичное в них. Последние для цивилизаций (так же, впрочем, как и для государства, этноса и т. п.) становятся понятными (ясно различимыми) лишь в зрелости, когда их наиболее характерные черты обретают определенную автономию от остальных. Для цивилизации это период мировых религий. Здесь цивилизационность явно отделяется от государственности, ибо цивилизация не связывается конкретно с каким-то государством; а процессы их распада или интеграции в основном не влияют прямо на ее характер.

На ранних же стадиях синкретичность крайне затрудняет анализ. Ибо при такой тесной связи чертами цивилизации становятся и характер государственного строя, и антропологические или языковые особенности населения и т. п. Цивилизации так же, как государства и этносы, надстраиваются над прежними формами и связями (родовыми, племенными, протополитическими, примитивнорелигиозными и т. п.) и преобразуют их. Но

теоретически вполне возможно вычленять то, что делает этносы, государства или цивилизации качественно новым явлением, новой ступенью развития.

Теперь подумаем над тем, что же это за элемент, который позволяет говорить о цивилизациях как о социсторическом явлении определенных периодов и находить общее в них. Отличительными чертами каждой конкретной цивилизации (особенно ранних их форм) могут быть и не культурно-идеологические характеристики: государственный строй; неповторимая природа (например единственная река-кормилица, вроде Нила), накладывающая отпечаток на весь уклад жизни; этнические признаки, особенно язык.

Но все это и другое, без чего ту или иную цивилизацию бывает невозможно представить, нельзя полагать главными характеристиками в рамках поставленных здесь задач. Почему? Во-первых, нам необходимо определить такие свойства, которые, хотя и в разной степени, но можно обнаружить во всех цивилизациях. А вышеуказанные черты: неразрывная связь с одним определенным государством, особенности географической среды, того или иного языка – не являются универсальными. Скажем, такую цивилизацию, как христианская, составляли самые разные страны и народы. И даже если полагать, что единым в ней был язык богослужения – латинский, то ведь с переводом священных книг на национальные языки и переходом церковной службы на них же христианство не исчезло. Во-вторых, в единой реальности этносов, государств, обществ и цивилизаций мы должны вычленить лишь определенный пласт. Ведь чтобы увидеть сходство таких более или менее очерченных группировок в большом объеме пространства и времени, необходимо выделить наиболее специфические и характерные их черты. Между тем и политические, и этнические особенности, подстраивание под природу и другое существовало до цивилизаций и параллельно им. В-третьих, этот элемент должен присутствовать в любых фазах жизни цивилизации. Однако будет прослеживаться достаточно ясная связь между расцветом, зрелостью, надломом и упадком (гибелью) цивилизации в целом и развитием данного элемента. В-четвертых, по мере перехода цивилизаций как про-

странственно-временных группировок в целом от более ранних к более зрелым формам заметность и значимость такого элемента, очевидно, должны возрастать.

Тойнби полагал, что таким элементом может быть религия. Подобной точки зрения придерживались и продолжают держаться и другие исследователи. И во многих, даже в большинстве случаев это правильно. Однако не во всех. В рамках же наших задач очень желательно под какое-то понятие подвести все случаи. Тогда удастся найти некие глубинные общие свойства. Иначе приходится часть явлений оставлять в стороне либо подгонять их под более узкое понятие⁵⁰. Например, мы должны будем настаивать, что конфуцианство есть религия (ибо религия другого типа в Китае определяющей роли не играла). Вряд ли также будет правильным утверждать, что именно религия составила сущность античных цивилизаций. Она, бесспорно, занимала значительное место в духовной жизни. Но все же перед нами, скорее, формы ранних гражданских идеологий, связанных с культом государства, а также интересом к историографии и своего рода политологии. В Греции и Риме она имеет большие особенности. В первом случае наблюдается особая и тесная связь с искусством⁵¹, философией, в Риме – с правом и административной практикой.

Есть также сомнения и относительно ряда иных случаев, особенно для ранних цивилизаций. Так, не найдены какие-то заметные черты развитых религиозных культов в такой загадочной цивилизации, как хараппская. Еще одним подтверждением вышеприведенной мысли могут служить, например, такие утверждения: **«Характерной чертой индо-буддийской культурной традиции является то, что лежащие в ее основе религии – индуизм, буддизм и даосизм – не являются религиями в собственном смысле этого слова: они представляют собой сложнейший**

50 Принципиально похожая ситуация анализировалась с терминами «собственность» и «распределительные отношения».

51 Один только факт подтверждает сказанное. В греческих городах всегда, начиная с классических времен, были статуи. В период же эллинизма «города украшались огромным, поражающим воображение количеством произведений искусства. Когда Филипп V взял Терм, центр Этолийского союза (но весьма скромный город), Полибий насчитал в нем 2000 статуй! Как и в предыдущие эпохи, грек не представлял себе архитектурных сооружений без скульптурного убранства» (Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. С. 130).

религиозно-философский, мировоззренческий комплекс, который не только выполняет религиозные функции, но и является менталитетом, образом мышления индо-буддийского Востока. Если, например, христианство или ислам оказали и продолжают оказывать непосредственное влияние на миропонимание исповедующих их народов, определяют характер их космологических и космогонических представлений, но в то же время все-таки не тождественны последним, то в рамках индо-буддийской традиции такое «влияние» проследить почти невозможно: **понятие религии, по сути дела, тождественно здесь понятиям философии, мировоззрения, менталитета**⁵². Вряд ли все же правомерно считать, что указанные религии «не являются религиями в собственном смысле слова», ибо понятие религии отнюдь не просто и ясно, а, напротив, есть камень преткновения для специалистов, несмотря на то, что эти феномены изучаются очень давно. Тем не менее многое в цитате и верно⁵³.

Таким образом, думается, что целесообразнее не подгонять центральный в социсторическом плане элемент всех цивилизаций под религию, а попытаться найти более широкое обобщение, которое позволит все эти особенности построить в определенную систему. И если вспомнить, что одна из важнейших функций религии – идеологическая (это нагляднее видно в развитых, собственно цивилизационных религиях), то такой элемент можно обозначить как идеологию. Конечно, она не везде выступает достаточно четко и обособленно и может быть как бы растворенной в общественном сознании. Но так или иначе ее все же возможно вычлениить. И тогда становится видно, как сильно она структурирует всю духовную жизнь и создает стереотипы поведения. Идеология может быть связана с религией, или с го-

52 Галаганова Г. С. Индо-буддийская культурная традиция//Запад и Восток. Традиции и современность. М, 1993. С. 142–143. (Выделено мной. — Л.Г.)

53 Необычность индийской религии отмечают многие. В книге М. Ф. Альбедиль удачно подобраны соответствующие высказывания. Так, И. В. Гете был возмущен этим учением и определил его как «ни на что не годное», а сонмы индийских богов, по его мнению, «поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам, словно высшей степени святости и блаженства» (Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. М., 1991. С. 133–134). А Г. Гессе подчеркивал: «Западному человеку, занимающемуся Индией, больше всего хлопот и затруднений доставляет то обстоятельство, что бог для индийцев может быть одновременно трансцендентным и имманентным, но в этом сама суть индийской религии» (Там же. С. 137).

сударством, или быть принадлежностью, выражаясь сегодняшним языком, гражданского общества, либо – чаще – является синкретичной.

Но прежде чем идти дальше, необходимо остановиться на самом термине. Конечно, это слово имеет определенный смысловой отпечаток: за ним видится государственная пропаганда, подавление инакомыслия, или представляется строго упорядоченная система идей и подчиненных им знаний. Однако это более характерно для близких к нам эпох⁵⁴.

Понятию идеологии дано столько определений, часто совершенно противоположных, что использовать его становится затруднительным. Стоит, однако, заметить, что главный интерес исследователей был связан с современными идеологиями, особенно крайними и агрессивными. Между тем появление такого пласта сознания, как идеологический, из отдельных зерен примитивной первобытной философии и космологии было очень важным событием и рубежом в развитии человеческой мысли. Он, правда, не имеет четкой границы, поэтому первые цивилизации в отношении идеологии еще достаточно просты, выделить ее удастся порой только ретроспективно. Более заметной она становится с появлением философии и развитых религий.

Следовательно, при всех несоответствиях прежних представлений реалиям, при всей их примитивности для современного наблюдателя формирование идеологии было очень прогрессивным и продуктивным явлением, ибо она структурировала знания и представления, создавала такой каркас духовной жизни, к которому, фигурально говоря, привешивались остальные формы общественного сознания. Поэтому-то при всей наивности многих верований классические цивилизации до сих пор продолжают излучать определенную творческую субстанцию, привлекать нас неповторимым ароматом свежести и молодости.

В XIX веке в связи с усилением социальной и идейной борь-

⁵⁴Хотя такие формы идеологии были и в древности (и в средние века), они отнюдь не являлись правилом. Это связано лишь с отдельными (чаще монотеистическими религиями). Но и в них имелись разные Школы и толкования. И лишь в отдельные периоды или в отдельных странах ортодоксия становилась непримиримой.

бы в Европе светские социально-политические идеологии начинают заменять идеологии религиозного толка.

С развитием же общественной науки, с проникновением в тайны воздействия на психику, с разоблачением надежд на открытие вечных истин, с пониманием того, что на взгляды идеологов влияют многие причины, в том числе и их классово-партийная позиция, с институционализацией социальной борьбы и многим другим она, естественно, стала получать новые, чаще негативные оценки как жесткого мировоззрения, как орудия пропаганды в руках определенных лидеров или власть имущих слоев. Неудивительно, что многие, подобно Ж. Эллюлю, определяли ее как низведенную до уровня чувств и ощущений упрощенную политическую доктрину или глобальную концепцию мира.

И действительно, отказ от плюрализма, стремление законсервировать мысль в условиях быстро меняющегося мира, постоянное промывание мозгов с помощью пропаганды не могло уже быть прогрессивным явлением. Тем более, что происходило дробление идеологии в тех обществах, которые не допускали ортодоксии. Она начинала обслуживать самые разные группы, порой выполняя роль религий атеистического толка.

Каково будущее идеологий? Возможно, что мы еще увидим новые их формы, поскольку потребность в концептуально оформленном мировоззрении, включающем в себя представления и о мире, и о социальных явлениях, и моральные императивы вкупе с целеполаганием жизненных установок, коренится как в психике социального человека, так и в базовых потребностях общества, тем более в условиях ограниченных ресурсов.

Таким образом, идеология не есть чисто цивилизационное явление. Но с цивилизациями связан первый этап ее развития, когда она еще явно не отделилась от других уровней общественного сознания⁵⁵.

