

Е. М. Штаерман

АНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ТЕОРИЯХ

ОДНА из наиболее характерных черт современной западной историко-философской мысли — напряженные поиски в области теории исторического процесса, непосредственно связанные с растущей реакцией против узкой специализации, увлечения фактологией, мелкотемья, отказа от больших проблем и широких обобщений, свойственных основной массе историков-профессионалов. Представители самых различных направлений все чаще говорят о кризисе исторической науки, о превращении истории из «наставницы жизни», какой она была некогда, в «науку для науки», представляющую интерес лишь для небольшой группы специалистов и не имеющую резонанса среди широкой публики, все более сомневающейся в правомерности существования исторической науки, в целесообразности изучения истории. Выйти из этого тупика историки могут, лишь обратившись к вопросам, волнующим их современников, пытаясь теоретически осмыслить огромный накопленный ими материал, не надеясь, что «факты будут говорить сами за себя», и не дожидаясь того момента, когда все факты станут известны, так как такой момент все равно никогда не наступит, а без каких-либо хотя бы гипотетических теоретических обобщений и самые факты, сколько бы их ни было, теряют смысл и значение.

Наиболее актуальной среди первоочередных проблем исторической науки большинство выступающих на многочисленных симпозиумах и конференциях авторов соответствующих статей и книг считают создание всемирной истории, которая, в отличие от многочисленных написанных до сих пор, представляла бы собой не сумму более или менее удачных очерков истории отдельных стран, народов, государств, но показывала бы всемирно-исторический процесс в его органическом единстве. Только такой труд, доказывают они, сможет ответить потребностям современного, все более унифицирующегося человечества, которое, лишь разобравшись в своем прошлом, сможет должным образом оценить настоящее и, в какой-то мере, сознательно направить свое будущее развитие.

Однако такая всемирная история может быть создана лишь на основе теории, достаточно гибкой, чтобы сочетать некие общие законы (или хотя бы более или менее доказуемые, более или менее часто встречающиеся частные закономерности) с множеством реально существовавших и существующих вариантов, чтобы отвести должное место каждому обществу, не противопоставляя какое-либо одно из них остальным, как это имеет место в тех теоретических и практических трудах, в которых Европа и

современность становятся кульминационным пунктом исторического развития. Отвечающая этим требованиям теория опять-таки, по единодушному признанию западных ученых, ими еще не создана. Однако, говоря приблизительно, можно наметить три пути, по которым идет ее разработка. В основу одного из них положен принцип однолинейной эволюции человечества, проходящего некие определенные, обязательные этапы в строгой и обязательной для всех обществ последовательности. Второй путь исходит из концепции многолинейного развития. Он связан с признанием неизменности самых общих стадий развития (т. е., например, того, что охота и собирательство всегда предшествовали земледелию и скотоводству, догосударственная эпоха — государственной и т. д.), но отдельные этапы внутри этих стадий то или иное общество или группа сходных обществ проходит отлично от других, причем далеко не все этапы должны быть непременно пройдены всеми обществами. Наконец, третий путь базируется на множественности культур или цивилизаций, понимаемых в широком значении этого слова, как вся совокупность человеческой деятельности и ее результатов, которые более или менее связаны между собой синхронно и диахронно, но при этом имеют каждая свою особую судьбу, особую историю от возникновения до упадка. При этом история их не только сравнима, но и должна непременно сравниваться и сопоставляться для выявления действующих в ней закономерностей, определяющих, каким образом культуры или цивилизации формируются, доходят до высшей точки своего расцвета, приостанавливают свой дальнейший рост, регрессируют, разлагаются и, наконец, гибнут. Для всех представителей последней концепции выявление таких закономерностей имеет первостепенное значение в перцепции цивилизации, решить, обречена ли она на гибель, или есть возможность убеждению, переживает.

Эти три концепции, при всем их несхождении, не отгорожены друг от друга непроходимой стеной и часто во многом соприкасаются и перекрещиваются. Так, например, видный представитель теории многолинейного развития Дж. Стюард исходит из понятия культур, сходные или различные пути которых определяются сходством и различием их структур, степенью интеграции их компонентов и тому подобными признаками, играющими огромную роль в теориях третьего типа¹. С другой стороны, А. Тойнби, мы увидим далее, внес в свою теорию столь существенные изменения в направлении, по его собственным словам, от цикла к прогрессу², что она в значительной мере приблизилась к концепции многолинейного развития. Однако все же вышеприведенная классификация теорий всемирно-исторического процесса в основном может быть принята.

Характером той или иной из этих концепций определяется и та роль, которая отводится ее автором античному миру, а также даваемая последнему трактовка и оценка. Опять-таки несколько схематизируя, можно линейном развитии, либо как особый культурный комплекс, особая циклоном, на примере которого и устанавливаются наиболее обычным этапы движения цивилизаций, проверяемые затем на других (и в первую очередь на западноевропейской) цивилизациях.

