

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

В. М. Раков

ИСТОРИЯ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ



Пермь 2018

УДК 008:930.85

ББК 71.05

P193

Раков В. М..

P193

История мировых цивилизаций: [Электронный ресурс]: учеб. пособие / В. М. Раков; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Электрон. дан. – Пермь, 2018. – 0,5 Мб; 105 с. – Режим доступа: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/rakov-istoriya-mirovyh-civilizaciy.pdf>. – Загл. с экрана.

ISBN 978-5-7944-3224-4

В учебном пособии рассмотрены основные подходы к изучению мировых цивилизаций и основные теории, созданные в ходе исследования структуры и культурно-исторических взаимоотношений цивилизаций. Пособие призвано выработать у студентов способность компаративистского (сравнительного) взгляда на крупные социокультурные объекты (цивилизации, общества, культуры), показать исторически обусловленную необходимость толерантного восприятия цивилизационных миров, составляющих современный социокультурный ландшафт. Издание адресовано студентам направлений подготовки бакалавров «История», «Философия», «Филология», «Государственное и муниципальное управление», «Политология», «Международные отношения», «Лингвистика», «Педагогическое образование», «Перевод и переводоведение», а также всем, кто интересуется историей мировых цивилизаций.

УДК 008:930.85

ББК 71.05

*Печатается по решению ученого совета историко-политологического факультета
Пермского государственного национального исследовательского университета.*

Рецензенты: кафедра всеобщей истории Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (зав. кафедрой – канд. истор. наук, доцент **М. А. Оболонкова**);
канд. истор. наук, доцент кафедры культурологии и философии ПГИК **А. Л. Глушаев**

ISBN 978-5-7944-3224-4

© Раков В. М., 2018

© ПГНИУ, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ I

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ.....	4
§ 1. Понятие цивилизации и его начальная эволюция.....	4
§ 2. Основные теории цивилизации (цивилизационные теории).....	7
§ 3. Генезис цивилизаций и исходные цивилизационные критерии.....	18

РАЗДЕЛ II

ВЕЛИКИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ.....	22
§ 1. Западная цивилизация.....	22
§ 2. Китайская цивилизация.....	41
§ 3. Японская цивилизация.....	52
§ 4. Индийская цивилизация.....	60
§ 5. Цивилизация ислама.....	72
§ 6. Российская цивилизация.....	84

РАЗДЕЛ I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

§ 1. Понятие цивилизации и его начальная эволюция

Термин «цивилизация», как показал в свое время известный французский историк Л. Февр, возникает и постепенно утверждается на протяжении второй половины XVIII столетия¹. Век Просвещения был временем исторического подъема европейского Запада, временем осознания того, что Европа, понятая как культурно-историческое целое, становится техническим и интеллектуальным лидером человечества. Для осмысления изменившегося исторического статуса Европы европейцам понадобился новый понятийный инструментарий, смысловым ядром которого и явилось понятие цивилизации.

Едва ли можно точно установить, когда впервые появилось слово «цивилизация». Согласно одной из наиболее влиятельных версий это слово впервые ввел в европейский культурный обиход маркиз Мирабо в своем трактате «Друг законов» (1757).

Если верить Л. Февру, слово «цивилизация» появилось в 1766 г. в трактате французского инженера мостов и дорог Н. Буланже «Древность, разоблаченная в своих обычаях»². Впрочем, слово это встречается в трактате лишь однажды. В дальнейшем оно употребляется все чаще и прочно входит в европейскую научную и культурную лексику. Его широко используют такие видные французские философы, как П.А. Гольбах и Ж.А. Кондорсе. «С приближением революции слово “цивилизация” празднует победу»³. В 1798 г. термин «цивилизация» был включен в «Словарь академии».

Необходимо сказать, что утверждению понятия цивилизации в европейских языках и культурах (прежде всего французской и английской) предшествовало появление близких по смыслу слов, таких как *civilité* (учтивость) и близких по смыслу *civil*, *civiliser*, *politesse*, *police*. Эти понятия возникают на почве европейской куртуазной (придворной) традиции. Смысловой контекст, заданный перечисленными словами, становится особенно значимым в XVI–XVIII вв. в связи с появлением в европейских странах абсолютистских монархий и придворной среды. Придворное общество, в частности, сыграло значительную, если не определяющую, роль в том, что Н. Элиас называет процессом цивилизации. Придворная среда заставляла всех вовлеченных в нее лиц придерживаться

¹ См.: Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239–281.

² Там же. С. 242–243.

³ Там же. С. 245.

определенных форм общения, она способствовала «трансформации влечений» и поведения высшего слоя общества в сторону «цивилизованных» привычек, манер и вкусов, в сторону постоянного самоконтроля⁴. В XVIII столетии эти перемены стали распространяться за пределы придворного общества, все более влияя на стиль жизни людей третьего сословия. Таким образом, появление понятия цивилизации было подготовлено, что называется, естественным ходом вещей.

Важно также добавить, что в самом общем и отдаленном смысле понятие «цивилизация» восходит к римскому культурному словарю, а именно к терминам *civis* (гражданин) и *civilis* (гражданский, но вместе с тем учтивый, вежливый). Римский (и в целом античный) культурно-исторический опыт также следует учитывать, размышляя о генезисе понятия цивилизации⁵.

На рубеже XVIII и XIX вв. это понятие еще не стало предметом исследовательской рефлексии. Под цивилизацией понималось главным образом «высшее» состояние человеческого общества, с очевидностью отличающееся от нецивилизованных и доцивилизованных состояний «дикости» и «варварства». Трихотомия «дикость-варварство-цивилизация» оформилась вместе с рождением и распространением слова «цивилизация» в середине – второй половине XVIII в. Считается, что одним из первых эту градацию общественных состояний ввел в научный обиход шотландский философ А. Фергюсон, автор сочинения «Опыт истории гражданского общества» (1767).

Понятие «цивилизация» использовалось поначалу только по отношению к Европе. Только она, по мнению европейских мыслителей эпохи Просвещения, вправе претендовать на статус «цивилизованности». Понятие это, таким образом, достаточно длительное время служило уточнению идеи европоцентризма (возникшей в том же XVIII в.) и поэтому использовалось только в единственном числе.

Ситуация меняется в 20-х гг. XIX в. – после того как Европа пережила Великую революцию во Франции и последовавшие за ней важные исторические перемены, связанные, в частности, с крахом «Старого порядка», то есть феодального строя. В свете новых исторических событий слово «цивилизация» стало обрастать новыми значениями.

⁴ См.: Элиас Н. О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001; Он же. Придворное общество. М., 2002.

⁵ О важности римского цивилизационного опыта для становления Европы см., например: Браг Р. Европа, римский путь. М., 1995.

Здесь нужно упомянуть имя человека, который внес, пожалуй, наибольший вклад в дальнейшую эволюцию понятия цивилизации: Франсуа Гизо (1787–1874). В 1828 и 1829 гг. он прочитал два лекционных курса, которые вскоре были изданы: «Всеобщая история цивилизации в Европе» и «История цивилизации во Франции». В этих работах Гизо пишет уже о разных цивилизациях, в частности французской, английской и немецкой. Он сравнивает их, выделяя их особенности и исторические возможности. Вместе с тем наряду с отдельными цивилизациями, по мнению Гизо, существует Цивилизация как общее движение человечества к более совершенному состоянию, то, что еще в век Просвещения было названо прогрессом. Справедливости ради нужно сказать, что впервые слово «цивилизация» было использовано в двух значениях в книге французского писателя и историка П. С. Балланша «Старик и юноша» (1820). Однако именно Гизо придал этому понятию смысловую объемность и научную актуальность.

Несколько позднее, в 40–50-х гг. XIX в. возникло словосочетание «локальная цивилизация», закрепившее поворот к признанию наряду с общечеловеческой цивилизацией отдельных цивилизаций. В 1844 году это словосочетание появилось в книге французского философа Ш. Ренувье «Руководство к древней философии». Это был несомненный шаг вперед в освоении содержания понятия цивилизации. Одновременно возникает проблема типологии цивилизаций. Однако при этом неевропейские цивилизации рассматриваются как явления второго и третьего планов в сравнении с европейской. Такой подход обнаруживается, в частности, в работах немецкого историка Г. Рюккерта, который видел неевропейский мир прежде всего в контексте европейской глобальной гегемонии.

Впрочем, тот же Рюккерт первым взглянул на цивилизации как уникальные образования (культурно-исторические организмы), которые нельзя жестко подчинить универсальной схеме исторического движения.

Таким образом, со второй половины XIX в. понятие цивилизации стало общепринятым и обрело свои основные значения. Его дальнейшая эволюция связана с построениями цивилизационных теорий, в которых это понятие играет системообразующую роль.

§ 2. Основные теории цивилизации (цивилизационные теории)

Обзор важнейших цивилизационных теорий мы начнем с концепции русского ученого (естествоиспытателя, социолога, политического мыслителя) Н.Я. Данилевского (1822–1885). Его цивилизационная теория изложена в книге «Россия и Европа», опубликованной в 1871 г. При жизни Данилевского его работа не пользовалась большой известностью, однако в следующем столетии она вызвала большой интерес. Достаточно сказать, что концепция культурно-исторических типов, предложенная Данилевским, явилась своего рода отправным моментом дальнейшего развития цивилизационной проблематики.

Данилевский был первым, кто решительно порвал с европоцентристской традицией в цивилизационном дискурсе, как сказали бы сейчас. Более того, он вполне сложившийся антиевропеист. Европа представляется ему изживающим себя культурно-историческим типом. Данилевский полагает, что развитие каждого из таких типов (а их он насчитывает десять) циклично: оно предполагает начало, становление, достижение кульминационной сложности и последующий упадок, завершающийся порой превращением культурно-исторической общности в «этнографический материал».

Данилевский, как мы видим, не только антиевропеист, но и «локалист»: он видит в цивилизации не универсальное, а конкретное культурно-историческое явление. Его можно рассматривать как инициатора теоретического поворота от всеобщего к индивидуальному в цивилизационном «проблемном поле».

В культурно-исторической деятельности Данилевский выделяет четыре стороны: религиозную, собственно культурную (к которой он относит науку и искусство), политическую и общественно-экономическую. Он считает, что большинство культурно-исторических типов не проявили себя ни в одной из перечисленных сторон. Первые культуры (египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская), по мнению Данилевского, не смогли выйти за пределы первоначального синкретизма: «Все в них было еще в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности...»⁶.

Первой цивилизацией, творчески раскрывшейся в одной из названных сфер исторической деятельности, а именно религиозной, была, по мнению Данилевского, еврейская цивилизация. Религия выделилась в ней «как нечто особенное и вместе высшее... и была всепроникающим ее началом»⁷.

⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 472.

⁷ Там же. С. 473.

В отличие от еврейского культурно-исторического типа эллинский тип (речь идет о Древней Греции) был типом преимущественно художественно-культурным. Римский культурно-исторический тип, как считает Данилевский, успешно развивал лишь политическую сторону человеческой деятельности. Все эти три цивилизации (культурно-исторических типа) Данилевский называет основожными.

В отличие от них европейский или германо-романский культурно-исторический тип творчески развил две культурно-исторических сферы: культурную и политическую. Поэтому его можно назвать двуосновным⁸.

Наибольший интерес у Данилевского вызывает славянский культурно-исторический тип, к которому он относит и Россию. Данилевский находит в славянском типе, прежде всего в России, возможность впервые в истории реализовать синтез всех сторон культурно-исторической деятельности. «Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным *четырёхосновным культурно-историческим типом*», – пишет он⁹.

Сейчас мы понимаем, что русский мыслитель был излишне оптимистичен в отношении исторических перспектив России и славянского культурно-исторического типа. Его схема испытала влияние славянофилов, считавших, что время исторического лидерства Европы заканчивается, и будущее – за Россией, которую славянофилы называли «свежей страной». Российская история не вполне оправдала оптимистические ожидания Н.Я. Данилевского. Невзирая на это, его цивилизационная концепция содержит в себе определенный эвристический потенциал, связанный прежде всего с утверждением идеи цивилизационного многообразия в истории человечества, пришедшей на смену представлению об исключительности европейской цивилизации.

Наиболее последовательно и радикально отстаивал мысль о сосуществовании в истории различных цивилизаций немецкий мыслитель Освальд Шпенглер (1880–1936). Его книга «Закат Европы», вышедшая в двух томах в 1918–1922 гг., стала в 20-е годы научным бестселлером. Ее читали в Европе, США и России.

У Шпенглера собственное представление о мировой истории. Он отрицает ее единство и, соответственно, ее общую периодизацию. Вместо традиционной схемы «древность» – «средние века» – «Новое время», в рамках которой рассматриваются все исторические сообщества, Шпенглер предлагает иное видение мировой истории, в которой он выделяет самостоятельные культуры, каждая из которых проживает собственную историю, представляющую собой

⁸ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 473.

⁹ Там же. С. 508.

своего рода жизненный цикл или биографию¹⁰. Шпенглер проводит сравнение между культурами и живыми организмами. Эта аналогия имеет для него принципиальное значение. Каждая культура (а Шпенглер выделяет около десяти неповторимых культур) переживает время возникновения, расцвета и упадка. Свою альтернативную общепринятой версии всеобщей истории концепцию Шпенглер называет «Морфологией всемирной истории».

Несмотря на уникальность каждой культуры, все они развиваются по общему алгоритму (сценарию), все они проходят общие стадии. Поэтому в формальном смысле они сопоставимы, и, таким образом, история не является областью непознаваемого: в ней так или иначе присутствуют общие для всех культур закономерности. Однако в содержательном смысле они остаются уникальными и, следовательно, несравнимыми.

Вкратце рассмотрим, как Шпенглер описывает «жизненные циклы» рассматриваемых им культур. Каждая из них рождается из собственной культурно-исторической «почвы» и располагает собственной картиной мира – тем, что Шпенглер называет «гештальтом» или прасимволом. По мере роста культура обретает индивидуальный стиль и раскрывает заложенные в ней творческие возможности. Таким образом, она вступает в пору расцвета. Однако рано или поздно расцвет сменяется стагнацией и упадком. В этой – нисходящей – фазе жизненного цикла культуры она все более становится «цивилизацией». «У каждой культуры, – пишет Шпенглер, – есть собственная цивилизация»¹¹. Под последней он понимает состояние культурного оцепенения, завершение творческого становления, конец большого культурного стиля. На смену поиску и новым обретениям приходят повторение и имитация, на смену культурному и интеллектуальному энтузиазму – прагматизм. Если герои культуры – философы, художники и поэты, то действующие лица цивилизации – люди сугубо практического склада: политики, финансисты, инженеры.

По убеждению Шпенглера, культура не может избежать опасности превращения в цивилизацию: «Цивилизация – неизбежная судьба культуры»¹². По мере этой трансформации «естественное» становится «искусственным», органическое – механическим. В частности, народ, как живое единство, все более вытесняется массой, скапливающейся в «мировых городах».

Один из примеров перехода культуры в цивилизацию Шпенглер находит в истории античности. По его мнению, Древняя Греция (до IV в. до н.э.) олице-

¹⁰ «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории... я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта...» – Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. С. 151.

¹¹ Там же. С. 163.

¹² Шпенглер О. Указ. соч. С. 163.

творяет культуру, Римская же история знаменует наступление стадии цивилизации. Римский политический гений, римская военная машина, римская рассудочность (в отличие от высокого, философского рационализма древних греков) – вот что, как полагает Шпенглер, делает римлян людьми цивилизации. «В каждом греке есть что-то от Дон-Кихота, в каждом римляnine что-то от Санчо Пансы», – пишет он¹³.

Особое внимание Шпенглер уделяет Западу, и это понятно: он принадлежит именно этой культуре. В «Закате Европы» европейская культура именуется «фаустовской», поскольку в ее лучшую пору, как считает Шпенглер, ей был свойствен дух бесконечного поиска. В основании фаустовской культуры немецкий философ усматривает прасимвол бесконечности (в античной же культуре – прасимвол конечного, отдельно стоящего тела).

Размышляя над эволюцией европейской культуры, Шпенглер приходит к следующему выводу: она вступила в фазу цивилизации. Отсюда и название работы Шпенглера: «Закат Европы». Шпенглер ставит Европе культурфилософский диагноз: свое лучшее время – время культуры – она пережила. Временем этого перелома он считает XIX век.

Шпенглер выделяет основные симптомы «заката Европы. Один из них он видит в том, что в начале XIX столетия заканчивается грандиозная работа мысли, воплотившаяся в философских системах XVII–XIX вв., а также в основополагающих научных теориях и идеях того же времени. Шпенглер склонен считать, что европейская интеллектуальная культура мельчает и из фундаментальной все более становится прикладной, теряя при этом творческое напряжение и этический энтузиазм.

Затем он отмечает, что нечто подобное происходит в искусстве. Великие мастера живописи ушли, по его словам, в конце XVII в. – со смертью Рембрандта, коричневый цвет работ которого представляется Шпенглеру символом фаустовской пространственной бесконечности. Импрессионисты, полагает он, уже не в состоянии спасти европейскую живопись: «Мощные ландшафты Рембрандта лежат исключительно в мировом пространстве, а ландшафты Мане – где-то вблизи от железнодорожной станции»¹⁴.

Ту же утрату больших смыслов и духовных целей Шпенглер усматривает в европейской музыке: она прошла свой кульминационный период в XVIII–XIX вв. (от Баха до Бетховена) и после Вагнера Европа переживает время «блистательных последышей, которые упорядочивают, собирают и подводят итоги, подобно александрийцам римской эпохи»¹⁵.

¹³ Шпенглер О. Указ. соч. С. 169.

¹⁴ Там же. С. 468.

¹⁵ Там же. С. 625.

«Фаустовское искусство умирает, как всякое другое, от старческой немощи, – заключает Шпенглер, – осуществив свои внутренние возможности, исполнив свое назначение в биографии своей культуры»¹⁶.

Шпенглеру нельзя отказать в формулировании интересных идей и глубоком постижении особенностей культур, о которых он пишет. В то же время его «морфология всемирной истории» снискала много упреков и возражений. Один из них – неоправданная, как полагают многие, биологизация истории и культуры. Другой слабостью концепции Шпенглера считают откровенный фатализм в отношении истории человеческих обществ и недооценка им вероятностного характера развития цивилизаций. Критики Шпенглера справедливо упрекают его в отсутствии чувства единства мировой истории. Сейчас, в эпоху глобального мира, становится очевидным, что игнорировать общемировой контекст невозможно: есть не только отдельные цивилизации, но и их сложное, глобальное единство.

Вместе с тем представляется, что ряд идей, высказанный в «Закате Европы», не утратил своей актуальности и в наше время, в частности, мысль о том, что цивилизации проходят определенные стадии эволюции, в ходе которой они могут переживать состояния кризиса и даже гибели. Симптомы цивилизационного кризиса достаточно обстоятельно и точно описаны в работе Шпенглера. Прежде всего это эрозия ценностных оснований цивилизации.

Одним из наиболее крупных теоретиков цивилизационного процесса в XX столетии был английский ученый А. Тойнби (1889–1975). Свои воззрения на исторический процесс, основными субъектами которого он считал цивилизации, Тойнби изложил в самом капитальном из своих сочинений – многотомном «Постижении истории» (опубликовано в 1934–1961 гг.). Именно благодаря Тойнби понятие цивилизации стало одним из основных в гуманитарном словаре XX в.

Вклад Тойнби в науку о цивилизациях очевиден. Во-первых, история для Тойнби – это история цивилизаций. Здесь он продолжает развивать концепцию локальных цивилизаций. Но в отличие, например, от Шпенглера, Тойнби не считает, что цивилизации – замкнутые в себе миры. Они, по его мнению, представляют мировую историю в аспекте ее многообразия. Они взаимодействуют друг с другом и порой образуют «родственные» цепочки-последовательности. Кроме того, Тойнби, вопреки Шпенглеру, не склонен жестко детерминировать движение цивилизации в сторону неизбежной гибели. В то же время, он, как и Шпенглер, пытается увидеть цивилизацию в ее историческом движении, выделяя основные, стадийные моменты этого движения. Делает он это, разумеется, по-своему, исходя из собственной методологии.

¹⁶ Шпенглер О. Указ. соч. С. 473.

Всего Тойнби рассматривает двадцать одну цивилизацию. Все они составляют ветви «единого дерева истории». В XX в., как полагает Тойнби, живыми остаются десять цивилизаций. Цивилизационный ландшафт, таким образом, упрощается, однако не теряет многообразия.

Размышляя над движением цивилизации в истории, Тойнби начинает с ее генезиса. Процесс рождения цивилизации он описывает в контексте действия закона Вызова-и-Ответа. Рождение цивилизации представляет собой, согласно Тойнби, удачный ответ на определенный вызов, имеющий природный или социальный характер. Вызовы различны в каждом отдельном случае. Кроме того, они варьируются по степени суровости. По мнению Тойнби, рождение цивилизации так или иначе соотносится с вызовом средней силы, то есть с вызовом, на который может быть дан ответ, но для этого необходимо творческое напряжение. «Ответ», как правило, находит «творческое меньшинство». От него цивилизационные новации распространяются на всю популяцию. «Ответ» предполагает возникновение новых ценностей, нового образа мира и новой идеологии, описанных в мифологии и закодированных в системе символов. Наряду с этим появляются хозяйственная, социальная и политическая структуры, отвечающие новому положению вещей и новой системе ценностей. Так возникает цивилизация, обеспечивающая переход архаического сообщества на собственно историческую ступень развития.

Далее, Тойнби рассматривает развитие цивилизаций (в терминологии А. Тойнби – «рост»). Оно, по мнению Тойнби, стимулируется успешными ответами на новые вызовы, с которыми сталкивается цивилизация. Это уже не только и не столько внешние, сколько внутренние вызовы. Благодаря им цивилизация сохраняет способность к развитию и внутренним переменам. Так было, в частности, с западной цивилизацией: «Преобразование внешних вызовов во внутренние сопровождало победное шествие западной цивилизации»¹⁷.

Рост цивилизации во многом обусловлен активностью творческого меньшинства, представители которого становятся примерами для подражания. Нетворческое большинство, считает Тойнби, осваивает опыт лидеров посредством механизма мимесиса – социального подражания. В становлении и развитии цивилизации, как полагает Тойнби, важную роль играют творческие личности, такие, как Бенедикт Нурсийский, Будда, Мухаммад и др. В связи с этим он вводит в свою концепцию еще один закон – закон Ухода-и-Возврата. Его смысл можно передать следующим образом: временное удаление из зоны социальной (политической) активности личности или социальной группы (в данном случае – творческого меньшинства), то есть Уход, в ряде случаев приводит к интенсив-

¹⁷ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 245–246.

ному внутреннему поиску и дает творческий результат, сопровождающийся реальными историческими переменами (Возврат), благодаря которым цивилизация возобновляет себя и отвечает на очередной вызов. Постоянное обновление цивилизации, совершающееся в процессе Ухода-и-Возврата – необходимое условие ее исторического роста. При этом «возвращение есть сущность всего движения, равно как и его окончательная цель», – пишет Тойнби¹⁸.

В тех случаях, когда цивилизация перестает отвечать на исторические вызовы, она переживает то, что Тойнби называет «надломом». Надлом не задан фатальным образом – в этом Тойнби расходится со Шпенглером. Цивилизация, по мнению Тойнби, не является организмом, и к ней неприменим жесткий закон старения и смерти. «Мы не можем принять циклическую версию предопределения как высший закон человеческой истории»¹⁹, – пишет Тойнби.

Если цивилизация не отвечает на очередной вызов, то есть утрачивает гибкость и перестает творчески меняться, вызов повторяется и усугубляет ситуацию надлома. Творческое меньшинство в этой ситуации перестает быть «творческим» и становится просто правящим меньшинством, не желающим отдавать власть в другие руки. Происходит это, как полагает Тойнби, не вдруг: ситуация надлома может затягиваться и в ряде случаев порождать эпизоды цивилизационного оживления, на какое-то время сменяющего спад. Одним из путей, замедляющих состояние углубляющегося надлома, является создание того, что Тойнби называет универсальным государством. Примером подобного рода Тойнби считает Римскую империю. Однако универсальное государство с его идеей экспансии лишь оттягивает момент крушения цивилизации, представляя собой фазу в процессе социального распада, в который переходит надлом.

Наряду с универсальными государствами эпохи распада порождают также «вселенские церкви», то есть новые религиозные учения. Они, по мнению Тойнби, способны связывать прежнюю цивилизацию с новой, возникающей на месте первой и играть роль куколки, передающей эстафету истории новой эпохе и новой цивилизации²⁰.

Таков интеллектуальный каркас цивилизационной теории А. Тойнби. Она, безусловно, является более сложной и в большей мере отвечает реалиям современного мира, чем концепция Шпенглера. В этом смысле Тойнби – наш современник и свидетель складывающегося глобального мира. Его взгляд на этот мир целостный и взвешенный: «Человечество нуждается в единстве, но внутри обретенного единства оно должно позволить себе наличие многообразия. От этого культура его будет только богаче»²¹.

¹⁸ Тойнби А. Указ. соч. С. 267.

¹⁹ Там же. С. 300.

²⁰ См.: Там же. С. 520–522.

²¹ Там же. С. 599.

Следующей концепцией, которую мы считаем нужным рассмотреть, является концепция Осевого времени К. Ясперса (1883–1969). Она изложена в его работе «Истоки истории и ее цель» (вышла в 1949 г.). В отличие от О. Шпенглера с его теорией цивилизационных циклов и (в меньшей степени) А. Тойнби, Ясперс исходит из идеи единства исторического процесса. Он выделяет несколько периодов, которые так или иначе обуславливают исторические судьбы всех народов. Первый из них Ясперс называет доисторией – когда возникают основы исторической жизни: орудия труда, речевая коммуникация, умение пользоваться огнем и т.д. Второй период отмечен появлением великих культур и цивилизаций древности, например, древнеегипетской и шумеро-вавилонской. Это эпоха, которую Ясперс обобщенно называет мифологической.

Третий период мировой истории интересует Ясперса в особенности, потому что именно его он связывает с Осевым временем. Этот термин восходит к гегелевскому выражению «ось мировой истории». Гегель связывал это выражение с появлением христианства. Ясперс же переосмысливает слова Гегеля и переносит «ось мировой истории» в дохристианское время, поскольку христианство – лишь одна из религий, а не вера всего человечества. Он полагает, что Осевая, то есть «центральная» и в существенном смысле исходная, историческая эпоха должна была охватить по меньшей мере несколько культур. Такую эпоху Ясперс находит между 800 и 200 гг. до н.э. или около 500 г. до н.э.

Осевой эту эпоху делает то, что в ней произошли принципиально важные по своему историческому значению события, которые предопределили человеческую историю на многие столетия вперед. «Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец», – пишет Ясперс²². На смену мифу приходят мировые религии, а также философия, оперирующая рациональными понятиями. Кардинально меняется человек: он обнаруживает себя в «пограничной ситуации», в которой он вынужден мыслить и ориентироваться самостоятельно. Иными словами, в Осевое время рождается личность. «В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день... Во всех направлениях совершался переход к универсальности»²³.

Возникает новая картина мира, в которой духовное отделено от материального, природного, в то время как в доосевые эпохи мир воспринимался как природное целое, вбиравшее в себя духовные моменты. Иначе говоря, в Осевое время представление о мире усложнилось и одновременно динамизировалось: напряженный диалог «иногo» и «здешнего» сообщал миру постоянное движение. Личность, разум, трансцендентный Бог, по мнению Ясперса, выводят ис-

²² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33.

²³ Там же.

торию за пределы архаического мировосприятия и сообщают ей необычайное ускорение. Осевое время революционизирует историю.

Перемены Осевого времени, как пишет Ясперс, совершаются синхронно в пространстве от Тихого океана до Атлантики. Они захватывают Китай, Индию, Иран, Ближний Восток и Средиземноморье. В Китае в это время возникают конфуцианство и даосизм, в Индии создаются «Упанишады» и рождается буддизм – одна из мировых религий. В Иране появляется зороастризм, а в Древней Греции складывается цивилизация, отмеченная многочисленными культурными и социально-политическими новациями. Осевые цивилизации становятся историческими лидерами человечества. Вместе с тем «Осевое время ассимилирует все остальное»²⁴, постепенно уменьшая сферу доистории и вовлекая оставшие народы в исторический процесс.

Особую роль среди осевых цивилизаций Ясперс отводит Европе. Созданная, по его словам, античностью и христианством, европейская (и шире – Западная) цивилизация развивается скачкообразно – постоянно видоизменяя себя. Это отличает ее от цивилизаций Востока и выводит в новые лидеры человечества между 1500 и 1800 гг.²⁵ «Замечательные духовные творения Европы 1500–1800 гг. ...заставляют нас сопоставить европейскую культуру с Осевым временем две с половиной тысячи лет тому назад», – пишет Ясперс²⁶. Это своего рода второе Осевое время – с той оговоркой, что оно – сугубо европейское явление. Ну и, наконец, именно Западная цивилизация вовлекает остальное человечество в мировую историю: «Мир замкнулся. Земной шар стал единым... Все существенные проблемы стали мировыми проблемами, ситуация – ситуацией всего человечества»²⁷.

