

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ СОЗНАНИЕ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

И. Н. Ионов

ЗАРОЖДЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО СОЗНАНИЯ В АНТИЧНОМ МИРЕ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ И АРАБСКОЙ КУЛЬТУРАХ

Пути развития цивилизационного самосознания в разных регионах мира во многом определяет соотношение функций последнего, среди которых главными являются идентификационная, коммуникативная и когнитивная¹. Проявляясь в разной степени и в различных формах, они создают те уникальные конstellации, которые влияют как на местную специфику цивилизационных представлений, так и на особенности их культурного трансфера². Сходства и различия между этими конstellациями порождают условия социального взаимодействия, коммуникации и диалога между мыслителями и культурами, те напряжения, на базе которых строятся интеллектуальные сети — смысловые контексты новых вариантов цивилизационного сознания. Американский социолог Р. Коллинз, указав на роль «социального торга», «интеллектуальных ритуалов» и «интерактивно-ритуального смысла» в производстве нового знания, писал: «чем сильнее для индивида эмоциональная значимость ожидаемого столкновения <идей>, тем более наполнены его мысли репетицией ожидаемого разговора»³. Так коммуникация стимулирует познавательное напряжение и процесс смыслообразования, а условия

¹ *Ионов И. Н.* Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений // История и современность. 2007. № 2. Сентябрь. С. 79-121.

² Но следует учитывать и роль культурной преемственности, восприятия и реинтерпретации смыслов того или иного понятия в культурах-наследниках.

³ *Коллинз Р.* Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002. С. 92, 101-103.

этого «социального торга» задают также меру мифологичности и пределы познавательных возможностей цивилизационных теорий.

Важнейшей функцией цивилизационных представлений является идентификационная. Всякому народу, особенно в периоды кризисов самосознания, необходимо выстроить представление о самом себе, выделить себя среди других, обрести смысл своего существования и достойных культурных предшественников. Это проявляется и на индивидуальном уровне: «Эмоциональная энергия <исследователя> в любой данный момент отбирает символы, дающие ему оптимальное чувство групповой принадлежности. Мышление человека является разыгрываемой в его сознании пьесой социального членства»⁴. Так появляются понятия, фиксирующие базовые ценности, отражающие представление об отличии данного народа от его культурного окружения, воплощающие культурный идеал, с которым этот народ себя связывает. Такого рода понятия (древнегреч. — *paideia*, лат. — *humanitas*, кит. — *вэнь*, франц. — *civilisation*) имеют и объективную основу: в своем смысловом наполнении они в той или иной мере воплощают культурную специфику данного общества и прежде всего ориентации его духовной и государственной элиты. Эти ценности делают возможным как легитимировать существующую власть, так и оценивать современное состояние общества, его исторические судьбы и перспективы его развития, сравнивать роль тех или иных общественных групп в социальной жизни. Все это позволяет вести диалог как внутри общества (между властью и гражданами, элитой и массами, образованными и необразованными людьми), так и между носителями цивилизационной идентичности и их соседями, от которых они стремятся себя отличать. Различные формы цивилизационных представлений имеют разный коммуникативный и диалогический потенциал, что позволяет с разной степенью эффективности выстраивать сеть общественных и политических институтов, воспроизводящих тот иной тип цивилизационного устройства, а также внешнюю политику государств.

Познавательная функция цивилизационных представлений не является первичной и доминирующей, она скорее вторична, хотя и важна для самоидентификации и особенно культурного диалога в

⁴ Там же. С. 103.

обществе. Тем не менее, появление цивилизационного идеала, направленного, в конечном счете, на образование и познание, способствует повышению роли интеллектуалов, интеллектуальной деятельности и общественной оценки когнитивной составляющей цивилизационных идей, которая превращается в существенный культурно-философский элемент исторического знания, а также в форму легитимации существующего общественного сознания.

Важнейшей характеристикой понятий, определяющих цивилизационный идеал как форму самоидентификации, является их эпистемологическая аподиктичность, самодостоверность, («самопрозрачность», по С. Л. Франку), характеризующая их укорененность в «жизненном мире» человека данного общества. Тем самым они составляют основу метафизики как способа глубинного осмысления реальности. Лучшим основанием в данном случае является принадлежность к той или иной, мифологической или исторической, сакрализованной традиции, т. е. восприятие идеала от авторитетного культурного предшественника. Р. Коллинз называл подобного рода понятия «культурным капиталом» и «священными объектами», выделяя среди последних «величественные тексты прошлого»⁵. Такими текстами для всех культур Запада (в т.ч. арабской, российской, культур местной колониальной администрации по всему миру) была античная традиция, в которой довольно рано зародились цивилизационные представления и которая сделала их основой межкультурного диалога, заложила основы познания специфики различных культур.

Утверждение ценностей образования и воспитания в Древней Греции

Универсалистское, надэтническое и надконфессиональное (условно говоря, цивилизационное) самосознание в Древней Греции формировалось в результате кризиса мифологического и локалистского (родоплеменного) сознания. Инородцев, особенно соседей, перестали описывать как нелюдей, но во имя сохранения позитивной самоидентификации продолжали дистанцироваться от их образа жизни при помощи негативно окрашенных терминов, таких как «дикость», «варварство», «деспотизм». Это был тот фон, на котором рисовался собственный положительный образ «эллинов» как носителей

⁵ Коллинз Р. Указ. соч. С. 79-80, 92.

высокой культуры, живущих в обществе, управляемом законами. Результатом развития полисной демократии и увлечения риторикой в V–IV вв. до н.э. было развитие *софистики* — релятивистского философского направления, отрицавшего существование истинного знания и богов. Софисты стирали границы между аристократией и рядовыми гражданами (акцентируя роль в жизни человека воспитания и образования и трактуя последнее в специфической форме — как обучение игре словами — *paideia*), а также между греками и варварами. Антифонт признавал: «от природы мы все абсолютно равны, и греки, и варвары»⁶. Тем самым признавалась принципиальная «обучаемость» варваров и потенциальная возможность уравнивания их в культуре и общественном устройстве с греками. Это создавало потенциально широкое поле для диалога и изучения жизни «варваров».

В борьбе с софистикой Платон заимствовал у софистов идеал образования (*paideia*), реинтерпретировав его как воспитание любви к мудрости и духовной доблести⁷. Возникла и развивалась идея Ойкумены не только как обитаемой части мира, но и как области распространения культуры, а также представление о разуме как свойстве, характерном для всех людей. По мнению английского историка Г. Болдри, это послужило прочным основанием для античного универсалистского сознания⁸. Идея культурного многообразия укоренилась в культуре и философии, создавая основу для когнитивной деятельности. Для античных скептиков разнообразие обычаев, законов, верований являлось одной из основ их теории познания, инструментом критики догматического (метафизического) способа мышления⁹.

Воздействие идеала *paideia* на процесс исторического познания прослеживается уже у Геродота (490/480–430/424 гг. до н.э.), испы-

⁶ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб., 1994. С. 60.

⁷ Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 97.