⁵⁵ Идеология прошлого также не связана лишь с цивилизациями, но может быть присуща определенному государству в рамках цивилизации или какому-то слою, группе. Я не ставлю задачу проследить связь цивилизационной идеологии и идеологии отдельных государств или социальных слоев. Но хотя тут нет прямой зависимости, все же обычно определенные соответствия имеются. Например, в Греции идеология в существенной мере выражалась через литературу и искусство. И легко увидеть, что и государственная идеология, и по-

То, что религия переходит в другие формы мироосмысления, философия смыкается с религией или заменяет ее; искусство становится своеобразным культом или религия принимает вид эстетических действ; то, что научные знания становятся религиозно-идеологическим объектом, и, напротив, религия возвышается до глубоких научных открытий; то, что сама религия может делать упор в одних случаях на попытки магическим образом повлиять на действительность, а в других полностью отказывает людям в возможности изменить ход событий; то, что политическая и сакральная часть жизни удивительным образом переплетаются; то, что в некоторых системах все формы сознания образуют иногда непонятный симбиоз, который невозможно толковать однозначно (религия перед нами, философия, идеология или образ жизни) – это и многое другое из того же ряда показывает родство разных форм сознания, достигших определенной зрелости, в плане их объясняющих, мировоззренческих, систематизирующих, определяющих образ жизни и мировосприятие функций. Поэтому-то их правильнее обобщить более емким понятием. Я бы даже полагал, что лучше найти иной, более высокий и абстрактный термин для такого обобщения, чем идеология. Но пока он мне неизвестен.

Таким образом, я вкладываю в понятие «идеология» весьма широкий смысл и толкую ее как предельную концептуальную конструкцию и постулаты мировоззрения, выход за рамки которых неизбежно ведет к разрушению основных принципов и исходных посылок. И я хотел бы, чтобы в данном контексте и читатель трактовал это понятие возможно шире, как некие принципы объяснения мира, основы взаимопонимания конкурирующих систем (там, где существовал плюрализм), общие мировоззренческие, гносеологические и этические послылки. И выход за это поле (иногда достаточно широкое и нечетко обозначенное) ведет уже к разрушению указанных посылок и принципов или переходу к новой идеологии. Толкование идеологии как достаточно широкого поля, объясняющего жизнь и упорядочивающего знания и познание, будет верно и для тех случаев, когда перед нами

зиции разных групп часто облакаются именно в такие формы. Даже в Спарте песни Тиртея выполняли идеологические функции.

ортодоксальные религии. Например, в христианстве существовали, помимо соперничающих, но освященных традицией линий (православие, католичество), также и масса боковых, объявленных еретическими (аринство, нестерианство, монофизинство и т. п.) и еще большое число чистых ересей, которые, однако, мы не можем просто выбросить за борт христианской цивилизации.

Это необходимо учитывать, когда встанет вопрос о том, как отличать одну цивилизацию от другой, а цивилизацию в целом — от субцивилизации. Конечно, на протяжении жизни цивилизации ее идеология не только развивается, но и разветвляется (доктрины соперничают внутри нее самой), отказывается от одних постулатов, возвеличивает другие, иногда меняется весьма радикально.

И все же обычно мы ее можем узнать или выработаны методики такой идентификации.

Различия в идеологии позволяют порой увидеть и понять важные, даже сущностные особенности цивилизаций. В этой связи можно привести цитату, в которой сравниваются именно в мировоззренческом аспекте две во многом похожие великие древние цивилизации: египетская и месопотамская. «Соответственно судьбы Фараона и Гильгамеша символизируют главное различие между двумя речными цивилизациями. Египтяне были вполне уверены в своих возможностях с помощью магии влиять на сверхъестественное; жителей Междуречья никогда не покидало глубокое беспокойство за их отношения с богами. В свете этого различия многие контрасты между двумя литературными традициями и двумя стилями цивилизации становятся более понятными»⁵⁶.

Итак, об идеологии в настоящем исследовании говорится в широком плане, как о комплексе определенных мировоззренческих (часто переведенных в дидактическую форму) представлений, составляющих достаточно развитую систему и имеющих (прямо или косвенно) огромное влияние на духовную и обыч-

⁵⁶ The Origins of Civilization. P. VI.

О практицизме египтян другой автор пишет: «Египтяне были по преимуществу практичным народом: все, что они создали — математическую систему, инженерные сооружения и даже искусство — имело утилитарное назначение» (Коттрелл Л. Во времена фараонов. М., 1982. С. 31).

ную жизнь.

Идеология – это некий комплекс более теоретического или канонизированного обобщения знаний, верований, представлений и обычаев. Следовательно, она в научном смысле категория абстрактная. В каждом случае и на разных этапах идеология цивилизации может принимать разный вид. Иногда одна форма сознания явно доминирует, иногда создается неразрывный симбиоз, иной раз видно, как разные формы или учения соперничают за гегемонию; встречается и сугубый плюрализм. Где-то идеологический слой совершенно отчетлив, где-то его можно лишь реконструировать. Таким образом, было бы точнее говорить о мировоззренческом (идеологическом) комплексе цивилизации, который не сводим ни к одной форме (слою) общественного сознания цивилизации, хотя во многих случаях и правомерно выделять главные моменты этого комплекса. Но, чтобы не усложнять изложение, оставим термин «идеология» без изменений.

Однако далее необходимо будет сделать еще целый ряд пояснений к приведенному выше тезису об идеологии как элементе, через который удобнее и точнее всего показать явление цивилизации как пространственно-временной группировки обществ. Цивилизационные связи включают в себя и культурные, и этнические, и другие, но без связей на основе идеологии они теряют свою специфику. Это можно объяснить и тем, что культурный пласт цивилизации вырастает при переходе культуры в новую стадию.

Таким образом, понятие «идеология» в принципе требует очень объемного исследования, может быть, не меньшего, чем сам термин «цивилизация». Но в данной работе это и невозможно, и в принципе не слишком необходимо. Поэтому достаточно будет исходить из вышеприведенных определений, учитывая, что цивилизационные идеологии есть ранние ее формы, менее зрелые и четкие, чем идеологии нового времени. Конечно, в древности и в средние века мы можем найти нечто, напоминающее и национализм, и классовые, и государственные идеологии. Но они встречались реже, чем религиозные. Опять же все эти нерелигиозные идеологии древности были так или иначе связа-

ны с религиями или имели тенденцию к превращению в нее (например, в Китае стал обожествляться и сам Конфуций). Кроме того, они исходили из более широких (хотя и не столь четких) основ, чем обычная национальная или групповая идеология. Нигде классовая теория не могла принять столь глобальный характер, каковой она была, скажем, в социалистических учениях.

Выделение в качестве общего специфического элемента цивилизации именно идеологии, а не религии оправдано еще и тем, что религии присущи и нецивилизованным обществам. Поэтому границу между ними и цивилизациями окажется провести и вовсе сложно. Идеологический рубеж все-таки просматривается яснее. Разумеется, зачатки идеологии были еще и в первобытном обществе, но как система «теоретических» и упорядоченных представлений, надстроенных над всей духовной жизнью, она, безусловно, более позднее явление. Как известно, культура и особенно искусство как ее важнейшая часть сопровождают человечество с очень давних пор, и у многих народов, которых мы не относим к цивилизованным, достигают высокого уровня. Но **цивилизация как качественно более высокая ступень культуры есть культура, структурированная идеологией**, в результате чего взаимное развитие того и другого становится обоюдным и взаимоподпитывающим друг друга⁵⁷. Таким образом, там, где мы говорим о цивилизации, можно говорить и об идеологии в указанном выше плане. Но стоит отметить, что в ранних цивилизациях идеологический слой гораздо менее четко выражен и обособлен по сравнению с цивилизациями более позднего времени, и **чем более развиты цивилизации, тем яснее просматривается идеология и заметнее ее структурирующая роль**. Это вполне понятно, так как наиболее специфические черты явления обнаруживаются именно в зрелом его состоянии. Однако значение идеологии, ее форма сильно различаются и в пределах цивилизаций одного уровня развития.

Идеология есть особый элемент общественного сознания,

57 Можно, кстати, отметить, что современное искусство и культура также мало связаны с идеологией и поэтому представляют иной этап культурного развития (другое дело, как его оценить: как более высокую ступень или как упадок, закат искусства вообще, или как какой-то промежуточный переходный этап).

назначение которого состоит в выработке концепций, теорий, принципов объяснения всей совокупности жизни, в том числе ее исходных начал и законов, а также идеалов и моральных императивов. Другими словами, по мере развития обществ, накопления знаний и интеллектуальной способности возникает потребность в систематизации и структуризации знаний, в том, чтобы жить в осмысленном, упорядоченном, объясняемом мире, чтобы создать гармонию между существованием и средой, между реальностью и мышлением.

Мировоззрение имеется уже у примитивных народов. Идеология есть более высокая форма мировоззрения. Ее зачатки присутствуют уже в ранних мифах. Более развитую форму она принимает в мифах более поздних, на которые могут опираться первые цивилизации. Эта очень ранняя и примитивная форма идеологии постепенно канонизируется, обрастает толкованиями, комментариями. Идеологии растут и совершенствуются, превращаясь в философии, теологии, азы науки.

Соответственно и формируется слой общественного сознания, способный подняться вплоть до высших трансцендентальных и интеллигибельных моментов философии и теологии. С этой духовной «крыши» цивилизации и объединяют общества (помимо прочих связей). А по мере развития и с течением времени происходит как бы диффузия идеологии в нижние слои общественного сознания и психологии. Особенно если идет целенаправленная пропаганда.

Таким образом, в паре с идеологией, но находясь в подчиненном положении, цивилизацию цементирует и массовая (либо сословно-кастовая или их симбиоз) психология. С одной стороны, идеология частично сама опирается на психологию (редуцируется к ней при любой варваризации либо экспансии на отсталые территории), инкорпорируя или систематизируя часть ее моментов. С другой – тезисы идеологии (хотя и искаженно) проникают в психологию. При этом иногда психология за долгий срок заметно подтягивается к идеологии, а иногда, наоборот, происходит синтез за счет того, что новая идеология понижает свой уровень и, оставаясь формально преемницей старой, фактически сильно отличается от нее.

С другой стороны, иногда дух объяснения выходит за идеологические рамки, стремится стать более научным. Но это или ненадолго, или имеет ограниченный круг применения. Всегда в каких-то достаточно сложных и неоднородных явлениях имеются как более низкие, так и (реже) более высокие формы. Последние могут иногда послужить мостиком в будущее, и на них обычно обращено особое внимание исследователей.

Таким образом, цивилизации вырастают вместе с идеологиями и меняются вместе с ними, и это одна из причин того, чтобы утверждать: идеологии являются наиболее специфичной частью той группировки, что мы называем цивилизацией. Но хотелось бы особо подчеркнуть, что я не пытаюсь свести сущность цивилизации к идеологии. Да и целое невозможно свести к его части. Но именно идеология, как абстрактный элемент, показывающий определенные черты всех цивилизаций, во многом дает ключ к пониманию особенностей цивилизации как феномена и соответственно исходный пункт для поиска методик отличия их от других феноменов и между собой.