Мы закончим по необходимости краткий обзор основных цивилизационных теорий характеристикой взглядов американского политического философа С. Хантингтона (1927–2008), изложенных преимущественно в его ставшей уже классической работе «Столкновение цивилизаций».

Хантингтон считает, что к концу XX в. среди человеческих общностей на первый план выдвигаются цивилизации, становящиеся основными субъектами мировой истории. Национальные государства оказываются слишком малы, чтобы играть вполне самостоятельную роль. Они предпочитают заключать альянсы с государствами, относящимися к общему с ними цивилизационному основанию, общей системе ценностей, общей культуре. Мировая история обретает

²⁴ Ясперс К. Указ. соч. С. 39.

²⁵ См.: Там же. С. 97.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 141.

иной, более крупный формат. Она становится многополюсной и полицивилизационной²⁸.

Цивилизацию Хантингтон называет наивысшей культурной целостностью. «Цивилизации – это самые большие “мы”, внутри которых каждый чувствует себя в культурном плане как дома и отличает себя от всех остальных “них”»²⁹.

«Соперничество сверхдержав сменилось столкновением цивилизаций», – пишет Хантингтон³⁰. Если прежде определяющими различиями в отношениях между государствами были социально-экономические и идеологические, то теперь это культурные различия. Именно культура составляет существо цивилизации и определяет цивилизационный стиль. Общества, объединенные некогда идеологией, но разделенные культурно, начинают распадаться. Это, в частности, произошло с Советским Союзом и Югославией. Культурная неоднородность создает напряжение, чреватое политическим расколом и войнами. Это, по мнению Хантингтона, характеризует такие государства, как Нигерия, Шри-Ланка, Судан, Украина. Общества, сохраняющие еще политическое единство, но разделенные культурно, Хантингтон называет расколотыми.

В конце XX в. мир стал не только более интегрированным на экономическом и информационном уровнях, но и более дифференцированным на цивилизационном уровне. Ответом на возросшее формальное единство мира стала его «неформальная», ценностная, культурная усложненность. Это, как полагает Хантингтон, определяет современную мировую ситуацию. Она отнюдь не гармонична. «Момент эйфории по окончании “холодной войны” породил иллюзию гармонии, и вскоре оказалось, что это была именно иллюзия. Мир стал другим по сравнению с началом 90-х годов, но не обязательно более мирным»³¹. Этот мир может порождать конфликты и уже породил их. Природа этих конфликтов, как уже отмечалось, имеет культурно-цивилизационный характер. Из культурных же факторов, определяющих цивилизацию, Хантингтон особо выделяет религию: «Из всех объективных элементов, определяющих цивилизацию, наиболее важным ... является религия...»³².

Наиболее общим цивилизационным различием современного мира Хантингтон считает различие Запада и остальных цивилизаций («The West and the rest»). До недавнего времени именно Запад был цивилизационным центром мира. Его превосходство над остальными было обусловлено его техническими и

²⁸ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 27.

²⁹ Там же. С. 51.

³⁰ Там же. С. 24.

³¹ Там же. С. 31.

³² Там же. С. 49.

военными преимуществами. Однако у западного господства были и культурные предпосылки, к которым Хантингтон относит античное классическое наследие (греческая философия и рационализм, римское право), христианские ценности (персонализм, разделение светской и духовной власти), господство закона, социальный плюрализм, индивидуализм.

К началу XX в. Запад вполне контролировал остальной мир. Однако на протяжении этого столетия «экспансия Запада» постепенно сменяется «восстанием против Запада», и в итоге незападные общества обретают политическую самостоятельность и цивилизационную субъектность. «Международная система вышла за рамки Запада и стала полицивилизационной. Некоторые из западных обществ модернизировались, не отказываясь от своих родных культур. Иными словами, модернизация не обязательно означает вестернизацию. «На фундаментальном уровне, – заключает Хантингтон, – мир становится более современным и менее западным»³³.

Помимо западной цивилизации в современном мире, как пишет Хантингтон, существуют еще несколько цивилизаций: синская (с центром в Китае), японская, индуистская, исламская, православная (с центром в России), латиноамериканская и, возможно, африканская. Вместе они и составляют структуру современного мира. Между некоторыми из них, по словам Хантингтона, пролегают «линии цивилизационных разломов». Наиболее заметная из них лежит между Западом и исламским миром. Основную причину этого Хантингтон видит в том, что исламская религиозная и – шире – цивилизационная идентичность во многих отношениях противоречит западной идентичности. «До тех пор, пока ислам остается исламом... и Запад остается Западом..., этот фундаментальный конфликт... будет продолжаться», – пишет Хантингтон.

Многие представители исламского мира «рассматривают западную культуру как материалистическую, порочную, упадническую и аморальную... В глазах мусульман западный секуляризм, нерелигиозность, а значит и аморальность, – зло худшее, чем породившее их западное христианство»³⁴.

Исламское возрождение, начавшееся с конца 70-х гг. XX в., по словам Хантингтона, «придало мусульманам новую уверенность в своеобразном характере и ценности их собственной цивилизации и в том, что их моральные ценности превосходят западные»³⁵. Миграционные процессы последних десятилетий, по мнению Хантингтона, укрепляют в мусульманах и представителях западной цивилизации осознание того, что они принадлежат к различным культурным сообществам.

³³ Хантингтон С. Указ. соч. С. 112.

³⁴ Там же. С. 335.

³⁵ Там же. С. 331.

Цивилизационное противоречие между исламским миром и Западом – не единственное, хотя и наиболее очевидное. Хантингтон допускает, что растущая экономическая и политическая мощь Китая может привести его к обострению отношений с Индией – другой мощной цивилизацией Азии. И подобные примеры, считает Хантингтон, можно умножить: глобальный мир не дает гарантий всеобщей безопасности.

В этой ситуации, полагает Хантингтон, Запад должен отказаться от концепции универсальности собственной культуры: эта концепция, по словам американского политолога, страдает от трех недостатков: «она неверна, она аморальна и она опасна»³⁶. Западная цивилизация должна перестать навязывать другим цивилизациям свои ценности и осознать, что ее достоинства – не в универсальности этих ценностей, а в их уникальности. Европа и Америка, представляющие две ветви Западной цивилизации, должны держаться вместе – в противном случае они могут погибнуть поодиночке. Этим тезисом Хантингтон завершает изложение своей концепции.

§ 3. Генезис цивилизаций и исходные цивилизационные критерии

Принято считать, что ранние (древнейшие) цивилизации возникают к исходу так называемой неолитической революции (термин введен в 1949 г. английским археологом Гордоном Чайлдом), которую датируют по-разному, однако наиболее устоявшейся датировкой является та, которая относится к историческим переменам, происходившим на Ближнем и Среднем Востоке в VII–IV тысячелетиях до н.э. Именно там возникают древнейшие из известных нам цивилизаций: цивилизация Древнего Египта и цивилизации Месопотамии.

Неолитическая революция сопровождалась переходом от охоты и собирательства к земледелию. Наиболее крупные из древнейших цивилизаций складываются в долинах крупных рек (поэтому их иногда называют речными), где появляются сложные ирригационные сооружения, позволившие намного увеличить массу прибавочного продукта. В результате хозяйственной (аграрной) революции формируется новая система экономических отношений, основанная на разделении труда и торговле. Последняя приходит на смену натуральному, дорыночному хозяйству. Неизбежным следствием появления торговли явились деньги, становящиеся одним из экономических атрибутов цивилизации.

Наряду с этим преодолевается локальная замкнутость так называемых первичных коллективов, построенных на родоплеменных связях. Рост населе-

³⁶ Хантингтон С. Указ. соч. С. 511.

ния обуславливает трансформацию родовой общины в соседскую. Возникает новый тип общества, состоящего из вертикально организованных социальных групп. В этом обществе выделяется правящий класс, контролирующий и перераспределяющий прибавочный продукт через систему налогов и повинностей. Политическая элита принуждает непосредственных производителей заниматься общественными и строительными работами. Племенная организация власти уходит в прошлое, сменяясь государственным управлением.

Важный момент в процессе образования первых цивилизаций – «урбанистическая революция», появление и рост городов, в которых концентрируется политическая власть, религиозные святыни и высокая культура. В городах возникают монументальные архитектурные сооружения, которые многие называют неперенным признаком цивилизации.

Одновременно с экономическими и социально-политическими переменами происходят кардинальные изменения в социокультурной сфере. Значительно усложняются представления о мире, обществе и человеке. Они облекаются, как правило, в религиозно-мифологическую форму. Религиозно-мифологическая картина мира служит для древних цивилизаций своего рода «матрицей», задающей новый морально-этический порядок. Поддержание этого порядка обеспечивается развитой системой мифов, символов и сакральных процедур. Моральный порядок предполагает культ иерархически организованных божеств, жречество и храмовые действия. Все это значительно усложняет духовную жизнь общества. Тем не менее, мораль и ценности древних цивилизаций еще не оторвались от природного начала: индивид той эпохи воспринимал себя (и богов) частью природного окружения. Природоцентризм и сопровождающий его синкретизм (неразрывность материального и духовного) – неотъемлемая характеристика цивилизаций первого поколения. В этом отношении древние цивилизации еще принадлежат архаической эпохе.

Вернемся, однако, к историческим завоеваниям древних цивилизаций. Возникает письменность, которую относят к функционально значимым критериям цивилизации³⁷. Письменность использовалась для записи мифологических (священных) и исторических текстов, для составления законов, для регистрации всякого рода сделок и актов, для решения административных и политических задач³⁸.

Вместе с этим зарождается и развивается интеллектуальная культура, представленная философской мыслью и разновидностями точного знания. Ее носителем становится образованная (как правило, религиозная) элита.

Наконец, цивилизация вызывает появление высокого искусства с его разработанными формами и стилями.

³⁷ См.: Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 2001. С. 15.

³⁸ Там же.

Усложнение культурной жизни приводит к ее дифференциации: в ней выделяются «большая» и «малая» традиции³⁹. «Большая традиция» включает в себя все то, что создано культурной, как правило, городской, элитой и преодолевает локальные, архаические ограничения. «Малая традиция», напротив, связана с народной, сельско-общинной средой, ориентированной на дописьменную, устную культуру.

Первые цивилизации возникают на рубеже IV и III тысячелетий до н.э. в Египте, в долине Нила, и Месопотамии, в междуречье Тигра и Евфрата. Несколько позднее складываются индийская и крито-микенская цивилизации (III–II тыс. до н.э.). Во II тысячелетии до н.э. в долине Хуанхэ появляется китайская цивилизация. Приблизительно тогда же складываются хеттская, древнееврейская и финикийская цивилизации. Все эти цивилизации существовали на юге евразийского континента, составляя единое (в географическом смысле) цивилизационное пространство, протянувшееся от Тихого океана на Востоке до Средиземного моря на Западе. Именно это пространство послужит отправным моментом мировой истории, ее начальной ареной.

Литература

Бенвенист Э. Цивилизация. История слова. Общая лингвистика. М., 1974.

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

Древние цивилизации. М., 1989.

Ерасов Б. С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002.

Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 2001.

Тойнби А. Постигжение истории. М., 1991.

Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. I.

Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

Элиас Н. О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб., 2001.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

³⁹ См.: Сравнительное изучение цивилизаций. С. 15.

Вопросы

1. Почему, на Ваш взгляд, понятие цивилизации возникает именно в XVIII в.? Что нового это столетие привнесло в историю Европы?
2. Каковы причины появления концепции локальных цивилизаций в XIX в.?
3. Есть ли основания всерьез относиться к мысли О. Шпенглера о том, что культуры эволюционируют циклически и рано или поздно вступают в период упадка и разрушения?
4. Как Вы оцениваете закон Ухода-и-Возврата, описанный в работах А. Тойнби?
5. Чем миф как первая форма религиозности отличается от мировых религий?
6. Можно ли концепцию Осевого времени использовать при характеристике российской цивилизации?
7. Какое место в религии и культуре древнейших (ранних) цивилизаций занимают символ и ритуал?
8. Как Вы относитесь к мысли С. Хантингтона о том, что соперничество государств сменилось в последние десятилетия соперничеством цивилизаций?
9. Можно ли согласиться с С. Хантингтоном в том, что основанием цивилизации является религия?

РАЗДЕЛ II. ВЕЛИКИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ В МИРОВОЙ ИСТОРИИ

§ 1. Западная цивилизация

Мы начинаем наш обзор с западной цивилизации по вполне понятным причинам: эта цивилизация, как отмечалось выше, в сущности, сформировала современный глобализованный мир. В течение нескольких столетий она была бесспорным мировым лидером. Ее достижения становились предметом подражания и задавали ориентиры для остального мира. Она первой совершила переход из традиционной эпохи в современную – переход, который называют модернизацией. Европейский (и, шире, западный) вариант современности долгое время оставался единственным и, следовательно, образцовым. Европейская модернизация происходила на собственной культурно-исторической почве. Поэтому ее называют первичной – в отличие от модернизаций, совершенных другими цивилизациями (вторичных модернизаций), в той или иной степени использовавших западный новаторский опыт и вступавших в цивилизационный диалог с Западом. Наконец, Запад остается центром современного мира и останется таковым по меньшей мере в ближайшие десятилетия.

Прежде чем представлять историю западной цивилизации, следует очертить ее пространственный ареал. Это прежде всего Европа (европейский Запад). И лишь много позднее западная цивилизация включила в себя Северную Америку (главным образом США). Происходит это на протяжении XVII–XIX вв. В XX в. западная цивилизация рассматривается уже как сложившееся двуединство, в котором Европа и США являются своего рода ветвями общего цивилизационного древа.

Говоря о Западе, мы обычно помним, что есть еще Восток. С XIX в. дихотомия (оппозиция) «Запад–Восток» определяла мировой цивилизационный ландшафт. Тогда она была весьма определенной. В начале XXI в. цивилизационная карта мира заметно усложнилась, но и сейчас существуют различия между Западом и Востоком. Хотя Запад уже не отождествляется с современностью, а Восток – с традицией и традиционализмом, Запад по-прежнему выделяется на мировом цивилизационном фоне. Поэтому важно понять, каковы исторические и культурные условия, вызвавшие появление западной цивилизации.

Где нужно искать истоки этой цивилизации? По этому поводу до сих пор идут споры. Одни исследователи считают, что европейский Запад, или, проще, Европа, ведет свое начало с эпохи Средних веков, другие полагают, что его исторические корни тянутся в античную эпоху. Представляется, что вторая точка зрения более обоснованна: без античных культурно-исторических новаций Европе (как новый исторический тип) трудно представить и понять. Как истори-

ческая целостность Европа действительно «возникает в средние века в результате взаимодействия нескольких культурно-исторических традиций, одной из которых была античная. Однако «европейский» исторический сценарий, «европейский» тип цивилизации возникает именно в эпоху античности. В этом смысле античность – европейская, уже без кавычек, древность, европейская предыстория и история в ней неразделимы. Можно сказать и так – это Европа до Европы»⁴⁰.

Итак, Античность мы склонны считать первой, начальной эпохой в истории европейской (западной) цивилизации, или европейской древностью. Любопытно, что европейская Античность двусоставна: она складывается из древнегреческой и римской (суб)цивилизаций. Иными словами, конститутивной особенностью античной эпохи была диалогичность. В отличие от восточных деспотий европейская древность не имела единого центра: в ней присутствовало внутрицивилизационное, греко-римское «двуголосие», которому предшествовал, в частности, древнегреческий политический плюрализм. Эта особенность была затем воспринята европейским Средневековьем и Европой Нового времени и современности. Она стала родовой особенностью европейской (западной) цивилизации. Европа (Запад) – это «множество в единстве» (*ex pluribus unum* в латинской версии). Отсутствие жесткой цивилизационной структурности во многом предопределило исторический динамизм Европы (Запада) и способствовало тому, что она стала опережать остальные мировые цивилизации в темпах исторического роста.

Обозначив общее отличие античной, греко-римской, цивилизации от восточных цивилизаций, обратимся к характеристике ее частных признаков. Сделаем краткое пояснение: история европейской цивилизации включает в себя несколько «генетически» связанных эпох, каждая из которых представлена отдельной цивилизацией: античной, средневековой и т. д. История античной цивилизации начинается с древнегреческой эпохи, которой также соответствует понятие цивилизации.

Каковы особенности древнегреческой цивилизации? Во-первых, это уже упоминавшийся политический плюрализм. Древнегреческое политическое пространство не имело центра: оно складывалось из независимых городов-государств – полисов. «Автаркичные полисы образовывали дифференцированный греческий мир, представлявший собой новый тип цивилизации, сочетавшей внутреннее, структурное разнообразие с культурным единством»⁴¹. Основным следствием этого разнообразия был повышенный общественно-

⁴⁰ Раков В. М. «Европейское чудо» (Рождение новой Европы в XVI–XVIII вв.). Пермь, 1999. С. 24.

⁴¹ Там же. С. 22.

политический тонус, отличавший Древнюю Грецию от восточных государств и цивилизаций. В пределах полисной системы шло постоянное политическое соперничество, заставлявшее всех, кто был в него втянут, мобилизовать все силы и ресурсы, чтобы не отстать. Такого рода общества впоследствии стали называть конкуритивными (от англ. competition – конкуренция, состязание, соревнование). Впрочем, в словаре древних греков был аналог этого слова: агон. Вместо «конкуритивное» древние греки сказали бы «агональное».

Слово «агон» обозначало прежде всего спортивные состязания. Вспомним Олимпийские игры, имевшие огромное значение для жизни древних греков. Каменные изображения олимпиоников (победителей олимпийских состязаний), как мы знаем, устанавливались на их малой родине. Даты Олимпийских игр служили для древних греков важнейшими историческими вехами.

Вместе с тем состязательность пронизывала все сферы древнегреческого общества. Она проявлялась в философских спорах (в Древней Греции было несколько философских школ, и ни одна из них не являлась бесспорно главенствующей). В публичных собраниях и судах соревновались в убедительности и красноречии риторы. Состязались в искусстве скульпторы, драматурги и поэты. В профессиональном искусстве соревновались ремесленники. Агональность, таким образом, была одной из наиболее важных особенностей и новаций древнегреческой цивилизации. Современные Древней Греции восточные цивилизации не создали свои аналоги древнегреческого агона. По общему мнению историков, именно конкуритивные общества становятся историческими лидерами. Древняя Греция была первым из таких обществ.

Внутреннее разнообразие, полицентризм и агональность выделяют Древнюю Грецию на фоне современных ей восточных обществ и составляют часть того, что в XIX в. французский историк и писатель Э. Ренан назвал «греческим чудом».

Помимо названных особенностей понятие греческого чуда имеет и другие важные признаки. Один из них – своеобразный индивидуализм, сопутствовавший древнегреческой агональности. В пределах гражданской, полисной общины ее члены, как правило, стремились выделиться. Это сообщало ей творческую напряженность и социальный динамизм. Человек в Древней Греции оценивался достаточно высоко – опять же в отличие от восточных обществ. Некоторые исследователи считают, что в данном случае мы вправе говорить об «открытии человека». Тема человека заметна в древнегреческой мифологии. Так, некоторые из человеческих персонажей древнегреческих мифов вступают в соперничество с богами. Для сравнения скажем, что в восточных мифах этого нет (и быть не может). Мы, таким образом, можем констатировать «антропологизм», «очеловеченность» древнегреческой цивилизации. На этой почве в свое

время возникнет европейская гуманистическая традиция. История европейского человека начинается в античную эпоху.

К сказанному нужно добавить рационализм древних греков, воплотившийся в их философии и науке. Кстати, и та и другая возникли именно в Древней Греции. Затем, здесь родилась политическая демократия. Из экономических новаций древних греков следует назвать частную собственность.

Итак, в Древней Греции сложилась особая цивилизация. Ее, разумеется, еще нельзя считать современной – в конечном счете она покоилась на традиционных ценностных основаниях (примат коллективного над частным, социальный иерархизм, натурализм). Тем не менее в древнегреческой и в целом античной традиции уже появилось то, что можно назвать инновационным потенциалом. Это была традиция, предполагающая возможность исторических и культурных перемен.

Каков вклад римлян в развитие античной цивилизации? К эмансипированной социальности греков они добавили выраженную идею права: римское право стало одной из основ европейского исторического бытия. Кроме того, римляне создали государство с юридической структурой. Римская империя отличалась от империй Востока тем, что она не была деспотической: власть императора ограничивалась сенатом и народными трибунами. «Римский гений организации и администрирования, римская армия и римские дороги – все это носит на себе очевидный отпечаток иной, нежели восточная, социальности»⁴².

Поведем предварительный итог: античная цивилизация – первая историческая форма Запада. Это своего рода система культурно-исторических прецедентов, от которых отталкивалась европейское Средневековье и Европа Нового времени⁴³.

Следующая цивилизационная формация в истории Европы – Средние века. В определенном смысле они продолжали античную историю: Средневековье заимствовало из Античности ее философский рационализм и философские тексты, художественную культуру, римское право и латинский язык, ставший культурным языком средневековой Европы.

С другой стороны, европейское Средневековье не было прямым продолжением Античности. У него было собственное основание. В аксиологическом (ценностном) смысле таким основанием стало христианство. Оно привнесло в европейскую историю то, чего не знала Античность. Во-первых, оно преодолело античный натурализм, т. е. природоцентричную ориентацию античности: природный космос был для греков и римлян высшей инстанцией. Античный человек, например, рассматривал себя как часть природы. В этом смысле Ан-

⁴² Раков В. М. Указ. соч. С. 22.

⁴³ Там же.

тичность принадлежала архаическому прошлому и доосовому времени, если вспомнить К. Ясперса.

Христианство ввело в европейскую культуру духовное измерение. Его картина мира была более сложной, чем античная, и исторически более перспективной. Природа была объявлена творением Бога и тем самым перестала быть высшей реальностью. «Десакрализация природы открыла возможности ее исследования и (в будущем) ее научно-технического освоения. Человек психологически оторвался от природного окружения и перестал воспринимать себя только натуралистически. Происходит открытие “внутреннего человека”, неевклидова пространства человеческой души»⁴⁴. Иными словами, христианство значительно углубило представление о человеке. Благодаря христианству в европейскую историю было введено представление о личности. Античный агональный индивид, строго говоря, все же не соответствовал понятию личности: это скорее «публичный» человек, которому недоставало психологизма и внутренней глубины.

Христианство психологизировало европейского человека и заставило его более напряженно воспринимать время. В отличие от циклического времени Античности христианское время линейно и исторично. Можно сказать, что христианство открыло не только личность, но также историю и время. Тем самым оно сделало следующий шаг в направлении к современному мироощущению. Христианство являлось не только религией личности, но и религией свободы: в отличие от античного фатализма (приятия природной неизбежности, определяющей человеческую судьбу), христианство наделяет человека свободной волей и, как следствие, ответственностью за моральный выбор и собственную судьбу.

Таким образом, между европейской Античностью и европейским Средневековьем – не только преемственность, но и известный разрыв. Нечто подобное произойдет, когда Европа выйдет из традиционной эпохи в пространство современности. Исторические, межэпохальные разрывы – особенность европейской цивилизации. В отличие от Европы, восточные цивилизации развивались на эволюционной основе. Благодаря этой особенности европейская история была более динамичной, чем история стран Востока. Европа легче преодолевала культурную инерцию прошлого.

Вернемся к христианству. Оно во многом подготовило выход Европы за пределы традиционной эпохи. Христианская личность явилась прообразом личности современной. Христианский историзм проложил дорогу современному восприятию истории. Христианское представление о духовном равенстве

⁴⁴ Раков В. М. Указ. соч. С. 25.

людей (в том числе мужчин и женщин) легло в основу современных концепций социального и правового равенства. Разумеется, при этом христианские ценности подверглись секуляризации, т. е. были «переведены» на язык современности.

Помимо христианских ценностей и античных культурных элементов европейское Средневековье вобрало в себя социальные и культурные традиции древних германцев. Древнегерманская цивилизация была более архаична, чем античная. Тем не менее она имела исторически перспективные особенности, в частности то, что называют аристократическим этосом: сильная аристократия уравнивала в древнегерманском обществе власть государей-конунгов. Для представителей древнегерманской политической элиты было характерно устойчивое представление о личном достоинстве. В итоге у древних германцев в отличие от восточных обществ сложился относительно децентрализованный тип власти, воспринятый средневековой Европой.

Из взаимодействия этих трех культурно-исторических традиций – христианства, Античности и древнегерманского цивилизационного субстрата (наследия) – и возникла средневековая европейская цивилизация. Применительно к генезису Средневековья принято говорить о романо-германском синтезе. Однако справедливости ради к последнему нужно добавить и христианское начало. Именно христианство оказалось «медиатором»-посредником в цивилизационном диалоге античного и древнегерманского миров. Но самое существенное то, что христианские ценности составили основание средневековой Европы, ее, так сказать, цивилизационную матрицу. Мы полагаем, что именно ценности определяют существо той или иной цивилизации.

Средневековый (феодальный) синтез в целом завершился на рубеже I и II тысячелетий. В это время заканчивается эпоха раннего Средневековья и европейский Запад вступает в эпоху классического (высокого, развитого) Средневековья (XI–XIII вв.). Это было время цивилизационного подъема: происходит «аграрная революция», растет население, появляются города – центры ремесла и торговли, оформляется средневековый сословный социум, возникает средневековая интеллектуальная культура, центрами которой становятся университеты. Кроме того, переживает расцвет аристократическая (куртуазная) культура, в которой мы встречаем первые примеры эмансипации любовного чувства: оно становится личным, выходящим за пределы сословных предписаний (история Тристана и Изольды). Происходит рецепция («открытие» и усвоение) римского права и возникновение в связи с этим новых видов права: канонического, королевского, торгового и др. Подъем переживала религиозная жизнь, ставшая более глубокой и более индивидуализированной.

«Конституирующей особенностью феодального Запада была относительно высокая степень децентрализации, способствовавшая большей, чем в других регионах, сложности общества и в конечном счете его более быстрому историческому росту. Западноевропейский феодализм рос “снизу” – из автономных поместий, свободных городских коммун, самоуправляющихся корпораций и цехов»⁴⁵. Средневековые сословия и корпорации тяготели к саморегулированию и отстаиванию своих прав перед лицом власти и других социальных образований. Античная агональность, таким образом, не была утрачена в средневековую эпоху. Она была воспроизведена и усовершенствована в новых исторических условиях. Средневековый Запад – конкуритивный, соревновательный тип традиционного общества.

В XIV–XV вв., в эпоху позднего Средневековья, европейская цивилизация делает новый шаг вперед. Одним из впечатляющих приобретений этих столетий стала сословная монархия, в которой сочетаются традиционный властный центр и участвующие в государственном управлении сословия. По мнению одного из историков, «средневековые сословные собрания послужили своего рода трамплином для рождения современного парламентаризма»⁴⁶. Кроме того, в эти столетия центром культуры все более становится город. Он постепенно перехватывает культурную инициативу у представителей первых двух сословий – духовенства и феодальной аристократии. Это, в свою очередь, приводит к известному «обмирщению» средневековой культуры, подготавливавшему появление такого феномена как Возрождение.

На рубеже XV и XVI вв. в истории Европы начинается новый исторический этап. Его можно назвать переходным или раннесовременным. Он длился до середины XIX в., когда оформился новый европейский исторический порядок, сложившийся из капиталистической экономики, индустриальных технологий, парламентских режимов, конституционно-правовых систем и личных свобод. К этому следует добавить рационально и институционально организованную науку и искусство, все более выходящее за пределы традиционных норм и образности.

Это время сочетало в себе старое и новое, но по историческому существу оно было «новым». Его так и называют: Новое время. В эту эпоху Европа все более уверенно выходит в исторические лидеры. В XIX в. ее мировое лидерство уже не оспаривается.

К этому периоду относят так называемое европейское чудо: как некогда Древняя Греция, Европа XVI–XVIII вв. в на фоне других цивилизаций выгляде-

⁴⁵ Раков В. М. Указ соч. С. 26.

⁴⁶ Гутнова З. В. Сословно-представительные собрания средних веков и проблемы «демократии» // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992. С. 177.

ла как нечто экстраординарное. Хотя нужно заметить, что «европейское чудо» имело гораздо больше нетрадиционных черт, чем «греческое чудо».

Одной из важнейших перемен в европейской истории этой эпохи было становление системы европейских государств. Если средневековая Европа насчитывала несколько сотен разнообразных политических образований – от монархических государств до мелких феодальных владений, то Европа XVI–XVIII вв. гораздо более компактна: она включает в себя лишь несколько десятков государств, число которых постепенно сокращается приблизительно до тридцати. Европейская система была одновременно единой и разнообразной. Ее единство обеспечивалось общей – христианской – религией, общим языком культуры (латынью) и общим календарем (грегорианским), принятым в конце XVI в. Помимо этого европейские страны имели единый научный и образовательный стиль (стандарт), единый рынок капитала, труда и продуктов, внутриевропейское разделение труда, общую моду, общий уровень развития техники, династические браки, обеспечивавшие родство европейских правящих домов, общие (международное) право и дипломатию⁴⁷.