¹ J. Steward, Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution, Illinois, 1955.

² A. Toynbee, A Study of History, vol. XII, Oxf., 1961, стр. 27.

Наименьшее внимание уделяется античному миру в теориях однолинейной эволюции человечества. Так, например, У. Ростоу в своей известной работе «Стадии экономического роста»³ включает античный мир в общую массу существовавших до промышленного переворота «традиционных обществ». Он характеризует их как общества, структура которых разбивается в рамках ограниченных функций производства, основанного на доньютоновской науке и технике. Такие общества были способны к известному развитию, но возможности роста производства на душу населения были тут весьма невелики и в большой мере зависели от войн, политических изменений и тому подобных неэкономических факторов. Ведущая роль земледелия предопределяла значение кровнородственных и общинных связей, иерархическую структуру общества, господство землевладельцев, ограниченную мобильность и фатализм, т. е. представление о неизменности возможностей для всех поколений, лимитированности средств для улучшения своей участи (стр. 4—6).

Эволюционист Лесли Уайт⁴, считая, что основой развития человечества является развитие его энергетических ресурсов, выделяет в истории две великие революции: агротехническую, когда в результате одомашнивания растений и животных люди поставили себе на службу усвоенную ими солнечную энергию, и промышленную, резко расширившую энергетическую базу за счет угля и нефти. Так как, по мысли Л. Уайта, в промежутки между этими революциями развитие, хотя и имело место благодаря усовершенствованию орудий производства, было в общем малозначительно и ничего принципиально нового не вносило, социальный же строй и духовная культура всецело определяются технологической базой и самостоятельного значения в общем не имеют, то он и не считал нужным дифференцировать общества, существовавшие между двумя великими революциями, и как-то выделять античный мир. Он оспаривал положение Г. Чайльда об огромной роли появления городов в истории, видя в нем лишь продолжение следствий аграрной революции, а также значение новых религиозно-философских течений середины I тыс. до н. э., явления, по его мнению, довольно бледного, если его сравнить с характерной для этого времени неизменностью материального производства⁵.

Как показывают эти примеры, для авторов концепций однолинейной эволюции, основанной исключительно на технологических факторах, античность не является даже этапом на пути этой эволюции, растворяясь в массе прочих обществ со сходной техникой. Напротив, для теоретиков, также так или иначе признающих прогрессивное развитие человечества, но фиксирующих внимание не столько на экономической, сколько на политической и особенно духовной его стороне, античный мир приобретает первостепенное значение. Наиболее яркими представителями этого направления являются Альфред Вебер и Карл Ясперс.

А. Вебер соединяет в своей концепции мировой истории идею повторяемости и неповторяемости, элементов цикличности и прогресса при преобладании последнего. Материальное бытие, или, как он его называет, социальный процесс, он считает аналогичным во всех обществах. То уникальное в каждой культуре, что значимо лишь для нее, погибает вместе с нею

³ W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambr., 1960.

⁴ L. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, N. Y., 1949, стр. 364—400; см. также «*Evolution after Darwin*», III, Chicago, 1960, стр. 229.

⁵ На невнимание «универсалистов» к античности указывал также С. Лауффер, приводя в пример периодизацию всемирной истории у Г. Барнса, включавшего античность в период 3500 г. до н. э. — 1750 г. н. э., период самый незначительный, поскольку он не ознаменовался столь великими техническими новшествами, как предшествующий и последующий (S. Lauffer, *Die Antike in der Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, «Die Welt als Geschichte», 1956, Ht 3/4, стр. 166).