Как мы видели, идеология является системой, которая может выражаться не только в ортодоксальном учении, но и в некоем общем интеллектуальном слое, культурном поле, ряде исходных интеллектуальных принципов или тех духовных артефактов, которые они принимают или, напротив, отрицают. Этим определяется направление мысли и духовных интересов, проблематики, к которой обращаются в течение веков, методы мышления и критики.

Сказанное характерно для тех цивилизаций, в которых большую роль играла философия или же была значительная веротерпимость. В Китае издавна имелся лозунг: «Пусть расцветает сто цветов, пусть соперничают сто школ». В Индии первичное деление философских школ связано с их отношением к авторитету вед, соответственно: ортодоксальные (астика) и неортодоксальные (настика). А их общность видна уже из того, что каждая из школ считала необходимым изложить точку зрения своих оппонентов и опровергнуть ее. «Если мы откроем обширные труды ведантистов, то найдем там тщательное и продуманное рассмотрение взглядов всех других систем: чарвака, буддий-

ской, джайнской, санкхья, йога, миманса, ньяя и вайшешика; равным образом в трудах буддийских или джайнских философов рассматриваются взгляды других философских систем»⁵⁸. В Греции целый ряд проблем на протяжении веков оставался в центре философской проблематики, в том числе и место богов в космогонической системе. Кроме того, такие понятия, как Логос, Космос и прочие, использовались практически всеми школами.

По форме выражения можно выделить следующие типы идеологии. Правда, чистых типов не было и не могло быть. В некоторых случаях доминирование одной формы очевидно, в других оно гораздо менее четко.

1. Религиозно-культовый. Характерен для цивилизаций с политеистическими религиями, где философско-теоретическая мысль была слаба.

2. Религиозно-теологический. Характерен для цивилизаций с мировыми и монотеистическими религиями. Как вариант можно отметить религиозно-философский, характерный, например, для индуизма.

3. Религиозно-политический. Характерен для цивилизаций, объединяющих общества немонархического (демократического, олигархического, аристократического) типа. Здесь религия может играть большую или меньшую роль, значение же идей, связанных с государством и его благом, долгом перед ним, служением ему, иногда становилось ведущим. Местами этот тип становится просто политическим или политико-философским, политико-правовым, политико-эстетическим и т. д. Тогда формами прославления общественного (государственного) блага могли служить искусство и литература, или на передний план выступают право, философия.

Таковыми цивилизациями были не только греческая и римская, но и финикийская в ее карфагенском варианте. Судя по тем фрагментарным останкам, что дошли до нас, от карфагенской культуры, так существовала литература на различные гражданские темы (историография и, возможно, политические трактаты; исследования в области хозяйства, в том числе знаменитый агрономический трактат Магона). Литературные памят-

⁵⁸ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 18.

ники хранились в библиотеках⁵⁹. Помимо того, в Карфагене имелся определенный культ служения государству. До нас дошли упоминания о легендах, сходных с римскими, например, о подвиге братьев Филенов, которые дали зарыть себя живыми, чтобы добиться благоприятной для Карфагена границы с Киреной⁶⁰. Впрочем, и знаменитая ганнибалова клятва говорит о том, что служение государству рассматривалось как высокий долг.

4. Государственно-этический, характерный для конфуцианства.

Стоит сказать немного о философии. В рамках обозначенного нами периода она становится особой и в определенной мере высшей формой идеологии, тем более если надстраивается над развитой религией, превращаясь в теологию и теософию.

Философия некоторых народов или периодов достигала необычайных вершин и являла удивительные для столь давнего времени способы систематизации мира и жизни. Но и у нее существовал определенный потолок. Дело в том, что философия и наука – сообщающиеся сосуды. Там, где появлялась философия, была в какой-то мере и наука. Но в данном случае чаще всего именно философия была главной, а наука – второстепенной. Последняя должна была обслуживать определенные идеи и концепции, обеспечивая их доказательствами, которые нередко были весьма казуистичными, стремились не столько к истине, сколько к внешней логичности.

Неудивительно, что, достигнув совершенства, некоторые философские системы могли служить долгими веками или даже тысячелетиями. Выше них подняться было очень трудно, потому что не было достаточного количества научных фактов, особенно научных методов, которые будили бы мозг мыслителей, требовали бы от них объяснения. Ибо философия, по крайней мере философия той эпохи, согласно определению одного автора, обладала предметом, который «по преимуществу априорен»⁶¹, т. е. доопытен, а знания представляются как «суждения, резко отличные от всех остальных: а именно, сущностно необходимые, в

59 См.: Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура. М. 1987. С. 196.

60 См.: там же. С. 201.

61 Гильдебранд Д. Что такое философия? СПб., 1997. С. 95

высшей степени интеллигибельные и абсолютно достоверные»⁶².

Даже в Греции философия не могла длительное время находиться вне рамок какой-то идеалистической системы. Для того чтобы объяснить мир из него самого, научных фактов было совершенно недостаточно. Поэтому самые удивительные проникновения мысли повисали в воздухе при столкновении их с реалиями. Такова была судьба атомистического учения Демокрита-Эпикура, которое не могло удовлетворительно объяснить постоянство форм или предположения о том, что Земля вращается вокруг Солнца. Ведь представления о силе гравитации еще не было, отсюда сложность опровержения нелепых для нас аргументов (вроде того, что облака и прочее отстали бы от Земли при ее движении). Следовательно, наиболее логичным было обращение к неким вечным идеальным силам, вроде платоновских Идей, аристотелевского Перводвигателя, наконец Абсолюта. Именно в этом моменте и сошлись мистическое христианство и рациональный эллинизм. Мы также видим и постепенный сдвиг интересов эллинской философии от космологии (хотя она всегда была в кругу важнейших тем): софисты усомнились в возможностях человеческого разума, Сократ и Платон все более сосредоточивались на этических проблемах; школы эллинистической философии (эпикурейцы, стоики, скептики и другие) «были прежде всего нацелены на этические увещевания относительно того, к каким философским укрытиям следует прибегать, чтобы пережить беспокойные, смутные времена»⁶³. А далее через Плотина и его последователей круг замыкается, возвращая философию в лоно религии и теологии. В контексте же религиозной философии наука и вовсе не могла вырваться за определенные рамки. Ведь «теологически-телеологический способ рассмотрения природы есть единственно соответствующий этой точке зрения; но именно этот способ рассмотрения и не объективный, и не физический, и не проникает в саму природу»⁶⁴.

В некоторых обществах философия умудрялась заменять ре-

62 Там же. С. 127.

63 Гарнас Р. Ук. соч. С. 67.

64 Фейербах Л. История философии. Собрание произведений. В 3 томах. Т. I. М., 1974. С. 68.

лигии в ряде функций, например создания сект. В Индии, «как только появлялась новая система мысли, группа ее сторонников воспринимала ее как философию жизни и создавала школу этой философии. Они жили ею и передавали ее поколениям своих приверженцев, которые следовали их образу жизни и мыслей. Таким образом, благодаря непрерывной цепи сменяющихся приверженцев различные системы индийской философии могли существовать в течение столетий»⁶⁵.

По степени развития идеологии можно разделить на три группы:

1. Идеология крепко связана с местными особенностями, народами и ситуациями (такowymi были древнейшие цивилизации Египта, Междуречья, а также Южно- и Центральноамериканские). Эти идеологии были привязаны к конкретному этносу и государству. Они в то же время представляли собой хотя и не очень развитые, но как бы законченные системы, и из них самих более высокая идеология создаться не могла. У этих цивилизаций заимствовались отдельные пласты знаний или технических приемов их передачи (письменность и т. п.), но не сама идеология.

2. Идеологии, которые можно перенимать частично и на базе которых можно было создать более высокую. Таковы были иудейская, греческая и римская, персидская (зороастрийская)⁶⁶. Христиане у первой частично заимствовали религиозную систему и даже священные книги, у греков – философию и систему наук, у римлян – право; арабы восприняли от персов огромную часть их культуры. Основное ядро идеологии или ее очень важные пласты, таким образом, становятся уже универсальными и пригодными для многих народов и ситуаций. Большое значение имеют степень развитости языка, на котором создана данная культура, и объем произведений, на нем написанных.

Стоит отметить, что переход к этим более развитым цивилизациям означал и скачок к высоким формам мышления, созда-

⁶⁵ Чаттерджи с., Датта Д. Ук. соч. С. 23.

⁶⁶ Поскольку я не даю четкой системы по количеству цивилизаций, то иногда позволяю себе вольности с их названиями, использую синонимичные названия, но, надеюсь, что без ущерба для восприятия. Впрочем, дать такую систему можно лишь в более объемном исследовании, иначе схема окажется слишком узкой.

нию некоторых философских и метафизических систем, которые оказали (а некоторые и продолжают оказывать до сих пор) исключительное влияние на всю последующую духовную жизнь. Тут кстати вспомнить «осевое время» Карла Ясперса, приходящееся на VIII—II века (800—200 гг.) до н. э.⁶⁷, в каковой период возникла и греческая, и индуистская философия вместе с буддизмом, и учение Конфуция, а также и другие китайские школы мысли, проповедовали древнееврейские пророки, и, вероятно (здесь есть расхождения в датировках), жил создатель зороастризма Заратустра⁶⁸.

Идеологии, которые можно заимствовать практически целиком (мировые религии и конфуцианство). Здесь надо учитывать притягательность идеологии и культуры. Когда они быстро усваиваются и перенимаются целиком или в основном, это дает им огромные преимущества. Тогда они могут сами претендовать на то, чтобы господствовать в неограниченном объеме обществ, как это делали христианство и ислам.

От ступени к ступени, как понятно, идеология становится все более четкой и системной.

Разумеется, цивилизации можно классифицировать и по объему созданного. Если самые первые, переходного периода цивилизации или вообще не имели письменности, или их надписи были короткими, деловыми, то цивилизации, которые уже можно определить как зрелые (месопотамская, египетская), создают гораздо больше литературных памятников. Без сомнения, помимо чисто временных факторов, здесь важную роль играет именно наличие идеологии, вокруг которой, как бусины на нитку, нанизываются все остальные виды творческой деятельности. Еще больше (иногда во много раз) создано памятников челове-

67 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 32.

68 «В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-изы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второнсайя; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга» (Там же. С. 32–33).

ской мысли в цивилизациях более высокого порядка. Например, важнейшие буддийские тексты на тибетском языке собраны в 108 томов (Ганджур), а комментарии к ним в 225 томов (Данджур). При этом и разнообразие сфер творчества, и дифференциация деятельности, и высота мысли несопоставимы.