Европейские страны связывали постоянные миграции предпринимателей, ремесленников, художников, ученых, религиозных диссидентов, беженцев и др.

Что касается внутренних различий, то они связаны с существованием отдельных государств и их политической и военной борьбой. XVI–XVIII века наполнены европейскими войнами, которые, однако, не расшатывали основания европейской цивилизации и не приводили к цивилизационному расколу. Напротив, в эту эпоху войны скорее стимулировали формирование культурно-исторического сознания у европейских народов и способствовали их форсированному развитию. Вот почему эти войны называют «авангардными». Кроме того, внутриевропейские войны этих столетий до известной степени регулировались международным правом (оно складывается в середине XVII в.) и системой политических компромиссов (договоров). «Европейское равновесие» предохраняло Европу от масштабных военных катастроф вплоть до начала XX в. (до Первой мировой войны).

Европейское единство обеспечивалось прежде всего общим цивилизационным фундаментом. Европейцы чувствовали себя единой цивилизационной общностью, и это позволяло преодолевать внутриевропейские противоречия. В XVIII в. Вольтер назвал Европу республикой, составленной из различных государств. Английский политический мыслитель Э. Берк писал: «Нигде в Европе европеец не может чувствовать себя вполне изгнанником». В середине XVIII в. понятие «Европа» вытесняет из европейского лексикона выражения, подчерки-

⁴⁷ См.: Раков В.М. Указ. соч. С. 42.

вающие первостепенную важность христианского (религиозного) единства европейцев.

В отличие от азиатских государств Европа была «цивилизацией под напряжением». Благодаря своему внутреннему разнообразию ее исторический динамизм оказался существенно более высоким, чем у других цивилизаций. Азиатские цивилизации с их сильными центрами, подавлявшими внутреннее разнообразие и самостоятельные социальные образования, не смогли достичь столь же эффективных исторических результатов.

Чтобы раскрыть смысл «европейского чуда», необходимо вкратце охарактеризовать культурную эволюцию Европы в XVI–XVIII вв. История европейской культуры этого времени включает в себя такие явления, как Возрождение, Реформация, философско-научная революция XVII в. и Просвещение. За пределами Европы мы не найдем их аналогов.

Рассмотрим вначале Возрождение и Реформацию. Это «транзитные», переходные явления. Они соединяют прошлое и будущее Европы, традиционное и современное. В этом их своеобразие и их родство (при этом между ними существуют и важные различия). С одной стороны, Возрождение и Реформация обращены к глубинам европейской истории, с другой – прокладывают дорогу в будущее. Возрождение заново открывает и переживает культурный опыт Античности. Средневековье использовало потенциал Античности далеко не полно, поэтому при переходе от античной эпохи к средневековой имели место определенные культурные потери. Возрождение компенсировало эти потери: Античность была восстановлена в европейской культурной памяти. Но не только. Ее скрытые творческие возможности были использованы в построении новой современной культуры. Античное прошлое, таким образом, явилось одним из источников современности. В этом – один из парадоксов Возрождения.

Возрождение заметно раскрепощает человека. В ренессансной культуре он воспринимает себя как «смертного бога», как принципиально творческое существо. В то же время ренессансный человек еще не отвергает традиционных авторитетов.

Нечто похожее мы видим в Реформации. На первый взгляд, она предполагает обращение к раннехристианской традиции. По мнению родоначальников этого религиозного движения – М. Лютера и Ж. Кальвина, они лишь расчищают христианское наследие от позднейших искажений, привнесенных в христианство католической церковью. В исторической же перспективе Реформация модернизировала традиционную, авторитарную средневековую религиозность. Субъект протестантской веры (протестанты – сторонники и участники реформационного движения) – человек, опирающийся на личную, а не на обрядовую (формализованную) религиозность. Внутренняя религиозность (личная вера)

протестантов во многом делала их новыми людьми, доверяющими не внешним авторитетам, а голосу собственного убеждения. «Связь протестантизма с ранней европейской модернизацией очевидна. Протестантизм произвел грандиозное обновление сознания и социального поведения, социальных привычек западноевропейцев. Это обновление происходило в религиозных формах, однако в протестантизме была заключена парадоксальная и вместе с тем закономерная возможность трансформации религиозности в светские социальные формы»⁴⁸.

И Возрождение, и Реформация проделали принципиально сходную работу, начав демонтаж традиционно-авторитарных основ европейской цивилизации. В частности, они во многом подготовили появление современной личности – самодостаточной, антиавторитарной, рациональной и критичной. Их в известном смысле можно назвать двумя путями в современность.

За Возрождением и Реформацией логически и отчасти хронологически следуют культурные перемены XVII столетия. Если Возрождение и Реформация, как отмечалось ранее, являлись переходными феноменами, то культура XVII в. уже вполне посттрадиционна. В отличие от Возрождения она решительно отделяет рациональное знание от образности и чувственности. Философов и ученых XVII в., стремившихся к точному знанию, не устраивало ренессансное познавательное всеядство, в котором не доставало точности. В Реформации они не могли принять ее религиозной настроенности.

Именно в XVII столетии складывается наука современного типа, тон в которой задавала математика – самая точная из наук. Математизированное знание этого времени оперировало уже не качественными, а количественными характеристиками. Складывается то, что называют физикалистским редукционизмом: все сложное и разнородное сводится к простому и однородному. Если мыслители Возрождения рассматривали мир как живой организм, то для ученых XVII в. природа, скорее, механистична. «Часовой механизм становится в это время основным символом мироздания»⁴⁹. Торжество рационализма мы видим в новаторской философии этого времени – у Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лейбница, Дж. Локка. Не художественная интуиция Возрождения и не протестантская вера, а разум провозглашается основным свойством и достоинством человека.

С этого времени европейский человек полагается прежде всего на самого себя. Он осознает себя самодостаточным и суверенным существом (личностью) с «я» в качестве психологического центра. Впервые в европейской (и мировой) истории человек перестает ощущать себя неотъемлемой частью природного окружения. Он ощущает себя «субъектом» – независимым от природы («объек-

⁴⁸ Раков В.М. Указ. соч. С. 143.

⁴⁹ Там же. С. 159.

та») наблюдателем, наделенным разумом и способным познавать и преобразовывать природу в своих интересах. Таким образом, одновременно с рождением понятия о личности происходит технологический поворот в отношениях с природой.

В социальной философии XVII в. (прежде всего у Т. Гоббса и Дж. Локка) возникает новый образ общества. Это уже не сословное, а гражданское общество (термин «гражданское общество» введен Локком). Государство в социальной концепции Локка определяется обществом, оно не должно ни отрываться от общества, ни тем более становиться над ним. В этом случае граждане вправе отказать ему в доверии. Контроль над государственными институтами со стороны общества осуществляется посредством разделения власти на исполнительную, законодательную и судебную ветви. Кроме того, вводится принцип верховенства закона, перед которым равны все граждане независимо от социального и имущественного статуса.

В философии Дж. Локка вводится также понятие естественных прав человека. Таких прав, согласно Локку, три: право на жизнь, право на свободу и право на собственность. Эти права неотчуждаемо принадлежат каждому человеку и делают его отправной ценностью социальной реальности. Люди, наделенные естественными правами, делают возможным существование гражданского общества посредством заключения так называемого общественного договора. И уже затем гражданское общество создает государственные институты. Такова логика Локка. Этот комплекс идей получил название либерализма.

Все это – рационально организованная наука, новая антропология (учение о человеке) и либеральные политические ценности – непосредственно вводит нас в европейскую современность.

XVIII в., названный веком Просвещения, продолжает новаторские традиции XVII в. – «века гениев». В сравнении с последним веком Просвещения более уверенно расстается с прошлым. Если философы XVII столетия еще нуждались в религиозном оправдании природного мира и наделенного разумом человека, то эпоха Просвещения в этом уже не нуждается: природа признается самостоятельным началом, включающим в себя такое свойство как разум (рациональность). Природа разумна, а разум естественен – таков основной философский лозунг Просвещения. Природа, а не Бог признается многими просветителями высшей, отправной реальностью. Впервые в истории Европы традиционные (религиозные) ценности подвергаются открытой критике с позиций уже оформившихся ценностей современности.

Еще одна отличительная черта Просвещения – его гносеологический (познавательный) и социальный оптимизм. Просветители почти религиозно верят в творческие возможности человека: он способен научно познать природу и

преобразовать ее в соответствии с требованиями разума. Вооруженный разумом и доверяющий ему человек воспринимается мыслителями эпохи Просвещения «совершеннолетним» существом, свободным от предрассудков предшествующих «темных веков». Просвещение вводит в европейское сознание понятие прогресса: история представляется просветителям движением от менее совершенных к более совершенным состояниям – движением, которое невозможно остановить.

Просвещенческая критика направлена не только на человеческие предрассудки, но и на прежние социальные институты, не отвечающие новым интеллектуальным и культурным требованиям. Это институты, представляющие феодальный порядок: монархия и сословное устройство. Новая эпоха требует демократизации общественной жизни и социальной справедливости. Происходит «открытие маленького человека», за которым впервые признается право на личное достоинство. На волне этих настроений происходит Великая французская революция (1789–1794), ставшая своего рода финалом социальной истории века Просвещения и одновременно вступлением в эпоху «демократических революций» XIX в. Новые социальные идеи – еще одна важная особенность эпохи Просвещения.

В это столетие происходят знаменательные перемены в экономической жизни Европы, связанные с промышленным переворотом – с переходом от ремесла к фабрично-заводскому производству. Промышленный переворот начался в Англии, чтобы позднее – уже в XIX в. – продолжаться в других странах Западной Европы.

Наряду с этим произошли решающие сдвиги в уровне грамотности. В конце XVIII столетия в Европе было в пять–шесть раз больше грамотных людей, чем в конце XVII в. Это около половины всего взрослого населения Западной Европы. Объем информации увеличился почти в сто раз. Именно рост числа грамотных людей сделал возможным начало промышленного переворота.

Повысился уровень жизни европейцев и несколько увеличилась продолжительность жизни. Гораздо больше внимания, чем прежде, стало уделяться детям. Европейские власти впервые занялись профилактикой распространенных заболеваний. Были заложены основы новых медицинских знаний и медицинской практики. В результате с 1700 по 1800 г. население Европы удвоилось⁵⁰.

Продолжая перемены, произошедшие в двух предыдущих столетиях, XVIII в. произвел в истории Европы цивилизационный сдвиг, который, как отмечалось ранее, стал очевидным для представителей просветительской интел-

⁵⁰ См.: Шоню П. Цивилизация Просвещения. М., 2008. URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/III/shonyu-pjerg/civilizaciya-prosvescheniya> (дата обращения: 9.10.2017).

лектуальной элиты и привел к появлению понятия цивилизации. К концу века Просвещения обозначилась новая система ценностей, призванная заменить ценности традиционной эпохи. К ним следует отнести идею развития, личность, рациональность, науку, правовую концепцию общества, его демократический и гуманистический характер. Все это можно назвать новой цивилизационной парадигмой. Повторим: она лишь обозначилась. Для того чтобы она обрела историческое воплощение, понадобилось еще одно столетие, к краткой характеристике которого мы и переходим.

XIX столетие – во многом «осевое» в истории европейской современности. Это столетие триумфальных успехов Европы. Завершается промышленная революция, благодаря которой Европа вступает в индустриальную эпоху. Появляются новые средства передвижения (пароходы, поезда, автомобили) и средства связи (телеграф и телефон). Подводные телеграфные кабели связывают Европу и другие континенты, что делает возможным быстрое распространение информации. Становится иным восприятие пространства и времени: в психологическом смысле они «сжимаются», утрачивая «абсолютность», которой наделял их Ньютон в своей физической картине мира. В Париже и Лондоне входят в строй метрополитены. Во всех крупных городах Европы появляется сначала газовое, а затем электрическое освещение. Европейский город приобретает современный облик. Темп европейской исторической жизни резко повышается. В сущности, Европа выходит в иной «временной» и исторический режим.

В первой половине – середине XIX в. происходят решительные перемены в социально-политической жизни: совершаются «демократические революции», ознаменовавшие закат феодального порядка. Монархии уступают место буржуазно-демократическим режимам. Возникает рабочее движение. Появляются профсоюзы. Сословное общество уходит в прошлое. Начинается борьба за женскую эмансипацию.

Повышается качество человеческой жизни. Резко уменьшается детская смертность наряду с увеличением продолжительности жизни. На протяжении XIX столетия население Европы выросло со 180 млн. до 480–500 млн. человек.

Заметные изменения происходят в сфере культуры и образования. Она заметно демократизируется. Сглаживаются различия между элитарной и низовой культурой. Повышается общий культурный уровень европейцев. К концу века уровень европейской грамотности достигает 90%. Появляется пресса в современном значении этого слова. Большинство европейцев читают не только книги, но также газеты и журналы. Помимо серьезной литературы появляется массовая литература, а вместе с ней массовая культура, которая постепенно вытесняет на

культурную периферию народное творчество и фольклор. Начинается «революция масс»⁵¹.

Массы – новое явление с конца XIX в. Они проникают не только в культуру, но и в другие сферы социальной жизни, в частности, в политическую жизнь Европы. «Революция масс» – неоднозначное явление. С одной стороны, «вторжение» масс в историю и культуру было неизбежным следствием цивилизационных успехов XIX в. – «века цивилизации». С другой стороны, они ставят европейскую (и западную в целом) культуру перед новыми вызовами и угрозами. «Масса сминает все непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать отверженным, – пишет Хосе Ортега-и-Гассет. – Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой»⁵².

К сказанному о XIX в. следует добавить, что цивилизационные успехи Европы этого времени привели к ее глобальной гегемонии. Европа (а с конца XIX в. и США) колонизировала большую часть земного шара и тем самым способствовала его исторической интеграции. С начала XX столетия мир все более становится единым целым.

В том же XIX в. оформляется вторая ветвь западной цивилизации: североамериканская, представленная прежде всего Соединенными Штатами Америки. Хотя США провели это столетие, решая преимущественно внутренние задачи, их присутствие в западной истории так или иначе ощущалось. В США еще в конце XVIII в. сложился первый в истории конституционно-демократический режим, а в первой половине XIX в. демократическая культура США была во многом образцовой для всего Запада.

Генезис североамериканской ветви западной цивилизации начался с XVII в. – с начала колонизации Северной Америки европейскими переселенцами. В Америку уезжали по большей части протестанты, не желавшие мириться с религиозной дискриминацией. Именно протестантские ценности составили основу американской идентичности. Из протестантского ценностного комплекса во многом выросли американский индивидуализм и так называемая трудовая этика (труд для протестантов был религиозным призванием). С протестантизмом связано представление об исторической «избранности» американского народа. Особая роль религиозного начала превратила Америку, по выражению Г.К. Честертона, в «страну с церковной душой». По сей день США – одна из самых религиозных среди развитых стран.

⁵¹ См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия. Культура. М., 1991. С. 309–350.

⁵² Там же. С. 311.

Во второй половине XVIII в. североамериканские колонии Англии постепенно отрываются от своей метрополии, а после американской революции (1774–1783) они объединяются в единое государство – США. События второй половины XVIII в. привели к тому, что протестантское начало было дополнено гражданскими (демократическими) ценностями, включающими в себя личные свободы и равенство, право собраний, независимый и справедливый суд, ответственность власти перед народом и пр. Протестантский тип религиозности и демократическая культура составили основание американского национального характера, его цивилизационный базис.

США обладают культурными, политическим и ментальными характеристиками, отличающими их от Европы (некоторые из них уже были названы). Помимо того, США – страна настоящего, обращенного в будущее. Она не связана с культурным прошлым, как Европа, хотя бы потому, что у нее его нет. Это «молодая» и динамичная страна, страна, находящаяся в постоянном движении и стремлении к успеху. В отличие от европейцев американцы не столько рефлексируют, сколько действуют. Американская цивилизация в известном смысле проще европейской, но не менее, если не более эффективна. Это цивилизация отчетливых тонов, а не полутонов⁵³.

Приведем еще одно высказывание: «В Америке основой социального взаимодействия служат не обычаи и традиции, эстетика и мораль, а право. Законодательство регулирует все стороны жизни вплоть до мельчайших нюансов, по числу законников Америка не имеет равных в мире»⁵⁴.

Перечисление различий можно продолжать, но в этом нет необходимости: Америка не может быть копией Европы, поскольку ее формирование происходило в иных исторических и культурных условиях.

Вместе с тем нельзя не помнить, что Америка создана европейцами. В своем цивилизационном существе Америка разделяет с Европой ее базовые ценности, о которых шла речь: личность, рациональность, гражданская культура и т.д. Первопоселенцы принесли с собой христианскую религию, протестантские ценности и мораль, английский язык, британские традиции права, европейскую культурную традицию⁵⁵. Все это делает Европу и Америку (США) частями одного цивилизационного целого.

XX в. в истории западной цивилизации не стал продолжением триумфального XIX в. Хотя в первой трети XX столетия Запад уверенно контролиро-

⁵³ См.: Кувалдин В. Европа и США: два лика одной цивилизации // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. М., 1992. С. 1.

⁵⁴ Там же. С. 8.

⁵⁵ См.: Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 76.

вал остальной мир и свободно располагал его природными ресурсами, его «внутренняя» история осложняется рядом проблем и катастрофических событий. О «восстании масс» уже упоминалось. Если, с одной стороны, оно приводило к расширению и выравниванию культурного пространства и, следовательно, к дальнейшим цивилизационным успехам, то, с другой стороны, оно вызывало известную варваризацию культуры. «Вторжение» масс в политику и культуру создавало опасность возвращения к авторитарным режимам прошлого, а то и к диктаторским режимам нового поколения. Кроме того, давление масс на культуру чрезмерно идеологизировало и тем самым упрощало ее. Первая половина XX в. стала временем господства идеологий и их борьбы. Только в середине XX столетия проблема культурной ассимиляции масс была решена: массы перестали быть внутренней угрозой для западной цивилизации, став до известной степени ее органичной частью.

Первая половина XX в. отмечена двумя мировыми войнами. Принято считать, что некалендарный XIX в. заканчивается с началом Первой мировой войны. С 1914 г. начинается пора потрясений и кризисов. Помимо самых разрушительных в истории человечества войн Запад переживает экономический спад (Великая депрессия 1929–1933 гг.). Одновременно он утрачивает исторический оптимизм, сохранявшийся около полутора столетий (с середины XVIII в.). Западные мыслители ставят под сомнение идею прогресса и производят переоценку европейской рационалистической традиции. Начинается процесс деколонизации и Европа перестает ощущать себя центром мира. На смену европоцентризму приходит еврокризис.

Вместе с тем первая половина XX в. явилась временем культурного и цивилизационного обновления Запада, прежде всего европейского. От внутренних конфликтов Европа переходит к необходимости внутренней, европейской интеграции. Уже в 20-е гг. зарождается идея единой Европы. После Второй мировой войны начинается осуществление программы евроинтеграции, приведшее к образованию Евросоюза. Таким образом, из потрясений первой половины XX в. Европа выходит обновленной. Европейский империализм остался в прошлом. Послевоенная Европа отказывается от политики силы, все более акцентируя гуманистические ценности.

Для США первая половина XX в. сложилась во многом иначе, чем для Европы. В ходе Первой мировой войны Соединенные Штаты впервые заявляют о себе как о глобальной военно-политической силе. Одновременно американская экономика становится первой в мире. По окончании Второй мировой войны США – уже бесспорный лидер западной цивилизации.

История Запада во второй половине XX в. начинается с «блестящего тридцатилетия» (1945–1975). В это время происходит очередная – третья – про-

мышленная революция, которая подготовила переход от индустриальной эпохи к постиндустриальной. В постиндустриальном обществе на первый план выходят знания и то, что стали называть человеческим капиталом. Постиндустриальная экономика предполагает инновации, позволяющие резко повысить уровень производства и, следовательно, материального благосостояния. Возникает общество массового потребления, существенно меняющее социальный стиль Запада. Он становится последовательно демократичным. Права человека признаются в это время основной ценностью Западной цивилизации. Уходит в прошлое дискриминация различных меньшинств: расовых, молодежных, сексуальных.

Серьезно меняется культурный ландшафт Запада. Ведущим культурным направлением (в широком смысле этого слова) становится постмодернизм – культурфилософское течение, отвергающее любые варианты идеологизации общественной и культурной жизни. Постмодернизм был реакцией на «идеологический перегрев» первой половины XX в. и на эксцессы двух мировых войн. Одновременно он был реакцией на этическую серьезность культуры эпохи модерна (середина XIX в. – середина XX в.). Вместо серьезности постмодернизм предложил идеологическую отстраненность, сопряженную с культурной иронией: отныне ничему не следует верить на слово, чтобы вновь не стать «пешками» в руках манипуляторов истории. Все нужно подвергать «деконструкции», выявляя скрытые корыстные мотивы. Только это предохранит общество от повторения прошлых ошибок. Такова культурная программа и самообоснование (самооправдание) постмодернизма.

В то же время у процесса деидеологизации, инициированного постмодернизмом, была обратная сторона, а именно релятивизация ценностей. Между тем именно ценности, по мнению многих исследователей, составляют основу цивилизации, ее, так сказать, матрицу. Поэтому попытка масштабной деидеологизации, предпринятая представителями постмодернизма, представляется по меньшей мере небесспорной.

Отказ от идеологии и этической серьезности, последовавший в середине 60-х гг. XX в., во многом изменил характер западной цивилизации, прежде всего ее европейской составляющей. Ее либерализация и демократизация, как представляется, достигли исторического максимума. В то же время у многих возникает вопрос: не приводят ли перемены последних десятилетий к утрате Западом своего морально-этического потенциала, обеспечившего исторический подъем Запада и его историческое преобладание? Этот вопрос остается открытым. В любом случае мы вправе предположить, что начиная с 60–70-х гг. XX в. западная цивилизация вступила в новый период эволюции. Мы назовем его позднесовременным, поскольку он внес значительные поправки в исторический код западной современности.

Несколько слов о межцивилизационных отношениях в связи с эволюцией западной цивилизации во второй половине XX – начале XXI в. В послевоенное время распадается колониальная система западных стран и мир становится сложным полицивилизационным целым. Основная политическая (и цивилизационная) интрига 40–80-х гг. XX в. – противостояние Запада во главе с США и СССР. Советский Союз в эти десятилетия представлял собой цивилизационную альтернативу западному миру. Вплоть до 80-х гг. эта альтернатива казалась многим исторически полноценной. Однако к исходу десятилетия становится очевидным, что СССР проигрывает в историческом соревновании: его экономические и социально-политические ресурсы оказываются во многом исчерпанными. Советский цивилизационный цикл завершается, и перед постсоветской Россией открывается новая историческая развилка. Она вынуждена отвечать на вопрос: какова ее цивилизационная идентичность?

Незападные цивилизации оказываются в это время перед модернизационным вызовом, не ответив на который, они рискуют остаться в «хвосте» мирового цивилизационного «пелетона». Модернизация, как известно, это процесс «осовременивания», переход от традиционного общества к современному и от аграрной экономики к индустриальной и постиндустриальной. Удачнее других на этот вызов ответили страны тихоокеанского региона. Первой среди них следует назвать Японию, которая начала движение к современности еще во второй половине XIX в. В послевоенный период Япония пережила время «экономического чуда». В итоге во второй половине XX в. ее экономика становится второй после американской. Японское общество усвоило опыт демократизации, не утратив при этом своих традиционных ценностей. Японская модернизация – первая в ряду модернизаций, осуществлявшихся на собственной основе. Благодаря этой особенности Япония создала собственный вариант современности. Представляется, что подобный вариант модернизации является оптимальным для тех стран, которые начали переход к современности позднее Запада. Те цивилизации, которые пытались всего лишь копировать западные стандарты современности, как правило, терпели неудачу в попытках «осовременивания». Оказалось, что в существенном смысле современность может быть только «своей».

Свой путь в современность проложили в это время, в частности, Южная Корея и Сингапур, несколько позднее – Китай и Индия. В итоге к концу XX в. мир, по словам С. Хантингтона, становится более современным и менее западным⁵⁶. Западные ценности перестают быть единственным мерилom современности. В начале XXI века мир представляет собой сложную, многополюсную конструкцию, где есть лидеры и аутсайдеры.

⁵⁶ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 112.

Литература

- Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.
- Браг Р.* Европа, римский путь. М., 1995.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М., 1986–1992. Т. 1–3.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. М., 2007.
- Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения. М., 2008.
- Зидентоп Л.* Демократия в Европе. М., 2001.
- Кейган Р.* О рае и силе. Америка и Европа в новом мировом порядке. М., 2004.
- Коптев А. В.* Античная цивилизация. М., 2004.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Наринский М., Карев В.* Общие истоки европейской цивилизации // Европейский альманах. История. Традиция. Культура. М., 1991. С. 18–29.
- Раков В. М.* «Европейское чудо» (Рождение новой Европы в XVI–XVIII вв.). Пермь, 1999.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
- Хобсбаум Э.* Век революций. Европа 1789–1848. Ростов н/Д, 1999.
- Хобсбаум Э.* Век Капитала 1848–1875. Ростов н/Д, 1999.
- Хобсбаум Э.* Век Империи. 1875–1914. Ростов н/Д, 1999.
- Хобсбаум Э.* Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991). М., 2004.
- Шоню П.* Цивилизация Просвещения. М., 2008.

Вопросы

1. Чем античная цивилизация Европы (греко-римская цивилизация) отличается от современных ей восточных цивилизаций?
2. Назовите основные признаки «греческого чуда».
3. Что привнесли в европейскую цивилизацию древние римляне?
Выделите общее и различное в цивилизации средневекового Запада и греко-римской цивилизации.
4. В чем особенности христианского религиозно-культурного проекта?
5. Назовите причины исторического лидерства Европы?
6. В чем существо культурного переворота, произведенного эпохой Возрождения?
7. Каков вклад Реформации в европейскую цивилизацию?
8. Что делает XIX столетие «центральным» в истории европейской цивилизации?
9. Что общего и различного у двух ветвей западной цивилизации: североамериканской и европейской?
10. Какое будущее может ожидать современную Европу?

§ 2. Китайская цивилизация

Китайская цивилизация – одна из древнейших в истории человечества. Она возникла в первой половине II тыс. до н.э. в долине реки Хуанхэ – вдали от других древних цивилизационных центров. Ближайшая к Китаю развитая цивилизация – индийская – отделена от него джунглями южного Китая и Гималаями. К северу от Китая – монгольские степи и необжитые пространства Сибири, населенные кочевниками. К западу от него – Тибетское нагорье и центральноазиатские степи и горы. Таким образом, древний Китай представлял собой пространственно обособленную цивилизацию, не испытывавшую непосредственного влияния и давления со стороны других цивилизаций. Это обстоятельство обусловило самодостаточность китайской цивилизации и то, что мы назвали бы центрированностью на себе: Китай видел себя культурным центром, окруженным нецивилизованной, «варварской» периферией. Его цивилизационная самооценка на всем протяжении своей истории, исключая столетие с середины XIX до второй половины XX в., была, как правило, очень высокой.

Еще одна немаловажная особенность китайской цивилизации – преемственность ее ценностных и культурных оснований, ее континуитетный характер. Это объясняет цивилизационную стабильность и устойчивость Китая: его можно сравнить с твердыней, о которую разбивались волны чужих влияний. Китай неоднократно был объектом экспансии кочевников. Несколько раз он был завоеван ими, но всякий раз они либо ассимилировались (китаизировались), либо отторгались китайской культурной почвой и изгонялись.

Наконец, для понимания особенностей китайской цивилизации важно то, что Китай был и остается этнически однородной страной (более 90% населения Китая – ханьцы). Это обстоятельство сообщает китайской цивилизации дополнительную стабильность.

Китайская древность включает в себя несколько эпох, на протяжении которых складывалась эта цивилизация. Первая из них – эпоха Шан-Инь. Она датируется XVIII–XII вв. до н.э. В это время закладываются основания китайской цивилизации. В частности, в иньскую эпоху возникает культ предков – одно из отправных начал китайского взгляда на мир и китайского образа жизни. Верховным божеством этого времени был Шанди, считавшийся одновременно первопредком иньцев. В отличие, например, от Индии, в древнем Китае не сложилось развитой мифологии. Взгляд древних китайцев на мир был трезвым и практичным: религиозность не занимала в нем центрального места. Эта особенность передалась последующим поколениям китайцев.

В XII–XI вв. до н.э. эпоха Шан-Инь сменяется эпохой Чжоу, названной так по имени правящей династии. Чжоусцы несколько изменили религиозные

представления древних китайцев: культ Шанди был вытеснен культом Неба. Чжоуский правитель стал именоваться «сыном Неба», и этот титул закрепился за китайскими императорами до начала XX в. В эпоху Чжоу морально-этические ценности (разум, добродетель, справедливость) все более оттесняют на второй план ценности собственно религиозные. Так, в древнекитайском обществе не сложился слой жречества. Их функции выполняли чиновники. Отсюда отсутствие сложных религиозных обрядов и интереса к мистике. С этого времени китайская культура и цивилизация в целом приобретают заметную рационалистическую окрашенность и «посюсторонний» характер.