⁸ Baldry Н. С. The Idea of the Unity of Mankind // Grecs et barbares. Six exposés et discussions... Vandoeuvres; Gèneve, 1961. P. 170-175; Georges P. Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon. Baltimore, 1994.

⁹ Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1975. С. 35; Реале Д., Антисери Д. Указ. соч. С. 228.

тавшего влияние софистов. Представление о родстве всех эллинов (по крови, речи, религии и образу жизни) порождало у него, как показал французский историк Ф. Артог, не только чувство превосходства, связанное с идеей о наличии менее культурных соседей «варваров» (скифы), не имевших писаной истории, но и имевшее важнейшее значение для самоидентификации признание возможности существования «варварских» народов, существенно более культурных, чем греки, таких как египтяне, обладавшие большим объемом исторической памяти¹⁰. Геродот создал укоренившуюся затем на века в Европе векторную географическую схему уменьшения культуры и духовности, а также передачи знаний с юга на север. Для него Египет был культурным образцом, он утверждал, что многие обычаи, верования и лучшие законы греки заимствовали у египтян¹¹. Египтянам приписывался статус изобретателей имен богов (признак власти), обладателей совершенных знаний о природе, лучшей системы летоисчисления, высших достижений в архитектуре. Универсальными у Геродота выступают не греческие, а египетские религия и обряды, культура и ценности, законы и нравы, а также более секуляризованные египетские формы самосознания¹². Правда, это не мешало Геродоту маркировать обычаи современных ему египтян как устаревшие и культурно периферийные¹³.

В «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 395 гг. до н.э.) представление об обучаемости греков и варваров позволяет сближать их образы, но разводя их во времени. Возникает формула философского историзма, который проецирует культурную иерархию на течение физического времени. Фукидид отмечал, что в древности греки «...не расставались с оружием подобно варварам. Те области Эллады, где

¹⁰ Hartog F. *The Mirror of Herodotus. Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley; Los Angeles, 1988. P. 15, 375. См. также: Brown T. S. *Herodotus Speculates about Egypt* // *American Journal of Philology*, 1965. Vol. LXXXVI. № 1.

¹¹ *Геродот. История*. Кн. II, 50-52 // *Геродот. История*. В 9-ти кн. Л., 1972. С. 96-97; Hartog F. *Op. cit.* P. 241, 18-19.

¹² *Геродот. Указ. соч.* Кн. II, 2, 4-5, 37, 148, 177 // *Геродот. Указ. соч.* С. 80-81, 91-92, 126-127, 135.

¹³ Там же. Кн. III, 106; IX, 122 // *Геродот. Указ. соч.* С. 171, 453; Hartog F. *Op. cit.* P. 235.

такой быт еще сохранился, служат явным доказательством того, что подобный жизненный уклад некогда существовал и во всей Элладе... Можно указать много и других обычаев древней Эллады, схожих с обычаями современных варваров»¹⁴. Этот подход позволял дистанцировать современное состояние цивилизованных стран от идеального состояния, изображая последнее как утраченное и испорченное. Так сформировался идеал цивилизации (укрепление общественного порядка благодаря государству, рост личной безопасности и благосостояния, расцвет культуры) и представление о его избыточном воплощении в жизнь: о переходе к «более пышному образу жизни» и сопровождающей его опасной изнеженности, о жажде власти, коренящейся в жадности и честолюбии. В результате позитивные приобретения эллинов у Фукидида приводят к отрицательным последствиям: вырождению человеческой природы, разрушению общества¹⁵.

Платон (427–347 гг. до н.э.) догматизировал роль идей и понятий (эйдосов), считая их основой (прообразом) мироздания, своего рода метафорами, переносящими смыслы из мира вечного в мир временный. Поэтому образование для него — путь к воплощению в общественной жизни идеала *блага* при помощи формирования человека справедливого и добродетельного (прежде всего *умеренного*, т. е. знающего меру). Оно лежит в основе таксиса, государственного порядка, на котором строится полис и который соответствует мировому порядку (космос). Это тот «первый толчок государственному устройству», от которого оно, по мнению Платона, «двинется вперед само, набирая силы, словно колесо»: «Правильное воспитание и обучение пробуждают в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, благодаря такому воспитанию они становятся еще лучше»¹⁶. При этом «правильное» обучение отделяется от «неправильного», которое страшнее «полного невежества» и является «тяжким наказанием», и даже «самым великим из зол»¹⁷. Платон усилил моральное содержание идеала образования (*paideia*). Он сде-

¹⁴ Фукидид. История. Кн. I, 6 (1,6) // Фукидид. История. Л., 1981. С. 79-82. С. 7.

¹⁵ Там же. Кн. I, 6 (3), III, 82-84 // Там же. С. 7, 147-149.

¹⁶ Платон. Государство, 424b // Платон. Соч. в 3-х тт. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 212. См. также: Платон. Законы. 641b // Там же. Т. 3(2). С. 104.

¹⁷ Там же. 819a // Там же. С. 301.

лал его достижение основным условием реализации идеала общественной жизни и поддержания общественного порядка¹⁸. Потребность в образовании у Платона связана с идеей о внутренней противоречивости мира, о наличии в нем наряду с «Тожественным», вечным и правильным — алогичного и иррационального «Иного». Они насильственно соединены в космической душе самим демиургом. Поэтому полная победа рациональности и порядка в мире невозможна, хотя к ней нужно стремиться¹⁹.

Воспитание как формирование совершенного гражданина — путь к счастью самого человека и вместе с тем — государственное дело, в чем-то более существенное, чем даже соблюдение «важнейших законов»²⁰. При этом политический и социальный идеал как идеал взаимопонимания противопоставляется образам мифологии как конфликтным и «неумеренным». Религия подчиняется требованиям общества; воспитание стражей должно сделать их «божественными», а для этого религия — подвергнуться цензуре²¹. Одним из важнейших направлений образования для Платона является мусическое искусство, как по литературному содержанию, так и гармонической, музыкальной форме. Изменения в области музыки столь же опасны, как и пропаганда социальных конфликтов: ведь «не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях»²². Характерно, что образцом для Платона также был Египет, но Персия даже времен расцвета еще не признавалась им в качестве образца. Он считал, что царь Кир «не понимал правильного воспитания»²³.

Другую позицию занимал Ксенофонт (445–355 гг. до н.э.), который вынес общественный идеал из Греции в Персию. В его «Киропедии» (воспитание Кира) представлен идеал воспитания (*paideia*) народа-воина и его вождя как воспитания добродетели и доблести.

¹⁸ Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 97.

¹⁹ Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С. 234–236.

²⁰ Платон. Государство. 445b, e // Платон. Соч. Т. 3 (1). С. 241, 242; Платон. Законы. 643e // Там же. Т. 3(2). С. 107.

²¹ Платон. Государство. 378c, 383b // Там же. Т. 3(1). С. 157, 164.

²² Там же. 424c // Там же. Т. 3 (1). С. 212.

²³ Платон. Законы. 301, 819b, 693b–d // Там же. Т. 3 (2). С. 165.