Таким образом, по уровню развития идеологии в целом мы видим три ступени цивилизации, если не считать ранних, не реализовавшихся до отпущенной им зрелости, а потому во многом еще переходных, черты которых обозначились слабо, либо такие, которые представляли несколько иные культурные формы или не имели потенций к развитию. Соответственно мы и будем о них говорить как о переходных. Достаточно зрелые или прожившие большое время можно делить на первичные (египетская, месопотамская, крито-микенская), вторичные (иудейская, персидская-зороастрийская, античная) и третичные (христианская, конфуцианская, исламская)⁶⁹.

Конечно, здесь много натяжек, поскольку между этими ступенями располагаются и промежуточные формы. Так, цивилизация майя, кажется, была существенно ближе к Первичным, чем к переходным; финикийско-карфагенская по многим показателям приближалась к античной; индуистская скорее принадлежит ко вторичным, а буддийская – к третичным, но, исходя из идеологии, вероятно, можно считать правильным мнение тех, кто говорит о единой индо-буддийской цивилизации. (Иногда, достигая какой-то ступени развития, цивилизация в целом может остановиться, а одна из ее ветвей – достичь более высокой стадии.)

Указанные 3 ступени развития цивилизаций (или четыре, если считать предваряющую их переходную стадию) просматриваются и с другой стороны. Общеизвестно, что обычно религии делят на языческие (политеистические) и монотеистические. Но с точки зрения нашей задачи здесь стоило бы внести уточнение. Несомненно, что ранние, переходные от догосударственной эпохи цивилизации, с их еще не сложившимся пантеоном богов, примитивной мифологией сильно уступают политеизму с развитыми формами культа и идеологии (первичные Цивилизации). А

69 Некоторые цивилизации прошли две или даже три из указанных ступеней в виде этапов собственного развития. Особенно показательна в этом смысле китайская цивилизация.

среди последних более высокую степень, несомненно, занимают те, кто имеет развитую философию или иную форму идеологии (вторичные). Такие цивилизации по уровню аналогичны монотеистическим, не мировым (типа иудаизма, позднего зороастризма)⁷⁰. И, наконец, наиболее развитыми являются цивилизации с мировыми религиями или их аналогами (третичные)⁷¹.

Рассмотрим теперь, каковы же стартовые условия для возникновения цивилизаций. Но нельзя отождествлять понятие стартовых условий с признаками цивилизации. (О последнем мы поговорим в § 5. Но коснемся этого достаточно кратко, ибо этот вопрос исключительно сложен и дискуссионен. Возможно, что мы более обстоятельно вернемся к нему в третьей части книги.) Ведь достижение этих стартовых условий, т. е. объективных предпосылок, совсем не означает, что цивилизация обязательно возникнет. Как и факт, что цивилизация возникла, не означает, что она имеет потенции для развития и в будущем, не погибнет на ранней стадии. Кроме того, нельзя смешивать объективно необходимые условия, без которых немислимо говорить о рождении цивилизаций, и те причины, которые приводят к рождению конкретны цивилизаций. Ибо далеко не все общества, у которых имелись такие объективные предпосылки, оказались способными реализоваться как цивилизации. Тут могло повлиять очень многое: от отсутствия нужного деятеля до близости к более развитым центрам.

Также не надо путать стартовые условия первичны цивилизаций, каковые должны быть особыми, исключительными, от стартовых условий для появления вторичных и третичных цивилизаций. Они могли уже в каких-то моментах и не быть исключительными, например в смысле изобилия и плодородия почвы. Однако исключительность требовалась уже в более цивилизационном плане, например особые условия для возникновения новой мировой религии. Здесь к месту вспомнить слова Тойнби, что «независимые цивилизации (т. е. самостоятельно возникшие,

⁷⁰ Стоит оговориться, что даже поздний зороастризм не был классической монотеистической религией, однако существенно приближался к нему и в этом плане сильно отличался от обычного язычества. Поскольку в нашем исследовании такие тонкости не столь важны, я не вдаюсь в них.

⁷¹ Это деление перекликается и с триадами родственных цивилизаций у Тойнби.

а не трансформировавшиеся из более ранних, – Л. Г.) появились благодаря мутации примитивных обществ»⁷². Мутация же означает особость и часто даже неожиданность – в смысле прежних тенденций – в развитии, иногда скачок, переход количества в качество, иногда случайное достижение, именно которого и не хватало, чтобы начался процесс. Несомненно, что «причина генезиса цивилизации кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких»⁷³. Тойнби считал, что причины генезиса есть не «единая сущность, а отношение»⁷⁴, и, в конечном счете, это отношение есть ситуация вызова и ответа, которой он справедливо придавал большое значение. «Вызов побуждает к росту»⁷⁵

Таким образом, в общем плане возникновение цивилизаций есть особый ответ обществ на возникшие проблемы. Но в каждом случае эта ситуация особая, часто неповторимая.

Стоит напомнить, что цивилизации возникли не вдруг, а между варварством и ними лежал достаточно длительный переходный период, и общества, находившиеся на этом этапе, по ряду показателей могли уже приближаться к цивилизациям. Поэтому вопрос о том, что отличает предцивилизационные образования от ранних цивилизаций, теоретически представляет собой большую проблему. Недаром Тойнби признавался, что ему «не удалось до конца раскрыть предмет настоящего исследования — различия между примитивным обществом и цивилизацией»⁷⁶. А некоторые исследователи, например Э. Сервис, используют понятие «архаической цивилизации», имея в виду предгосударственные и предцивилизационные образования⁷⁷. Вопрос этот мы частично разберем в § 5.

Речь пойдет о стартовых условиях для появления переходных и первичных цивилизаций, которые включают в себя как материальные, так и духовные вещи.

Мне думается, что, во-первых, это достаточное изобилие хо-

⁷² Тойнби А. Ук. соч. С. 93.

⁷³ Там же. С. 107.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С. 119.

⁷⁶ Тойнби А. Ук. соч. С. 94.

⁷⁷ См.: Service E. R. Origins of the state and civilization. N. Y., 1975, P. XI, XII and others.

зяйства: а) позволяющее аккумулировать большой излишек; б) открывающее простор для роста населения и хозяйственной территории; в) резко стратифицирующее общество. Ведь недаром наиболее древние цивилизации появились именно в ирригационных районах. Базой для возникновения цивилизаций могут быть и неполивные, но плодородные почвы, как в Южной и Центральной Америке (в Китае во II тыс. до н. э. земледелие также было неполивным). Война, которая играла исключительную роль в деле образования государств, не выполняла такой для формирования цивилизаций.

Во-вторых, надо говорить о неких центрах власти, организации масс и аккумуляции ресурсов. Таковыми могли выступать города (недаром многие исследователи ранних цивилизаций отмечают их исключительную роль), но могли также храмы, царские дворы, какие-то культурные центры. Однако очень важно отметить: эти центры должны были обладать монополией (или контролем) на очень важные блага и решения. Их власть, кроме того, должна была не просто опираться на принуждение, но источать необходимые уважение или сакральность, которые создают власть подражания, т. е. достаточный престиж, чтобы быть официальным или неофициальным законодателем образа жизни.

При этом, в-третьих, носители этой власти должны были иметь какую-то корпоративную, политическую, сословную или иную организацию (систему), которая бы цементировала и порядок, и образ жизни, и главные связи в обществе. Об этом чуть позже.

В-четвертых, нужны были некие достижения в духовной сфере⁷⁸. Прежде всего то, что явилось базой для кристаллизации идеологии: достаточно развитая система мифов и верований, чтобы можно было создавать канонизированные тексты; либо комплекс определенных этических и философских принципов, в дальнейшем складывающихся в особую религиозно-философскую или идеологически-этическую систему; а также зачатки

78 Стоит отметить, что дифференциация культуры растет вместе с увеличением общественного разделения труда, при этом некоторые технические моменты могут весьма серьезно влиять на уровень развития и жизнь цивилизации. В частности, это касается удобного для письма материала.

научных знаний и практических сведений.

Необходимы были также какие-то новые и достаточно эффективные системы и формы фиксации, передачи и хранения информации. Наиболее удачным вариантом явилось письмо, в дальнейшем ставшее фундаментом любой перспективной цивилизации.

Правда, вопрос о происхождении письма весьма спорен. И в данном случае, как и всегда, когда пытаются обнаружить начальный этап какого-то процесса, «установить первопричину создания столь всеобъемлющего понятия, как система письма, чрезвычайно трудно»⁷⁹, и, быть может, надо вообще отказаться от попыток «проникновения во мрак его происхождения»⁸⁰. Высказывались даже мнения, что письмо возникло в эпоху среднего палеолита, т. е. у неандертальцев⁸¹. Но в любом случае, к какому бы периоду ни относить его начало, ясно, что клинописные или иероглифические системы, возникшие соответственно в Междуречье и Египте⁸², отличаются от пиктографических знаков первобытных народов примерно так же, как поэмы Гомера от мифов австралийцев. Таким образом, для формирования цивилизации, как правило, требовалось (в зависимости от точки зрения), чтобы письмо или возникло, или обрело свою зрелую форму.

Но могли быть и аналоги письма, вроде кипу-узелкового письма инков⁸³. Тот факт, что в некоторых ранних цивилизациях не было письменности, либо она была достаточно примитивной и не позволяла выражать абстрактные понятия, указывает на то, что стартовые условия в разных ситуациях могли варьироваться и возможность образования цивилизации не была намертво связана с изобретением достаточно удобного письма. Те же инки создавали весьма впечатляющую цивилизацию общей площадью около 2,5 млн кв. км с численностью населения, но разным

79 Д. Дирингер/Цит.: Истрин В. А. Возникновение и развитие письма. М., 1965. С. 58.

80 М. Коэн/Цит.: Там же. С. 59.

81 См.: Истрин В. А. Ук. соч. С. 59.

82 Некоторые авторы называют их первичными в отличие от буквенных алфавитных европейских «вторичных», следовавших «уже существовавшим образцам» (см.: Фридрих И. История письма. М., 1979. С. 48).

83 «Практика показывает, что в истории существовали бесспорно цивилизованные народы, не имевшие письменности (например, перуанские инки)». (Гуляев В. И. Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М., 1972. С. 161).

подсчетах, от 4 до 12 млн⁸⁴, с единым государственным культом солнца, которому воздвигли множество храмов, «к каждому из них были приставлены жрецы и девственницы-весталки, поддерживающие священный огонь»⁸⁵. Но, разумеется, без изобретения или заимствования обычного типа письма нормальное развитие любой цивилизации было бы невозможным.

При прочих равных условиях, думается, что больше шансов на появление цивилизаций имели те области, где была достаточная этническая однородность. В дальнейшем в них письменность и письменный язык, единая идеология способствовали определенной монолитно этносов.

С другой стороны, национальные идеологии дал своей этнической базы и сопредельных территорий распространялись с трудом и были неспособны перерасти в надгосударственные и тем более мировые. Тау, греки властвовали долгое время над половиной мира, но нового в цивилизационном плане на этой территории создать не смогли, ибо их идеология была чужда местному населению. А арабы на той же территории создали новую цивилизацию.