и ничего не вносит в общий ход истории. Но процесс цивилизации, т. е. рационального познания мира, приводящего к универсально значимым выводам, прогрессирует от одного общества к другому и лежит в основе общего прогресса материальной и духовной культуры человечества. Один из важнейших его этапов А. Вебер видит в формировании к началу I тыс. до н. э. трех больших культурных сфер: китайской, индийской и греко-переднеазиатской. Почти одновременно они приходят к созданию великих религиозно-философских систем — буддизма, конфуцианства, даосизма, зороастризма, иудейской религии и греческой философии — систем, которые, развиваясь и трансформируясь, стали основой мировоззрения современного человечества. Это духовное движение было направлено против хтонизма, привязанности к земле, консерватизма, магического мироощущения восточных культур III — II тыс. Но только античному миру удалось до конца «вырваться из мрака и мук Востока», а потому его значение для современного человека особенно велико. Историю классической древности А. Вебер делит на пять периодов: 3000—1200 гг. до н. э. — период господства культур, пришедших с Востока; 1100—400 гг. до н. э. — расцвет греческой античности и начало ее упадка в связи с неудачей Афин утвердить свою гегемонию; IV — II вв. до н. э. — господство эллинизма над восточными культурами; II в. до н. э. — II в. н. э. — римское мировое господство и смешение эллинских и восточных начал; II — V вв. — христианская античность, связанная и с христианским Западом и с мусульманским Востоком последующих столетий. Наиболее характерной чертой социальной жизни античного мира А. Вебер считает рабство, существовавшее и в других обществах, но не ставшее там необходимым элементом их структур, как это было в Греции и Риме. Рабство сделало греков и римлян «народом господ» со всеми вытекающими отсюда последствиями. Духовная их (особенно греков) жизнь определялась необычайно широким диапазоном чувств, страстей, идей, сочетанием пессимизма и оптимизма, рационализма и фантазии, а, главное, представлением о мире, как едином гармоничном целом, в котором каждое существо, начиная от богов, со своей судьбой и законом имело строго определенное место. Это целое добровольно принималось как данное, без унижительного страха и попыток смягчить и умиливать судьбу мольбами и жертвами. Человек был здесь таким же гордым и равноправным сочленом, сотоварищем всемирной гармонии, как любой из богов. Открытие человека, как меры всех вещей, персонификации общекосмического закона, было величайшим достижением и основой греческой культуры. Главной целью ее искусства и науки стало постижение и изображение единичного во всеобщем. Тот же принцип, связывая полис с миром, а гражданина с полисом, сделал ненужным и два элемента, формировавших восточные культуры, — правящую бюрократию и направляющее жизнь жре-

Отсюда и политическая свобода, впервые родившаяся в античном мире и не угасшая ни при эллинизме, ни при Римской империи, несмотря на значительное проникновение элементов восточной несвободы. Свобода и гуманизм классической древности нашли свое полное завершение в христианстве. Правда, в средние века они как бы угасли, но вновь возродились в XVI в. Для А. Вебера они — главные ценности античной и западноевропейской цивилизации, которые следует спасать от угрозы, порожденной технизацией общества, массовыми движениями, бюрократией и ан-

⁶ A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden, 1935, стр. 100—141; он же, *Der dritte oder der vierte Mensch*, Münch., 1953, стр. 47 сл., 160.

Мысль А. Вебера об определяющем значении I тысячелетия до н. э. для мировой истории подробно развита К. Ясперсом, который называет этот период «осевым временем» истории. Тогда, пишет он, в Китае, Индии, Иране, Палестине, Греции формируются системы, заложившие основные категории религии, философии, познания мира. Человек стал одухотворенным, осознал бытие и себя, стоящие перед ним проблемы и цели, свои возможности и их границы, открыл личность и разум. В ту эпоху история была действительно всемирной и всеобъемлющей. Затем судьбы народов расходятся. Те из них, которые остались вне движений осевого времени, остались и вне истории. Лишь те, которые были к нему причастны или хотя бы позже впитали его достижения, имеют подлинную историю. Объяснить до конца феномен осевого времени Ясперс не считает возможным, отмечая лишь в качестве благоприятствовавшего духовному развитию момента наличие многих мелких независимых государств, вступающих между собой в общение, расширявшее горизонты их обитателей, а также напряженность внутренних социальных конфликтов, которые, не разрушая общество, заставляли людей задумываться о положении дел и, критикуя настоящее, изучать прошлое и искать новое в будущем. В «осевом времени» Ясперс особо выделяет Грецию как колыбель политической свободы, гуманизма, рационализма, стремления к активному осуществлению идеала, преобразованию мира и своего в нем утверждения. Хотя, говорит Ясперс, политическая свобода и все остальные отмеченные им черты не являются обязательными условиями плодотворного духовного творчества — многие народы создавали высокие культуры и в совершенно иных объективных условиях — достижения греков стали неотъемлемыми ценностями европейской цивилизации, которая должна бороться за их сохранение в наше время, когда бытие человека претерпело беспрецедентные изменения и вся история стоит перед крутым поворотом, а может быть, и гибелью ⁷.

Выделить эпоху, именуемую Ясперсом «осевым временем», в особую религиозно-философскую революцию наряду с другими революциями, знаменовавшими поворотные пункты развития человечества (переход от собирательства к производству пищи около 7000 г. до н. э., появление письменности, металлургии, городов и государств, т. е. собственно цивилизации, около 3000 до н. э. и промышленный переворот XVII в. н. э.), предлагали и авторы тезисов, предложенных для обсуждения на Чикагском симпозиуме по проблемам эволюции ⁸, против чего, как уже упоминалось выше, возражал Лесли Уайт.