Ксенофонт противопоставил обычаи большинства государств, держащих своих подданных в страхе наказания, обычаям Персии, где (будто бы) главное внимание уделяется предупредительным мерам, в школе «постоянно учатся справедливости» и «с самого начала воспитывают граждан так, что они не позволят себе дурного или позорного поступка»²⁴. Учиться справедливости (прежде всего на примере старших или в ходе разбора конфликтов) там так же важно, как в Греции — учиться грамоте. Без этого невозможно занять государственную должность. В результате сила у них соединяется с мудростью, а лишение гражданской чести является высшим наказанием²⁵. Кира привели к власти и сделали идеальным государем три качества: происхождение, природные данные и воспитание (*paideia*)²⁶. Главным при этом является поведение в бою, от которого зависит величие его страны. Тут образ Кира противопоставлен образам Астиага, Киаксара, Креза, которые предпочли изнеженный образ жизни тяготам войны. Надо отметить, что книга Ксенофонта принадлежит жанру античного романа, реальная история Персии мало его интересовала и была серьезно им искажена²⁷. Но позиционирование идеального образа за границами эллинского мира должно было постулировать его универсальность, приемлемость для всех стран и народов.

Под влиянием этих крупнейших деятелей культуры идеал образования в Древней Греции приобрел уже в V в. до н.э. такое значение, что распространялась ценность взаимопонимания, обеспечиваемого не родством по крови, а общностью образования, близостью культуры. Ритор Исократ (436–338 гг. до н.э.), выступавший в поддержку Филиппа Македонского, мог утверждать, что «эллинами называют скорее тех, кто причастен греческому образованию, нежели тех, кто общего с нами происхождения»²⁸.

Интерпретация понятия *paideia* в условиях кризиса античного полиса

²⁴ Ксенофонт. Киропедия. Кн. I, II, 3, 6 // Ксенофонт. Киропедия. М., 1977. С. 7.

²⁵ Там же. 6–14 // Там же. С. 7–9.

²⁶ Там же. I, 1, 6 // Там же. С. 6.

²⁷ Фролов Э. Д. Ксенофонт и его «Киропедия» // Там же. С. 257.

²⁸ Бузескул В. П. Античность и современность. М., 1924. С. 94.

Учение о роли воспитания получило дальнейшее развитие у Аристотеля (384–322 гг. до н.э.), который развил представления Платона о наличии разных вариантов и сложной структуры человеческой души. Будучи воспитателем «полуварвара» Александра Македонского, сам женатый на персиянке, Аристотель избегал однозначного приписывания «варварам» рабской природы. Он допускал, что склонность к рабству — скорее индивидуальное, а не родовое качество, связанное с наличием у каждого человека «душ» разного рода: вегетативной (растительной), чувственной (животной) и понимающей (человеческой)²⁹. Государство Аристотель видел как организм, являющийся самостоятельной единичной сущностью, субстанцией, который может вырастить воспитанного человека по своему подобию³⁰. В процессе воспитания человек движется из потенциального состояния, когда в нем преобладает животное начало, к актуальному состоянию, когда в нем преобладает разумное, деятельное начало. Инструментом воздействия являлась культура, которая «имеет целью восполнить то, что недостает от природы»³¹. Так развивались социальный реализм (учение о первичности общности перед культурным индивидом) и гуманистический идеал воспитания разума и добродетели (*paideia*).

Представления об универсальной роли образования и воспитания заимствовал в Греции и адаптировал к потребностям Рима Цицерон (106–43 гг. до н.э.)³². Он приписывал образованию и философии универсальную роль в создании «человеческого сообщества» (*communitas generis humani*), в основе которого — стремление к защите общественных интересов, верность исполнению договоров, способность видеть истину, величие и сила духа. Цицерон считал, что именно изучение философии, провозгласившей эти принципы, объединяет людей: она «породила города... соединила в общество

²⁹ Аристотель. Полигика. Кн. I (а), 1252b, 5-10, 1254 b, 16-25; 1255 а, 28-33; 1255b, 5-7 // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1984; Аристотель. О душе. Кн. III, 434a // Аристотель. Указ. соч. Т. 1. М., 1975. С. 444-445.

³⁰ Асмус В. Ф. Античная философия. С. 378-379.

³¹ Аристотель. Политика. Кн. VIII, 1337a, 1-35 // Аристотель. Соч. Т. 4. С. 628-630.

³² Коллинз Р. Указ. соч. С. 589. Примерно так же поступили Варрон и Лукреций.

рассеянных по земле людей... объединила их сначала домами, потом супружеством, наконец, — общностью языков и письмен... открыла законы, стала наставницей порядка и нравственности...»³³. Для характеристики образования как овладения человеческой сущностью Цицерон употреблял слово *humanitas* (латинский перевод слова *paideia*). В то время это слово еще не идентифицировалось однозначно с понятием «человечество». Скорее оно означало воспитанность, утонченность манер, изысканность речи, учтивость, материальную и духовную культуру, т.е. сближалось не только с понятием *paideia*, но и с содержанием понятия «цивилизация», которое появится в далеком XVIII веке. Г. Болдри подчеркивал кардинальное значение «идеи *humanitas*: представления об общей (для людей) цивилизации, теперь уже не сводимого к идеям полиса или эллинистической культуры, хотя оно многим обязано и той и другой, но ставшего более масштабным, порождающим гораздо более полный образ цивилизованного человека»³⁴.

Кризис греческого полиса активизировал силы традиционализма, но не мог радикально противостоять тенденции к универсализации. К традиционалистам принадлежал, в частности, Плутарх (ок. 46 – ок. 126 гг. н.э.). В своих «Сравнительных жизнеописаниях» он прославил полисные добродетели, а в трактате «О злокозности Геродота» осудил того за идеализацию благочестия варваров и отсутствие почтения к греческой старине³⁵. С. С. Аверинцев подчеркивал, что историк очень гордился своим эллинским происхождением, считал своим достоинством то, что он «славит в нравственных вопросах закон, общность и гражданственность»³⁶.

Вместе с тем в центральной для Плутарха биографии Александра Македонского покоренные «варвары» изображены не только сочувственно, но и прославлены как воспитанные и доблестные люди. Мы видим образы морально совершенных правителей, таких как персидский царь Дарий, достойно принимающий утраты и восхва-

³³ Цицерон. Тускуланские беседы. Кн. V. О самодовлеющей добродетели. II (5) // Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975. С. 324-325.

³⁴ Baldry H. C. The Idea of the Unity of Mankind. P. 194-195.

³⁵ Плутарх. О злокозности Геродота // Лурье С. Я. Геродот. М.; Л., 1947. С. 167; См. также: Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 74, 196.

³⁶ Там же. С. 54, 58, 195.

ляющий своего божественного противника, или индийские правители, такие как Таксил, вызвавший Александра на состязание в широте благодеяний, и Пор, которого тот за смелость и достоинство назначил своим сатрапом. Так же позитивно обрисованы образы индийских йогов-«гимнософистов», которые представлены равными греческим философам в благочестии, мудрости и самообладании, и даже превосходящими их³⁷. В этом описании греческий патриот Плутарх совершенно не отличается от римского «космополита» Цицерона, хотя формы самоидентификации и диалоговый (а значит и познавательный) потенциал их учений далеко не сходны.