«Претендуя на родство с небом, чжоуские правители стали именовать свою страну Поднебесной (тянь-ся), а себя – сыновьями Неба (тянь-цзы). Для китайских правителей отождествление с Небом означало принятие на себя ответственности за весь мир, в который они включали собственно Китай (Чжунго, «Срединное государство») и окружающую его варварскую периферию, которая, по их представлениям, явно тяготела к центру, то есть к Чжунго, к китайскому властителю Поднебесной, сыну Неба»⁵⁷. К этим представлениям восходит китайская имперская традиция, вполне оформившаяся уже в послечжоускую эпоху.

Важной составляющей древней китайской культуры в чжоуский период были философские концепции инь-ян и усин. Инь и ян – два начала, которые согласно философским представлениям древних китайцев образуют полноту бытия. Первое из них – инь – олицетворяло женское, мягкое, слабое, темное и внерациональное. Начало ян, напротив, ассоциировалось с мужским, твердым, сильным, светлым и рациональным. Считалось, что оба начала находятся в постоянном взаимодействии и в конечном счете дополняют друг друга. Концепция усин отражала взгляды древних китайцев на материальный состав природы, в которой выделялись пять первоэлементов: огонь, вода, земля, металл и дерево. Тогда же возникает представление о Дао – всеобщем законе, регулирующем все жизненные и природные процессы. Концепция Дао сыграла важную роль не только в китайской философии, но и в религии (даосизм), хотя, повторим, не религия определяла культуру древнего Китая, а ритуализованная этика и социально-политические ценности.

В середине I тыс. до н.э. древний Китай вступает в период классической древности. Чжоуская эпоха в это время заканчивается, и в III в. до н.э. Китай объединяет Цинь Шихуанди – правитель одного из царств, на которые распался чжоуский Китай. После смерти Цинь Шихуанди власть переходит к императорам из династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.), при которой Китай становится

⁵⁷ Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988. С. 278.

великой азиатской державой. С этого времени и до 1911 г. Китай оставался империей, в которой одна правящая династия сменяла другую.

Тогда же, в середине I тыс. до н.э., в Китае возникают два учения, во многом определившие не только китайский менталитет и китайскую культуру, но и в целом китайский цивилизационный стиль: конфуцианство и даосизм.

Основоположником первого считается древнекитайский мыслитель Кун-цзы (551–479). Его европеизированное имя – Конфуций. Отсюда и название его учения. В качестве основы своих взглядов он провозгласил верность древним традициям. Конфуцианство, таким образом, осуществило своего рода синтез прежних социально-философских и религиозных идей. Опора на идеализированную древность сообщила конфуцианству последовательно консервативный характер, отразившийся, в частности, в конфуцианском культе предков и вытекавшем из него уважении к старшим (нормы сяо).

Конфуцианство предполагает строгий поведенческий регламент, определявший стиль жизни человека в соответствии с его местом в социально-чиновной иерархии. До нас дошло выражение «китайские церемонии», отражавшее исключительную важность внешней, поведенческой нормы в жизни как отдельного китайца, так и всего китайского цивилизационного сообщества. Пишут о китайском культе формы, заложенном конфуцианской традицией. «Форма в конфуцианском Китае была эквивалентом религиозного ритуала, например, молитвы в христианстве или исламе или медитации в индуизме и буддизме»⁵⁸. Китайскую культуру мы назвали бы культурой масок: она не только приближала человека к состоянию социального автомата, но и способствовала развитию внутренней дисциплины. С конфуцианским культом предков тесно связан культ семьи и родственного клана. Коллективизм значительно отличает китайцев от европейцев и американцев. Впрочем, коллективистские ценности присущи большинству неевропейских народов.

Большое внимание в конфуцианстве уделялось образованию. Статус образованных людей был в Китае необычайно высок. Выходец из социальных низов, получивший образование, имел шансы достичь социальных высот и стать чиновником высокого ранга. Иными словами, в традиционном Китае существовало то, что социологи называют вертикальной мобильностью. Разумеется, это выгодно отличало китайскую цивилизацию от цивилизаций, лишенных этой особенности. В средневековом Китае сложилась трехступенчатая система экзаменов, посредством которой отбиралась чиновно-управленческая элита. Те, кто успешно проходил экзаменационный отбор, становились представителями высшего, чиновного, сословия – шэньши.

⁵⁸ Васильев Л. С. Указ. соч. С. 306.

Именно чиновник-конфуцианец, а не воин-аристократ (как это было в средневековой Западной Европе) и не жрец (как это было в Индии) был основной социальной фигурой в традиционном Китае. Эта особенность социальной жизни была по-своему унаследована современным Китаем, чья политическая элита представлена партийными чиновниками.

Конфуцианство во многом сформировало китайский жизненный стиль и китайский «тип человека» – трудолюбивого, дисциплинированного, рационального. Рационализм – еще одно свойство, отличающее китайскую цивилизацию от других цивилизаций Востока. Он тесно связан с общей практической ориентацией китайской социокультурной жизни. При этом китайский рационализм существенно отличается от западного рационализма: если последний критичен, антиавторитарен и неотделим от западного индивидуализма и личного самоутверждения, то китайский рационализм выполнял служебную роль по отношению к авторитету древности и коллективистским ценностям.

По словам Л.С. Васильева, «не будучи религией в полном смысле слова, конфуцианство стало большим, нежели просто религия. Конфуцианство – это также и политика, и административная система, и верховный регулятор экономических и социальных процессов – словом, основа всего китайского образа жизни, принцип организации китайского общества, квинтэссенция китайской цивилизации»⁵⁹.

В отличие от конфуцианства, определявшего социально-этические основания китайской цивилизации, даосизм, возникший также в середине I тыс. до н.э., разрабатывал философско-религиозные идеи и искал пути их практического воплощения. Концептуальное ядро даосизма – учение о Дао. Оно непознаваемо разумом, оно выше любых определений: «Оно бесконечно и не может быть названо»⁶⁰.

Если конфуцианство социоцентрично, то основной ценностью даосизма является естественность, состоящая в умении следовать собственной природе, т. е. природе Дао. «Совершенномудрый» «ничего не имеет и поэтому ничего не теряет... следует естественности вещей и не осмеливается (самовольно) действовать»⁶¹. Если конфуцианство действительно и по-своему рационалистично, то даосизм призывает доверять интуиции и сохранять внутренний покой («Покой есть главное в движении»⁶²).

Несмотря на указанные различия, конфуцианство и даосизм скорее дополняют друг друга и вместе образуют единое целое – как ян и инь. Даосизм

⁵⁹ Васильев Л. С. Указ. соч. С. 309.

⁶⁰ Древнекитайская философия. М., 1994. Т. 1. С. 118.

⁶¹ Там же. С. 134.

⁶² Там же. С. 122.

привносит в китайскую цивилизацию то, без чего она была бы слишком регламентированной и механистичной, – он привносит в нее внутреннюю свободу. Конфуцианско-даосистское взаимодействие и их взаимная соотнесенность обуславливают, таким образом, внутреннее равновесие китайской цивилизации.

Китайская древность завершается с падением династии Хань в III в. С этого времени и до конца VI в. Китай переживает период исторического хаоса и политической дезорганизации. В Китай вторгаются северные кочевники: гунны (сюнну), сяньбийцы и др. Они создают свои государства на севере Китая. В I–II вв. в Китай проникает индийский буддизм, который постепенно становится все более влиятельным религиозным течением. Конфуцианство же, напротив, переживает трудные времена. И это понятно: его социально-этическая система предполагает политическую стабильность. Буддизм с его отрешенностью от мира и акцентом на внутреннем мире человека более отвечал исторической ситуации, в которой оказался Китай в III–VI вв.

Со временем буддизм китаизируется, усваивая «посюсторонние» ориентации, свойственные китайской культуре и вместе с тем сохраняя фундаментальное для буддизма представление о просветлении как главной цели человеческой жизни. Китайский буддизм называют чань-буддизмом. Вместе с конфуцианством и даосизмом он составляет культурное основание традиционного Китая. Его расцвет приходится на вторую половину I тыс., когда одно время он даже признавался государственной религией.

С конца VI в., при династии Суй (581–618 гг.) Китай вновь объединяется и с этого времени можно вести отсчет его средневековой истории. В этот период строится Великий канал, соединяющий реки Хуанхэ и Янцзы, восстанавливается и удлиняется Великая китайская стена. При династии Тан (618–907 гг.) Китай успешно борется с соседними государствами и простирает свою власть на Запад. Это позволяет ему восстановить Великий шелковый путь. Китай развивает морскую торговлю с другими восточными цивилизациями и государствами: Японией, Индией, Арабским халифатом.

При следующей династии, Сун (960–1279) средневековый Китай достигает экономического и культурного расцвета. В это время изобретаются порох и компас, рождается печатание книг с деревянных досок.

В то же время у Китая появляются очередные противники из числа кочевников: сначала кидани, а затем чжурчжэни. Считается, что этноним «кидани», трансформированный в «китай», способствовал появлению слова «Китай», употреблявшегося отныне наряду с римским (латинским) China.

В XII в. чжурчжэни захватывают северный Китай до реки Янцзы, оставив представителям сунской династии южнокитайские земли. Так продолжалось до вторжения в Китай монголов. Оно начинается в 30-е гг. XIII в. К 1280 г. монго-

лы подчинили себе весь Китай, ставший частью их колоссальной кочевой империи. В Китае монголы создают новую правящую династию – Юань (1280–1368). Господство монголов привело Китай к хозяйственным и демографическим катастрофам. Так, пришел в запустение Великий канал, что вызвало наводнения и гибель сотен тысяч людей. Ответом на все это стало народное сопротивление, вылившееся в восстания, возглавляемые членами общества «Белый лотос». В результате монголы были изгнаны из Китая.

При правлении династии Мин (1638–1644), сменившей монгольскую династию Юань, происходит очередное историческое возвышение Китая. Он расширяется в южном и северном направлениях. Восстанавливается Великий канал. При императоре Юнлэ (1402–1424) его флотоводец Чжэн Хэ совершает семь морских экспедиций, достигавших восточного побережья Африки. Хотя эти экспедиции не оправдали ожиданий (они оказались слишком затратными и не открыли новых торговых путей), сам факт осуществления этих грандиозных предприятий свидетельствует о больших исторических возможностях китайской цивилизации. Любопытно, что Китай начинает «открывать мир» приблизительно тогда же, когда это начали делать европейцы (в начале XV в. португальцы стали двигаться на юг вдоль западного берега Африки).

В эпоху Мин европейцы достигают берегов Китая. Первыми это делают португальцы, овладевшие в 1557 г. островом, на котором они создали порт Макао (Аомынь). Несколько позднее, в начале XVII в., с Китаем начинают торговать голландцы. Из Китая европейцы вывозили в основном фарфор и шелк, покупавшиеся за серебро. Благодаря торговле с Европой китайцы заимствуют и постепенно осваивают новые сельскохозяйственные культуры: кукурузу, арахис и сладкий картофель. Тогда же, в XVII в., устанавливаются первые контакты Китая с Россией. В конце этого столетия Китай и Россия заключают Нерчинский договор (1689 г.), определивший границы между двумя государствами.

В области идеологии и религии господствующее положение после изгнания монголов занимает конфуцианство в его обновленной, неоконфуцианской редакции. Наряду с конфуцианством сохранялись даосизм и буддизм. Все эти традиции не только сосуществовали, но и отчасти переплетались, образуя единую систему религиозного синкретизма, характерного для Китая и прежде, с эпохи древности.

Кроме того, в Китае появляются европейские миссионеры: иезуиты, доминиканцы и францисканцы. Ислам проникает в Китай еще в танскую эпоху – в VII в. Мусульманами были некоторые государственные деятели Китая, в частности, уже упоминавшийся Чжэн Хэ.

По мнению российского китаевода В.В. Малявина, в минскую эпоху «хозяйство, общество и культура приобрели законченный вид», в это время «до

конца были реализованы возможности китайской цивилизации»⁶³. Вместе с тем, считает В.В. Малявин, дальнейшее хозяйственное развитие при сохранении традиционных порядков становится для Китая все более затруднительным. Кроме того, «положение империи усугубилось тем, что, вопреки успешным географическим открытиям, она предпочла остаться закрытой для внешнего мира»⁶⁴.

В начале XVII в. Китай вступает в состояние кризиса, который усугублялся ухудшавшимися климатическими условиями (длительные и суровые зимы, наводнения). Китайское государство в это время оказалось не в силах предотвратить голод, обнищание населения и рост насилия. Все это привело к утрате легитимности правящей династией, к крестьянской войне, а затем к новому завоеванию Китая внешними силами. На этот раз завоевателями выступили манчжуры – племена, этнически связанные с чжурчжэнями, некогда разбитыми монголами. В 1644 г. манчжуры захватывают столицу Китая Пекин, а в 1683 г. – Тайвань. На этом покорение Китая манчжурами завершилось.

Манчжурская династия Цин правила в Китае до 1912 г. Это была последняя императорская династия. Первое время манчжуры старались держаться отдельно от китайцев (были запрещены смешанные браки), но затем начался быстрый процесс их китаизации. Уже в начале XVIII в. манчжурские императоры придерживались буддистских религиозных воззрений, а в социальной политике следовали конфуцианским нормам. Манчжурские императоры проводили активную внешнюю политику. Они распространили китайское влияние далеко на запад и северо-запад, включив в состав Цинской империи Восточный Туркестан (Синцзян) и поставив в зависимость от Китая Тибет. Кроме того, Китай делал попытки расшириться к северу (к границам России) и к югу (в сторону Индокитая).

Как и Япония, Китай в XVII и XVIII столетиях придерживался политики изоляционизма в отношениях с европейскими государствами. Это позволило ему сохранять политическую и культурную самостоятельность и оставаться крупной региональной державой.

Однако в XIX в. положение Китая вновь усложняется: усиливается давление на него европейских стран, в особенности Англии. Из своих индийских колоний англичане стали ввозить в Китай опиум и продавать его в приморских районах Китая. Защитные меры, принятые китайскими официальными лицами, вызвали начало англо-китайской войны, получившей название первой «опиумной» (1840–1842). Согласно Нанкинскому договору, завершившему военные действия, Китай выплачивал Великобритании огромную контрибуцию, а также

⁶³ Малявин В.В. Китай в средние века. Эпоха Мин. URL: <https://book-audio.com/792:v-v-maliavin-kitai-v-srednie-veka-epochka-min> (дата обращения: 03.11.2017).

⁶⁴ Там же.

отдавал ей Гонконг. После второй «опиумной войны» (1856–1860) Китай вновь выплачивал контрибуцию и вынужден был расширить зону английской и французской торговли с приморскими районами Китая. Он фактически оказался в положении полуколониального государства. На его территории появились так называемые сеттельменты – поселения иностранцев (в пределах китайских крупных прибрежных городов) со статусом самоуправления – в сущности, микрониколонии. Китай вынужден был мириться с этим.

Вторая половина XIX в. была тяжелым временем в истории Китая. В 1894–1895 гг. он терпит поражение в войне с Японией и теряет Тайвань. Кроме того, он вынужден предоставить самостоятельность Корее. Вскоре Китай становится жертвой интервенции со стороны Франции, Германии и России, что также сопровождалось территориальными и экономическими потерями.

Китайцы болезненно переживали ослабление своей страны. В 1850–1864 гг. в Китае шли крестьянская война против колонизаторов и одновременно восстание против манчжурской империи, получившее название Тайпинского восстания. В последние годы XIX в. произошло восстание ихэтуаней («боксерское восстание»), направленное против колониальной политики иностранных государств в отношении Китая, а также против китайского императорского режима. В глазах многих китайцев он оказался скомпрометированным связями с европейскими государствами. Закономерным итогом всех этих событий стала Синьхайская революция 1911–1912 гг., в результате которой Китай стал республикой. С этого времени китайская история выходит за пределы традиционной эпохи. Отсюда ведет свое начало современная история Китая.

Большая часть китайской истории XX столетия была весьма сложной. С 1912 по 1949 г. Китай переживал переходный период, сопровождавшийся гражданскими войнами и вторжениями извне. Китаю не удалось остаться в стороне от двух мировых войн, потрясших мир в первой половине XX в. В ходе этих войн Китай вновь стал объектом японской интервенции, сопровождавшейся подлинными национальными бедствиями. Наряду с этим с конца 20-х и до конца 40-х гг. в Китае шла война между партией Гоминьдан и Коммунистической партией Китая (КПК), созданной еще в 1921 г. В апреле 1949 г. КПК одержала победу в этой войне и сторонники Гоминьдана во главе с Чан Кайши покинули Китай, переправившись на остров Тайвань. С тех пор существует «проблема двух Китаев».

1 октября 1949 г. была провозглашена Китайская народная республика, поддержанная Советским Союзом. Два социалистических государства оставались союзниками до конца 1950-х гг., когда после осуждения в Советском Союзе культа личности И.В. Сталина отношения между ними стали все более охладевать. Лидером Китая (председателем КПК) до сентября 1976 г. оставался Мао Цзэдун. В 1966 г. он возглавил так называемую культурную революцию, в ходе которой его авторитет в Китае стал, в сущности, непререкаемым. Культурная

революция, сопровождавшаяся репрессиями в отношении некоторых социальных слоев (прежде всего интеллигенции и партийных работников), а также рискованными экономическими экспериментами, усложнила экономическое и внешнеполитическое положение Китая.

После смерти Мао Цзэдуна новые партийные лидеры Китая, прежде всего Дэн Сяопин и Ху Яобан, отказались от идеологического радикализма 50–70-х гг. и начали экономические преобразования, которые уже в 80-х гг. привели к китайскому экономическому чуду. Китай объявил о курсе на построение рыночной экономики с китайской спецификой. Он все более успешно интегрируется в мировую экономику. В Китае появляются свободные экономические зоны, частные предприятия и успешные предприниматели, извлекающие огромные прибыли из принадлежащего им бизнеса. В Китай перемещаются разнообразные производства из западных стран, поскольку здесь имеется огромный рынок дешевой рабочей силы. В результате Китай становится новой «мировой фабрикой».

Отчасти либерализируется информационное пространство Китая. Более открытыми становятся его границы. Китайцы получают возможность выезжать в другие страны в поисках работы и для получения профессии. В известном смысле рождается новый Китай.

В то же время неизменными остаются политическая система Китая и его идеологические приоритеты. Китай по-прежнему позиционирует себя как социалистическую страну. Китайские реформы не привели к политическому и моральному хаосу, как это было в постсоветской России. Китайская модернизация происходила на собственной основе, которую по-прежнему составлял конфуцианский менталитет: авторитарность, уважение к власти и порядку, трудолюбие (конфуцианская трудовая этика), прагматизм. Китай лишней раз подтвердил становящееся все более очевидным правило: для успешной модернизации необходима не только ориентация на современность, эффективность и новации, но также традиция с ее акцентом на стабильности, коллективизме и внутренней дисциплине. Современность и традиция составляют полноценную стратегию процесса модернизации – то, что мы назвали бы модернизационным синтезом.

За тридцать лет перемен Китай осуществил впечатляющий рывок в будущее. Достаточно сказать, что по объему ВВП Китай идет следом за США. Он успешно развивает свои космические программы, включая запуск людей в космос. Современный Китай переживает образовательный⁶⁵ и книжный бум. Быстро растет инновационный сектор экономики Китая. С конца 1990-х гг. китайцы приступают к строительству современных дорог⁶⁶. Ныне Китай возвращается к привычной для себя роли сверхдержавы – роли, которую он утратил всего на полтора столетия – с 30–40-х гг. позапрошлого века. Объективным основанием его

⁶⁵ «Университеты страны каждый год готовят выпускников больше, чем вузы США» – Киндж Дж. Китай, который потряс мир. М., 2008. С. 88.

⁶⁶ Там же. С. 55.

нынешнего взлета являются культурные и социально-психологические особенности китайского народа, составляющие то, что сейчас принято называть социальным капиталом.

Справедливости ради стоит отметить и проблемы, рожденные китайской модернизацией. Она имеет свою цену и свою обратную сторону. Во-первых, развитие китайской экономики в последние годы носит по необходимости форсированный характер, что губительно сказывается на экологической среде. Экологический кризис – реальность современного Китая. Население крупных городов Китая подчас вынуждено выходить на улицу в защитных масках. «Цена, которую предстоит заплатить Китаю за восстановление своей деформированной природной среды, только сейчас начинает осознаваться в реальном масштабе»⁶⁷.

Ценой модернизации является также падение стандартов предпринимательской этики: китайские предприниматели подделывают изделия, выходящие под известными марками. Это явление получило название пиратства. Китай почти открыто занимается промышленным шпионажем, чтобы тут же налаживать производство продукции по «украденным» технологическим схемам под новыми названиями. Промышленное пиратство и шпионаж – лишь часть обозначившейся проблемы, которую определяют как «коллапс социального доверия».⁶⁸ Ее суть в том, что китайская модернизация в той или иной мере подрывает тот социальный капитал, о котором говорилось ранее. Конфуцианские ценности, как и коммунистическая идеология, постепенно отходят на задний план под натиском денежного фетишизма. Уходит в прошлое даже традиционное уважение китайцев к старшим. Все это указывает на то, что китайская модернизация достаточно ощутимо меняет общественное сознание китайцев и, говоря в целом, меняет китайскую «цивилизационную матрицу». Китайцы становятся другими, невзирая на отсутствие травматического разрыва с прошлым, свойственного модернизационным процессам в странах с менее устойчивыми социокультурными традициями.

Наконец, еще одна проблема, вызванная преобразованиями в Китае, связана с его политическим строем. Высказываются предположения о том, что авторитарный политический режим Китая рано или поздно вступит в противоречие с происходящими в нем социальными и культурными переменами. И тогда Китай может ожидать очередной кризис.

Это всего лишь предположения, однако они могут быть высказаны, поскольку нынешний мир по некоторым оценкам вступает в неопределенное, «турбулентное» состояние, повышающее исторические риски. Таким образом, все сказанное имеет отношение не только к современному Китаю, но к современному миру в целом.

⁶⁷ Университеты страны каждый год готовят... С. 224.

⁶⁸ Там же. С. 232.

Литература

- Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1988.
- Васильев Л. С.* История Востока. М., 1994. Т.1–2.
- Гордиенко А. Н., Куделев П. Е., Перзаишевич О. В.* Китай: история, культура, искусство. М., 2008.
- Гране М.* Китайская цивилизация. М., 2016.
- Григорьева Т. П.* Дао и логос. Встреча культур. М., 1992.
- Киндж Дж.* Китай, который потряс мир. М., 2008.
- Мясников В. С.* Квадратура китайского круга: избранные статьи. М., 2006.
- Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб., 1999.
- Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2001.
- Малявин В. В.* Китай в средние века. Эпоха Мин. URL: <https://book-audio.com/792:v-v-maliavin-kitai-v-srednie-veka-epokha-min> (дата обращения: 00.00.2018).
- Маслов А.* Китай. Колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2005.
- Непомнин О. Е.* История Китая: XX век. М., 2011.
- Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 2001.
- Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

Вопросы

1. Как «характер» китайской цивилизации связан с ее географическим положением?
2. Какое место в китайской цивилизации занимает религиозность? В чем своеобразие китайской религиозности?
3. Как конфуцианская традиция повлияла на китайский цивилизационный стиль?
4. Насколько была ритуализована социальная жизнь в традиционном Китае? Как ритуальная жизнь была связана с основополагающими ценностями Китая?
5. Как в китайской традиции соотносились конфуцианство и даосизм?
6. Чем китайский буддизм отличался от индийского?
7. Какую роль в истории Китая играла централизаторская имперская традиция? Как можно понимать китайское выражение «сильное государство – слабый народ»?
8. Почему, на Ваш взгляд, китайская модернизация началась только в конце XX в., в то время как модернизация Японии началась еще в середине XIX в.?
9. Какие особенности китайской цивилизации предопределили ее экономические успехи последних десятилетий?
10. С какими трудностями сталкивается современный Китай в ходе своей модернизации?

§ 3. Японская цивилизация

Японию часто относят к дальневосточному цивилизационному ареалу, центром которого с I тыс. был Китай. И это во многом справедливо: в регионе (Китай, Корея, Япония) распространено иероглифическое письмо, заметное место в идеологической и религиозной жизни занимают конфуцианство и буддизм, у стран этого региона – сходные культурные традиции и поведенческие стандарты. Китай являлся организующим центром дальневосточного ареала и «материнской цивилизацией» для составляющих его государств. Порой этот ареал называют конфуцианским, поскольку конфуцианский этико-политический стиль во многих отношениях являлся здесь доминирующим.

В то же время некоторые исследователи предпочитают выделять Японию в отдельную цивилизацию. Предполагается, что она постепенно отделилась от китайской цивилизации и стала самостоятельным культурно-историческим образованием. «Япония – это цивилизация, являющаяся государством», – пишет С. Хантингтон⁶⁹.

Истоки японской цивилизации теряются в I тыс. до н.э. В это время Япония была культурно отдалена от азиатского континента. В отличие от Китая древняя Япония не знала собственного классического наследия, поскольку находилась на периферии культурного мира. Это обстоятельство усиливалось ее островным положением. Географические условия древней Японии препятствовали ее раннему культурному росту и определили начальный «провинциализм» японской цивилизации. Отсюда догоняющий характер японской культуры и в целом ее истории вплоть до XX столетия. Отсюда же постоянная «мотивированность» японцев, стремившихся «догнать и обогнать» тех, у кого они вынуждены были учиться, – сначала китайцев, а затем и представителей западной цивилизации. Без этого стремления японскую цивилизацию трудно понять.

Только в III в. сведения о Японии появляются в китайских исторических источниках. В одном из китайских исторических сочинений этого времени рассказывается о японцах, или ео-йен⁷⁰.

В V–VII вв. в Японии появляются китайские и корейские ученые, которые знакомят японцев с китайским письмом и конфуцианским учением. В это же время, а именно в VI в., в Японию через Корею проникает буддизм. И конфуцианству, и буддизму в Японии было уготовано большое будущее. Наряду с ними в Японии существовала собственная религиозно-мифологическая традиция: синтоизм, сводившийся к поклонениям силам природы и к особому чувст-

⁶⁹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 53.

⁷⁰ Елисефф В., Елисефф Д. Японская цивилизация. Екатеринбург, 2006. URL: https://royal-lib.com/read/eliseeff_vadim/yaponskaya_tsivilizatsiya.html#0 (дата обращения: 9.11.2017).

ву природы. Все эти три религиозно-идеологических явления образовали сложное, синкретическое, сочетание, в котором в разные эпохи японской истории преобладало то одно из них, то другое, то третье. Японский религиозный синкретизм напоминает китайский – с той разницей, что в нем не выделилось доминирующее начало, подобное конфуцианству в Китае. Кроме того, японский религиозный стиль, как и китайский, реализовывался в рамках посюсторонней реальности. В нем нет развитого мистического начала. Другими словами, в Японии, как и в Китае, утвердился умеренный религиозный идеал.

Еще одна важная особенность японской цивилизации состоит в том, что она творчески ассимилировала культурные заимствования у других народов, прежде всего у китайского. Так, около IX в. в Японии появилась слоговая азбука – кана – как результат творческой трансформации китайской иероглифики. Китайские архитектурные традиции также подверглись в Японии известному видоизменению. У японского писателя Акутагава Рюноске имеется характерное высказывание по этому поводу: «Наша сила не в том, чтобы разрушать. Она в том, чтобы переделывать».

Существовала, однако, сфера, где японцы отталкивались не от внешних влияний и культурных прецедентов, а от собственной культурно-исторической почвы. Речь идет о восприятии японцами природы. Оно было обусловлено не внешними влияниями, а местной религией - синтоизмом, в котором преобладало живое чувство природы и поклонение ее силам. «Синтоизм трудно поддается определению. Он не является религией как таковой; у него нет основателей, пророков, собственно учений и текстов. Синтоизм – это прежде всего определенное отношение к жизни: преклонение перед природой во всей ее мощи и красоте, система ее почитания»⁷¹.

Помимо синтоистского влияния культ природы можно объяснить также географическими причинами: Япония – островная страна, большая часть которой покрыта горами и лесами. Земля в Японии, таким образом, представляет особую ценность. Кроме того, население Японии (относительно ее территории) достаточно велико и поэтому лишней земли нет. Как правило, японцы не меняли место жительства в отличие, например, от американцев (жителей США), которые привыкли свободно перемещаться по территории своей страны, меняя не только место жительства, но и место работы. Все это приучало жителей Японии бережно относиться к своему земельному участку и деталям его природного окружения. Японскую культуру часто называют «близорукой» именно из-за обостренного внимания к мелочам природы. Порой ее называют «цивилизацией пустыков» – все потому же.

⁷¹ Елисефф В., Елисефф Д. Указ. соч.