Вопрос о количестве цивилизаций, о том, можно ли говорить о том или ином образовании как именно цивилизации или определять его как иного типа культурную группировку обществ, весьма сложен и нуждается в разработке специальных методик. В данной главе я не ставил задачей обосновать точное количество цивилизаций. Ибо это потребовало бы довольно объемных и сложных доказательств в отношении целого ряда объектов, причем надо было бы проследить их исторический путь⁸⁶. А это задача особого исследования. Нам же важнее сказать о некоторых главных характеристиках цивилизаций.

Какая-то часть цивилизаций ни у кого не вызывает сомнений. Это достаточно зрелые и существовавшие длительное время образования, религию, идеологию и культуру которых мы знаем удовлетворительно. О других именно как о цивилизациях

84 См.: Томас А. Б. История Латинской Америки. М., 1960. С. 37, а также прим. ред. на этой же странице.

85 Там же. С. 39.

86 Само собой ясно, что число цивилизаций может сильно варьироваться в зависимости от исходных посылок и поставленной проблемы.

можно говорить с меньшей уверенностью. Здесь сложности связаны, во-первых, с малым количеством данных, дошедших до нас, и с нерасшифровкой письменности, во-вторых, с тем, что они или погибли по неясным причинам на ранних стадиях, или были поглощены более высокой цивилизацией, или слились с ней.

Трудность отделения переходных форм от ранних здесь смыкается с проблемой идентификации собственно цивилизации. Одним из примеров этого могут служить этруски. Есть ли основания говорить о наличии этруской цивилизации? С одной стороны, некоторые факты вроде бы бывают на это. Так, существовала особая письменность есть свидетельства о неких священных или магических текстах. Перед нами, несомненно, группировка обществ. Этрурия была федерацией двенадцати самостоятельных родов-государств, некоторые из них контролировали внутри своего государства и другие города. И важно, что «федерация была преимущественно религиозным союзом», а не политическим⁸⁷. Но, с другой стороны, весьма неясен уровень развития этруской идеологии. Была ли она достаточной, чтобы считать Этрурию сложившейся или хотя бы складывающейся цивилизацией. Или это хотя и в ряде моментов похожая на цивилизацию, но иная форма культурной пространственно-временной группировки обществ, просуществовавшая несколько веков? Не оказалась ли римская гражданская идеология служения государству в конце концов более сильной и привлекательной, или вопрос был только в военном превосходстве римлян? Это и многое другое остается неясным.

По-видимому, складывание цивилизаций как особых способов объединения обществ не было однолинейным процессом, а здесь также были перспективные и боковые формы, или, используя выражение Тойнби, одни оказались способными соблюдать правила движения, а другие нет, и их «постигла беда, когда они, нарушив правила, повернули вспять»⁸⁸ или вбок. Причем это деление на магистральные и боковые формы прослеживается не только на ранних, но и на последующих стадиях культурно-

⁸⁷См.: История древнего мира. Кн. I. Ранняя древность. М., 1989. С. 378, 379.

⁸⁸Тойнби А. Ук. соч. С. 87.

идеологического развития.

Проблемы идентификации цивилизаций также усложняются наличием столь серьезных расхождений внутри отдельных из них, что они могли быть сильнее межцивилизационных.

Решая проблему, признавать ли те или иные образования самостоятельными цивилизациями или частью более крупной цивилизации, необходимо обратить внимание на идеологию. Напомню, что речь должна идти о **предельной** идеологии, т. е. такой, общие моменты которой ясно не вытекают из иной идеологии. Иначе отдельными цивилизациями придется признавать ответвление единой религии.

Рассмотрим вопрос, правомерно ли считать (вслед за Тойнби и другими) православие и католицизм разными; цивилизациями. Мне думается, что правильнее полагать все христианские районы единой цивилизацией. Нас не должна смущать разница в догматах или церковной организации. Ведь значительные различия внутри цивилизаций совершенно естественны. Вспомним, что даже в ранних цивилизациях было постоянное соперничество по поводу того, какие боги в пантеоне являются главными (что было связано и с ролью храмов и городов в жизни государства). Если же религия становится мировой, в ней всегда обнаруживаются разные течения. Поэтому в цивилизациях необходимо выделять **подцивилизации (субцивилизации)** или **варианты цивилизаций**. И нежелательно экстраполировать процессы, происходящие в отдельных частях цивилизации, на другие части.

Ясно также, что если начать выискивать различия, то и в рамках, казалось бы, однородных образований вполне легко их обнаружить. Напротив, более широкие обобщения позволяют увидеть, что любая крупная группировка неоднородна, неоднороднофункциональна, непостоянна. Есть центр и периферия, есть более и менее крупные центры, есть пограничные районы, жители которых переходят из веры в веру. Есть места, где возникают ереси или реформации, есть более и менее секуляризованные; более и менее ортодоксальные, подчиненные центру или автономные; налицо многочисленные варианты симбиоза старого и нового, местного и пришлого и т. д.

Кроме того, тесно соприкасаясь, например находясь в единой

империи или длительно торгуя, соперничая, цивилизации могут образовывать надцивилизационные формы. Эд. Мейер называл их «культурными комплексами»⁸⁹. Такие зоны интеграции принимают весьма причудливые культурные вариации.

Нельзя не отметить также, что в рамках цивилизации существует конкуренция идей. Мы можем, а в некоторых случаях и обязаны выделить одну главную идеологию (или ортодоксальный вариант ее) и ряд других, но уже менее важных. Это характерная (хотя и в разной мере) черта любой цивилизации. В зависимости от степени развитости интеллектуальной жизни, ортодоксальности и непримиримости религии и идеологии общественной структуры эта конкуренция могла быть постоянной в виде сосуществования; либо в виде отдельных колебаний в рамках одной религии (когда в пантеоне богов происходит перемещение по важности и соответственно изменяется роль жреческих и храмовых корпораций); либо в виде религиозного реформаторства, подобного деятельности Эхнатона в Египте; либо вариантов религии и ересей и т. д. Конкурирующие идеологии иногда давали симбиоз, так или иначе обогащали и искажали друг друга.

Таким образом, однородность отнюдь не присуща цивилизации как группировке обществ. Поэтому ничего удивительного нет и в разнородности христианской цивилизации, в постоянной борьбе за первенство ее духовных лидеров. Хотел бы отметить, что качественно католицизм до XII–XIII веков не отличался от православия. Последнее оказалось заложником государственности, обслуживая потребности государства и в Византии, и на Руси («Москва–Третий Рим»). Поскольку же Византия с XII в. клонилась к упадку, а развитие Руси отставало от Запада, то и в последующем православие не имело возможности принципиально измениться. Зато в Европе в XV–XVI вв. начинался переход к новому этапу развития, которому требовалась и иная идеология. И тут-то выявились некоторые до тех пор не проявлявшиеся как

89 Он выделял три таких комплекса: 1) восточный и эллинский, впоследствии перерастающий в римско-эллинский; 2) комплекс христианских стран и ислама в средние века и новое время; 3) восточноазиатский комплекс (Индии и Китая) (См.: Историография античной истории//Под ред. В. И. Кузищина. М., 1980. С. 144).

преимущество черты католицизма и христианства вообще (в т. ч. автономность от государства), о чем еще будет речь. Значит, в рамках нашего исследования правильнее вести речь о том, что раздел церквей в 1054 г. и дальнейшие события не создали из одной цивилизации две, а явились лишь предвестниками начала перехода Западной католической Европы к новому этапу в целом и в духовно-культурной, Идеологической жизни – в частности. Различия же европейской религии (протестантизма и существенно реформированного католицизма) и православия в новое время, в конечном счете, показывают не сосуществование разных, хотя и родственных цивилизаций, а принципиальное различие между уровнем цивилизации и формирующейся; культурной группировкой обществ нового типа⁹⁰.

В известной мере то же можно сказать и об индо-буддийской цивилизации. Одна ее часть в виде индуизма в целом осталась на второй ступени развития, другая постепенно переросла в третичную цивилизацию, оставаясь родственной индуизму. Но надо сказать, что деление на цивилизации не есть нечто неизблемое; объединение или разъединение их в теории, а следовательно, и число цивилизаций сильно обусловлены задачей, аспектом и объемом исследования.

Поговорим теперь о тех связях и конструкциях, которые являются специфичными для цивилизаций и делают; их устойчивыми. Цивилизации – это образ жизни. Но жизнь в обществе можно анализировать по ряду уровней. Для воспроизводства верований и суеверий примитивной религии достаточно определенного материального базиса и семейно-родового быта. И эта низшая, «клеточная» связь очень важна для понимания прочности цивилизации, причин ее регенерации в самых тяжелых условиях.

Но, помимо материальных, этнических и социальных оснований, позволяющих цивилизациям долго сохраняться, необходимо попытаться выявить их собственные отношения, связи и узлы переплетения последних, без чего цивилизации в избранном нами значении не существует. Ибо указанная «клеточная»

⁹⁰ О ней в § 4 и 7. Много позже, в XVIII–XIX вв., и православие существенно трансформировалось, постепенно меняя свой классический облик.

связь становится вместе и цивилизационной только тогда, когда идеология и психология народа срослись, когда последняя впитала главные или очень важные элементы первой, когда психология подразумевает наличие идеологии и доминирование ее в ведущих моментах. В противном случае этот низший субстрат сохраняется, но цивилизация исчезает. Так произошло, например, в Латинской Америке, где и этнический момент, и верования индейцев кое-где сохранились даже до наших дней, а цивилизация умерла очень давно. Ибо исчезли идеология и ее носители.

Для того чтобы цивилизация обозначилась, требовалось оформление идеологии. Однако напомним, что она (как и общественное сознание в целом) не может быть представлена только как чисто идеальное явление. Напротив, чтобы стать самой собой, она должна иметь не только духовные формы, но и иные (материальные, политические, социальные) основы. Поэтому-то одно из важнейших отличий цивилизации от доцивилизированных обществ – именно **институционализация слоя людей**, связанных с идеологией, т. е. складывание корпораций, организаций тех, кто владеет знаниями, информацией и правом их развития, толкования, хранения и т. п. В какой-то степени, конечно, можно говорить о корпорациях шаманов или колдунов, жрецов в примитивных культурах. Но они никогда не достигали такого организационного уровня. Рост этого слоя начинается именно в переходный период к цивилизациям. Например, друиды у кельтов, особенно у галлов, представляли собой очень влиятельное сословие. И, кстати говоря, лишение их привилегии, запрет жертвоприношений (императорами Тиберием и Клавдием) привели к ликвидации друидов как сословия в Галлии. А с этим стала угасать и древняя кельтская религия.