Было бы неверно трактовать позитивную характеристику «варваров» в биографии Александра как позитивную оценку их культуры. Плутарх знал лишь одну шкалу ценностей, эллинскую, которой и мерил всех своих героев. С точки зрения Плутарха, «всечеловеческая общность возможна, но возможна лишь на основе принятия норм греческой морально-философской культуры»³⁸. Плутарх не универсализировал, подобно Цицерону, не сделал независимым от культуры, а лишь радикально распространил греческий идеал *paideia* («образованности как выучки духа»), в который в его время входили знание греческой культурной традиции, философии и риторики, искусство управления государством, гражданская и воинская доблесть. Этот идеал становится у историка самодовлеющим. «Сравнительные жизнеописания» в этом контексте — поле примирения греческих культурных и римских имперских ценностей в рамках единого универсалистского сознания, созданного на базе греческого культурного идеала. Не случайно герои римской истории, такие как Нума, Помпилиус, Марцелл, Лукулл, Цицерон, Брут и даже Катон Старший своим авторитетом поддерживают ценности эллинов³⁹.

Кризис эллинского цивилизационного сознания мог трансфор-

³⁷ Плутарх. Александр. XXXVII, XLIII, LIX, LX, LXIV, LXV, LXIX // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. II. М., 1963. С. 418, 423, 428, 438-445. Все это не позволяет вслед за Ю. Н. Поплинским однозначно ограничивать сферу применения Плутархом понятия *paideia* греко-римским миром. См. Поплинский Ю. К. О понятии "варвар" в античности // Африканский этнографический сборник. Т. 13. Л., 1972. С. 184.

³⁸ Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 229, 236-238.

³⁹ Там же. С. 195-196.

мировать всю картину истории. Автор «Всеобщей истории» Полибий (ок. 200–120 (132?) гг. до н.э.) превратил историю мира в предысторию власти Рима именно потому, что идеал *paideia* перестал действовать, интеллектуальное лидерство Греции как ценность утратило свое универсальную роль. Впервые история отечества потеряла для историка характер нормы. Критика эллинистической культуры побудила Полибия нарисовать страшную картину личностной деградации людей и вымирания целых народов в Греции. Он зафиксировал провал эллинской программы воспитания человека (*paideia*) и противопоставил ей римский государственный идеал строгого законодательства: «...Люди испортились, стали тщеславны, любостыжательны и изнежены, не хотят заключать браков, города постепенно приходят в упадок и бессилие»⁴⁰.

Но в рамках стоической традиции идеалы *paideia* и *humanitas* сохранили свое значение, на их основе формировалось имперское сознание полиэтничной Римской империи. В нем античные добродетели были осмыслены как общечеловеческие, а представления об «эллинстве» универсализированы. Сенека Старший, Лукреций, Тит Ливий признавали, что грек по рождению может не быть «эллином», если он не имеет соответствующего образования, т.е. не знает литературного языка, не имеет гражданской доблести. В то же время воспитанный и образованный африканец или германец мог быть признан настоящим «эллином»⁴¹. Так формировалось представление об универсальной империи и мировом гражданстве, которое оправдывало наделение всех свободных жителей Римской империи правами римского гражданства в 212 г.⁴²

Кризис основ цивилизационного сознания в позднем Риме и раннехристианской культуре

В условиях кризиса Римской империи в общественном созна-

⁴⁰ Полибий. Всеобщая история. Кн. XXXVII, 9 // Полибий. Всеобщая история. СПб., 1994. С. 224.

⁴¹ Koselleck R. Futures Past. On the Semantics of Historical Time. Cambridge, London, 1985. P. 168-171; Поплинский Ю. Н. Указ. соч. С. 182.

⁴² О роли стоиков в утверждении универсалистских представлений в Древнем Риме см.: Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihre geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1880. S. 298, 301-302.

нии происходили противоречивые процессы: универсализирующий потенциал зачатков цивилизационных идей в их традиционной форме резко снизился. Когда нашествия кочевников стали непосредственно угрожать Римской империи, имперский универсализм начал распадаться. Вновь актуализировались представления о «варварах» как всех не-римлянах, агрессивных и опасных чужестранцах. Последний крупный историк античности, грек по происхождению Аммиан Марцеллин (330–400 гг.) абсолютизирует древность и традицию как идеал, противостоящий мрачной реальности. Рим — воплощенная утопия, вечный город, «которому суждено жить, пока будет жить человечество». Во главе его стоит император — воплощение всех античных добродетелей, мудрец и воин в одном лице, а также сенат — уважаемый всем миром блюститель чистоты нравов. Правда, «великолепный блеск этого общества омрачается невежественным легкомыслием тех немногих», которые утратили представление о нормах морали и предпочитают славе — почет и богатство⁴³. Для устойчивого поддержания этого высокого уровня самоидентификации в условиях кризиса Аммиану Марцеллину нужен был «фон», воплощающий худшие приметы «отвратительного», неприемлемого, отталкивающего. Цивилизационное сознание деградирует до уровня идиосинкразии по отношению к «варварам».

Образ «варваров» (как враждебных, так и дружественных) демонизируется, решительно оттесняется в «фон» повествования. Это звери, с которыми невозможен диалог. Их обычаи постулируются, исходя из их «варварской» сущности. К этому времени опыт позитивного, хотя и критического описания варваров Корнелия Тацита (ок. 55 – ок. 120 гг.), впервые создавшего развернутый когнитивный дискурс варварского общества⁴⁴, был забыт. Утрачивается представление о том, что на войне «варвары» могут проявлять доблесть; их войско именуется бандой разбойников, которые сражаются безрассудно, неосмотрительно и недисциплинированно. Их общественное

⁴³ Буданова В. П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М., 2000. С. 7-8; Аммиан Марцеллин. История. Пороки сената и римского народа // Памятники поздней античной научно-художественной литературы. М., 1964. С. 313-314, 316.

⁴⁴ Корнелий Тацит. О происхождении германцев и описании Германии // Корнелий Тацит. Соч. в 2-х тт. Т. 1. Анналы. Малые произведения. Л., 1969.

устройство характеризуется как несправедливое, основанное не на праве, а на силе. Даже свою свободу они не в силах использовать во благо, так как «свобода в их представлении — это разнузданное безрассудство»⁴⁵. Если же их поведение оказывается рациональным и понятным, оказывается, что они поступили так вопреки своему обыкновению. Картины сражений показаны автором, бывшим солдатом, максимально натуралистично с тем, чтобы читатель сопереживал поражениям римлян, вызванным непреодолимостью рока⁴⁶.