Культ природы обусловил эстетическую созерцательность японцев. По словам советского журналиста и востоковеда Всеволода Овчинникова, автора посвященной Японии книги «Ветка сакуры», «японская мораль коренится в эстетике. Нравственные принципы этого народа тесно связаны с его представлениями о красоте. А культ прекрасного у японцев, в свою очередь, во многом сходен с религией и берет свое начало из обожествления природы»⁷².

Эстетическое отношение к природе и жизни тесно переплетается у японцев со своего рода минимализмом. И то и другое отличает японскую культуру от китайской. «Китайцы любят пионы, розы, орхидеи – все сильно пахнущие и ясно очерченные цветы, что во многом совпадает со вкусами западных народов. Японцы же больше всего любят такие цветы, как сакура, которая не очень ценится в Китае, а также многие полевые цветы и даже безымянные травы»⁷³. Эстетический минимализм японцев отталкивается от подражания природе, от культа естественного. «Красота и естественность для японцев – понятия тождественные. Все, что неестественно, не может быть красивым»⁷⁴. Красота, согласно японским эстетическим представлениям, исключает излишество и вычурность. Единство простоты и естественности японцы обозначают словом «сибуй».

Но и этим японские эстетические принципы не исчерпываются. Они включают в себя также «мастерство намека и прелесть недоговоренности»: «Чаще намекать, чем декларировать, – вот принцип, который делает японское искусство искусством подтекста. Художник умышленно оставляет в своем произведении некое свободное пространство, предоставляя каждому человеку по своему заполнять его собственным воображением. У японских живописцев есть крылатое выражение: "Пустые места на свитке исполнены большего смысла, нежели то, что начертала на нем кисть"»⁷⁵.

Жанры японского искусства отвечают указанным эстетическим принципам. Так, японское искусство составления букетов – икэбана – основано на идее естественности и опять же простоты. Среди скромных цветов, составляющих букет, может находиться веточка без листьев или даже небольшое полено. Термин «икэбана» часто переводят словосочетанием «помочь цветам проявить себя».

⁷² Овчинников Вс. Ветка сакуры. URL: <http://e-libra.su/read/217558-vetka-sakury.html> (дата обращения: 11.11.2017).

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же.

Стихотворные жанры танка и хокку (хайку) предельно лаконичны: в трех (хокку) или пяти (танка) строках необходимо заключить смысл, отсылающий читателя за пределы всякой образности – к его внутреннему миру.

Еще один пример – японская чайная церемония. Это своего рода религиозный обряд, точнее, коллективная медитация, призванная изменить сознание участвующего в ней: «Чайный обряд – это... ключ к национальному характеру, не менее важный, чем бусидо (путь воина) – моральный кодекс самурая»⁷⁶.

От эстетического характера японской культуры перейдем к ее социальному стилю. Он складывается на протяжении японского Средневековья. Если японское искусство многим обязано синтоистскому почитанию природы и буддийским духовным практикам (японский дзэн-буддизм в значительной мере является «религией деталей»: умение видеть и наблюдать составляет его существо), то особенности общественной жизни Японии складывались преимущественно под влиянием конфуцианской традиции. Во-первых, японские поведенческие стандарты в значительной мере ритуализованы. Среди социальных ритуалов первое место принадлежит вежливости. В общении японцы ведут себя с подчеркнутой вежливостью. В их языке выделяют четыре интонационных модуля: почтительный, вежливый, очень вежливый и разговорный. Как и китайцы, японцы с пиететом относятся к старшим. Если в современном Китае, по общему признанию, уважение к старшим уходит в прошлое, то японцы верны этой традиции по сей день.

Еще одной важной особенностью японского социального стиля является коллективизм. В этом Япония напоминает Китай. Но и здесь она идет своим путем: японский коллективизм в большей степени пронизан чувством солидарности, чем китайский. В Японии не принято выставлять себя напоказ и стремиться во что бы то ни стало занять первенствующее положение. «Умерь свой блеск, смешайся с пылью» – таково одно из правил японского поведенческого этикета. Это правило действует и в наше время. Японцы воспринимали и воспринимают себя как одну большую семью, в которой общие интересы преобладают над частными. Так, в современных японских компаниях горизонтальные связи более важны, чем вертикальные. Компания рассматривается прежде всего в качестве семьи, в ней работают, как правило, всю жизнь (система пожизненного найма). Человек, работающий в компании многие годы, получает большую заработную плату, чем молодой и талантливый работник, приносящий компании значительную прибыль. В этом японский «менеджеральный» стиль

⁷⁶ Овчинников В.с. Указ. соч..

разительно отличается от западного, где доминируют иерархия талантов и сугубо рациональные критерии.

По общему признанию, японское общество – одно из наименее конфликтных обществ современного мира. За последние четыреста лет Япония не знала сколько-нибудь значительных социальных потрясений, сопряженных с большими человеческими жертвами. Кроме того, японское общество отличает высокий уровень социального доверия или того, что называют человеческим капиталом. Туристы с изумлением видят на улицах крупных японских городов самостоятельно перемещающихся шести-семилетних детей. Еще один пример подобного рода: после аварии на ядерной станции в Фукусиме в марте 2011 г. не было зарегистрировано случаев грабежа или мародерства. Все это говорит в пользу того, что японское общество по-прежнему обладает завидным моральным здоровьем.

Мы рассматривали японскую цивилизацию как составную часть конфуцианского цивилизационного ареала, как «восточную цивилизацию». Однако по ряду признаков Япония не укладывается в восточную цивилизационную парадигму. Один из таких признаков – японский исторический динамизм. Япония успешно преодолевала свое архаическое прошлое, усваивая, как указывалось ранее, достижения стран-лидеров и сообщая этим достижениям собственные формы. «Чужое» при этом превращалось в «свое». Это свойство придало японской цивилизации выраженный соревновательный характер.

Соревновательное начало характеризует и внутреннюю историю Японии. Начиная с XII в. японская политическая система становится более дифференцированной: от чиновной бюрократии во главе с императором власть перешла к сословию самураев во главе с сёгуном. При этом сохранялись титул императора и императорский двор. Император, однако, не правил, а лишь «царствовал». Новая политическая система Японии, как уже давно заметили историки, весьма напоминала политический строй средневековой Западной Европы с ее «расщепленной моделью власти». Как и в средневековой Европе, в средневековой Японии сложилось некое подобие вассально-ленной системы и феодального кодекса чести («бусидо»). Частью этого кодекса было знаменитое «харакири», или «сэппуку» – ритуальное самоубийство, совершавшееся добровольно в случае, когда под подозрением оказывалась честь воина (когда, например, он не смог уберечь от смерти в бою своего сюзерена).

В отличие от Китая, чья политическая элита рекрутировалась из представителей конфуцианского чиновничества, в средневековой Японии, как и в средневековой Европе, политическая элита формировалась из среды военной

знати. При этом сёгун не сосредоточивал в своих руках всю полноту власти – он делил ее со своими вассалами-даймё. Это создавало конкурентивную (соревновательную) политическую среду и способствовало созданию условий для более быстрого исторического развития, чем в странах с деспотическими режимами. Говоря иначе, в политической жизни Японии присутствовало больше свободы, чем, например, в том же Китае. Это касается не только общества, но и отдельного человека: в японской традиции индивидуальное начало выражено заметно сильнее, чем в китайской. В этом отношении Япония выступает из ряда восточных цивилизаций с их авторитарностью и политическим и культурным консерватизмом. Образно говоря, Япония напоминает корабль, стоящий «на якоре» у азиатских берегов. Она не вполне принадлежит Востоку всецело подобно тому, как Англия (также являющаяся островом и «кораблем») не вполне принадлежит континентальной Европе. Впрочем, это всего лишь образ.

К XVI–XVII вв. Япония – уже вполне сложившаяся, самостоятельная цивилизация, завершившая период «ученичества». Она естественным образом изживает китайское влияние. В то же время она открывает для себя цивилизацию, которая определенно может подстегнуть ее историческое развитие, – цивилизацию Европы. Первые европейцы достигли берегов Японии в XVI в. Это были португальцы. Они познакомили японцев с огнестрельным оружием. С XVII столетия Япония поддерживала торговые отношения с голландцами, которым был предоставлен насыпной остров вблизи города Нагасаки.

Отношения Японии с Европой развивались по уже имеющейся модели японско-китайских отношений: Япония отбирала для себя то, чего ей не хватало, сохраняя при этом своеобразие и пытаясь приспособить внешние влияния к местной цивилизационной специфике. Любопытно, что с начала XVII в. до 50-х гг. XIX в. Япония придерживалась политики изоляционизма. Это можно признать разумным, если принять во внимание, что в указанные столетия европейские страны подчинили себе значительную часть мира, и Япония, естественно, не хотела стать еще одним колониальным владением западных стран.

В середине 50-х гг. XIX в. Япония все же вынуждена была открыть для торговли с Западом несколько портов. Но только с 1867 г., когда произошла так называемая «реставрация Мэйдзи» (утрата власти сёгунами из династии Токугава и восстановление политических прав императора), Япония вполне осознала необходимость выхода из изоляции и проведения реформ по западному образцу. Начинается первый этап японской модернизации. Феодалы-даймё уже к 1870 г. вынуждены были передать свои земли государству. Страна была поделена на префектуры. Появились конституция и парламент. Армия была реорганизована

по западному образцу. Были созданы образовательные учреждения западного типа – в частности, Токийский университет (в 1877 г.). За короткий период Япония сумела добиться значительных успехов в движении к современности.

Однако вместо того чтобы углублять процесс перемен, Япония с конца XIX в. берет курс на милитаризацию, чтобы стать колониальной империей, подобной европейским державам. После победы в войнах с Китаем (1894–1895) и с Россией (1904–1905), а также с присоединением Кореи (1910), Япония полностью уступает милитаристскому искушению. Впервые в своей истории она чувствует себя в центре мировых исторических событий. Рождается идея «великой Японии». Страна участвует в двух мировых войнах, однако для победы в последней из них ее человеческих и военных ресурсов оказывается явно недостаточно, и в борьбе за державное величие Япония терпит поражение. В 1945 г. она подписывает акт о безоговорочной капитуляции и на ее территории размещаются американские войска.

Надо отдать должное японцам: они не восприняли военное поражение как историческую катастрофу. Япония смогла направить энергию своих граждан в созидательное русло. С 50-х гг. XX в. начинается «японское экономическое чудо». На протяжении четырех десятилетий – с 50-х до 80-х гг. – японская экономика была самой динамичной в мире. Ее рост составлял 10% ежегодно.

В настоящее время Япония – одна из самых экономически развитых и социально благополучных стран мира. Она являет собой синтез Востока и Запада. Как никакая другая страна Востока, Япония достаточно успешно восприняла западные традиции – от современных технологий до рок-музыки. Больших успехов добилась современная японская литература. Несколько японских литераторов стали лауреатами Нобелевской премии. Мировое признание получило японское киноискусство. В то же время Япония сохраняет свои традиции. Опыт японской модернизации последних десятилетий следует признать не только успешным, но и классическим: в нем органично сочетаются прошлое и настоящее. Настоящее сообщает Японии необходимое интеллектуально-техническое (и, шире, историческое) ускорение, а традиция обеспечивает ее историческому движению стабильность и морально-этические основания. «Японский дух и западная наука» (едком ёсаи)» – такова формула японской модернизации (и истории) начиная с XIX в. Эту формулу можно передать более поэтично и одновременно глубоко: «сердцем Япония – в старом, умом – в новом».

Литература

- Бенедикт Р.* Хризантема и меч: модели японской культуры. М., 2007.
- Васильев Л. С.* История религий: в 2 т. М., 2016.
- Григорьева Т. П.* Дао и логос. М., 1992.
- Елисеєфф В., Елисеєфф Д.* Японская цивилизация. Екатеринбург, 2006.
- Овчинников Вc.* Ветка сакуры. М., 1971.
- Овчинников Вc.* Два лица Востока. М., 2013.
- Судзуки Д. Т.* Основы дзэн-буддизма. Бишкек, 1993.
- Фукуяма Фр.* Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Вопросы

1. В какой мере географическое положение Японии предопределило характер японской цивилизации?
2. Что Япония заимствовала у Китая в хозяйственной, социально-политической и культурной сферах?
3. Укажите примеры творческой трансформации китайского влияния на японской культурно-исторической почве.
4. Чем политический строй средневековой Японии отличался от китайского политического устройства той же эпохи?
5. Какая из двух культур, китайская или японская, представляется Вам более пронизанной индивидуальным началом?
6. Какое место в японской культуре занимает эстетическое начало?
7. Чем можно объяснить то, что современное японское общество – одно из наиболее безконфликтных?
8. Какую роль играет в современной Японии традиция?
9. «Японский дух – западные технологии» – разьясните смысл этого японского девиза.
10. Приведите примеры японского «минимализма» в культуре, в частности, в искусстве.

§ 4. Индийская цивилизация

Индийская цивилизация – древнейшая из ныне существующих на планете цивилизаций. Наряду с цивилизацией Китая индийская цивилизация отличается непрерывной культурной преемственностью, что обеспечивает ей достаточную устойчивость в изменчивом мире современности. Как и Китай, Индия обладает древним культурным наследием. Ее религиозно-философская классика складывается в конце II – I тыс. до н.э. Это еще одно важное преимущество Индии перед цивилизациями, не имеющими классической древности. Наличие последней свидетельствует о раннем переходе от архаики к высокой культуре и, следовательно, о больших исторических возможностях.

В географическом отношении Индия отличается от своего великого соседа – Китая. Если тот отдален от других крупных цивилизаций и издревле воспринимал себя как цивилизационный центр, окруженный периферийными народами («срединная империя»), то Индия, выходящая на Индийский и Тихий океаны, была доступна для чужеземных мореплавателей (в особенности с началом Великих географических открытий и колониальных завоеваний). Кроме того, с северо-запада, где она граничит с Афганистаном и среднеазиатским регионом, Индия была открыта для внешних вторжений. Таким образом, с точки зрения геополитической безопасности ее географическое положение нельзя назвать идеальным.

Географическое пространство Индии достаточно разнообразно: оно включает в себя джунгли, плоскогорья, пустыни и полупустыни, низменности и долины великих рек, прежде всего Инда и Ганга. Это разнообразие предопределило поликультурность Индии и ее многоязычие: по культурному и языковому разнообразию Индия уступает лишь Африке. В современной Индии говорят на более чем полутора тысячах диалектов. Из них двадцать один язык признан официальным. Все это значительно отличает Индию от этнически и культурно более однородного Китая.

Это исходное многообразие во многом обусловило ход индийской истории и особенности ее культуры. Последняя слагается из различных этнокультурных субстратов, так что в историко-культурном отношении Индия напоминает яркую цветную мозаику. Отсюда уже в древности возникла проблема: как на пространстве индийского субконтинента возможны единая культура и цивилизация? В ходе индийской истории начальное многообразие все же удалось собрать в относительное единство, включившее в себя локальные культурные образования. В результате сложилось «множество в единстве» – индийская цивилизация, основанием которой стал индуизм – религия индийцев. В отличие от так называемых авраамитических религий – иудаизма, христианства и ислама –

индуизм не знает единого Бога, Бога-творца. В индуизме множество богов и культов, это, так сказать, сообщество, конгломерат религий. Сосуществование различных культов в границах индуизма вызвало к жизни своеобразную религиозную толерантность: «индуизм допускает множество путей спасения...»⁷⁷. При этом предполагается, что все локальные религии, составляющие индуизм, ведут, если им правильно следовать, к общей цели – спасению (освобождению), которая на сакральном языке индуизма – санскрите – обозначается понятием «мокша».

Единство индуизма поддерживалось несколькими общими для всех индуистов институциональными и сакральными предпочтениями. Во-первых, Ведами – священными текстами, чей авторитет признают все индуисты. Индуизм с полным правом может именоваться ведической религией. К ведам примыкают так называемые шастры – корпус нормативных религиозных текстов. Единство индуизма поддерживается также брахманами – хранителями ведического наследия и отправителями религиозных ритуалов. Кстати сказать, индуизм – одна из самых ритуализованных религий мира. Именно ритуал сообщает индуизму «стиль жизни» и образует своего рода институциональный каркас индуизма. Третьим объединяющим началом в индуизме является санскрит – сакральный язык, на котором написаны веды и другие священные тексты. К отмеченным общим признакам индуизма следует, вероятно, добавить систему варн, сложившуюся еще на рубеже II и I тыс. до н.э. Согласно этому социальному установлению все индуисты делились на несколько социальных групп: брахманов (высшая варна), кшатриев (варна воинов), вайшьев (варна торговцев и «предпринимателей») и шудр (низшая из варн, в которую входили главным образом те, кто занимался сельским трудом). Кроме того, к этой системе относился еще один, «внесистемный», элемент: «неприкасаемые» – люди, формально находившиеся за пределами описанной системы, тем не менее также охваченные индуистским ритуальным порядком.

Позднее система варн трансформировалась в кастовую систему. Касты более многочисленны, чем варны. Кроме того, они являются не только социальными образованиями, но и профессиональными. Кастовая система в известном смысле стабилизировала социальную и экономическую жизнь традиционной Индии, однако в еще большей степени она консервировала социальный строй и экономический уклад, свойственный индийской цивилизации. Это стало очевидным со вступлением Индии в современную эпоху.

Вернемся к характеристике индуизма. Он не только «конгломеративен» (множествен) и относительно един. К его особенностям относится также то, что

⁷⁷ Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 2001. С. 386.

он поляризован. Один его полюс – философско-религиозные учения и вытекающие из них духовно-мистические практики, другой – ритуально организованная обыденная жизнь. Можно не обладать религиозными познаниями и не быть аскетом, оставаясь при этом индуистом. Но нельзя оставаться индуистом, не выполняя предписанных обрядов: «Неиндуистом считается не тот, кто не верит в догматы (за неимением таковых), а тот, кто не соблюдает предписания, запреты и не выполняет обряды индуизма»⁷⁸. Отсюда следует, что обрядовая сторона индуизма является гарантом его идентичности.

Коротко скажем об основных вехах древнеиндийской истории. С III тыс. до н.э. и до конца II тыс. до н.э. в древней Индии существовала Индская (Хараппская) цивилизация, созданная дравидами – древнейшим населением Индии. Спустя какое-то время после того, как она пришла в упадок, в Индию вторгаются арии (около середины II тыс. до н.э.) – полукочевые индоевропейские племена, пришедшие с запада. Они завоевывают значительную часть северной Индии и приносят с собой ведическую традицию. Они же создают новое социальное устройство, основанное на системе варн.

В середине и второй половине I тыс. до н.э. в древней Индии происходят важные перемены в различных сферах исторической жизни. Северная Индия на два столетия объединяется представителями династии Маурьев, правившими в государстве Магадха. Создаются Упанишады – философско-религиозные тексты, восходящие к Ведам и считающиеся зрелым итогом древнеиндийской интеллектуальной культуры. Их основной тезис таков: Брахман и Атман – это одно. Брахманом в ведической философской традиции называли высший духовный принцип и высшую реальность, обнимающую собой все и недоступную рациональному постижению. Атман – индивидуальная духовная субстанция. Смысл тезиса, следовательно, в том, что «освобождение» достигается ценой растворения отдельного человеческого «я» в абсолюте. Таким образом человек освобождается от страстей и предубеждений – от всего того, что в индийской философской традиции называется «авидья» (неведение).

Упанишады являются своего рода вершиной индийской философии. Они заключают в себе религиозное и интеллектуальное существо ведической традиции, ее философскую «вершину». Однако на этом индийская философская традиция не заканчивается. В конце I тыс. до н.э. и в начале I тыс. на основе Вед и Упанишад складываются классические индийские философские школы: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта. К ним обычно добавляют философские школы, сложившиеся на основе буддизма и джайнизма, а также школу чарвака. Философско-интеллектуальный потенциал индийской цивилизации

⁷⁸ Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 2001. С. 367.

огромен. В этом отношении Индия является бесспорным лидером восточного мира. Даже Китай заимствовал из Индии философские и религиозные идеи: в частности, индийский буддизм инициировал появление китайского чань-буддизма. Наряду с Древней Грецией Индия была одним из центров мировой философской культуры. Интеллектуальные традиции Индии не ограничивались только философской мыслью: Индия (опять же наряду с Древней Грецией) имеет исторический приоритет в разработке математических знаний.

Таким образом, одно из основных преимуществ индийской цивилизации – развитая интеллектуальная культура.

Еще одной конститутивной особенностью индийской цивилизации, тесно связанной с ее древней философской традицией, является то, что в самом общем смысле можно назвать идеализмом. Под последним понимается ценностная установка на выход за пределы физического, феноменального мира – установка, имеющая в основе древнеиндийское миропонимание, согласно которому мир представляет собой сложное целое, в котором физическая компонента оказывается далеко не самой важной. Образно говоря, физическая реальность охватывается и одновременно пронизывается духовным началом и высшей реальностью – Брахманом. Физический мир, физическое бытие в известном (метафизическом) смысле условно, более того – иллюзорно. Поэтому основная цель, стоящая перед человеком, принадлежащим к индуистской (или буддийской) традиции, – преодолеть «иллюзорность» физического мира и «пробудиться» от метафизического сна. Один из зачинателей сравнительного религиоведения, М. Мюллер, считал основным признаком индийской цивилизации «трансценденцию», т. е. стремление выйти за пределы эмпирической реальности.

Религиозное начало в индийской цивилизации является, таким образом, ведущим. Это отличает данную цивилизацию от другой великой восточной цивилизации – китайской. Последняя, как мы уже знаем, ориентирована поосторонне, т. е. на природный и исторический мир. При этом возникает вопрос: не отвлекает ли установка на «преодоление» физической реальности от решения реальных, исторических задач? История Индии не дает нам однозначного ответа на этот вопрос. С одной стороны, мы можем усмотреть в событиях индийской истории определенный дефицит политической воли (Индия часто становилась жертвой иноземных завоевателей) и недостаток практического характера (в Индии не сложилось своего варианта «трудовой этики», характеризующей цивилизацию Запада, а также цивилизации Китая и Японии). С другой стороны, тотальная ритуализованность индийской жизни так или иначе связывала индийцев с решением задач практического свойства.

Отрешенность от мира, как уже упоминалось, была свойственна не большинству индийцев, а лишь религиозной элите. Большинство довольствовалось

отправлением религиозных ритуалов и обрядов, тесно связанных с обыденной жизнью. Наряду с утонченными духовными практиками, возникшими в древней Индии, мы видим там внимание к телесному и в целом к материальному началу, воплощавшемуся в танцах, произведениях искусства, а порой в откровенной чувственности. Таким образом, индийская культура и индийский менталитет не поддаются слишком простому толкованию.

Перейдем к характеристике средневековой Индии. С древней Индией ее связывает прочная нить цивилизационной и культурной преемственности. Продолжает развиваться индийская философская мысль. Индийский мыслитель Шанкара, живший на рубеже VIII и IX вв., создал новую философско-религиозную версию веданты – адвайта-веданту, ставшую самым влиятельным из индийских философских направлений. Во время правления династии Гуптов (IV–V вв.), как считают исследователи, были записаны Пураны – очередная генерация священных индуистских текстов, продолжающих ведическую традицию. Развиваются математические знания. Индийские математики предложили, в частности, современную систему обозначения цифр, которая была заимствована арабами, а затем – европейцами, которые стали называть усвоенные ими цифры «арабскими». Помимо этого индийские математики заложили основания алгебры.

В I тыс. завершается многовековое становление индуизма: он превращается в законченную систему. Упорядочивается пантеон индуистских божеств. Среди них выделяются Брами (создатель), Вишну (хранитель) и Шива-«разрушитель», отвечавший за творческое обновление мира, завершающего свой естественный (космический) цикл. Эти три бога составили индуистскую «троицу» – Тримурти.

Говоря о религиозной жизни средневековой Индии, нельзя обойти вниманием буддизм – еще одну индийскую религию, возникшую в середине I тыс. до н.э. Она не принадлежит к индуистской религиозной традиции, хотя связана с ней многими общими образами, идеями и интуициями. В отличие от индуизма буддизм не принимал варновой (в будущем – кастовой) социальной системы и отводил основную роль в спасении человеку, а не богам. Кроме того, буддизм не придает особого значения ритуальной стороне религиозной жизни. По словам современного российского исследователя буддизма Е. А. Торчинова, «главная цель буддийского “проекта” – преобразование сознания, изменение самого его типа»⁷⁹. Эта цель ставится перед каждым без исключения приверженцем буддийского учения, в то время как индуизм ставит подобную цель лишь перед представителями индуистской духовной элиты – мистиками и аскетами. Лишь они в состоянии идти «узким путем» постижения духовной истины.

⁷⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000. С. 77.

Для остальных молчаливо отводится «широкий путь» – путь частичного усвоения духовного содержания индуистской традиции посредством ритуально-обрядовых практик. Этот момент, как представляется, и явился камнем преткновения в отношениях буддизма и индуизма.

Длительное время (с возникновения и до конца I тыс.) буддизм оставался частью индийской истории и культуры. В определенные периоды он даже становился государственной религией крупных древнеиндийских государств: при царе Магадхи Ашоке в III в. до н.э., в кушанский период (I–III вв.) и в правление династии Гуптов (III–VI вв.).

Во второй половине I тыс. буддизм постепенно утрачивает влияние в Индии и в конце концов покидает ее пределы, уходя в другие страны Азии: на Цейлон, в Юго-Восточную Азию, Тибет, Китай (а оттуда – в Японию). Таким образом, «буддизм, являясь одной из главных религий, не стал базой ни для одной из основных цивилизаций»⁸⁰. В этом одна из главных особенностей его истории. Индуизм победил в историческом споре с буддизмом и остался национальной религией индийцев – прежде всего потому, что оказался более близок к стилю жизни и стилю мышления большинства населения Индии.

Политическая история индийского Средневековья во многом воспроизводит особенности политической истории индийской древности. В частности, мы видим ту же рыхлость государственно-политических образований и их многообразие. Индия по-прежнему не в состоянии объединиться в политическое целое. Наиболее успешной династией стали уже упоминавшиеся Гупты, на короткое время объединившие большую часть Северной Индии. Однако уже в конце V в. в Индию с территории современного Афганистана вторгаются эфталиты («белые гунны») и разрушают империю Гуптов. Затем вплоть до начала XIII в. север и юг Индии представляют собой поле борьбы различных династий, ни одной из которых не удается добиться сколько-нибудь долговременных политических успехов.

В XIII в. в Северную Индию вторгаются мусульмане и создают свое первое государство в Индии: Делийский султанат. Мусульмане оказались соседями Индии уже в VII–VIII вв. – после того как они сокрушили персидскую империю Сасанидов. С этого времени начинается сложный диалог между исламской и индийской цивилизациями. В отличие от народов Ближнего и Среднего Востока индийцы не были исламизированы. Причина этого – в существовании у индийцев собственной традиции: индуизма, который стал образом мысли и жизни индийцев. Индуизм отвечал мироощущению народов, населявших индийский субконтинент. Это мироощущение было существенно иным, чем исламское,

⁸⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 60.

оно возникло на отличной от стран Ближнего и Среднего Востока культурной почве. Кроме того, индуизм не уступает мировым религиям, одной из которых является ислам, в духовной и интеллектуальной глубине. Он дает собственные ответы на основные вопросы человеческого существования. Все это не позволило исламу ассимилировать индийскую традицию.

Непосредственное взаимодействие исламского и индийского миров, начавшись в VII–VIII вв., продолжалось до XVIII–XIX вв. После крушения Делийского султаната в начале XV в. мусульмане создали на территории Индии другое крупное государство – империю Великих Моголов. Ее создателем является потомок среднеазиатского правителя Тимура Бабур, который в 1526 г. пришел со своими войсками в Северную Индию из Средней Азии. Основанная им империя к началу XVII в. охватывала большую часть индийского субконтинента. Однако на протяжении XVIII столетия она пришла в упадок и ей на смену пришли другие завоеватели – на этот раз европейские.

Любопытно, что за многие века исламского политического господства индийцы социально и психологически адаптировались к присутствию мусульман. Они стали считать их своего рода кастой. При этом индийцы жили заведенным порядком, сохраняя свои религиозные обряды и не меняя своего жизненного стиля. В отличие от мира ислама индийской цивилизации была свойственна, как мы видим, известная религиозная и культурная терпимость (толерантность). Кроме того, подобный диалог цивилизаций (и религий) стал возможным потому, что в Индии религиозная жизнь не была непосредственно связана с политической сферой. В исламе же религия и политика составляли, как мы увидим далее, единое целое.

Одним из результатов тысячелетних контактов ислама и индуизма стал сикхизм – религия, возникшая в XV в. на северо-западе Индии, в Пенджабе. Она сочетает в себе индуистские и исламские элементы, в частности, монотеизм и идею равенства людей перед Богом, из которой следует отрицание кастовой системы.

С середины XVIII в. в Индии постепенно утверждаются англичане. Впервые они появляются в Индии еще в начале XVII в.: в 1617 г. британская Ост-Индская компания добилась от могольского императора Джахангира разрешения торговать с Индией. После битвы при Плесси (1757) английские войска, представлявшие Ост-Индскую компанию, смогли вытеснить из Индии французов, а спустя столетие, в середине XIX в., компания овладела большей частью этой страны. После подавления антианглийского восстания сипаев (1857–1859) Индия была объявлена владением британской короны.