Следовательно, опираясь на народный субстрат, составляя часто с ним симбиоз, вырастая из него, цивилизации должны надстроить собственные связи, которые и определяют их жизнеспособность и потенции. Эти связи нужно рассматривать именно как культурно-идеологические. Для существования таковых нужны, естественно, их носители. Последними могли быть и члены жреческих корпораций, и каста, подобная брахманской, и

аристократия, и особые кланы и т. п. С этими людьми в представлениях остальных связывались таинственность, особая сила или благость, что создавало им и соответствующий престиж. Они нередко обладали и большими богатствами или были организаторами производства. Наиболее совершенным видом поддержки и воспроизводства цивилизационных связей являются жреческие корпорации и их высший вид – централизованная церковная система.

Характеристика цивилизации, следовательно, зависит не только от сущности и догматов ее идеологии, но и от того, каковы указанные силы и связи. Один из вариантов апологии цивилизации может исходить именно из этого, надо отметить, что в любой цивилизации сосуществуют и взаимно дополняют друг друга разные связи. Если есть чисто цивилизационные (например общая религия), но нет этнических, политических, торговых и иных, то такое единство достаточно слабо. Оно намного сильнее, когда общая религия имеет главу, а культурные связи достаточно интенсивны. Тем более если это подпитывается канализированными материальными потоками (например в Римской католической церкви). Но особенно прочно единство, когда связи накладываются друг на друга. Иногда при этом возникают какие-то очень удачные для распространения цивилизаций условия.

Итак, чтобы меньшинство могло творить, сохранять и передавать культуру, нужно было изобрести определенный социальный порядок, причем чем прочнее он был, тем прочнее могла быть и цивилизация. Чаще для цивилизаций характерны малая грамотность населения и смутные представления о соседях. Появление более высоких типа грамотности и стиля мышления может быть связано с более интенсивной экономической жизнью или особой ролью и развитостью городов. При этом могут рождаться и весьма развитые формы культуры, не только меньше свойственные цивилизациям, но и таящие в себе возможность их разложения.

Таким образом, для воспроизводства цивилизаций **необходимо не просто наличие определенной идеологии и культуры, не просто база в виде языковой, этнической или иной близости, но достаточно устойчивые, крепкие и социально значи-**

мые материализованные связи (и стоящие за ними силы), которые могли бы воспроизводить **нужные** для них (и объективно для цивилизации) условия, поддерживать и развивать культуру, которые бы обладал правом и возможностями трансформировать идеологию и подстраивать ее под актуальные потребности. Не везде такие корпорации были одинаково могущественны. Одно дело – крупные храмы в городах Междуречья, другое – философские школы в Древней Греции. Но, однако, в Греции были и иные корпорации, которые опирались на мощь или поддержку государства (деятели искусств ораторы, спортсмены и т. п.), а позже возникли и материальные объекты – хранилища знаний, наиболее известные из которых Музейон и Александрийская библиотека.

Для рождения цивилизации нужен был баланс между политическими формами и элитами, с одной стороны, и формами и элитами духовными – с другой. При этом такое соотношение могло быть весьма различным на разных стадиях жизни цивилизации. Многие из них оформлялись, так сказать, под крылом политической силы. Те данные, которые дошли до нас о целом ряде переходных цивилизаций или форм, аналогичных им, показывают, что монументальные сооружения, скульптуры и памятники нередко строились не столько для культовых целей, сколько для возвышения политических лидеров. Эта неразрывность, синкретичность политического, социального и идеологического весьма заметна не только для переходных и первичных, но еще и для вторичных цивилизаций.

В многообразии связей цивилизации все же обычно можно выделить ведущие, а также главные ее несущие конструкции, которые нередко определяют и ее специфику в целом. Правда, с течением времени связи по плавности могут меняться местами. Цивилизации в ряде случаев были силами, компенсирующими слабость и непрочность государств, когда же роль государства резко возрастала, нередко дело обстояло наоборот: цивилизация держалась именно силой государства, особенно если рядом была агрессивная другая цивилизация.

Однако очень важно отметить, что в большинстве случаев опоры цивилизации не были абсолютно увязаны с поли-

тическим образованием высшего порядка, т. е. крупным государством. Это видно уже на примере того, что ряд цивилизаций существует в системе многочисленных враждующих между собой государств. Но даже когда кажется, что вся цивилизация охвачена одним государством (Египет), налицо определенная специфика. **Цивилизация может замыкаться в рамках одного государственного организма, но ее существование совсем не обусловлено такой ситуацией, ибо ее связи в большой мере иные, чем политические, хотя и переплетены с ними.** Ведь с распадом государства она сохраняется, а нередко и неплохо развивается. В истории и Египта, и Китая мы видим такие примеры. Конечно, определенные взлеты связаны или могли быть связаны с централизацией, но могло быть и наоборот. Однако сейчас речь идет не о причинах подъемов, а жизненных основах и устойчивости цивилизаций.

Цивилизации оказываются более устойчивыми, чем конкретные политические формы, поэтому распад государства не смерть для них⁹¹. В такие периоды весьма нагляден факт, что цивилизация – именно группировка ряда обществ. Однако при децентрализации государства образуется не бесконечное число дробных частей, а хотя и многочисленные, но все же достаточно сильные, чтобы поддерживать определенный порядок (номы, удельный царства и княжества, города-государства). Мне кажется, что здесь можно проследить генетическую конструкцию. Основы цивилизации закладываются именно на таком уровне малых государств.

Следовательно, цивилизационная связь вполне в состоянии поддерживаться и нередко даже развиваться на таком уровне. А в некоторых случаях именно такая раздробленность создает определенные предпосылки для развития отдельных сфер культуры. Таким образом, единице которая является нормой или, лучше сказать, достаточным уровнем, чтобы быть составной ча-

⁹¹ В связи со сказанным яснее становится и мысль Тойнби о том, что в отношении цивилизаций можно пренебречь иногда и политическими формами. «И если бы им удалось сквозь пелену политических отношений рассмотреть более глубокий культурный план, они бы поняли, что политическая статичность Востока, в сущности, не имела столь уж большого значения, возможно, и вовсе не оказывала влияния на богатство и полноту жизни общества» (Тойнби А. Ук. соч. С. 84).

стью цивилизации, является именно малое государство. Централизация вызывается не столько потребностями духовного единства или развития, сколько хозяйственными, военными или политическими причинами. Но, разумеется, при более тесных контактах и цивилизационные связи принимают более интенсивные и иногда качественно новые формы.

Существует, однако, и предел малости государства как составной части цивилизации, ниже которой культура не может не только развиваться, но и долгое время сохраняться. Представим себе Афинское государство раздробленным еще на 5–10 частей. Ясно, что в таких мини-государствах большинства достижений афинян просто не могло возникнуть. Для этого не было бы ни средств, ни культурной среды, ни просто потребности. Совсем крошечные общины в лучшем случае способны какое-то длительное время поддерживать культуру, но без постоянных контактов с более мощными партнерами уровень ее неизбежно начнет падать.

Таким образом, цивилизации могут находиться в очень разном соотношении с государством: стремиться к тому, чтобы слиться с ним; быть разбросанными среди десятков и сотен мелких государств; объединять всего несколько стран (например, иудейская цивилизация состояла из двух государств, Израиля и Иудеи); иметь центр в виде основного государства и периферию из нескольких менее крупных и иногда зависимых держав; в одной империи могут сосуществовать несколько цивилизаций (держава Ахеменидов). Она может быть вообще по природе надгосударственной (цивилизации с мировыми религиями) и т. д. При этом такое соотношение в пределах жизни одной цивилизации способно существенно и неоднократно меняться. Но какой-то закономерности, в том плане, что определенным фазам существования цивилизации строго соответствует определенное соотношение с государством, нет. Все это говорит о том, что цивилизационные и политические связи существенно различны. Но также и подчеркивает идею о том, что цивилизация — именно группировка общества. Даже когда в своем пределе она стремится срастись с государством, и тогда обычно ее влияние распространяется за границы этой державы (например, Египет имел

влияние на окраины: Пунт, Нубию, Синай, и экспортировал туда свою культуру), либо поклонники религии живут в разных странах. Но и в любом случае крупное государство, как мы видели, в потенции состоит из таких частей, на которые может при определенных условиях распасться.

Несовпадение цивилизации и государства хорошо видно из того, насколько разной могла быть политика в отношении культуры. При этом в рамках одной цивилизации в каких-то государствах наблюдался ее подъем, а в каких-то – упадок. Во всяком случае, мы можем увидеть во взаимоотношениях власти и культуры следующие варианты: параллелизма, нейтралитета или безразличия, когда политика никак не вмешивается в религиозные и культурные дела, а культура игнорирует государство; поддержки и даже симбиоза; противостояния в самых разных вариантах (гонения на религию и, напротив, отлучение императоров от церкви) или враждебности, когда, например, новая власть уничтожает культуру покоренных территорий; поддержки одной части культуры (религии, школы, учения) и преследование другой.

Можно выделить несколько типов основных цивилизационных связей:

1. Религиозные.
2. Государственно-административные.
3. Государственно-религиозные.
4. Межгосударственные культурно-этнические.
5. Культурно-экономические.

Проанализируем их.

Те, в которых основа – жреческие или церковные корпорации, а храмы или священные места есть центры, узлы таких связей. Особое значение они играют в отсутствие единого государства. Понятно, что чем более централизована церковь, тем сильнее ее роль. Вспомним ситуацию, когда Римская империя ослабла, была разделена и погибла. Тогда единство этих территорий поддерживалось именно на цивилизационном уровне с помощью христианской церкви и личных контактов ее сторонников. О подобной ситуации в Западной Европе после распада империи Карла Великого Карсавин говорил: «С распадением империи

церковь одна объединяла весь католический мир, жаждавший видимого, конкретного тела Христова... а раздробленная империя, всегда признававшая верховенство религиозного начала, утратила религиозное оправдание своего бытия»⁹².

Жреческие или церковные корпорации обычно обладают высоким социальным статусом (хотя в период общественных кризисов уважение к ним может падать) и значительными, а то и просто огромными материальными ресурсами. Нередко они выделяются в особые привилегированные сословия или касты, а также претендуют на особую близость к сверхъестественному, особую благодать, монополию на совершение таинств и обрядов и т. п., напуская на свою деятельность иной раз покров мистики, страха, таинственности и прочего. Этому мог способствовать и особый язык богослужения. Недаром же католическая церковь так противилась службе на местных языках, не разрешала мирянам самим читать и тем более толковать священное писание. Неудивительно, что в таких цивилизациях подобные корпорации или их отдельные органы, части нередко претендовали на верховенство и в светских, политических делах, начинали контролировать всю жизнь. Очень характерна в этом плане иудейская цивилизация с колоссальной ролью жреческой корпорации и исключительным значением идеологии⁹³.