Римскую историю Аммиан Марцеллин представляет антропоморфно, как историю человеческих возрастов. Империя у него подается в образе человека, прошедшего не только детство, юность, молодость, но и зрелость. Однако, в отличие от предшественников, это не приводит его к мысли о неизбежности конца. Аммиан полемизирует с линейной концепцией истории, вводимой христианами, и отстаивает циклическую концепцию периодического возврата времен поражений и упадка, но также и времен расцвета и побед. Историк, как и Полибий, подчеркивает роль слепой судьбы, способной низвергнуть и силу, и добродетель. Эмоциональным фоном изложения служит травматическое ощущение от непрерывных утрат, когда «воспоминание о прошлом... мучительно, а ожидание грозящих бед еще более мрачно»⁴⁷. В сущности, Аммиан Марцеллин, несмотря на все его страдания, признается в том, что не способен создать картину истории, в которой этот образ мог быть преодолен. Эта духовная немощь сохранилась надолго. В эпоху Великого переселения народов за термином «варвар» в формирующихся европейских языках закрепилось представление о «невежественном, агрессивном разрушителе», несущем смерть, с которого начиналась история античного универсалистского сознания⁴⁸.

Однако такая тенденция была не повсеместной. Крах политиче-

⁴⁵ Аммиан Марцеллин. Деяния // Историки Рима. М., 1970. С. 404-409.

⁴⁶ Там же. С. 415-421, 427; Стратановский Г. А. Фукидид и его история // Фукидид. История. С. 432.

⁴⁷ Аммиан Марцеллин. Деяния. С. 432; Культура Византии. IV-VII вв. М., 1984. С. 131-132.

⁴⁸ Буданова В. П. Указ. соч. С. 9; Она же. Готы в системе представлений римских и византийских авторов о варварских народах // Византийский временник. Т. 41. М., 1980; Скржинская М. В. Скифы глазами эллинов. СПб., 1998.

ского идеала империи заставлял думать об альтернативном, прежде всего духовном, христианском идеале. В нашествии на Рим участвовали «варвары»-христиане, благодаря чему у христианских мыслителей идеалу угасающей империи мог быть противопоставлен идеал карающего Бога. Аврелий Августин (354–430) впервые создал универсалистскую концепцию истории, строго ориентированную на религиозные, потусторонние ценности и подвергавшую с этой точки зрения критику ценность государства. Крах идеи сакральной империи породил потребность в новом, трансцендентном источнике сакральности и как следствия — быструю десекуляризацию и ремифологизацию сознания. Платоновское соединение макрокосма и микрокосма в государстве было заменено их разведением, акцентированием роли барьера между должным и сущим, посюсторонним и потусторонним, который проходил теперь через каждый поступок и каждое слово. Августин разорвал созданную автором первой истории христианской литературы св. Иеронимом (347–419/420) связь между политической историей Римской империи (которая должна была длиться до Конца света) и историей христианства.

Августин переориентировал светскую, государственническую и отчасти даже антирелигиозную (антимифологическую) концепцию *paideia* на религиозные, потусторонние ценности. Идеал универсалистской утопии был перенесен с государственных образований на христианскую церковь — «Небесный град» как сообщество верующих в Христа, который воплощает гораздо более широкую возможность единения людей и «призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях... ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а напротив, сохраняя и соблюдая»⁴⁹. Появляется представление о потенциальной открытости человека Богу и знанию о нем (наряду с убежденностью в греховности человека и стремлении к бесполезному знанию), а также о вещах, «незнание которых вредно»⁵⁰. Это реабилитирует знание и образование как общественные ценности. При этом важнейшей становится проблема достижения нравственности и веры как

⁴⁹ Блаженный Августин. О граде Божием. Минск; М., 2000. С. 1038.

⁵⁰ Там же. С. 1270, 1268, 514.

высшего выражения духовной доблести, идеал *paideia* реинтерпретируется как собирание духовности из всех возможных источников, в том числе и античной философской и мифологической традиции⁵¹. Р. Коллинз называл это «энциклопедически полным представлением языческого культурного капитала в христианском контексте»⁵². В качестве источника идей в соответствии с Писанием могла рассматриваться также «египетская мудрость», хотя ее роль сознательно ограничивается⁵³. Так возникало новое основание для диалога культур.

Критика Августином Римской империи прочно опиралась на античную традицию (прежде всего на Саллюстия). Она носила морализаторский характер, римляне обличались Августином в предательстве собственных нравственных основ: «Рим... возвеличенный трудами древних, они обезобразили гораздо более при его внешне благополучном существовании, чем обезобразило его разрушение»⁵⁴. В этом контексте представления о жестокости «варваров»-завоевателей размывались, речь скорее шла об их христианской вере, о «кротости», «милосердии и смирении», даже «сострадательности» и «человеколюбии»; они выступали как орудие божественного возмездия⁵⁵. «Варвары»-христиане превращаются в положительных персонажей, а империя выводится в «фон», действия коррумпированной власти приравниваются к действиям разбойников. «При отсутствии справедливости, что такое государства, — вопрошал Августин, — как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть ни что иное, как государства в миниатюре»⁵⁶. Римская империя, как и все другие государства, противопоставлена небесному Иерусалиму, этому центру духовного совершенства, принадлежность к которому связана только с «жизнью по Богу»⁵⁷. Но-

⁵¹ Там же. С. 1039; Гайдено П. П. Эволюция понятия науки... М., 1980. С. 412.

⁵² Коллинз Р. Указ. соч. С. 201.

⁵³ Блаженный Августин. Указ. соч. С. 958.

⁵⁴ Там же. С. 60.

⁵⁵ Там же. С. 10, 12, 26, 29,

⁵⁶ Там же. С. 89, 101, 165.

⁵⁷ Markus R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge; New York; Sydney, 1988. P. 55-57, 59; Блаженный Августин. Указ. соч. С. 903-904, 930, 965, 977.

вый универсализм заявляет о себе как о чисто религиозном, потустороннем. Это отчасти подрывает идеал светской гражданственности, который является базовым для цивилизационного сознания.

Однако замена политического идеала моральным открывала дорогу к *коммуникации и взаимовлиянию культур*, в частности взаимодействию библейской и античной картин истории. Августин стремился (следуя за Евсевием Кесарийским), совместить две хронологии и два списка персонажей, основанные на христианских и языческих мировоззренческих предпосылках. Августин осуждал светское знание, считал его ненужным, а то и вредным для дела веры, но вместе с тем полагал, что «лучше и честнее в храме Платона читать его книги»⁵⁸. Хотя высшим авторитетом для него остается Священное писание, библейская картина истории благодаря влиянию античных авторов отчасти скорректирована и по-новому окрашена. История церкви у Августина впервые отделяется от священной истории, представленной в Библии, как профанная история от сакральной, что создает основу непривычно широкого для западных христиан обсуждения норм церковной жизни, а также секуляризации христианского социального и исторического сознания, рациональной критики церковной иерархии, обрядов и текстов⁵⁹.

Церковь становится основным общественным институтом, а потому и воспитание, образование и жизнь верующего получают не только религиозное, но и социокультурное измерение. Такой же синкретической субстанцией представляется и душа верующего. Это тесно связано с восприятием истории, которое у Августина сильно персонализировано. Основным инструментом исторического знания и свидетельством его достоверности становилась укорененность в личном сознании, в чувствах «внутреннего человека», в памяти как стержне человеческой личности. Это история, окрашенная в цвета страдания и психологической травмы, но вместе с тем — преодоление духовного кризиса, восстановление целостности личной картины исторического времени⁶⁰.