Более чем полуторазековое британское господство в Индии – заметная страница в истории индийской цивилизации. Колониальный период нанес Ин-

дии большой материальный и человеческий ущерб. В частности, во время многократных голодовок, инспирированных британскими властями погибли многие миллионы индийцев. Индия переживала чувство острого национального унижения.

Невзирая на все перечисленное, Индия сумела сохранить своеобразие своей цивилизации и свои культурные богатства. Уже в XIX в. англичане начали открывать для себя глубины индийской религии и философии, в частности, Упанишады. В начале этого столетия их стали переводить на европейские языки. Один из крупных европейских философов первой половины XIX в., А. Шопенгауэр, испытал сильное влияние Упанишад и индийской философской традиции в целом и сумел передать свое увлечение ею многим из своих читателей. С середины указанного столетия индийское религиозно-философское наследие становится предметом серьезного научного изучения в европейских странах.

Одним из важных моментов в «открытии Индии» на Западе был приезд в 1893 г. в США индийского философа и религиозного деятеля Вивекананды, который выступил на Всемирном парламенте религий в Чикаго, где ему устроили овацию, когда он обратился ко всем со словами: «Сёстры и братья Америки». А в начале XX столетия у индийской философии и культуры были уже десятки тысяч поклонников на Западе, в том числе в России. Индия начинает в свою очередь «завоевывать» Запад и это «завоевание» продолжается до настоящего времени.

Со своей стороны Индия колониальной эпохи открывает для себя европейскую культуру. Как и в цивилизационном диалоге с исламом, Индия отвечает на интеллектуальный и культурный вызовы иной, в данном случае европейской, цивилизации и усваивает то, что представляется ей полезным. В этом проявляется сильная сторона индийской цивилизации, а именно ее «открытость», ее готовность к диалогу с другими цивилизациями, тесно связанная со свойственной ей культурной толерантностью, с умением принимать и чувствовать «другого». В диалоге с Европой, начавшемся в XIX в., индийская религиозная и культурная элита лучше понимает, что такое Индия в ее цивилизационной и культурной целостности. Именно благодаря этому диалогу Индия начинает реально преодолевать внутренние этнокультурные барьеры, прежде служившие препятствием для осознания общеиндийского культурного и национального единства. Таким образом, в XIX столетии Индия постепенно становится нацией.

Одной из иллюстраций отмеченных перемен может служить деятельность Рам Мохан Роя (1772–1833) – индийского религиозного и социального реформатора, основателя движения «Брахмо самадж». Хорошо знакомый с европейской культурой и ее гуманистическими ценностями, он впервые выступил про-

тив изживших себя архаических обычаев, таких как сати (обряд самосожжения вдовы в погребальном костре ее умершего мужа). Он требовал также запретить полигамию (многоженство), широко распространенную в то время в Индии⁸¹.

Под влиянием европейских религиозных и философских идей индуизм пережил в XIX в. известную модернизацию, позволившую ему преодолеть излишнюю внутреннюю разобщенность и стать более унифицированным. Индийская культура того времени была готова к положительному восприятию европейских идей, поскольку ее отправные ценности отчасти были созвучны европейским. Речь идет, в частности, об идее, согласно которой различные религиозные направления в индуизме в последнем счете обретают религиозное единство в концепции Брахмана – универсального духовного принципа. Европейская культура терпимости в данном случае соприкасалась с аналогичной культурой, свойственной индийской цивилизации. Добавим, что европейский гуманизм культурно «резонировал» с индийской «ахимсой» – принципом ненанесения вреда ничему живому. И это не единственные примеры близости двух культур.

В то же время в напряженном диалоге с европейской культурной традицией в XIX–начале XX в. индийская цивилизация не только смогла сохранить собственное своеобразие, но и пережила то, что справедливо называют национальным возрождением. Его героями были многие религиозные и культурные деятели: Даянанда Сарасвати (1824–1883), Шри Рамакришна (1836–1886), уже упоминавшийся Свами Вивекананда (1863–1902), Рабиндранат Тагор (1861–1941) (ставший первым нобелевским лауреатом по литературе среди неевропейцев) и др.

С начала XX в. в Индии усиливается движение за независимость и появляется политическая оппозиция британскому колониальному режиму, представленная прежде всего партией «Индийский национальный конгресс», возникшей в 1885 г. В сущности, это была первая политическая партия в истории Индии. Поначалу тон в ней задавали «умеренные», стремившиеся достичь самоуправления Индии исключительно мирными средствами, при сотрудничестве с представителями колониальной власти. Однако после появления так называемых законов Роулетта, ужесточивших колониальный режим, и в особенности после расстрела демонстрации в Амритсаре (апрель 1919 г.), партия начала проводить кампании протеста. Во главе индийского движения за независимость в это время оказался М.К. Ганди, сформулировавший концепцию свараджа (самоуправления Индии) и одновременно высказавший идею сатьяграхи (ненасильственного сопротивления британским властям). Кстати сказать, эта идея

⁸¹ См. о нем: Скороходова Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб., 2008.

была органично связана с религиозным и культурным наследием Индии и представляла собой достаточно эффективную политическую новацию: англичанам было сложнее подавить движение за независимость в условиях мирного сопротивления, не дававшего повода к проведению насильственных акций.

В 1929 г. парламент Великобритании предоставил Индии статус доминиона Британской империи, однако это не остановило решимость индийцев добиться полной независимости. В итоге 15 августа 1947 г. Великобритания была вынуждена предоставить Индии политическую независимость. При этом Индия была разделена на два государства: собственно Индию и Пакистан. Разделение произошло по религиозному признаку и вызвало жестокие столкновения между приверженцами индуизма и ислама и последовавшие за ними миллионные миграции: мусульмане переселялись на территорию Пакистана, а индуисты – в Индию. Возникает вопрос: откуда в Индии оказалось столько мусульман? Дело в том, что ислам, как уже упоминалось, не признает кастовой системы, считая всех людей равными перед Богом. Многие представители низших индуистских каст принимали ислам, чтобы улучшить свое социальное положение и повысить свой религиозный статус. В итоге количество мусульман в Индии постоянно росло, в особенности с эпохи Великих Моголов и позднее, когда британские власти стали предоставлять определенные гарантии безопасности лицам, желавшим сменить веру.

С 1947 г. Индия вступает в современный период своей истории. Избегая присоединения к сложившимся в послевоенный период военным блокам (НАТО и Варшавскому договору), Индия явилась одним из инициаторов создания Движения неприсоединения. Не разрывая экономических и культурных связей с Великобританией и странами Запада, послевоенная Индия в то же время поддерживала дружеские отношения с Советским Союзом. Так продолжалось до 1991 г. – года распада СССР. После этого события Индия ориентируется на тесное сотрудничество с Западным миром. На протяжении 90-х и в особенности 2000-х гг. Индия добилась больших экономических и научных успехов. Так, в начале XXI в. она вошла в десятку крупнейших экономик мира. В последние годы она стала космической державой. В современной Индии бурно развивается ИТ-индустрия. Индийский рынок информационных технологий остается одним из самых быстрорастущих в мире⁸². В современной Индии есть свой аналог Силиконовой долины (в г. Бангалор)⁸³. Современная Индия – один из основных центров мировой фармацевтики. На протяжении 70–90-х гг. XX в. (после серий ядерных испытаний) Индия вошла в члены «Ядерного клуба». Все эти успехи связаны с традиционно высокой интеллектуальной культурой Индии.

⁸² См: Индийская ИТ-революция и индустрия аутсорсинга. URL: <http://www.mediascope.ru/> (дата обращения: 7.01.2018).

⁸³ См.: Фридман Т. Плоский мир. М., 2006. С. 8.

Политическая жизнь Индии заметно выделяется на общеазиатском политическом фоне – прежде всего тем, что в Индии – самая старая в Азии парламентская демократия, чья история восходит к моменту обретения Индией независимости. Разумеется, этим Индия отчасти обязана Великобритании, чья политическая культура оказала влияние на политический строй современной Индии. В то же время одним этим влиянием объяснить утверждение политической демократии в Индии нельзя: в ее истории и культуре уже существовали предпосылки принятия этой формы политического устройства. Имеется в виду традиционное для Индии разделение религиозной и политической жизни, о котором уже упоминалось.

Индия – одна из стран, успешно интегрирующихся в современный глобальный порядок. Этому, в частности, способствует широкое распространение в Индии английского языка. На нем ведется преподавание в многочисленных высших учебных заведениях страны. Вместе с хинди английский является одним из государственных языков Индии.

Наряду с успехами, у современной Индии имеются проблемы. Одна из них – достаточно большое число неграмотных (около 35% от общего числа индийцев). Не менее 300 млн. человек из более чем миллиардного населения Индии живут за чертой бедности. Еще одна проблема современной Индии – сохранение кастовой системы. По словам индолога Е. Автандиляна, «вопреки расхожему мнению, кастовая система в Индии не отменена, а существует до сих пор; законом отменена только дискриминация по кастовому признаку»⁸⁴. Нужно отдать должное Индии, эта проблема постепенно теряет свою остроту. Тем не менее консерватизм, свойственный кастовой системе, сдерживает историческое развитие Индии. Так, по данным переписи 2001 г. далиты (неприкасаемые) – наиболее приниженная социальная группа индийского общества – составляют 16,2% от общей численности населения Индии и 79,8% от общей численности сельского населения. Наконец, от прошлого Индия унаследовала этнорелигиозную напряженность, рождающую повторяющиеся конфликты. В Индии живут около 150 млн мусульман. Между ними и индуистами порой происходят ожесточенные столкновения. Кроме того, в Индии существует сикхское меньшинство, добивающееся политической автономии, а в перспективе – создания собственного государства. Жертвой индуистско-сикхской розни стала в 1984 г. премьер-министр Индира Ганди, одна из самых известных политиков в современной истории Индии.

Невзирая на отмеченные проблемы, исторический рост Индии не прекращается. У нее есть хорошие возможности стать в недалеком будущем одним из ведущих государств мира.

⁸⁴ Автандилян Е. Касты в современной Индии. URL: [https:// www.bez-granic.ru/index.php/travel/2239-kasty-v-sovremennoj-indii.html](https://www.bez-granic.ru/index.php/travel/2239-kasty-v-sovremennoj-indii.html) (дата обращения: 7.01.2018).

Литература

- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 2001.
- Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1988.
- Васильев Л. С.* История Востока. М., 1994. Т.1-2.
- Гусева Н. Р.* Индия в зеркале веков. М., 2002.
- Кей Дж.* История Индии. М., 2011.
- Мортимер У.* Древний Индостан. Раннеиндийская цивилизация. М., 2005.
- Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 2001.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.
- Фридман Т.* Плоский мир. М., 2006.
- Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1994.

Вопросы

1. Как повлияло на индийскую цивилизацию этнокультурное и религиозное многообразие?
2. Что отличает индуистскую религиозную традицию от авраамитических религий (иудаизм, христианство и ислам)?
3. Чем можно объяснить то, что религия и политика в Индии не образовали единого целого, как, например, в исламе?
4. Что отличает буддизм от индуизма? И почему буддизм так и не смог утвердиться в Индии?
5. Каковы религиозно-философские истоки вегетарианства в Индии?
6. Каковы причины религиозной толерантности внутри индуизма?
7. Почему, на Ваш взгляд, Индия в отличие о Китая и Японии столь часто становилась жертвой иноземных завоеваний? Это каким-то образом связано с ее цивилизационными особенностями?
8. Что обрела Индия в культурном (цивилизационном) диалоге с Англией в XIX–XX вв.?
9. Каковы преимущества Индии в современном глобальном соревновании?
10. Почему индийская религиозная философия и индийские духовные практики, в частности йога, столь популярны в современном мире?

§ 5. Цивилизация ислама

В сравнении с древними цивилизациями Востока, индийской и китайской, цивилизация ислама имеет менее продолжительную историю. Она возникает вместе с появлением ислама – в VII в. Место ее возникновения – Аравия, полуостров, в древности и в первые столетия Средневековья находящийся на периферии культурного мира. Казалось бы, ничего не предвещало появления на аравийском полуострове новой мировой религии. Аравию населяли кочевники-бедуины, значительно отставшие в своем культурном и – шире – цивилизационном развитии от древних государств Ближнего и Среднего Востока. Имелось, впрочем, одно обстоятельство, которое могло помочь (и помогло) аравийским арабам отчасти компенсировать свое начальное отставание от народов культурного круга. Таким обстоятельством стали традиционные торговые и военные связи Аравии и ее северных соседей. Через Аравийский полуостров проходил важный торговый путь, связывавший Ближний Восток, Северную Африку и Европу с Индией. Этот путь пролегал по западной части Аравии – по достаточно узкой полосе, тянувшейся от ближневосточных областей вдоль Красного моря к выходу в Индийский океан. Эта географическая полоса именуется Хиджазом. В отличие от аравийской пустыни здесь имелись оазисы с колодезной водой, создававшие необходимые условия для караванной торговли. Здесь же находились важнейшие торгово-городские центры, контролировавшие эту торговлю: Мекка и Медина. Мекка, кроме того, являлась религиозным центром всей Аравии. Здесь находилось языческое святилище, получившее наименование Кааба. Его основной святыней был «Черный камень», который как полагают, имеет метеоритное происхождение. Помимо него здесь были установлены каменные идолы основных аравийских божеств.

Арабские торговцы, постоянно посещавшие страны Ближнего и Среднего Востока (от Иудеи, Палестины и Сирии до Ирана), были хорошо знакомы с их культурой. Они, как правило, владели языками народов, населявших эти страны. Общительность в сочетании с общей подвижностью была неотъемлемой частью арабского менталитета.

Кроме того, Помимо торговли арабы служили в качестве военных наемников, что также способствовало поддержанию постоянных контактов с указанными странами.

Еще одним обстоятельством, поддерживавшим связи арабской культурной периферии со странами ближне- и средневосточного культурного круга, были миграции в Аравию представителей разных религий и религиозных меньшинств. После подавления римлянами иудейского восстания 66–70 гг. и разрушения ими Иерусалима и Второго храма многие иудеи бежали в Аравию.

Вследствие этого арабы рано познакомились с иудейским религиозным опытом, а некоторые из них даже приняли иудаизм. В IV–VI вв. в Аравии появились христиане, в частности, несториане и монофизиты, объявленные еретиками на Вселенских соборах православной церкви. Через них арабы познакомились с христианской религиозной традицией. Следует отметить, что христианство получило в Аравии большее распространение, нежели иудаизм. Наконец, Аравия испытывала политическое и культурное влияние персидской державы Сасанидов, пытавшейся колонизировать Аравию, в том числе религиозно. Этим объясняется присутствие здесь адептов зороастризма – государственной религии Ирана.

Таким образом, культурная и религиозная обособленность Аравии от других стран региона была относительной. Аравийский полуостров издревле был своеобразной частью этого региона, что объясняет позднейшую исламизацию последнего.

Возникает почти неизбежный вопрос: почему арабы не приняли ни одной из развитых религий, с которыми они были знакомы, – ни иудаизма, ни христианства, ни зороастризма? Принятие ими одной из этих религий было бы естественным следствием их знакомства с ними. Какая-то их часть, как уже упоминалось, начала переходить в эти религии. Тем не менее случаи принятия пришедших извне верований не стали правилом и общеарабской тенденцией. Арабы пошли другим путем: они создали собственную религию, которая по структурной сложности и духовной глубине не уступала названным религиозным традициям – религию, которая справедливо признается одной из мировых религий.

Ответ может быть следующим: отталкиваясь от опыта общения с другими культурами и религиями региона, арабы смогли использовать этот опыт для создания собственной религиозной традиции, отвечавшей их социально-психологическому, бытовому, культурному и в целом жизненному строю. Если бы они пошли путем заимствования, их периферийный культурный статус закрепился бы за ними, и они остались бы культурой второго или третьего ряда. Арабы смогли совершить своего рода культурную и религиозную революцию и создать собственное, соответствовавшее их исторической и культурной почве религиозное учение, которое позволило им преодолеть притяжения архаики и прорваться в мировую историю. Это был, вне всякого сомнения, лучший из возможных вариантов арабской истории в середине – второй половине I тыс.

Появлению ислама предшествовала эпоха, которую арабы называют «джахилия» («невежество», «неведение»), другими словами, эпоха язычества и политической (племенной) разрозненности. Аравию этого времени отличали межплеменные столкновения и упадок нравов (кровная месть, пьянство, обы-

чай закапывать в песок новорожденных девочек и пр.). Вместе с тем в эту эпоху среди арабов появляются ханифы – монотеисты, ведущие аскетический образ жизни и вышедшие за пределы иудаистского и христианского влияний. Движение ханифов получило широкое распространение в Аравии и во многом подготовило появления ислама.

Мухаммад – человек, непосредственно причастный к возникновению ислама, был мекканским купцом из племени курейшитов (курайш). Уже вполне зрелым человеком, в возрасте около сорока лет, он стал проводить в уединении месяц рамадан. Для этого он уходил на гору Хира, располагавшуюся около Медины. Согласно исламскому преданию во время одного из таких уединений ему во сне явился ангел Джабраил (Джибрил). В руках у ангела была книга, завернутая в покрывало, которую Мухаммад по настоянию Джабраила стал читать, невзирая на то, что был неграмотен. С этого момента Мухаммад начал осуществлять пророческую миссию, целью и смыслом которой стало утверждение новой религии – ислама. Его проповеди запоминались и записывались. В итоге из этих записей сложился Коран – священная книга мусульман. Его первая редакция появилась к 654 г.

Из жизнеописания Мухаммада явствует, что в 622 г. он вынужден был бежать из Мекки, где его проповедь новой веры и единобожия встретила решительный протест сторонников язычества. Он бежал в Медину, где его проповедь была успешной: вскоре местные племена приняли ислам. В Медине Мухаммад стал не только религиозным, но и политическим лидером первой исламской общины. Через несколько лет, в 630 г., Мухаммад овладел Меккой. Он совершил ритуальное очищение Каабы и повелел разбить всех идолов, стоявших в святилище. После смерти Мухаммада (632) сложилось общеарабское государство – халифат, объединявший всю Аравию. Его название происходит от слова «халиф» – «наместник посланника Бога». Так стали называть преемников Мухаммада, которые, как и он, сочетали в своих руках одновременно духовную и светскую власть. Первым халифом стал Абу Бакр (632–634 гг.) – «друг пророка», одним из первых принявший ислам. Ему наследовали Омар (634–644 гг.), Осман (644–656) и Али (656–661). Все они именуются в исламской историографии «праведными халифами».

В 30–40-е гг. VII в. арабское государство распространило свою власть за пределы аравийского полуострова и стало стремительно расширяться. В ходе войн с Византией арабы захватили весь Ближний Восток, включая «Святую землю» – территорию, на которой находились христианские святыни. Они завоевали Ирак и сасанидский Иран, овладев его столицей Ктесифоном. На востоке они вышли к границам с Индией, на севере дошли до Кавказа и захватили Среднюю Азию. На протяжении VII в. арабская конница прошла через всю Се-

верную Африку, превратив ее в провинцию халифата, а в начале VIII в. арабы переправились через Гибралтарский пролив и вторглись в Испанию. На ее покорение понадобилось всего несколько лет. К 718 г. завоевание Испании было завершено. В IX в. арабы захватывают Сицилию. Ранее они овладели крупными островами в восточной части Средиземного моря, в частности, Кипром. Таким образом, арабская экспансия охватила пространство от Испании до Индии. До X–XIII вв. арабский халифат оставался крупнейшей державой средневекового мира. С 661 по 750 г. столицей халифата был Дамаск (в правление династии Омейядов), с 750 по 1258 г. (при Аббасидах) столица была перенесена в Багдад.

Такова внешняя, событийная, канва начальной истории исламской цивилизации. Вместе с тем в эти столетия (VII–XIII вв.) формируется самое существо этой цивилизации. Не случайно Доминик и Жанин Сурдель назвали эти столетия классической эпохой в истории исламской цивилизации⁸⁵. Каковы же ее основные особенности?

Начнем с того, что ислам сообщил арабскому миру культуру усилия – личного усилия, без которого хаотичный арабский мир не смог бы пережить культурную трансформацию и превратиться в цивилизованное сообщество. Говоря иначе, ислам помог арабам пройти через своего рода дисциплинарную революцию. Под запрет попало многое из того, что отличало арабов языческого времени: лень, нежелание упорно трудиться, избыточная эмоциональность, необязательность, чувство мести, разбой. Были установлены запреты на употребление алкоголя и свинины. Запрет накладывался также на прелюбодеяние и убийство безоружного. Ислам внес в жизнь арабов строгость, ставшую одним из главных признаков новой цивилизации. В отличие от христианства, допускающего известную внутреннюю и внешнюю свободу человека, ислам не может позволить себе подобной «роскоши». В противном случае исламское единство верующих, исламский религиозный порядок оказываются под вопросом.

Со строгостью ислама достаточно органично связана его «простота». Исламу чужда «сложность» христианства: триединый образ его Бога, представление об Иисусе Христе, таинственным образом сочетающем в себе Бога и человека. Исламу близок бескомпромиссный монотеизм, не допускающий смешения божественного и человеческого: Бог должен быть Богом, а человек – оставаться человеком. От человека в исламе не требуется выход за пределы человеческих возможностей. Далее, если в христианстве мы видим сложную систему обрядов и ритуалов, то ислам предписывает правоверному исполнение лишь пяти основных религиозных правил (произнесение шахады, установленной молитвенной формулы, в момент принятия ислама, ежедневная пятикратная мо-

⁸⁵ См.: Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. Екатеринбург, 2006.

литва, пост в месяц рамадан, паломничество в Мекку и пожертвование в пользу бедных). В итоге «ислам оказался для человека посильной ношей и можно вполне соответствовать всем его нормам, поскольку они исполнимы»⁸⁶.

Простота ислама связана с тем, что можно назвать экстраверсивностью (обращенностью вовне). Приведем одно высказывание на этот счет (впрочем, небесспорное): «Ислам – религия экстравертированного взгляда на мир. Мы не найдем здесь развитых психологических учений или глубокого мистического проникновения в душу человека. Взгляд внутрь, вероятно, чужд исламу»⁸⁷. Кроме того, в исламе присутствует своеобразный акцент на телесности: Бог в исламе воздействует на человека прежде всего через его телесное начало. Тело в исламе – основной посредник между Богом и человеческой душой. Мусульманин должен контролировать телесные, чувственные импульсы, а через них – собственный эмоциональный мир. Закономерно, что в исламе не поощряется уход от реального мира (в исламе отсутствует институт монашества), а также чрезмерный интерес к мистическим практикам.

Продолжим сопоставление ислама и христианства (на фоне последнего мы лучше видим особенности первого). Наряду с открытием личности и рефлексии христианство открывает для своих приверженцев еще и время: человек в христианской традиции в конечном счете живет для вечности, но «спасается» во времени. Переживание времени становится одним из необходимых условий достижения «спасения». В исламе же мы не видим внимания к временному аспекту существования. Мусульманин, так сказать, индифферентен к времени. Его больше привлекает пространство. Отчасти это можно объяснить географическими условиями аравийского полуострова: безбрежное море песка, однообразный ландшафт, звезды над головой, неторопливая поступь верблюда... – все это не способствовало глубокому и напряженному переживанию времени.

Важное отличие ислама – нераздельное сосуществование религиозного и социального. Религия пронизывает все стороны социальной жизни мусульман. В частности, она определяет политическую культуру стран ислама. Мы почти не видим в них сугубо светских, независимых от религии общественных организаций и движений. Только в Турции начиная с 20–30-х гг. XX в. были предприняты попытки отделить светскую жизнь от религиозной. Однако и здесь эти начинания не получили завершения: турецкая «глубинка» по-прежнему остается строго исламской.

Одна из ярких иллюстраций «тотальности» ислама (отсутствия в нем разделения на светское и религиозное) – господство религиозно-правовых норм, воплощенных в шариате (правил поведения, вытекающих из Корана и Сунны).

⁸⁶ Ислам. СПб., 2002. С. 13.

⁸⁷ Там же. С. 11.

Исламское общество – некоторым образом «правовое общество», цивилизация религиозной Нормы, следование которой обязательно. «Исламская цивилизация моделирует религиозную и социальную жизнь в постоянном обращении к правовой практике», – пишут Д. и Ж. Сурдель⁸⁸. Разумеется, «правовой» характер этой цивилизации следует отличать от западной традиции права.

Еще одна особенность ислама в том, что это «религия действия»: Бог судит мусульманина в первую очередь по его поступкам. Второй аспект «действия» – (внешне)политический. Здесь ислам часто выступал в качестве «религии меча». Дело в том, что ислам видит себя «истинной религией», лишенной «недостатков» прежних религий, в частности, иудаизма и христианства. В глазах Мухаммада ислам завершает авраамическую (авраамитическую) традицию, охватывающую две названные религии. Он доводит ее до необходимого совершенства и завершенности. Это тем более касается отношений ислама и других религий, не связанных с исламом генетически (преемственно). Отсюда требование принятия ислама представителями остальных вероучений под угрозой джихада – священной войны. Только иудеям и христианам («людям Писания») ислам позволял сохранять свою веру, впрочем, с определенными оговорками, продиктованными исторической ситуацией. Прочие же такой привилегией не обладали. Поэтому война часто становилась естественным следствием подобного рода воззрений. В настоящее время идея «меча», как кажется, утрачивает актуальность, тем более, что в Коране ценности мира отдается видимое предпочтение. Тем не менее вопрос о войне и мире в исламе по сей день сохраняет сложность.

Помимо прочего ислам отличает эгалитаризм – признание равенства всех людей перед Аллахом. Все мусульмане составляют умму – сообщество верующих в Аллаха. При этом все различия – этнические и культурные – отходят на второй план. Арабы, тюрки и индонезийцы в данном случае – прежде всего мусульмане и уже потом представители разных культур. Кроме того, исламский эгалитаризм тесно связан с идеей этической солидарности всех мусульман. Одно из религиозных требований ислама – помощь неимущим, вдовам, сиротам и больным. Это, разумеется, сильная сторона данной традиции.

Говоря в целом, исламская цивилизация – это прежде всего цивилизация ислама. Именно он, ислам, сообщает ей ценности, культурные смыслы и исторические формы.

На время между VIII и XIII вв. приходится «золотой век ислама», или «мусульманский ренессанс»⁸⁹. В эту эпоху в пределах арабского халифата бурно развиваются науки и культура, в частности, совершаются открытия в мате-

⁸⁸ Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. URL: https://royallib.com/book/surdel_dominik/tsivilizatsiya_klassicheskogo_islama.html (дата обращения: 14.01.2018).

⁸⁹ См.: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.

матике, астрономии и медицине. Так, Мухаммед аль-Хорезми, опираясь на работы древнеиндийских математиков, пишет книгу «Китаб аль-Джабр валь-Мукабал», в которой излагает основы алгебры. Ибн Сина, известный в Европе как Авиценна, составляет «Канон врачебной науки», ставший основным учебником для студентов медицинских факультетов европейских университетов. Арабская философия (Ибн Рушд, аль-Кинди, аль-Газали и др.) влияет в это время на европейскую схоластику, а арабская и персидская поэзия – на поэзию провансальских трубадуров и итальянских поэтов проторенессанса, в частности, Данте. Примеры такого влияния весьма многочисленны.

Каковы причины этого научного и культурного взлета? Каким образом исламская цивилизация, не имевшая, казалось бы, древних культурных корней, смогла не только догнать, но и в чем-то опередить соседние цивилизации с древней историей, в частности, цивилизацию средневековой Европы? Объяснить это можно тем, что в процессе арабских завоеваний сложилось сложное культурное целое, в состав которого вошли многие древние цивилизации: Индия и Иран, Месопотамия и Сирия, Египет и Иудея. Арабы выступили в качестве посредников в межкультурном диалоге, развернувшемся на пространствах халифата. Языком этого диалога стал арабский язык. Наличие универсального языка сняло традиционные культурные барьеры и чрезвычайно облегчило и углубило культурное взаимодействие интеллектуальных и культурных элит, оказавшихся в общем пространстве общения. Результатом этого взаимодействия и явился «мусульманский ренессанс».

Политическое единство халифата не могло поддерживаться долго: слишком многообразным был мир ислама. «Глубокая разнородность исламского мира, – пишут Д. и Ж. Сурдель, – фактически усиливалась даже после временной унификации, проведенной благодаря усилиям Умайядов и первых Аббасидов»⁹⁰. Уже в X–XI вв. пространство халифата начинает дробиться на отдельные политические образования. Нашествия тюрок в XI в. и монголов в XIII в. привели сначала к ослаблению, а затем и к падению Багдадского халифата в 1258 г. Одновременно на Западе, в Испании, арабы терпят первые серьезные поражения от испанских христиан. В XI–XIII вв. западноевропейские монархи и феодалы организуют несколько «крестовых походов» на Ближний Восток и в Египет с целью освободить от арабов христианские святыни – прежде всего Иерусалим. В результате на Ближнем Востоке возникают несколько государств крестоносцев, просуществовавших до конца XIII в. Все эти события привели не только к распаду арабского халифата, но и к дроблению «целостного ансамбля, где до сих пор ферментом единства служила добровольная арабизация»⁹¹.