Нарушение системы таких связей, тем более разрушение их, способно привести цивилизацию к кризису или даже гибели. Напротив, сохранение их позволяет ей долгое время агонизировать. Когда римский император Феодосий I в конце IV в. н. э. (391 год) издал эдикт о закрытии всех языческих храмов, жрецы различных культов были разогнаны без права продолжать свою религиозную деятельность. Это коснулось и Египта. Там уже долгое время цивилизация была в упадке, однако умудрялась сохраниться и при персидском, и при греческом, и при римском господстве. Ибо существовали храмы и жреческие корпорации. Но с уничтожением главных цивилизационных связей и центров

92 Карсавин Л. П. Культура средних веков. Кинв, 1995. С. 77.

93 Ее особенностью было наличие всего одного храма в Иерусалиме, правда, он «существовал рядом с многочисленными «высотаами», на которых приносил жертвы народ» (Культурно-бытовые очерки по мировой истории. № 1. Захаров А. А. Эгейский мир. М., 1918. С. 49–50).

было забыто и сложное искусство чтения иероглифов. Это окончательно подорвало древнюю цивилизацию, и христианство полностью захватило и Египет⁹⁴.

2. Во втором типе цивилизаций главные связи — **государственно-административные**. Здесь должно быть налицо (по крайней мере в течение весьма длительных периодов) централизованное и достаточно организованное бюрократическое государство. Оно стремится унифицировать жизнь, и цивилизационные связи нередко подстраиваются или встраиваются в государственные⁹⁵. Но так или иначе, хотя в какие-то периоды (порой длительные) они сливаются, это разные виды связи. Интересные примеры соотношения цивилизационных и государственных основ можно хорошо наблюдать и в истории борьбы пап со светскими государями, когда роль папства то безмерно усиливалась, то сводилась к карикатуре.

Особый интерес в плане прослеживания цивилизационных и государственных отношений представляет собой Китай. История его вплоть до новейшей знает периоды распада на несколько, а то и много государств, которые иногда сосуществовали столетия. Поэтому и сама по себе эта страна могла бы рассматриваться как цивилизационная пространственно-временная группировка. Фактически же эта конфуцианская (китайская) цивилизация существенно шире собственно Китая, ибо последний временами аннексировал соседние государства (Корею, Вьетнам). Культурное же его влияние было еще более значительным.

В этой цивилизации, как, может быть, ни в одной другой, мы видим подчиненность цивилизационных связей государственным. Само государство в некоторые периоды своего расцвета по степени развитости аппарата и управления вполне сравнимо с державами нового времени. Весьма совершенна была и система обучения, вплоть до сельских школ. Заметим, что знания здесь имели во многом практическую направленность, в отличие от

94 См.: Косидовский З. Когда солнце было богом. М, 1991. С. 96; Иллюстрированная история религии: В 2 т./Под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 1992. Т. 1. С. 166-167.

95 Более частный пример покажет это наглядно. Сравните положение русской церкви до Петра I и после него. Значительная автономия русской патриархии теперь заменяется митрополиями, которая превращается, по сути, в одно из ведомств государства.

греков, элита которых могла кичиться, что не унижает мудрость служению практике⁹⁶. Поэтому и развитие культуры шло в первую очередь по пути усовершенствования государства и законов.

Неудивительно, что роль религии в Китае была слаба в сравнении не только с христианством и мусульманством, но и большинством других цивилизаций. Мало того, даже в отношении существовавших религий, «на китайской почве рационализм одолевал любую мистику, заставляя ее уходить в сторону, забиваться в углы, где она только и могла сохраняться»⁹⁷. Тем не менее в отдельные периоды значение религий существенно возрастало. Так, во второй четверти IX в. н. э. в Китае было 40 тысяч буддийских храмов и монастырей с огромным числом (более 700 тысяч) монахов и монахинь⁹⁸. Отдельные императоры, подобно индийскому Ашоке, были ревностными поклонниками этой религии. (Еще больше ее роль была в некоторых окраинах данной цивилизации, например во **Вьетнаме**.) В иные периоды, однако, буддизм преследовали, иногда разрушая десятки тысяч храмов и монастырей и разгоняя сотни тысяч монахов⁹⁹. В отдельные эпохи, особенно в период кризисов и распадов, социальных конфликтов, роль даосизма (и буддизма) могла возрасти, и резко. Как известно, знаменитое восстание «желтых повязок» (конец II века н. э.), фактически разрушившее империю Хань, шло под даосскими лозунгами «великого равенства» и возглавлялось даосским магом Чжан Цзюэ. Эти даосские секты даже образовали свое теократическое «государство» (или группу общин), просуществовавшее несколько веков.

Факт возрастания роли религий в период кризисов, на мой взгляд, подчеркивает мысль о том, что цивилизационные связи имеют собственную природу, что они способны существовать как под эгидой крупного централизованного государства, так и в период его раздробления, высвечивая в последнем случае даже свои новые грани, являясь связкой именно ряда обществ в группировку. Но оставаясь важным элементом китайской цивилиза-

96 См. об этом: Кессиди Ф. Х. Об одной особенности менталитета древних греков//Вопросы философии. 1996. № 2.

97 Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983. С. 285.

98 См.: Всемирная история. Т. III. М., 1957. С. 42.

99 См.: Там же. С. 43.

ции в условиях господства государственной идеологии – конфуцианства – религии в целом не могли стать ее главным элементом¹⁰⁰.

Итак, на уровне отдельных государств ясно, что мощный слой бюрократии цементирует волю державы. Поэтому поддержание и развитие идеологии и культуры, борьба с инакомыслием, культурное строительство, забота о «добрых нравах» и многое другое становятся функциями государства. Однако цивилизации – это группировки обществ. Каким образом обеспечивается единство на межгосударственном уровне, с учетом соперничества, войн и прочего? Рассмотрим это опять же на примере конфуцианской цивилизации.

В некоторые периоды Китай просто присоединял Корею, Вьетнам и пр. В другое время китайский император претендовал на то, что все окружающие народы – его вассалы или даже данники. Стоит также отметить, что поскольку между странами этого региона имелось много общего и в государственной идеологии, и в теории государственного строительства (управления), и в опоре на классические труды, то существовала соответственно и определенная общая международная практика и общие нормы того, что можно назвать межгосударственным или международным правом. Связи, конечно, были непостоянными, но временами достаточно интенсивными. И это в целом соответствовало темпам и уровню жизни цивилизаций. Так или иначе, общая конфуцианская культура внедрялась в окружающие Китай страны¹⁰¹. Кроме того, распространенные в этом регионе религии

100 Впрочем, ведь и в Индии буддизм не стал государственной религией. Кажется, в том варианте, в котором он распространялся в этих двух великих странах, в нем чего-то не хватало. То ли слишком сильное отвлечение от мирского, то ли отсутствие призывов к экспансии правоверной религии, то ли унаследованная от индуизма веротерпимость, то ли еще что-то мешало ему уподобиться христианству и исламу.

101 Например, для Японии VIII в. н. э. было характерно, что власти насаждали конфуцианство не только среди чиновников, но и в школах для детей знати, где изучались конфуцианские книги (См.: Пасков С. С. Япония в раннее средневековье VII–XII вв. М., 1987. С. 67).. К середине IX в. японская знать настолько усвоила китайскую письменность, систему стихосложения, технику живописи, что уже «не могла удовлетвориться простым подражанием китайским образцам и искала собственные средства изображения своей жизни и окружающего мира» (Там же. С. 108). Стоит также отметить, что хотя конфуцианство и распространилось среди чиновничества, оно не стало основой мировоззрения знати, тем более, что она здесь была военно-феодалного толка. Можно учесть и большую роль местной религии, а также определенную воинственность, которую приобрел здесь буддизм. Поэтому с опреде-

(тот же буддизм) могли дополнять единство. Например, в раннее средневековье японские буддийские монахи нередко обучались в Китае.

Каким образом прослеживаются связи в эпохи де централизации крупных государств? В это время, хотя и в меньших размерах, но внутри каждого государства продолжается поддержка культурного режима. В то же время при межгосударственных отношениях сохраняется некая единая основа для общения и взаимопонимания. Знамя прежнего единства продолжает существовать и время от времени поднимается то одним, то другим.

Каждое из множества государств продолжает считать себя наследником прежнего величия. Поэтому цивилизация может существовать в таком виде весьма долго, тем более что государства перенимают друг у друга достижения и обогащают общую культуру местными вариациями. Важно отметить, что не только культурные контакты полностью не прерываются, но и корпорации чиновников и ученых имеют надгосударственный уровень, ибо они могут переходить от государя к государю, а их чины и звания обычно признаются в большинстве удельных государств.

3. Можно также выделить промежуточный, но по значению очень важный тип между жреческим и государственным, где смыкались религия и политика. Чаще всего такой точкой соприкосновения была идея божественности царской власти (яркий пример – Египет). Это делало прочность цивилизации выше. Не-что подобное существовало и в Персидской цивилизации. Говорить о сложившейся цивилизации в период Ахеменидов (VI–IV вв. до н. э.) еще трудно. Скорее там сосуществовали цивилизации, и эта империя связывала Запад и Восток. Но уже с династии Сасанидов, т. е. с III века нашей эры, о такой цивилизации говорить вполне можно. Царская власть считалась божественной и не знающей ограничений. Зороастризм стал государственной религией. «Повсеместно существовали зороастрийские храмы, где поддерживался неугасимый огонь... Уже в III в. редактировались тексты священной книги зороастризма – Авесты»¹⁰². Мож-

ленного времени, возможно, Японию правильнее считать уже обособившейся от конфуцианства цивилизацией либо более перспективной ее ветвью.

¹⁰² История Ирана. М., 1977. С. 110.

но подчеркнуть два важных момента. Во-первых, зороастризм выдержал конкуренцию с манихейством и позже с учением маздакитов, а также с христианством в разных его формах: несторианством и монофизитством. Это показывало как высокое развитие государственной религии и то значение, которое ей придавалось, так и зрелость цивилизации, раз в ней возникают альтернативы идеологии и ее ереси. Даже ислам здесь установился далеко не сразу. Если арабы захватили Иран в седьмом веке, то достаточно быстрая исламизация страны пошла лишь через столетие, в середине VIII, и только в IX в. ислам стал религией большинства населения центрального Ирана и Хоросана¹⁰³.

Во-вторых, о наличии именно государственно-жреческой цивилизации свидетельствует такой, на мой взгляд, любопытный факт. Будучи родственным народом индоариям, иранцы также имели систему варн (каст). И здесь была каста жрецов. Но в отличие от Индии здесь еще была и каста писцов (дипиран), сословие более позднее, которое оформлялось в эпоху крупных государств и роль которого особенно выросла при Сасанидах¹⁰⁴.