Раннехристианская культура создала новый аспект социальной

⁵⁸ Там же. С. 66, 370-371, 1262-1263.

⁵⁹ Там же. С. 958, 962, 1092.

⁶⁰ Гайденок П. П. Указ. соч. С. 412-419; *Аврелий Августин*. Исповедь. М., 1997. С. 222-223.

и исторической самоидентификации, с которым приходилось взаимодействовать цивилизационным представлениям. Общественные идеалы и ценности, на основе которых формировалось цивилизационное сознание в античности, стали носить потусторонний оттенок. Цель истории оказалась радикально вынесена за пределы исторического времени. За пределами человеческой жизни оказалась также возможность полного познания земной реальности как воплощения промысла Божьего. Все это ограничивало диалогические и особенно когнитивные возможности цивилизационного самосознания. Но идеалы *paideia* и *humanitas* не были утрачены, что создало возможность их возрождения в самых разных контекстах и, в конечном счете, в XVIII–XIX вв. у Дж. Вико и немецких философов.

Цивилизационные представления в средневековой арабо-мусульманской культуре

В мусульманской культуре до «запрета на нововведения» (X–XIV вв.) заметно присутствие античных и раннехристианских ценностей и идеалов. Мохаммед характеризовался как «печать пророков», наследник всей иудео-христианской пророческой традиции, представленной Авраамом, Моисеем, Иисусом и др. Представление об универсальности своей религии у мусульман долгое время основывалось на ощущении духовной связи с другими монотеистическими религиями. Мусульмане осознавали себя младшими братьями великих древних культур, что позволяло им относиться к достижениям этих культур (в т. ч. античных) без ревности. Кроме того, слабость центральной власти, высокий авторитет улемов и раздробленность исламских сект долгое время оставляли место для свободной мысли и образования. Поэтому противоречия между идентификационной, коммуникативной и когнитивной функциями цивилизационного сознания были незначительны или, по крайней мере, малозаметны. Так, известны положительные отзывы о неисламских культурах и верованиях, восходящие к IX – началу X вв. (Аль-Джахиз, Абу-ль-Аббас аль-Ираншахри)⁶¹.

Мусульмане рано осознали ценность культуры, закрепленную в термине «адаб» (общая культура человека, определяемая его миро-

⁶¹ Халидов А. Б., Эрман В. Г. Предисловие // Абу Рейхан Бируни. Индия. М., 1995. С. 9, 542. См. также: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973.

воззрением, интеллектуальными запретами и требованиями социальной среды) и образования «адиб» (цивилизованный, воспитанный человек, умеющий вести беседу, разбирающийся в литературе, истории и генеалогии), восходящие к идеалу *paideia*⁶². Это помогло им выделить из общей массы «неверных» культурные народы, особенно создавшие монотеистические религии. В утопии неоплатоника Аль-Фараби (870–950) «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» социальная иерархия в традиции Платона обеспечивает возможность воспитания личности, ее продвижения от уровня «страдательного разума» к уровню «разума в действии» и высшему уровню «приобретенного» или «совершенного» разума. В этом состоянии человек вступает в непосредственное отношение с Богом, разум «переливается» к нему от Аллаха⁶³. Р. Коллинз писал, что деятельность Аль-Фараби представляет собой кульминацию исламского заимствования античных идей; он стремился к упорядочению всех направлений греческой философии и «переводил ее культурный капитал в исламскую терминологию». Аль-Фараби создал «религию разума», сакрализовав знание и превратив его в инструмент самоидентификации, что свойственно цивилизационным представлениям⁶⁴.

На этой основе мусульмане создают первые масштабные описания иных культур. При анализе культуры Индии философ и космополит Аль-Бируни (973–1048) смело сравнивал не только географические и астрономические знания, но и религиозные взгляды народов, как явления одной сферы — образованности⁶⁵. Он умел создавать позитивные образы изучаемых неисламских явлений, переносить на них положительные ценности своей культуры, распознавал в иноверцах (греках, манихеях, зороастрийцах, христианах, евреях и индусах) сообщества верующих, организованных по тем же принципам, что и мусульмане, используя для их описания метафору мусульманской общины («умма»). Бируни писал об *общности и равноценности* знаний различных народов о священном, подобном универсальности и общности знаний людей о природе. Базой сравнительного анализа культур и религий было представление Аль-

⁶² *Игнатенко А. А.* Ибн Хальдун. М., 1980. С. 41–42.

⁶³ *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 306–307, 316.

⁶⁴ *Коллинз Р.* Указ. соч. С. 543.

⁶⁵ Там же. С. 554.

Бируни о древних греках как общем источнике культуры. Обильно цитировались высказывания Сократа, в качестве носителя высшей мудрости порой подменявшего пророка Мохаммеда. Даже название исламского мистического движения суфиев Аль-Бируни возводил к древнегреческому понятию «софия», т.е. мудрость, и искал истоки единобожия в трудах Платона⁶⁶. Всем людям свойственно стремиться к добру и уклоняться от зла — на этом этическом принципе, по мнению Аль-Бируни, основано не только мусульманское, но в равной мере античное, индийское или христианское право⁶⁷.

Осуждая экзотичность обычаев индусов и «искаженность» их природы, негативно характеризуя их религию (индуизм), заносчивость брахманов, неразвитость научного знания⁶⁸, Аль-Бируни подчеркивает, что арабы-язычники были ничуть не лучше, что взаимонепонимание народов амбивалентно: «на самом деле в отношении такой противоположности [обычаев] мы оказываемся с индийцами в одинаковом положении...»⁶⁹. Релятивизируя значение метафор собственной культуры (религиозная община, вера, мудрость, право и т.д.) и свой собственный образ мира при описании другой страны, Аль-Бируни последовательно делает географически и исторически конкретными, зависимыми от места и эпохи образы религии, религиозной общины, научного знания, уровня развития народа.

Наибольший расцвет цивилизационные представления в исламском мире достигли у кади (судьи) и философа Ибн Хальдуна (1332–1406), признаваемого родоначальником современной мусульманской социологии и теории цивилизаций⁷⁰. В период кризиса идеи халифата он попытался во введении к своей всеобщей истории арабского мира («Муккадима») предложить рациональную альтернативу изначальному синкретизу родо-племенного и имперского сознания в ара-

⁶⁶ *Абу Рейхан Бируни*. Индия. М., 1995. С. 75, 44.

⁶⁷ Там же. С. 474.

⁶⁸ Там же. С. 67-69, 187, 196, 218.

⁶⁹ Там же. С. 183.

⁷⁰ *Nassar N.* La pensée réaliste d'Ibn Khaldun. P., 1967; *Amin S.* La nation arabe et la lutte des classes. P. 1976; *Meghrebi A.* La pensée sociologique d'Ibn Khaldun. Alger, 1977; *Garaudy R.* Pour un dialogue des civilisations. L'Occident c'est un accident. P., 1977.