⁹⁰ Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама...

⁹¹ Там же.

Иными словами, исчезают условия, обеспечивавшие культурный расцвет исламского мира. Вместе с политическим единством исчезает и единое культурное пространство, делавшее возможными интеллектуальные и культурные контакты в пределах исламского религиозного сообщества. С этого времени арабская цивилизация замыкается в себе и уровень ее культурной открытости и восприимчивости резко падает. Культурный диалог и сопутствовавший ему интеллектуальный поиск сменяются консервативными предпочтениями и ориентацией на прошлое, свойственными отдельно взятой арабской, коранической, традиции. «Закрываются врата иджтихада» (иджтихад – право исламских богословов выносить решения по важным вопросам общественной и религиозной жизни, отталкиваясь от самостоятельного толкования Корана). Говоря иначе, нововведения (в том числе культурные и интеллектуальные) попадают под запрет. С этого времени исламская цивилизация начинает все более отставать от наиболее развитых цивилизаций мира, прежде всего от Европы. Она утрачивает роль одного из мировых центров культуры.

С XIV–XV вв. роль лидера исламского мира переходит от арабов к туркам. Их государство принято называть Османской империей. Оно значительно усиливается после завоевания Константинополя в 1453 г., а затем и всей Византийской империи. При этом турки все же не смогли воссоздать исламскую державу в ее прежних границах: помимо территории Византии, Болгарии и Сербии они овладели Ближним Востоком и значительной частью Северной Африки. Основным противником турок-османов становится Европа. В XVI–XVII вв. они реально угрожали существованию европейской цивилизации. В 1529 и 1683 гг. турки дважды осаждали Вену – столицу империи Габсбургов. Однако взять ее им так и не удалось. Отбив наступление турок, коалиция европейских государств переходит в ответное наступление. С конца XVII в. Османская империя начинает слабеть. В XVIII столетии она терпит поражение в нескольких крупных войнах, в том числе в войне с Россией. А в XIX в. ее военно-технологическое, политическое и в целом историческое отставание становится очевидным. Турцию называют «большим человеком Европы». Ее попытки провести военную модернизацию успехами не увенчались. После Первой мировой войны Османская империя распадается. Новый лидер Турции Мустафа Кемаль Ататюрк в 1923 г. провозглашает Турцию республикой и начинает преобразования, направленные на европеизацию страны и отделение светской жизни от религиозной.

Как и Турция, остальные страны исламского мира в XIX – первой половине XX в. оказываются в состоянии экономического и социального кризиса, что, в свою очередь, поставило под вопрос их политический суверенитет. Многие исламские страны попадают в зависимость от европейских держав. Таковы были неутешительные итоги многовекового развития исламской цивилизации.

Впрочем, эти итоги не были окончательными. Во второй половине XX в., в особенности с окончанием колониальной эпохи, исламский мир начинает выходить из ситуации цивилизационного кризиса. Он пытается заново обрести уверенность в преимуществах собственной традиции. Чаще всего эти попытки связывают с так называемым исламским возрождением, начавшимся с конца 70-х гг. XX в., – движением, вызвавшим рост интереса к исламу и новую волну религиозного энтузиазма.

Как мы видели, история исламской цивилизации во многом определялась ее отношениями с цивилизацией Запада. На протяжении многих столетий – с VII до конца XIX в. – исламская цивилизация, как правило, находилась в состоянии войны со странами, входившими в европейский цивилизационный ареал. Войны арабов с Византией сменялись их войнами с крестоносцами. Затем началось длительное турецко-европейское противостояние, кратко описанное выше. Каковы были причины этого затяжного межцивилизационного конфликта и каков его исторический смысл?

Одна из этих причин – территориальная близость исламского региона к Европе. В отличие от остальных классических цивилизаций Востока западная часть исламского мира непосредственно граничит с европейскими странами. Это, как мы видели, не могло не привести не только к военно-политическим конфликтам, но и к религиозным спорам. Вспомним, что ислам возник в напряженном диалоге с иудаизмом и христианством. Ислам и христианство были двумя ветвями одной религиозной традиции – авраамической (авраамитической). Вопросы, встававшие перед исламом и христианством, часто были одними и теми же, однако на них давались разные ответы. У ислама и христианства, таким образом, всегда находились поводы для споров. Их приверженцев занимали во многом общие проблемы, при этом каждый из них (мусульманин и христианин) «был для другого Иным»⁹². Говоря иначе, противоречия между обеими религиями были вызваны как их сходством, так и различиями⁹³.

По мнению С. Хантингтона, обе религии «воспринимают мир дуалистически – “мы” и “они”». Обе являются универсалистскими, и каждая провозглашает себя единственно верной. Обе – миссионерские и основаны на убеждении, что их последователи обязаны обращать неверующих в единственно истинную веру. С самого зарождения ислам расширял свое влияние путем завоеваний, христианство, когда для того имелись возможности, поступало так же. Концепции “джихада” и “крестового похода” не только сходны между собой, но и отличают эти две религии от прочих основных мировых религий. Помимо этого, для ислама и христианства, как и для иудаизма, характерен телеологический взгляд на исто-

⁹² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 327.

⁹³ Там же. С. 330.

рию, в отличие от идей цикличности и статичности, преобладающих в других цивилизациях»⁹⁴.

В конце XX в. исламская цивилизация оказывается перед рядом исторических вызовов. Один из них – бедность большинства исламских стран, другой – их научное и технологическое отставание от мировых лидеров. По словам одного из исследователей современной исламской проблематики, «травма современного ислама – в контрасте между ушедшим в историю расцветом средневекового ислама и нынешним бедственным положением многих мусульманских государств, в углубляющемся различии между “бедными” мусульманскими государствами и процветающим христианско-западным миром»⁹⁵. В связи с этим возникает вопрос: могут ли исламские ценности интегрироваться в процесс глобализации и в современный мир в целом, не утрачивая своего традиционного существа, зафиксированного в Коране и Сунне?

На этот вызов исламский мир отвечает по-разному. Первым ответом можно считать ответ, данный кемалистской Турцией: необходимо отделить религиозную сферу от светской, т. е. осуществить секуляризацию экономической, политической и общественной жизни. Без этого невозможно движение в будущее. К турецкому выбору близки Индия и Россия, где религия также признана областью частной жизни и личных предпочтений. При этом следует помнить, что в указанных странах ислам не является религией большинства граждан. Турция, таким образом, остается единственной страной ислама, идущей по пути секуляризации. Не случайно турецкий ислам иногда называют «евроисламом» или либеральным исламом, в том числе из-за стремления турецких властей войти в Евросоюз. Турецкий выбор, нужно признать, предполагает определенный отказ от тотального характера исламской традиции. В глазах большинства мусульман этот выбор выглядит слишком радикальным.

Второй ответ также связан с признанием необходимости модернизации исламского общества, но умеренной модернизации, в рамках которой достигается компромисс религиозных ценностей с реалиями современной жизни. Такого рода модернизацию мы видим в Саудовской Аравии и странах Персидского залива: «здесь утвердились определенные элементы секуляризации государственно-правовой системы. Таковы, например, существующие в Саудовской Аравии консультационные советы, построенные по принципу шуры – совещательной традиции в исламе»⁹⁶. Следует добавить, что такие перемены не в послед-

⁹⁴ Хантингтон С. Указ соч. С. 330.

⁹⁵ Малышева Д. Ислам в современном мире // Новый мир. 2002. №2. URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/Ж/zhurnal-novij-mir/novij-mir--2-2002/9><http://litresp.ru/chitat/ru/Ж/zhurnal-novij-mir/novij-mir--2-2002/9> (дата обращения: 15.01.2018).

⁹⁶ Там же.

ную очередь связаны с тем, что эти страны обладают большими запасами нефти и не испытывают недостатка в денежных средствах. Они могут позволить себе, в частности, введение новых технологий и осуществление проектов, требующих постоянных контактов с развитыми странами мира. У бедных исламских стран подобных возможностей, как правило, недостаточно или они отсутствуют вовсе.

Наконец, третий ответ представлен исламским фундаментализмом, сторонники которого отвергают исламскую модернизацию в обоих ее вариантах, жестко критикуют «нравственно испорченную» западную цивилизацию и видят в исламе единственную полноценную альтернативу современному глобализму. Сторонников этой позиции можно встретить во всех исламских странах, и они обладают значительным влиянием. Именно они представляют «политический ислам», направленный на борьбу с западной системой ценностей и западным образом жизни. Их аргументы можно свести к следующему: ислам – это целостная социокультурная система, в которой есть все необходимое для нормального исторического существования. Все ее составные части взаимосвязаны и сбалансированы. Устранение или изменение одного или нескольких ее элементов неизбежно приведет к разрушению этой системы, что, в свою очередь, вызовет моральный, политический и экономический хаос. Следовательно, модернизация исламского общества по западным образцам, неизбежно вступающая в противоречие с заповедями Корана, не может быть приемлемой для правоверных мусульман. Традиционный эгалитаризм и солидаризм ислама, его нравственная строгость и практики милосердия в состоянии предохранить исламское общество от эксплуатации, преступности и коррупции, свойственных, в частности, странам западного мира. Поэтому исламская цивилизация должна идти в будущее собственным путем, опираясь на собственные основания – религиозные и цивилизационные. По словам одного из исламских политических деятелей, Абольхасана Банисадра, «мы будем производить в соответствии с нашими возможностями и потреблять в соответствии с добродетелями каждого»⁹⁷.

В настоящее время фундаменталистскими идеями руководствуются лидеры нескольких исламских стран, прежде всего Ирана.

Исламский мир, таким образом, находится в состоянии исторического выбора. В то время как остальные цивилизации Востока (Индия, Япония и Китай) уже являются частью сложного глобального единства, цивилизации ислама еще предстоит определить свое отношение к современности. Помимо названных обстоятельств, затрудняющих этот выбор, существует еще одно: в отличие от прочих цивилизационных общностей исламская цивилизация не является эт-

⁹⁷ Малышева Д. Указ. соч.

нически и культурно однородной. В ней сосуществуют различные культурные традиции – от арабской и тюркской в западной части исламского мира до культур Индонезии и Малайзии в ее восточной части. В силу этой неоднородности и, следовательно, сложности достижения согласия по поводу принятия общих решений по важнейшим вопросам страны ислама вынуждены, как правило, выстраивать собственные траектории движения в историческое будущее.

Литература

Армстронг К. Мухаммад: История Пророка. М., 2008.

Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1988.

Васильев Л. С. История Востока. М., 1994. Т.1-2.

Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам: Очерки истории. 600–1258 гг. М., 1988.

Ерасов Б. С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002.

Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.

Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / сост. Б. С. Ерасов. М., 2001.

Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама. Екатеринбург, 2006.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.

Вопросы

1. Почему, на Ваш взгляд, арабы не приняли религий, с которыми они были знакомы (иудаизм, христианство, зороастризм), и создали свой вариант мировой религии, хотя это был весьма непростой путь?
2. Как ислам изменил жизнь кочевников-арабов Аравии?
3. Почему мусульмане считают себя в известном смысле «наследниками» иудеев и христиан?
4. Что отличает ислам от христианства?
5. Почему ислам с такой легкостью распространился на Ближнем и Среднем Востоке?
6. Каковы причины более чем тысячелетнего противостояния исламского мира и Европы?
7. Как Вы оцениваете «тотальный» характер ислама, в частности, единство в нем светского и религиозного начал?
8. В чем проявляется эгалитаризм ислама?
9. Каковы перспективы исламской модернизации?
10. Что ислам может предложить современному миру?

§ 6. Российская цивилизация

При обращении к истории российской цивилизации прежде всего возникает вопрос о ее месте в ряду других цивилизаций: является ли российская цивилизация частью, пусть особенной, европейской цивилизации, или ее нужно рассматривать как самостоятельное явление? Как в ней сочетаются «западные» и «восточные» элементы? Не является ли она своего рода «смешением» Запада и Востока? Если верно последнее, то каков характер взаимодействия этих элементов: симбиотический (сосуществование) или синтезный (трансформация двух культурных начал в третье – вполне особенное)?

Эти вопросы позволяют поставить проблему российской цивилизационной идентичности, которую еще нельзя признать вполне разрешенной. Российская цивилизация как бы «ускользает» от прилагаемых к ней «формул». Неопределенность ее положения в глобальном, полицивилизационном, миропорядке во многом вызвана своеобразием ее географического положения. Во-первых, огромные российские пространства находятся «между» классическими цивилизациями Запада и Востока и испытывают на себе влияния обоих полюсов мировой культуры. Во-вторых, эти пространства явным образом удалены от древних цивилизационных платформ Запада и Востока. И в этом смысле Россия скорее не Запад или Восток, а Север. Основные исторические события древности и средних веков происходили южнее и западнее современных границ России. И в этом смысле российские пространства (в особенности те, что лежат восточнее Уральских гор) долгое время являлись глубокой периферией мировой истории.

Не учитывая географического (пространственно-климатического) своеобразия России, мы рискуем не понять ее цивилизационного своеобразия. Вот почему разговор о российской цивилизации мы должны начать с краткой характеристики географических условий, определивших начальные условия ее появления и ее историческое становление.

Россия – не только самая большая по территории страна мира, но и самая холодная. Это не могло не сказаться на особенностях ее истории: в таких климатических условиях трудно заниматься продуктивной хозяйственной деятельностью. Кроме того, плотность населения в России слишком низка для того, чтобы исторически и культурно освоить ее гигантскую территорию. Российская цивилизация, таким образом, формировалась в условиях, которые без преувеличения можно назвать экстремальными. Отсюда объективные трудности, сопутствующие российской истории. Значительная часть сил и ресурсов, которыми располагала российская цивилизация, уходила на освоение ее пространств, сил же на движение «вглубь», в сторону культурного и, шире, исторического творчества, как правило, оставалось недостаточно. «Экстенсивный» сценарий

развития российской цивилизации, таким образом, был «задан» изначально. Это основной вызов, стоявший и стоящий перед Россией. Без соответствующего ответа на него опыт исторического строительства российской цивилизации не может завершиться удачно. Поэтому история России в ее существе – череда попыток изменить или скорректировать этот начальный сценарий, переводя его из экстенсивного «формата» в интенсивный.

В плане социокультурном эту основную проблему российской истории можно передать следующим образом: как можно ослабить исторически (и географически) обусловленное давление архаического начала на российское общество и культуру? На этот вопрос возможен только один ответ: архаике, т. е. вынесенности вовне, экстенсивности следует противопоставить рефлексию – опыт сознания и самосознания, опыт, который и олицетворяет «движение вглубь». Помимо прочего, рефлексия предполагает становление личности, напряженное культурное и научное творчество, поиск собственного стиля жизни и стиля мышления, признание ценности социальных (гражданских) и личных свобод. Именно рефлексивный (внутренний) потенциал определяет уровень развития той или иной цивилизации.

Прежде чем говорить о том, как Россия отвечала на этот важнейший для нее вызов, назовем еще несколько обстоятельств, осложняющих течение российской истории. Одно из них производно от ее «пространственного» измерения. Речь идет о том, что российская цивилизация в ее нынешних пределах сложилась далеко не сразу. Из Восточной Европы, где возникло ее первоначальное ядро, она постепенно расширялась на юг и восток – в сторону Уральских гор и далее в Сибирь, вплоть до тихоокеанского побережья. Этот процесс растянулся на столетия: только в XIX в. Россия достигла своих естественно-исторических пределов и заняла центрально-евразийскую пространственную нишу. Еще на рубеже XIX–XX вв. русский историк В.О. Ключевский писал: «История России есть история страны, которая колонизируется»⁹⁸.

Колонизация, в свою очередь, требовала времени и сил. И только по завершении этого процесса Россия получила возможность сосредоточиться на решении задач, связанных с «интенсивным» ростом. Данное обстоятельство во многом предопределило «догоняющий» характер российской истории и неопределенность цивилизационного статуса России. Необходимость постоянно, так сказать, трансформировать «географию» в историю и культуру и преодолевать начальную, «пространственно» обусловленную архаичность общественного и личного сознания «замедляла» темпы исторического движения России.

Другое осложняющее российскую историю обстоятельство – отсутствие классической древности. Если цивилизации Востока (китайская и индийская), а

⁹⁸ Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. I. С. 50.

также цивилизация Европы имели собственную культурную древность, в пределах которой складывались классические культурные традиции, служившие источником исторического развития, то Древняя Русь такой древности не знала. Это вынуждало ее искать «культурного учителя», контакты с которым восполнили бы отсутствие начальной культурной основы. Таким «учителем», или «материнской цивилизацией», стала для Руси Византия. Отсутствие культурной древности также усугубляло ситуацию культурно-исторического отставания.

Несмотря на все эти объективные географические и исторические препятствия российская цивилизация все же оформилась. Поэтому нужно воздать должное тем многочисленным поколениям россиян, которые сделали ее появление возможным.

И последнее замечание по поводу внешних условий возникновения российской цивилизации. Она, как считают многие, в итоге заняла свою естественно-историческую нишу. Одним из первых на это обратил внимание Н. Я. Данилевский в своей книге «Россия и Европа». Он пишет, что российское государство сложилось не в результате захвата уже освоенных кем-то земель, а в ходе свободного расселения русских колонистов. «Надел, доставшийся русскому народу, составляет вполне естественную область, – столь же естественную, как, например, Франция, только в огромных размерах, – область, резко означенную со всех сторон (за некоторым исключением западной) морями и горами... На всем этом пространстве не было никакого сформированного политического тела, когда русский народ стал постепенно выходить из племенных форм быта и принимать государственный строй»⁹⁹.

Позднее представители евразийского движения по-своему уточнили мысль Н. Я. Данилевского о том, что Россия – особый культурно-исторический тип: «Россия представляет собой особый мир... Особый мир этот должно называть Евразией»¹⁰⁰. Особенности пространственного положения России «евразийцы» определяли, исходя из учения о «месторазвитии», согласно которому особенности российской цивилизации органично выводятся из его географических характеристик. По словам одного из представителей евразийского течения, Г. Вернадского, «все цивилизации являются в некоторой степени результатом географических факторов, но история не дает более наглядного примера влияния географии на культуру, чем историческое развитие русского народа»¹⁰¹.

Приведем еще одну мысль о пространственном статусе России. Она была высказана английским географом Х. Дж. Макиндером (1861–1947) – одним из основоположников геополитики. В своем докладе «Географическая ось исто-

⁹⁹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 24.

¹⁰⁰ Цит. по: Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 281.

¹⁰¹ Вернадский Г. В. Русская история. М., 1997. С. 12.

рии», опубликованном в 1904 г. в «Географическом журнале», он использует термин «хартленд» (Heartland), который использует для характеристики геополитического положения России. Хартленд, или «географическая ось истории», по мнению Макиндера, представляет собой естественный планетарный центр, от стабильности которого зависит геополитическое равновесие мира¹⁰².

Обратимся теперь к тому, как под воздействием описанных географических условий складывались основания российской цивилизации, ее основные ценности и установки, ее «картина мира». Одним из тех, кто проникновенно выразил связь «русской идеи» с ее пространственно-географическим субстратом, был русский философ первой половины XX в. Н. А. Бердяев. Он, в частности, писал: «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы»¹⁰³.

Это широко известное высказывание довольно верно передает своеобразие русского (российского) психотипа, если выразаться современным языком. «Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, – продолжает Бердяев, – он был более народом вдохновений и откровений... У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно...»¹⁰⁴. С этим высказыванием трудно не согласиться: действительно, у Запада в отличие от Руси-России были более благоприятные условия для того, чтобы пройти необходимую школу внутренней дисциплины и овладеть «формой».

Одним из наиболее важных признаков русского национального характера Бердяев считает его поляризованность: «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей... Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт»¹⁰⁵. Отсюда вытекает отсутствие того, что

¹⁰² См.: Гаджиев К. С. Введение в геополитику. М., 1998. С. 14.

¹⁰³ Бердяев Н. А. Русская идея. Харьков; М., 2002. С. 14.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же. С. 13–15.

Бердяев называет «средней культурой»¹⁰⁶, т. е. умения искать компромиссы и принимать разумные решения, в которых учитываются различные взгляды.

Современный российский социолог А. Ахиезер, автор книги «Россия: критика исторического опыта», развивая мысль Н. Бердяева, вводит понятия инверсии и медиации. Первое обозначает вариант разрешения противоречия, когда доминировавший ранее идеологический полюс сменяется противоположным. Инверсия, таким образом, «является логической формой самого простого способа принятия решения, заключающегося в простом выборе между двумя вариантами»¹⁰⁷. Инверсия «носит консервативный характер» и «основана на минимизации рефлексии»¹⁰⁸. В процессе культурного развития она превращается в медиацию. «Результатом медиации является то, что Н. Бердяев называл средней культурой (срединной культурой), т. е. получение нового результата, новых элементов культуры, не сводимых к старым, к ее крайним полюсам. В конечном итоге вся культура создается как результат медиации, как срединная культура, как следствие преодоления ограниченности ранее сложившейся культуры. Способность формировать срединную культуру — показатель меры развития медиации и в то же время уровня развития культуры»¹⁰⁹.

Нетрудно понять, что инверсионный вариант исторического развития, свойственный, по мнению А. Ахиезера, России, должен быть преодолен. Разумеется, это непросто, однако иного пути выхода из старого, осложненного объективно заданными трудностями, сценария не существует.

Последнее из существенных замечаний Н. Бердяева, которое следует привести, имеет отношение к характеру российской истории: «Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия Киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим»¹¹⁰. Мы присоединяемся к приведенному высказыванию: между отдельными периодами (эпохами) российской истории существуют очевидные разрывы. Ее всегда отличал недостаток культурно-исторической преемственности – в отличие, например, от цивилизаций Востока, которые мы назвали бы континуитетными, основанными на преемственности традиций и ценностей. Впрочем, и западная цивилизация,

¹⁰⁶ См.: Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 31.

¹⁰⁷ Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. Т. I. От прошлого к будущему. 2-е изд. Новосибирск, 1998. С. 67.

¹⁰⁸ Там же. С. 66.

¹⁰⁹ Там же. С. 67.

¹¹⁰ Бердяев Н. А. Русская идея. Харьков; М., 2002. С. 15.

несмотря на революции, происходившие в XVII–XX вв., сохраняет преемственную связь с античной и средневековой эпохами.

«Прерывность» российской истории, как показал Н. Бердяев, следует рассматривать в связи с поляризованностью российской культуры и российского национального характера. Вместе с тем эти особенности не отменяют глубинного единства российской истории. Она не распадается на отдельные и независимые «истории». Невзирая на отмеченные сложности, российская история продолжает сохранять свойственную ей систему ценностей, то, что мы назвали бы также цивилизационной матрицей. Об этом и пойдет речь далее.

Одной из фундаментальных ценностей, присущих российской цивилизации, нужно признать коллективизм, долгое время выступавший в форме общинности. В суровых природных условиях Восточно-Европейской равнины, которую также называют Русской равниной, выжить можно было только сообща. Русская крестьянская община, явившаяся ответом на вызов природной среды, стала первой социальной формой, в которой «отливалась» российская цивилизация.

«Общинный архетип» во многом предопределил особенности российского национального сознания. Коллективистское начало сохраняло устойчивость на протяжении почти всей российской истории, вплоть до постсоветского времени. До периода коллективизации (конец 20-х – начало 30-х гг. XX в.) его основным носителем оставалась крестьянская община. После того как она была уничтожена, коллективизм не сошел на нет – он сохранялся в иных формах, сообщенных ему советским временем. И лишь в ходе преобразований 90-х гг. прошлого века коллективистские ценности и связанная с ними этика солидарности ушли в историческую тень: ныне в российском обществе тон задает индивидуализм, зачастую не ограниченный правовыми установлениями. Современный российский социум атомизирован и переживает достаточно серьезный моральный кризис, указывающий на то, что без рецепции (возрождения) коллективистских ценностей (разумеется, с поправками на время) российская цивилизация не имеет обнадеживающих исторических перспектив.

Необходимо сказать, что общинно-коллективистское начало было тесно связано с идеалом социальной справедливости. Отход власти от этого идеала вызывал, как правило, негативное восприятие в народе и приводил порой к серьезным историческим потрясениям, одним из которых были события 1917 г.

Значение общинного (коллективистского) начала в истории российской цивилизации было впервые обосновано славянофилами в первой половине XIX в. «Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя высшее, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвы-

шаться», – писал К.С. Аксаков¹¹¹. Несмотря на некоторую патетичность этого высказывания, ему нельзя отказать в известной правоте, коль скоро речь идет о России.

Возможно ли возрождение коллективизма в современных российских условиях? Думается, в той или иной форме восстановление ценностей коллективизма должно произойти, поскольку это отвечает интересам всех российских граждан: социальная атомизация является реальной угрозой будущему России. Вместе с тем в последние десятилетия все более востребованными в России становятся ценности свободы и личности в их современном, западном, понимании. Однако здесь имеются сложности. Хотя эти ценности были осознаны в России в XIX в. (в частности, так называемыми западниками), они так и не были вполне усвоены на российской культурно-исторической почве.

Нельзя сказать, что эти западные по своему происхождению ценности совсем незнакомы россиянам. Образованная часть российского общества по своему европеизировалась на протяжении XIX в. Возникло даже представление о «русском европейце»¹¹². Однако большинству россиян, живших в деревнях (около 80% в конце XIX – начале XX в. согласно переписи 1897 г.), европейские ценности, конечно же, мало что говорили.

Существовали, впрочем, российские «аналоги» некоторых западных ценностей (которые все же, скорее, напоминают их, нежели сходны с ними по сути). Например, «аналогом» западного представления о свободе, неотделимой от внутренней дисциплины и ответственности, являлась в России «воля», под которой понималась нестесненность в действиях, доходящая до произвола, и нежелание подчиняться жесткому российскому порядку. Отличие свободы от воли хорошо передал русский историк и мыслитель XX в. Г. Федотов: «Свобода немыслима без уважения к чужой свободе; воля – всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо»¹¹³. Носителем воли являлось, например, казачество, обитавшее на российских границах, защищавшее их, а также осваивавшее новые земли.

Разумеется, лучшим вариантом для будущего России был бы синтез традиционного российского коллективизма и ценностей личности и свободы. Такой синтез мы видим, например, в современной Японии, а также в других современных цивилизациях. Даже в США, считающихся страной радикального индивидуализма, последний уравнивается своеобразным «гражданским» коллективизмом, состоящим в способности создания всякого рода ассоциаций и

¹¹¹ Цит. по: Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 75.

¹¹² См.: Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры. М., 2001.

¹¹³ Цит. по: Шаповалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003. С. 83.

сообществ¹¹⁴. Синтез коллективного и персонального, личностного – своего рода часть «обязательной исторической программы» для любой успешной цивилизации.

Следующая основополагающая для российской цивилизации ценность – стабильность (порядок). Она естественным образом вытекает из необходимости политической и идеологической организации обширных пространств, по которым свободно перемещается редкое население. Порядок в данном случае становится первоочередным вопросом, вопросом исторического выживания. Порядок и стабильность в российской истории во многом олицетворяет власть, являющаяся не только политическим и историческим началом, но и в известном смысле метафизическим.

В отличие, например, от небольших, компактных, плотно населенных европейских стран, где люди вынуждены были жить бок о бок и где в итоге возникали «договорные группы» и сообщества, ограничивавшие власть, в России были иные условия. Здесь власть оказывалась единственным «собирающим» и организующим центром. По мере расширения территории Русского (российского) государства полномочия власти расширились. Если в киевский, домонгольский, период Русь представляла собой скорее конфедерацию племенных княжеств с относительно слабым центром в Киеве, то в московский период, в особенности с середины XVI в., когда Российское государство стремительно увеличивалось в размерах, происходило то, что Г. Федотов назвал «самодержавной революцией». Еще раз «дадим слово» Н. Бердяеву: «Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которых требовали размеры русского государства»¹¹⁵. Бердяев приводит при этом высказывание В.О. Ключевского: «Государство крепло, народ хирел»¹¹⁶.

По мере развития «самодержавной революции» происходит «огосударствление» общественной и культурной жизни страны. Например, уходят в прошлое региональные школы иконописания. Их сменяет единый, регламентированный иконописный стиль. Происходит перелом в религиозной жизни, который Г. Федотов охарактеризовал как «трагедию древнерусской святости». Это важный момент в религиозной и, шире, культурной истории России, поэтому кратко остановимся на нем.

На рубеже XV и XVI вв. в Русской церкви существовали два направления: «нестяжатели» и «осифляне». Первые практиковали духовную отрешен-

¹¹⁴ Впервые это заметил еще в XIX в. побывавший в Америке Алексис де Токвиль – французский мыслитель и политический деятель. См.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 2000. URL: http://www.krotov.info/library/19_t/ok/vil_001.htm (дата обращения: 4.02.2018).

¹¹⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. Харьков; М., 2002. С. 16.

¹¹⁶ Там же.