4. По-иному, чем в цивилизациях с преобладанием государственно-административной связи, выглядит ситуация там, где единого государства никогда не было. Хотя идеи единства присутствуют и тут, и могут быть и попытки объединения, но отсутствует та идейная основа, которая колоссально облегчает централизацию. Поэтому здесь существует надгосударственная идеология, связанная с этническим, культурным или социально-политическим единством. На основе последнего в Греции, например, постоянно составлялись политические союзы демократов и олигархов. Здесь складывается определенный баланс сил и соответственно те правила и обычаи, которые лучше или хуже, но уважаются, в том числе и выведение колоний недовольной или побежденной частью граждан. Эта близость в общих вопросах, несмотря на отчаянную порой вражду, позволяет нередко государственным деятелям менять политическую ориентацию и переходить в случае конфликтов со своим городом на службу в другие (даже к военному противнику), а потом иногда вновь воз-

103 См.: Там же. С. 126.

104 См.: Там же. С. 109.

вращаться назад, на родину.

Рассмотрим на примере Эллады, каковы здесь могут быть главные связи и корпорации. В Греции имелась база в виде этнического родства и общей религиозно-культовой традиции, а также храмовые корпорации жрецов. Но не они создавали культурную специфику. Нужно отметить особый эстетический характер всей духовной жизни. Не только само искусство, спорт и религия, но и философия, и даже наука (особенно математика) имеют или приобретают эстетические черты. Здесь мы видим «корпорации» спортсменов и политиков, ораторов и актеров, философов и поэтов и др. Они знают и признают (в смысле статуса) друг друга. Сосуществуют многочисленные школы, поддерживающие те или иные связи; переход из города в город, из государства в государство не слишком затруднен. Тем более что активные торговые связи и мореплавание облегчают такие культурные контакты.

Несмотря на всю пестроту (и на множество соперничающих философских школ), у этих групп есть сходные черты, что в общем плане позволяет говорить как бы о единой культурной «корпорации». Чтобы подтвердить сказанное, позволю привести длинную цитату одного из крупных знатоков эллинизма. Многое из того, что он говорит о III–II вв. до н. э., в целом относится и к более ранним, и к более поздним временам.

«Более гуманная цивилизация множила общественные здания, служившие развлечению. Повсюду на склонах холмов возникали каменные театры. Из эллинистических театров наиболее значительны театры в Дельфах, Додоне, Оропе, на Делосе в Греции, в Приене и Пергаме в Анатолии, в Сиракузах (перестроен Гиероном II) и в Эгесте на Сицилии. Математические исследования исправили оптические иллюзии, превратив театры в научно выстроенные композиции, гармонично вписанные в ландшафт. Значительные модификации, внесенные в их план, позволили сделать настоящие, постоянно действующие сцены. Раньше актеры располагались на деревянном возвышении перед проскением, игравшим роль задника, теперь они поднимались на проскений. Это изменение особенно было заметно в театре Приены (его можно отнести к 150 г. до н. э.).

Гимнасии, палестры, стадионы свидетельствуют о повсеместной (даже в маленьких городах) любви к физическим упражнениям – основе свободного воспитания. Гимнасий, где регулярно собиралась молодежь, становился также университетским центром города. Учителя в гимнасии преподавали литературу, науки, философию, музыку, здесь же выступали приезжие декламаторы. Эта функция была зафиксирована в надписях, начиная с III в. до н. э., и на протяжении всего этого века в Афинах грамматики, риторы или софисты обыкновенно назначали встречи в гимнасии. Новым нуждам отвечали новые помещения – комнаты для занятий (акротерии) и библиотеки; вокруг них разбивались сады для прогулок философов. Чтобы насладиться беседой, в эти святилища тела и духа, находившиеся под особым покровительством бога Гермеса и любимого греческого героя Геракла, приходила не только молодежь, но и взрослые. Гимнасии все более и более вписывались в городской ансамбль, и если раньше их строили за пределами города, то теперь они часто соседствовали с агорой»¹⁰⁵.

С существенной поправкой на роль религии и брахманов в Индии можно отметить, что и там наличествовала такая культурная корпорация, неофициальные члены которой признавали и узнавали друг друга, будучи разделены тысячами километров и несколькими государствами. Такие корпорации были и в христианской Европе, и в исламском мире. Вопрос только в том, что не они играли первую скрипку.

5. Можно сказать и о таком типе цивилизации, где связь, помимо общей религии и этнического единства, поддерживалась прежде всего торгово-экономическим способом. Такие цивилизации не отмечены слишком большими культурными достижениями. Таковы финикийцы, но все же и у них были заслуги, в частности усовершенствованный алфавит.

Каковы же способы распространения и экспансии цивилизаций? Они многообразны. Это может быть чисто внутренним делом той корпорации, которая владеет идеологией. И тогда используется ее организация или личный энтузиазм ее членов. Но может быть и миссионерство, опирающееся на государство. И

105 Левек П. Ук. соч. С. 129–130.

если победитель обладает более высокой культурой или идеологией да еще применяет иные (экономические, социальные) стимулы для поощрения отказа от местных верований, возможен массовый переход из одной веры в другую. Нередко рука об руку идут культурная и торговая деятельность.

Для успеха цивилизационной экспансии в перспективе нужно, чтобы идеология выполняла роль знамени, чтобы она обладала теми качествами, которые обезоруживают население, способствуют и стимулируют ее внедрение на место или поверх автохтонных религий. Здесь могут сыграть свою роль и агрессивность, и способность к объединению нового, и привлекательность (лучше кнут и пряник сразу, вроде идеи загробного воздаяния) и т. п. Так, история арабского завоевания показывает, что страны с древней и развитой культурой оказались беспомощными не просто перед армиями арабов, но и перед их идеологией. Культура арабов была ниже, но их религия выше и активнее. Даже индуистская цивилизация дрогнула (хотя и устояла) перед исламом, и многие ее последователи перешли в мусульманство.

Но если победитель культурно ниже побежденного, то распространение цивилизации идет через ее унижение. Другими словами, победитель должен осваивать достижения покоренной цивилизации и весьма часто глубоко воспринимать их. Монголы, которые осели в завоеванном Китае, стали со временем конфуцианцами. Те же монголы, которые покорили исламские территории, превратились в мусульман. Здесь к месту сказать, что, поскольку завоеватель для управления подвластной, но более развитой территорией должен обращаться к накопленным знаниям, он, естественно, привлекает тех, кто этими знаниями владеет. Но ведь знания-то существуют на определенном языке и в определенной духовной системе. Люди же в те времена еще не научились рационально использовать знания и отделять в их целостности форму от содержания, важное от неважного. Чаше всего их брали целиком (тем более, если это священный текст), не различая мистики и рациональности. Естественно, не существовало (за отдельными исключениями, типа сократовской философии) и рациональной системы обучения. Все приходилось воспринимать и учить только так, как этого требовал ритуал (да

еще и самому процессу обучения придавали таинственность). Кроме того, многие языки были слишком неразвиты, чтобы на них можно было перевести указанные тексты. Ясно, что завоеватели (особенно в последующих поколениях) должны были воспринимать и язык¹⁰⁶, и дух цивилизации, чтобы не оставаться вечно в зависимости от знатоков.

Отметим, что имеется масса случаев перенимания цивилизации правящей верхушкой, как более заинтересованной, осведомленной, или мобильной, более способной к этому, чем основная масса населения. Так крестились многие короли и племенные вожди.

Наконец (но не последний по количеству) способ через колонизацию, когда материнская культура, как матрица, воспроизводится на новом месте. Так распространялась греческая и финикийская цивилизации.

В этом параграфе я не стану подробно рассматривать циклы жизни цивилизации, которые в целом достаточно хорошо раскрыл Тойнби. Сделаю несколько кратких замечаний. Молодые цивилизации более способны к экспансии (если сама идеология или политические факторы этому благоприятствуют). Общая причина наступления надлома цивилизаций в том, что они не имеют потенциалов к более высокому культурному развитию. Если же такой канал открывается, как это случилось в эллинистическом мире и поздней античности, то при ограниченной производственной и социальной базе возникает духовный кризис. Классические же цивилизации становятся в плане знания (и соответственно социальной системы их контроля) системами завершенными, пытающимися раз и навсегда решить философские, моральные, космогонические и прочие проблемы. Разве не показательно, что томизм – учение, сложившееся в XIII веке, и до сих пор остается официальной философией римско-католической церкви? Таким образом, закрываются пути к тому, чтобы приспособливаться к изменениям. А поскольку раньше или поз-

106 «Для некоторых цивилизаций язык является более важным средством продолжения и сохранения культуры, чем религия или общественные институты» (Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972. С. 341). В моем понимании, когда цивилизация структурируется идеологией, это не совсем верно, но во всяком случае роль языка трудно преувеличить.

же ослабевает сила, способная сохранять устои, или истощается источник богатства, или появляются внешние враги, или вырастают слои общества, недовольные порядком, кризис так или иначе наступает. Не стоит забывать и о конкуренции цивилизаций, что особенно опасно в периоды кризисов и надломов.

Стабильность цивилизации основывается на стабильности жизни, особенно хозяйственного и социального порядка. Она поддерживается стремлением внушить, что это наиболее правильные вера и образ жизни. Но это же и является причиной того, что на очередной вызов не следует правильного ответа. Чем более ортодоксальна и закрыта идеология, тем труднее она заимствует и перестраивается. Ясно, что в некоторые периоды разрушить основы прежнего порядка исключительно сложно. Для этого нужно изменить либо этнический состав населения, либо уклад жизни. Но в периоды кризисов, когда старые порядки и так уже подорваны, когда доверие к прежней идеологии исчерпано, глубокие перемены в цивилизациях вполне возможны.

Внешние вторжения бывают причиной гибели цивилизации. Но не всегда. Отчего это зависит, можно увидеть, сравнивая две великие цивилизации – Китай и Рим. Почему для Рима вторжение варваров стало в конце концов роковым, а в Китае аналогичные неоднократные завоевания не привели к гибели цивилизации? Тут налицо ряд причин. Во-первых, в недрах Римского государства уже вполне сложилась иная цивилизация – христианская, которая в принципе могла обойтись без империи. В Китае же любые диссиденты стремились овладеть административной машиной. Во-вторых, в Китае, в отличие от Рима, имелось достаточно сильное этническое и культурное единство. В-третьих, необходимость поддерживать хозяйственную жизнь с помощью централизованного руководства в Китае ощущалась гораздо глубже, чем в Риме. В-четвертых, Римская империя крепилась державной идеологией. С ослаблением мощи она исчезла и уже не могла возродиться. Китай же имел не просто государственную, а еще и морально-этическую, то есть в определенной мере вечную и не зависимую от того, кто именно стоит у власти, идеологию. Наконец, в-пятых, – по численности вторгшихся. В Китае никогда завоеватели, будучи кочевниками, не могли пред-

ставить в процентном отношении серьезной величины к основному населению. Иное дело — в Западной Римской империи, куда в общей сложности переселилось за два века много миллионов варваров, и где большая часть покоренного населения во многом представляла полуварваров.