бо-мусульманском мире⁷¹. К этому времени идея о богоизбранности властителя была подорвана и впервые в исламской историографии мог быть поставлен вопрос о естественных причинах смены власти, который нуждался как в философском, так и в правовом решении⁷². Но для этого нужно было найти точку зрения, независимую от канонов религии. Ибн Хальдуну была близка «религия разума», развитая в работах Аль-Фараби и Ибн Рушда, согласно которой бессмертной частью человека является его душа, наполненная универсальными истинами, полученными от трансцендентной мировой души, т.е. Бога. Тем самым спасение достигается через интеллект и знание, «человек не может спастись, не зная логику»⁷³. В этих условиях путем к познанию истории становилось исследование культуры.

Развитию философии истории в арабо-мусульманском мире мешала идея о принципиальной непознаваемости воли Аллаха. Даже когда под византийским влиянием стали создаваться «всеобщие истории» (историко-политические нарративы), историография (тарих) продолжала причисляться к религиозным дисциплинам, основанным на традиции, а не на разуме. Только Бог знает историю в ее связях и закономерностях. Знания о прошлом — не более чем испытание религиозного идеала во времени, которое принципиально не может окончиться поражением идеала. Поэтому для мусульманской историографии большое значение имеет не столько осмысление опыта прошлого, сколько обращение к славным примерам предков.

Идентификация с культурой и теория «двойной истины» Ибн Рушда помогли Ибн Хальдуну абстрагироваться от трактовки богословских тем, уйти от обвинений в нарушении запрета на толкование веры и дать светскую интерпретацию смысла истории. Религия идет путем откровения и интуиции, а наука — путем чувственного и логического познания. Только в отдаленной перспективе они должны прийти к открытию одной и той же истины⁷⁴. В центре теоретического исследования философа оказались не политические деятели, и

⁷¹ Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.) М., 1974. С. 124.

⁷² Там же. С. 123–126.

⁷³ Коллинз Р. Указ. соч. С. 583.

⁷⁴ Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 197–198, 203.

даже не философский разум, а рядовой человек с его потребностями, алчностью и недалекостью. Все это позволило исторической и социальной теории Ибн Хальдуна обеспечить прирост знаний в области истории хозяйственной жизни, географии, естествознания.

Главную причину недоверности современных ему исторических сочинений Ибн Хальдун видел в незнании авторами «естественных качеств» общественной жизни. В центре его внимания — взаимодействие человека и природы. Основным в созданной им «новой науке» был термин «умран», который А. А. Игнатенко интерпретирует как преобразование окружающего мира деятельностью людей, объединенных в общество⁷⁵. С определенными оговорками этот термин можно перевести и как «культура» (особенно в первоначальном латинском значении этого слова), и как «экумена» (в т.ч. в смысле, который придает Г. С. Померанц), а также как «цивилизация». При этом в духе позднеантичной традиции самоидентификации акцентируется противоположность культуры и природы, цивилизации и дикости. С точки зрения Ибн Хальдуна, сущность цивилизации вытекает из потребности человека в преодолении хаоса и устройении общественного и политического порядка, идеалом которого он в греческой традиции именуется «полис»⁷⁶.

В своем развитии, согласно Ибн Хальдуну, общество проходит стадии дикости (таваххуш), сельской жизни (бидава) и городской жизни (хадар, или цивилизованное состояние, следуя переводу М. Махди). Эти термины до сих пор используются в арабском языке для обозначения «примитивности» (бидая — начало) и «цивилизации» (хадира — столица, греч. — *polis*, лат. — *civitas*)⁷⁷. Человек в традиции Лукреция рассматривается философом прежде всего как природное существо, удовлетворяющее свои жизненные потребности, без чего «невозможно существование людей»⁷⁸. Это помогло ему поставить вопрос о влиянии природной среды и разделения труда на развитие общества. Как и античные философы, Ибн Хальдун выделил на территории Земли умеренный пояс — наиболее благоприят-

⁷⁵ Игнатенко А. А. Указ. соч. С. 61.

⁷⁶ Там же. С. 126-127.

⁷⁷ Там же. С. 66.

⁷⁸ Баццеева С. М. Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1965. С. 143; Игнатенко А. А. Указ. соч. С. 53-55.

ное место для человеческого существования. В него, в соответствии с концепцией «семи климатов», входят Северная Африка, Средний Восток, Северо-Западная Индия, Китай, арабская и христианская Испания, Европа. Во всей этой зоне, несмотря на религиозные и культурные различия между странами, общество развивается свободно, в соответствии с потребностями людей, это поле диалога культур и познаваемое поле исследований⁷⁹.

Взгляды Ибн-Хальдуна на разделение труда очень специфичны и связаны с жизненным опытом обитателя Магриба, где господствовала ксенократия («экзополитарные общества»), т.е. кочевники правили земледельцами и горожанами. Цивилизованные, городские общества Магриба были недостаточно сплоченными, неспособны отстоять свою независимость, поддерживать достигнутый в эпоху античности уровень культуры, а поэтому служили легкой добычей для кочевников-завоевателей, представляющим собой единственную реальную вооруженную, а значит и политическую силу. Это резко снижало оценку цивилизации как проявления разума и создавало представление о «примитивности» как вечно воспроизводимому состоянию, без которого невозможно преодоление тупика общественного хаоса и деградации. Представления о «варварстве» и цивилизации не просто релятивизировались. Создавалась бинарная картина вечного исторического круговорота, соответствующего природе человека, не способного вместить божественную мудрость.

Правда, оседлые и кочевые народы различались. Ибн Хальдун заявлял, что арабы, берберы, курды, туркмены и тюрки «самые дикие из людей и занимают по отношению к цивилизованным людям ступень необузданного и хищного животного»⁸⁰, но признавал, что освободиться из-под их влияния навсегда невозможно. В этом смысле смена арабов тюрками может рассматриваться как благодеяние Господа. Достижения цивилизации в конце концов оказываются бессмысленными. Они лишь объект вождения и домогательства диких кочевников, заставляющий их захватывать города и земельные участки

⁷⁹ Баццеева С. М. Указ. соч. С. 150-157.

⁸⁰ Там же. С. 133-134; Крадин Н. Н. Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. Вып. 3. М., 1995; Он же. Кочевничество, мир-империи и социальная эволюция // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.

территории, а затем приводящий их к моральной деградации и гибели. Кочевник, т.е. «варвар», а не цивилизованный человек — основной субъект истории, предмет интереса и анализа философа.

Отсюда же в высшей степени скептическое отношение к перспективам цивилизации. Вместе со многими античными авторами Ибн Хальдун видел в переходе от деревни к городу, от земледелия к ремеслу и торговле прежде всего знак перехода от удовлетворения насущных потребностей к удовлетворению искусственных потребностей, сопровождающийся распадом связей солидарности между людьми, утратой прежней мужественности и доброты. Вне общинных отношений расшатываются и религиозное чувство, и корни политической власти. Город — стимулятор социально-политического кризиса, место, где люди теряют способность себя защищать. В результате общество периодически впадает в безвластие, дикость и нужду, ибо цивилизованный человек не способен ни удовлетворять свои потребности, ни защищать свои интересы «из-за бессилия, проистекающего от изнеженности, либо из-за высокомерия, связанного с излишними благополучием и роскошью»⁸¹.