ность от земной жизни и выступали против существования церковного землевладения, вторые настаивали на вовлеченности церкви в социальную жизнь; «...первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю Русскую Церковь»¹¹⁷.

Победу в противостоянии этих двух направлений закономерно одержали «осифляне». «Роковой гранью (этого противостояния – В.Р.) является середина XVI века»¹¹⁸, когда Великое княжество Московское становится царством (первым на царство в январе 1547 г. венчался Иван IV, прозванный «Грозным»), а Русь все чаще называют Россией. «Легкая победа осифлянства, – пишет Г. Федотов, – определилась, конечно, не одними экономическими интересами церковного землевладения, но и общей сродностью, созвучием этого направления государственному делу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех общественных сил и закрепощением их в тягле и в службе»¹¹⁹. С этого времени «в религиозной жизни Руси устанавливается надолго тот тип уставного благочестия, “обрядового исповедничества”, который поражал всех иностранцев и казался тяжким даже православным грекам...»¹²⁰. Сокращается число канонизированных святых. В XVI и XVII вв. русская религиозная жизнь формализуется и упрощается – «Живая святость ее покинула»¹²¹. В дальнейшем огосударствление духовной сферы углубляется: при Петре I церковь становится, в сущности, частью государственного аппарата. Начинается так называемый синодальный период, длящийся до 1917 г., когда Русская православная церковь вновь становится автономной организацией во главе с патриархом (с 1721 г. Русской православной церковью управлял Святейший синод, возглавляемый обер-прокурором, представлявшим интересы государя).

Идея «трагедии древнерусской святости», предложенная Г. Федотовым, в целом верно отражает историю русской церкви и русской религиозности XVI–XVIII вв. Однако в ней не учитывается закономерность усиления формально-обрядового начала в условиях «самодержавной революции», начавшейся при Иване Грозном и завершившейся при Петре I. Политическая централизация вызывала необходимость в «централизованной» идеологии, служащей интересам власти.

Нужно признать, что порядок и стабильность в истории российской цивилизации представляли большую ценность, чем личные и общественные сво-

¹¹⁷ Федотов Г. Святые Древней Руси. Ростов-н/-Д. С. 235.

¹¹⁸ Там же. С. 250.

¹¹⁹ Там же. С. 237.

¹²⁰ Там же. С. 251.

¹²¹ Там же. С. 252.

боды. Это было обусловлено всем ходом российской истории и естественным образом осложняло ее течение, поскольку без диалога власти и общества полноценная социальная жизнь невозможна. Это становится все более очевидным в постсоветскую эпоху, когда достижение равновесия порядка (стабильности) и свободы в большей или меньшей степени осознается в качестве одного из основных цивилизационных вызовов, стоящих перед современной Россией. К сожалению, мы должны констатировать, что пока такого равновесия Россия не нашла.

В то же время было бы преувеличением думать, что в российской истории мы видим историю одного лишь государства. Наряду с ним существовала общинная самоорганизация, в рамках которой помимо коллективистской этики существовали также локальное самосознание и культура самоуправления. Община не только вынужденно интегрировалась в крепнущее Российское государство, но и привычно дистанцировалась от него. Этому часто не уделяют должного внимания, а между тем напрасно. Государственно-общинный «дуализм» мог привести к краху государственности, как это произошло, например, в 1917 г., но мог также способствовать диалогу с властью и установлению режима «обратной связи». Особенно заметно это в киевский период, когда на Руси существовали сильные вечевые традиции, ограничивавшие власть князей. Самый яркий пример такого рода – Новгород.

В XVI–XVII вв. наряду с царской властью и государственными органами существовали земские соборы, в состав которых входили не только царь, бояре и дворяне, но и посадские люди. На соборах решались важнейшие внешнеполитические, а порой и внутривластные вопросы. Соборы играли роль «площадки» для достижения политических компромиссов между разными слоями российского общества. Они были необходимы в период консолидации территориально растущего Российского государства, когда заметно усложнялась социальная структура, включавшая в себя помимо крестьянства и боярства служилых (дворянство) и посадских (горожане) людей.

Первый Земский собор был созван в 1549 г. по случаю московского восстания 1547 г. Власть вынуждена была привлечь к его работе не только бояр и дворян, но и представителей «третьего сословия», т. е., тех же посадских людей. Соборы собирались вплоть до середины XVII столетия. Последним Земским собором считают собор 1653 г., на котором обсуждался вопрос о присоединении к России левобережной Украины.

С середины XVII в. соборы перестают созываться. Причина понятна: во второй половине XVII в. завершается переход к новой, абсолютистской политической системе, которая уже не нуждалась в прежней, «соборной» форме принятия решений. На долгие двести лет в российской политической истории

возобладало самодержавное единовластие. Однако с середины XIX в. в ходе «великих реформ» Александра II самодержавная власть обращается к идее ограниченного самоуправления на местах и проводит Земскую реформу. Согласно ей в работе земских управ могут принимать участие не только дворяне, представители духовенства и купечества, но и крестьяне. Кроме того, правительство провело реформу городского самоуправления, объявив о создании городских дум, формировавшихся на выборной основе.

Таким образом, российское самодержавие эволюционировало в сторону либерализации политической системы. Этот сдвиг можно рассматривать не только как заимствование европейского политического опыта, но и как обращение к собственным традициям политической жизни: «общинно-самоуправленческим», вечевым и соборным. Еще раз повторим: российская традиция, как нам представляется, располагала собственным «демократическим» потенциалом. Разумеется, он в минимальной степени проявился в российской истории, тем не менее при рассмотрении истории России его нельзя не принимать в расчет. Не вполне справедливо рассматривать Россию как полностью «огосударственную» страну, совершенно лишенную традиций самоуправления. Наряду с ценностью «порядка» в российской истории присутствовала и собственная мера свободы.

Третьей фундаментальной составляющей традиционной российской системы ценностей («картины мира»), как нам представляется, является идейно-идеологическая (духовная) и соответствующая ей ритуально-обрядовая организация социальной и бытовой жизни. Она была вызвана к жизни все теми же объективными трудностями, о которых речь шла ранее и которыми во многом обусловлена российская история. Без идеологических санкций (системы правил и запретов) поддержание социального порядка на огромных российских пространствах едва ли было возможно. Не будем также забывать о «сравнительной слабости формы» (Н. Бердяев) в душевной жизни русского человека: внешняя, сообщавшаяся извне и во многом принудительная форма была призвана компенсировать недостаток «внутренней» формы (самодисциплины), недостаток рефлексивного начала. Отсюда, например, такой памятник русской словесности, как «Домострой» – свод правил, охватывавших все стороны человеческой жизни. Он был написан в середине XVI в., но его истоки восходят к гораздо более раннему времени.

Таким образом, внешний, властный, порядок дополнялся предписаниями, регулировавшими поведение человека и этически мотивировавшими его. В качестве иллюстрации приведем названия первых глав «Домостроя»: «Как веровати», «Как царя чтити», «О строении домовном», «Как жить с женами и с детьми и с домочадцами». Традиционной эпохе в истории России, в особенности мос-

ковскому периоду (XIV–XVII вв.), были свойственны строгость бытовых установлений и строгость жизни в целом. Они сдерживали возможные проявления социального и морального хаоса.

Наиболее полно эта часть ценностного основания российской цивилизации воплощена в православии. Оно сообщило ей не только идеологическую форму, но и, что особенно важно, определенную духовную глубину и культурный стиль. Вплоть до 1917 г. Россия оставалась православной страной. В советское время православная традиция сохранилась, несмотря на давление власти. Это указывает на то, что, невзирая на атеистический поворот 1917 г., традиция эта успела укорениться в российской культурно-исторической почве.

В 988 г., как известно, Русь стала христианской страной. В «Повести временных лет» мы читаем о том, что князь Владимир предпочел католицизму, исламу и иудаизму православие византийского образца. Одной из причин этого было то, что Русь уже достаточно долго поддерживала с Византией торговые, политические и культурные отношения. В конце X в. Византийская империя переживала очередной исторический подъем и ее влияние на соседние страны, в частности, религиозное и культурное, было весьма велико. Кроме того, византийский религиозный стиль, если верить «Повести временных лет», вполне отвечал психологическому складу жителей Руси. Вот как передает «Повесть» реакцию русских послов на богослужение в константинопольском соборе Св. Софии: «и не знали, были мы на земле, или на небе, нет на земле такого зрелища и красоты такой и не можем этого описать, только то знаем: там Бог с людьми пребывает и эта служба лучше всех»¹²².

Принятие православия приобщило языческую Русь к мировой культуре и способствовало начальному преодолению ею архаической стихии. «Крещение Руси» явилось, таким образом, одним из наиболее значительных событий в российской истории. Византийское религиозное и культурное наследие было важным фактором формирования российской цивилизации вплоть до середины XV в. Византия, как отмечалось, стала для России «материнской цивилизацией».

В первые столетия после принятия православия религиозный и культурный облик Руси существенно меняется: строятся церкви, основываются монастыри, распространяется грамотность. Вместе с тем вплоть до XIV–XV вв. язычество сохраняет свое влияние на религиозную культуру Руси. Ситуацию сосуществования на Руси X–XIII вв. двух религиозных традиций – православной и языческой – называют двоеверием. Только в XIV–XV столетиях православие вытесняет язычество на периферию религиозной жизни, однако его пережитки в той или иной форме продолжают сохраняться и в следующие века.

¹²² Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. 1. Стб. 108.

Начиная с XIV в. православие на Руси переживает подъем, который нашел отражение и в духовной жизни, и в культуре. В это столетие появляется поколение духовных подвижников, способствовавших заметному росту влияния православия. Среди них выделяется Сергей Радонежский. Вместе они составили то, что с полным правом можно назвать духовной элитой. Русскую культуру этого времени представляет, в частности, Андрей Рублев, в чьем творчестве мы видим самобытные черты, отличающие русскую иконопись от византийской.

Монашество XIV–XV вв. осваивает русский Север. Там появляются такие известные монастыри, как Кирилло-Белозерский, Ферапонтов, Соловецкий и др. Северные монастыри становятся не только религиозными центрами, но также хозяйственными. В целом русская религиозная культура этих веков предстает более глубокой и творческой, она уже не исчерпывается только обрядовой стороной. Благодаря православию и, шире, христианской традиции русская культура приобретает большую глубину. Рефлексия (религиозная и культурная) становится одним из ее отличительных признаков.

В XVI–XVIII вв. православие, как отмечалось, испытывает растущее влияние крепнущей российской власти. В процессе «самодержавной революции» оно несет (согласимся с Г. Федотовым) определенные духовные потери, в частности, снижается напряженность религиозного поиска, свойственная предшествующему периоду. В то же время в эти столетия православие становится не только религией, но и стилем жизни россиян: оно прочно входит в их быт и традиции. Православие также влияет на представления россиян об их стране и государстве. Наиболее яркий пример такого влияния – известная мысль о том, что после падения Византийской империи (1453 г.) Москва становится «Третьим Римом». Эта мысль в начале XVI в. была высказана игуменом одного из псковских монастырей Филофеем в письмах к Великому князю Василию III. Филофей утверждает, что с падением Византии («Второго Рима») Москва остается единственным оплотом православия и, таким образом, на ней лежит особая миссия – сохранить и продолжить православную традицию.

В теории «Москва – Третий Рим» был выведен первый философско-исторический образ России. Россия была представлена как страна с особым историческим предназначением. Появление нового образа России было во многом вызвано падением Византийской империи. Потеряв своего «культурного учителя», Россия была вынуждена заново отвечать на вопрос, в чем ее историческое своеобразие и предназначение. Кроме того, в конце XV в. Русь-Россия обрела долгожданную и окончательную политическую независимость от Золотой Орды, что также заставило ее идеологически оформить свой новый политический

статус. В обоих случаях Россия воспринимала себя прежде всего православной страной.

Помимо прочего появление теории «Москва – Третий Рим» указывает на один важный момент, отличающий российскую ментальность и российскую цивилизацию в целом: развиваясь в необычайно сложных пространственно-географических условиях и, соответственно, в русле «догоняющего сценария», Россия нуждалась в сильном идеологическом подспорье. Или, говоря иначе, в сильной мотивации. Без такой мотивации Россия, на наш взгляд, едва ли могла рассчитывать на исторический успех. У французского историка Ф. Броделя есть выражение «страна под напряжением», которое хорошо дополняет и уточняет только что сказанное. Без определенного напряжения сил и внутренней готовности к такому напряжению Россия, как правило, сталкивалась с трудностями, например, в 90-е гг. прошлого столетия, когда возобладало желание «просто жить», не оглядываясь на сверхличные ценности и вытекающие из них предписания морали.

Понятно, что такого рода ориентация создает опасность чрезмерной идеологизации, ведущей к установлению авторитарного или даже тоталитарного политического режима. Разумеется, это неприемлемо, потому что в условиях подавления личных и общественных свобод невозможно достичь реального исторического роста, в особенности в современном мире. Отсюда требование достижения баланса между стабильностью (порядком) и свободой, стоящее перед современной Россией.

Говоря о «сильной мотивации», мы имели в виду в первую очередь личную, ценностную мотивацию, обеспечивающую поддержание «культуры усилия». Внутренняя мотивация в конечном счете важнее, чем мотивация посредством идеологического, пропагандистского внушения.

Суровые климатические условия по-своему воспитывали в русских крестьянах трудовую дисциплину, т. е. по-своему «мотивировали» их. В. О. Ключевский писал об этом так: «Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, какое может развить великоросс; но нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному постоянному труду, как в той же Великороссии»¹²³.

Способность русских земледельцев, а затем и остальных россиян к «напряжению труда на короткое время» создала то, что иногда называют «мобилизационным складом характера»¹²⁴. Мобилизационное начало в русском национальном характере проявляло себя не только в мирном труде, но и в военное

¹²³ Ключевский В.О. Сочинения: в 8 т. М., 1956–1959. Т. I. С. 314.

¹²⁴ См.: Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

время. Русские солдаты неоднократно демонстрировали примеры самоотверженности и героизма на полях сражений. Готовность к подвигу (трудовому и боевому), как бы громко это ни звучало, можно считать одной из устойчивых или даже базовых черт русского национального характера.

После того как мы охарактеризовали ценностные основания традиционной российской цивилизации (коллективизм, потребность в стабильности и идейной мотивации), обратимся к событиям российской истории, связанным с начальным периодом российской модернизации. Эти события охватывают два с небольшим столетия (XVIII, XIX и начало XX в.). Иначе говоря, речь пойдет о «петербургском периоде» отечественной истории. Как известно, инициатором российской модернизации был Петр I, понимавший, что Россия должна сокращать историческое отставание от Европы, в противном случае она рискует отстать «навсегда». Поскольку крестьянское большинство России не было готово к историческим переменам, российская модернизация стала «модернизацией сверху».

Ее решающим внешним условием были контакты с Европой – наиболее близкой к России цивилизацией. Еще в киевский период Русь поддерживала с Европой экономические и политические отношения. Некоторых из русских князей состояли в родстве с европейскими правящими домами. Так, дочь Ярослава Мудрого Анна стала женой французского короля Генриха I и матерью короля Филиппа I. Супругой Владимира Мономаха была дочь короля Англии Гарольда Смелого Гита Уэссекская. Сестра Владимира Мономаха Евпраксия вышла замуж за императора Священной Римской империи Генриха IV. И это не единственные примеры такого рода. В известном смысле Русь была особой частью Европы. После монгольского завоевания связи с европейским Западом на время прервались. Однако Русь продолжала поддерживать связи с Византией, которая во многом представляла европейский культурный (христианский) ареал. Таким образом, отношения с европейской цивилизацией не прервались и во время монгольского владычества.

После падения Византийской империи (1453 г.) Русь-Россия постепенно восстанавливает общение с европейским Западом. В конце XV в., при Иване III, в Россию приезжают итальянские архитекторы (Аристотель Фиораванти, Марко Фрязин, Пьетро Антонио Солари и др.), построившие в Москве новый Кремль. В XVI в. в Москве возникает «немецкая слобода», где жили выходцы из Европы (не только немцы). В правление Бориса Годунова отношения с Европой становятся более интенсивными: царь посылает в Европу для обучения наукам «детей дворянских». В следующем, XVII, веке, европейское влияние на Россию усиливается: бояре, дворяне и горожане перенимают у европейцев костюмы, предметы быта, отчасти культуру нравов. Известно, что одним из на-

ставников молодого Петра I стал Франц Лефорт – обитатель «немецкой слободы». Во второй половине этого столетия Россия заимствует у Европы театр, силлабо-тоническое стихосложение, европейские музыкальные жанры. Результатом знакомства с европейской системой образования стало появление в Москве Славяно-греко-латинской академии (1687 г.). Одним из ее выпускников был М. В. Ломоносов.

В XVIII столетии Европа, в сущности, становится для России вторым после Византии «культурным учителем»: французские просветители, в частности, Монтескье, Вольтер и Дидро, овладевают умами образованной части дворянского общества. В Россию приезжают европейские инженеры, участвовавшие в строительстве многочисленных заводов петровского времени. Происходит решительный поворот России к Европе, благодаря чему Россия вступает в новый исторический период. По мнению В.Ф. Шаповалова, «...современная цивилизация в России ведет свои истоки от реформ Петра Великого. На ее становление ушел весь XVIII в.»¹²⁵.

О реформах Петра I много спорили. Славянофилы, например, негативно оценивали петровские преобразования. Они считали, что эти преобразования исказили историческое призвание России и привнесли в ее культуру чуждые ей элементы. По их мнению, российская цивилизация утратила органичность, присущую ей прежде – в московский период и ранее. Западники, напротив, поддерживали европеизацию России. «Быть европейскими русскими и русскими европейцами – вот тезис, с которым выступили западники»¹²⁶. Споры эти продолжались на протяжении всего XIX в., а затем возобновились в 90-х гг. XX в. – в новом историческом контексте и с новой аргументацией.

На наш взгляд, Петровские реформы в целом отвечали историческим интересам России. Страна должна была отвечать на вызов модернизации, в противном случае, повторим, она могла надолго отстать от мирового лидера, каким в то время являлась Европа. Последствия такого отставания могли быть самыми тяжелыми, например, частичная или даже полная утрата Россией суверенитета и превращения ее в колониальный придаток Европы.

За короткое время правления Петра I Россия совершила резкий экономический рывок. «Промышленное строительство петровской эпохи проходило в невиданных для того времени темпах: за 1695–1725 годы возникло не менее двухсот мануфактур разного профиля, то есть в десять раз больше, чем было их в конце XVII века, и это при еще более впечатляющем росте объема продукции»¹²⁷.

¹²⁵ Шаповалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003. С. 7.

¹²⁶ Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 74.

¹²⁷ Анисимов Евг. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 121.

В то же время у реформ была обратная сторона: реформы, как уже упоминалось, проводились «сверху» и предельно жестким образом (иной вариант был невозможен). За преобразования русский народ заплатил очень высокую цену: в ходе перемен согласно некоторым подсчетам погибла седьмая часть населения России (более миллиона человек в абсолютном исчислении). Во много раз возросли прямые и косвенные налоги. Наконец, было закрепощена значительная часть российского крестьянства. Крепостные крестьяне привлекались для тяжелых работ на государственных и частных заводах (они заменяли им уплату подушной подати и оброков).

В результате прежнее относительное равновесие между властью (государством и дворянством) и народом сменилось самодержавно-крепостническим строем, который привел к социокультурному расколу страны. Образно говоря, возникло две России: Россия господ и Россия рабов, если вспомнить строчки М. Ю. Лермонтова. «Ни в одной стране не бывало подобного раскола между “господами и слугами”, как в петровской и послепетровской Руси»¹²⁸. Россия «господ» во многом перешла на иной язык (немецкий в XVIII в., французский веком позднее). Она иначе одевалась и иначе ела. Не преувеличивая, можно сказать, что в XVIII в. Россия пережила историческую травму, последствия которой ощущались на протяжении всего XIX и в начале XX в. Выскажемся более определенно: революция 1917 г. была своего рода отдаленным ответом на петровские преобразования и вызванный ими социокультурный раскол.

Таким образом, российская модернизация XVIII – начала XX в. была сложным и противоречивым явлением, содержащим в себе и очевидные трагические моменты.

В ее пользу может говорить то, что в XIX столетии Россия добилась заметных успехов во многих областях культуры, науки и социально-экономической жизни. Одним из блестящих достижений российского XIX в. явилась российская классическая культура. Русская литература, музыка и живопись этого времени вошли в золотой фонд мировой культуры. Обладание собственной классикой – привилегия далеко не всех стран. Появление классической культуры указывает на зрелость цивилизации, в данном случае – российской. В XIX в. Россия сделала важный шаг на пути преодоления той архаической стихии, которая некогда во многом определяла историю Руси начальной. Первым шагом на этом пути было, как отмечалось, принятие православия и постепенное движение к духовным глубинам христианской традиции.

Справедливости ради нужно сказать, что и в том и другом случае углубление рефлексивного начала, противостоящего архаике, происходило в пределах так называемого творческого меньшинства (духовной элиты в средневеко-

¹²⁸ Эйдельман Н. «Революция сверху» в России. М., 1989. С. 64.

вой Руси и образованного слоя в XIX в.). Большинство россиян оставалось за пределами указанных сдвигов.

И все же сначала Русь, а затем Россия преодолевали притяжения архаики и трудности «догоняющего сценария». Особенно это заметно в XIX в. В этом столетии Россия уже воспринималась на Западе как европейская держава. Она была активным участником европейской политики. К культурным и научным достижениям российского XIX в. необходимо добавить социальные реформы 60–70-х гг. XIX в., проведенные в годы царствования Александра II (1855–1881).

Манифестом 19 февраля 1861 г. было отменено крепостное право. Крестьяне стали лично свободными людьми. Благодаря Земской и Городской реформам возникло местное самоуправление. Судебная реформа 1864 г. обеспечивала появление в России современных форм судопроизводства. Согласно университетскому уставу 1863 г. вводилась частичная автономия университетов. Великие реформы закладывали основы гражданского общества и правового государства. Реформы не были вполне завершены, тем не менее они стали важной вехой российской модернизации.

Ее следующим этапом явились политические реформы начала XX в., когда в ходе революции 1905–1907 гг., в России появился парламент (Государственная дума) и Основные государственные законы (опубликованы 23 апреля 1906 г.), которые можно считать первой российской конституцией.

Начало XX в. стало в истории России одним из кульминационных моментов: модернизационные преобразования, инициированные и осуществляемые верховной, государственной властью, совпали с острым внутренним, социально-политическим, кризисом, усиленным Первой мировой войной. Возникла необычайно сложная ситуация, разрешением которой явились события 1917 г. Российская модернизационная драма XVIII – начала XX в. завершилась революцией, гражданской войной и появлением нового политического режима, в формальном смысле радикально отличавшегося от прежнего, самодержавного.

Об историческом значении событий 1917 г. спорят не меньше, если не больше, чем о Петровских реформах. Давать окончательную оценку этим событиям, вероятно, еще рано, однако спустя сто лет о них следует что-то сказать. Во-первых, 1917 год был очередным травматическим разрывом с прошлым. В ходе революции и Гражданской войны погибли миллионы людей. Около двух миллионов человек покинули Россию. Среди них были представители культурной, научной и предпринимательской элиты страны. Таким образом, Россия потеряла огромный человеческий капитал. Были разрушены прежние формы российской цивилизации. В ходе коллективизации была уничтожена традиционная, крестьянская Россия с ее своеобразной культурой и обычаями. Сельское население советской России, в сущности, вновь оказалось закрепощенным но-

вой властью. Как и в Петровское время, оно использовалось на самых тяжелых работах, прежде всего на строительстве промышленных предприятий, – с той лишь разницей, что масштаб работ был несравненно большим, как и число жертв¹²⁹. Сюда нужно добавить политические репрессии, также затронувшие миллионы людей. О 1917–1953 гг. мы вправе говорить как о времени государственного террора в отношении населения России.

Вместе с тем советский период в российской истории не был только трагическим пробелом. Следует признать, что история советского времени по-своему продолжала российскую историю и воспроизвела (опять же по-своему) ценностные основания традиционной российской цивилизации. Коллективизм стал одним из приоритетов новой власти, провозгласившей Советское государство государством рабочих и крестьян. В советскую эпоху значительно усиливается роль государственной власти, всегда являвшейся в России единственным гарантом стабильности и порядка. «Коммунизм в России принял форму крайнего этатизма, охватывающего железными тисками жизнь огромной страны, и это, к сожалению, вполне согласно со старыми традициями русской государственности», – писал Николай Бердяев¹³⁰.

Наконец, вместо идеи Третьего Рима или имперской идеи мы видим в советской России идею социализма. Советский Союз был по замыслу его создателей цивилизацией социальной справедливости, противостоящей буржуазному миру эксплуатации. Вновь процитируем Николая Бердяева: «Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима»¹³¹. Вера в социализм, сменившая в Советском Союзе христианские ценности, несколько десятилетий поддерживала в стране достаточно высокий уровень идеологической (ценностной) мотивации.

Мы не можем также отрицать, что наряду с упрощением цивилизационных форм и падением уровня личной и культурной рефлексии после революции 1917 г. в Советском Союзе развивались наука и образование, рождались новые технологии.

Возможно, не случись Революции, Россия не потеряла бы тех цивилизационных завоеваний, которые уже были достигнуты, и ход ее истории был бы более плавным, а исторические успехи более значительны. Однако вспомним, что история не знает сослагательного наклонения.

¹²⁹ Как справедливо писал Н.А. Бердяев, «приемы Петра были совершенно большевистские. Он хотел уничтожить старую московскую Русь, вырвать с корнем те чувства, которые лежали в основе ее жизни» (Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 12). Нечто подобное мы видим в отношении советской власти к российскому прошлому.

¹³⁰ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 117.

¹³¹ Там же. С. 118.

Постсоветский период в истории России, в особенности 90-е гг. XX в., к сожалению, следовал все той же логике исторических разрывов, которая отличала Россию и прежде. Предыдущая эпоха привычно объявлялась собранием ошибок, которые необходимо было скорейшим образом исправить. Форсированная и во многом имитационная вестернизация России обернулась в 90-е гг. политическим и моральным хаосом, а также падением промышленного производства и катастрофическим обнищанием населения. В то же время в это десятилетие реабилитируются ценности личности, свободы, демократии. Девяностые годы были, несомненно, чрезвычайно драматичным временем.

Начало XXI в. ознаменовалось стабилизацией внутривнутриполитического и экономического положения России. Российская цивилизация ищет свой путь и свое место в современном глобальном мире, пытаясь достичь равновесия между собственным цивилизационным опытом и требованиями современности.

Литература

Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. Т. I: От прошлого к будущему. 2-е изд. Новосибирск, 1998.

Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. История России: конец или новое начало? М., 2005.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Бердяев Н. Русская идея. СПб., 2008.

Гефтер. Тренировка по истории. М., 2004.

Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994.

Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. I.

Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.

Пайнс Р. Россия при старом режиме. М., 2004.

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993.

Федотов Г. Святые Древней Руси. Ростов-н/Д, 1999.

Чубайс И. Как нам понимать свою страну. Русская идея и Российская идентичность. Прошлое, настоящее, будущее. М., 2014.

Шапвалов В. Ф. Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003.

Яковенко И. Г. Познание России: цивилизационный анализ. М., 2008.

Яковенко И. Г., Музыкантский А. И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М., 2010.

Вопросы

1. Какова роль пространственно-географического фактора в истории России?
2. Каков вклад православия в российскую цивилизацию?
Чем киевский период в российской истории отличается от последующих ее периодов?
3. Как Вы оцениваете роль коллективистского (общинного) начала в российской истории и культуре?
4. В какой мере, на Ваш взгляд, российская цивилизация преодолела «притяжения архаики»? Приведите наиболее выразительные примеры такого преодоления?
5. Попытайтесь раскрыть сложность взаимодействия в российской истории ценностей порядка и ценностей свободы. Какая мера свободы (внутренней, и социально-политической), на Ваш взгляд, является органичной для современной России?
6. Что такое «модернизация сверху»? Каковы ее исторические возможности и перспективы?
7. Можно ли признать XIX век наиболее успешным веком российской истории? Приведите аргументы, подтверждающие или отрицающие данное предположение.
8. Что Вы понимаете под выражением «модернизационная драма России»? Завершила ли Россия процесс модернизации, на Ваш взгляд?
9. Каков исторический смысл событий 1917 г.?
10. Какая из формул российской цивилизационной идентичности Вам ближе:
1) Россия – особая часть Европы; 2) Россия, скорее, одна из восточных цивилизаций; 3) Россия – промежуточная цивилизация, являющая собой симбиоз Запада и Востока; 4) Россия – самостоятельная, уникальная цивилизация.

Учебное издание

ИСТОРИЯ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Учебное пособие

Редактор *Е. А. Огиенко*

Техническая подготовка материалов: *В. М. Раков*

Объем данных 0,5 Мб
Подписано к использованию 12.12.2018

Размещено в открытом доступе
на сайте www.psu.ru
в разделе НАУКА / Электронные публикации
и в электронной мультимедийной библиотеке ELiS

Издательский центр
Пермского государственного
национального исследовательского университета
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15