Идеалом для философа была умеренность, она проявлялась в приобретении человеком новых знаний и умений, сопровождаемом мудрым самоограничением, а также поддержанием традиционного образа жизни (баланс мудрости и доблести Аристотеля). Если знания не порождают потребности в их совершенствовании, не рождаются своеволие и тяга к роскоши. Гибельность цивилизации — следствие высокоумного легкомыслия, использования человеческого труда не для удовлетворения потребностей, а ради забавы (например, культивирование декоративных растений или создание цирков с дрессированными животными). За насаждением садов и парков, по опыту Ибн Хальдуна, следует превращение городской территории в пустыню. Сегодня деревья сажают для развлечения людей, а завтра бедуины вырубают их, а заодно вытаптывают поля, обрекая жителей города и окружающее население на голодную смерть. «Цивилизация — это конец человеческого общества... Цивилизация разрушает, унич-

⁸¹ Баццеева С. М. Указ. соч. С. 161, 165-166, 185-190, 193; Игнатенко А. А. Указ. соч. С. 93.

тожает самое себя», — подытоживал свои рассуждения философ⁸².

В трактовке «цивилизированного состояния» Ибн Хальдун сближается с Платоном, который считал, что роскошь, достаток и покой — ценности эпохи угасания культуры, свидетельства скорого упадка⁸³. Однако его критика идеи цивилизации глубже. Ибн Хальдун не видел возможности самостоятельного развития цивилизации без опоры на политическую организацию «варваров»-бедуинов. Цивилизация в его описании выглядит как кратковременная промежуточная стадия в политической истории кочевых племен. Можно согласиться с С. М. Бациевой, которая критиковала представление о концепции Ибн Хальдуна как о преимущественно культурологической. Понять эту концепцию невозможно, не учитывая *политического* контекста размышлений, который, в сущности, представляет собой ее каркас. Это размышление об эфемерных империях кочевников, правители которых эксплуатируют заимствованные, культурно чуждые им и потенциально губительные для них знания и силы. Именно это роднит проблемы Ибн Хальдуна и проблемы современного Востока, который тоже вынужден строить свою экономику и государственность на основе изобретений и институтов, созданных чуждой ему силой, капиталистическим Западом⁸⁴.

Правда, было бы неверно назвать Ибн Хальдуна историческим пессимистом или последовательным традиционалистом. В его представлениях об историческом времени тесно переплетены циклическая и линейная составляющие: каждая правящая династия в течение четырех человеческих поколений проходит через все стадии развития общества, культуры и нравов — от «дикости» до цивилизации, после чего сменяется новой династией, которую основывают ее же наемники — захватившие власть кочевники пустыни. Но в этих политических перипетиях наследие цивилизации не исчезает. «Основатели династии подражают в новых обстоятельствах предшествующей династии, ибо они видят ее обычаи собственными глазами и

⁸² Там же. С. 91, 93, 99.

⁸³ Там же. С. 69-70.

⁸⁴ Подробнее о проблемах цивилизационного сознания современного Востока, его отношения к европоцентризму см.: Саид Э. В. Ориентализм. М., 2006; Europe and Its Others. Vol. 1-2. Colchester, 1985; Amin S. Eurocentrism. London, 1989.

перенимают большинство из них... Так, цивилизация государства предшествующего передается государству последующему⁸⁵.

В целом идеал Ибн Халдуна имел традиционалистский характер. Его ядро — относящееся к политической философии представление об идеальных нормах кочевой жизни как необходимых для создания государства, защиты его границ и сохранения власти. Философ осознавал необходимость прочной групповой солидарности (ассабийя), составляющей жизненную силу племени, а затем и государства. В этом понятии воплощена мысль о единстве, основанном не на кровной связи, а на необходимости удовлетворения человеческих потребностей, что соответствует самой природе общества. Характерно, что именно ассабийя, а не исламская умма (религиозная община) является, по мнению философа, первичной средой для распространения религии в народе⁸⁶. Ассабийя — полуутопический идеал, духовный стержень истории, вокруг которого, по мнению Ибн Халдуна, воспроизводится государственный порядок и который помогает философу преодолеть ощущение аномии, порождаемое военными стычками династий и племен, тяготами повседневной жизни, упадком религиозной веры. Это понятие имело большое будущее в исламском мире и стало в период борьбы с колониализмом одним из лозунгов исламского национализма. Оно используется социологами Запада для анализа исторических процессов (уровня социокультурной интеграции общества) не только на Востоке, но и во всем мире⁸⁷.

* * *

Сложность и внутренняя противоречивость выдвинутого в Древней Греции идеала *paideia* и развитого на его основе в Древнем Риме идеала *humanitas* характерны для терминов, используе-

⁸⁵ Баццеева С. М. Указ. соч. С. 196.

⁸⁶ Игнатенко А. А. Указ. соч. С. 71-72, 136-139; Степанянц М. Т. Указ. соч. С. 89, Сн. 2. Тем самым Ибн Хальдун пошел на конфликт с мнением самого пророка Мохаммеда, который, по преданию, осудил этот принцип, сказав: «Тот, кто обращается к ассабийя, не принадлежит к нашей общине» (Там же. С. 89). Более того, признавая развитость этого качества у евреев и предвидя возможность возрождения их культуры и государства, он шел против Корана. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М., 1992. С. 96.

⁸⁷ Gellner E. Muslim Society. Cambridge, 1981. P. 86-98; Turchin P. Historical Dynamics. Why States Rise and Fall. Princeton, 2003. P. 38-40, 42, 48, 118, 132.

мых для выражения социокультурного самосознания (ср. “культура” и “цивилизация”), для самых разных, порой противоположных целей — самоидентификации, коммуникации, познания, оправдания инноваций и воспроизводства традиций. При их помощи звали как на борьбу с мифологическим сознанием, так и приветствовали переход от господства светской, имперской культуры к религиозной; провозглашали как стремление к самосовершенствованию, так и отстаивали тягу к преобразованию мира по своему собственному образу и подобию. Поражает их культурная продуктивность, позволяющая использовать их в разных регионах и противостоящих идеологических дискурсах. Полисеманτικότητα сочетается в них и их производных с неожиданной прозрачностью воплощенного смысла.

Ключевым для развития цивилизационного самосознания в любой культуре является политический и культурный кризис, когда сакрализация власти и традиционных божеств уступает место иным формам сакральности, в том числе сакрализации знания и культуры. В этих условиях перестройка культурной самоидентификации может способствовать реструктуризации интеллектуальных сообществ, присвоению культурного капитала соседей или предшественников, созданию новых интеллектуальных сетей, а значит, и новых общественных связей и отношений власти. Подобным образом возникновение цивилизационного самосознания помогало грекам, сохраняя высокую самооценку, заимствовать знания у египтян и индусов, римлянам — выстраивать империю на основе традиций эллинистической культуры, ранним христианам — использовать языческую ученость как фундамент рождающейся теологии, а мусульманам — занять место медиатора между индийской и новой европейской культурами. Масштабность этих культурных явлений помогает судить об огромном творческом потенциале античной культуры, ставшей как реальным, так и воображаемым предшественником для многих форм познавательной и социальной деятельности в истории.