Концепции А. Вебера и К. Ясперса отличаются от концепции последнего не только тем, что за основу в общем берут достижения духовной культуры, но и тем, что, исходя в целом из представления об общем всему человечеству процессе развития, признают, что отдельные его группы шли разными путями, лишь время от времени (в частности в «осевое время») перекрещивавшимися, что сближает авторов со сторонниками теории многолинейного развития. Одним из ее вариантов является и построение всемирной истории, предложенное Куртом Брейзигом ⁹. История всех народов, говорит он, проходит ряд эпох, сменяющихся в определенной последовательности, но в разные промежутки времени, причем далеко не все народы прошли все возможные эпохи и пути их перехода от одной эпохи к другой имели множество вариантов. Так, например, чрезвычайно разнообразным был переход от древнейших безгосударственных обществ к государственным, хотя в общих чертах ранние формы социальной и политической струк-

⁷ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich, 1949, стр. 19—39, 89—94, 130, 218, 253, 276.

⁸ «Evolution after Darwin», III, стр. 209.

⁹ K. Breysig, *Der Stufengang der Weltgeschichte*, B., 1956.

туры, так же как и господствующие отношения собственности, имеют много сходства в первых государствах Азии, Африки, Америки, Полинезии, Мадагаскара и т. д. Еще более пестрые формы принимало «средневековье» у европейских и внеевропейских народов, из которых иные и вовсе в полной мере его не знали. Но только три общества — Афины, Рим и Западная Европа — достигли эпох нового и новейшего времени с полным развитием централизованного государства, денежного хозяйства, торгово-промышленных классов, империалистическими войнами, острыми классовыми конфликтами и соответственной духовной культурой. Брейзиг (ук. соч., стр. 55) приводит синхронную таблицу развития всех этих трех обществ:

Ступени развития	Афины	Рим	Западная Европа
Первобытность	до 1800 г. до н. э.	—	до 410 г. н. э.
Древность	1800—1000 гг. до н. э.	до 753 г. до н. э.	410—911 гг.
Раннее средневековье	1000—750 гг. до н. э.	753—510 гг. до н. э.	911—1144 гг.
Позднее средневековье	750—510 гг. до н. э.	510—330 гг. до н. э.	1144—1494 гг.
Новое время	510—404 гг. до н. э.	330—133 гг. до н. э.	1494—1789 гг.
Новейшее время	404 г. до н. э.— 27 г. н. э.	133 г. до н. э.— 476 г. н. э.	с 1789 г.

Указывая на многочисленные черты сходства между аналогичными ступенями, Брейзиг вместе с тем обращает внимание и на разницу между «новейшим временем» греко-римского и современного мира: в последнем несравненно выше развитие науки и техники, гораздо шире распространена культура и в совершенно ином положении находятся трудящиеся классы, что обеспечивает европейскому обществу значительно большую устойчивость и жизненность (стр. 78).

Схема К. Брейзига сознательно или бессознательно используется всеми теми многочисленными западными историками-профессионалами и дилетантами, которые постоянно призывают своих читателей «учиться на опыте греков и римлян» и своей безудержной и поверхностной модернизацией компрометируют в глазах более серьезных исследователей самую идею применения сравнительно-исторического метода. В теоретическом плане она представляет собой переход от эволюционистских концепций, которыми античный мир рассматривается как этап развития, к концепциям истории, как совокупности отдельных цивилизаций, в которых античность служит обычно эталоном или моделью. Таковой она была некогда для Вико, затем для Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. Возрождение этого метода в наши дни, с одной стороны, связано, по словам Р. Арона, с широко распространившимся представлением о переживаемом Западном кризисе, подобном тем катастрофам, которые привели к гибели античный мир¹⁰. С другой стороны, оно обуславливается приобретающим все большую популярность методом моделирования обществ, культур, цивилизаций как основных объектов исследования или меньших входящих в их состав компонентов, будь то семья, община, производственная ячейка иного типа, социальный институт, государство, наука, философия, религия, искусство и т. п. Модели, воспроизводящие основные элементы и структуры изу-

¹⁰ «Histoire et ses interprétations». Entrétiens autour de Arnold Toynbee sous la direction de Raymond Aron, P., 1961, стр. 37.

чаемых систем, служат как для их классификации, так и для сравнения, для выявления общего и особенного, закономерно повторяющегося и уникального. Они же используются для объяснения отдельных исторических феноменов, рассматриваемых в определенной связи, как между собой, так и с целым, с той функцией, которую в нем выполняют, с ролью, которую играют в различных частных и общих процессах ¹¹.

Методы построения моделей довольно разнообразны. Они могут создаваться из соединения некоторых определяющих черт, избираемых исследователем в зависимости от поставленной им задачи, т. е. путем синтеза. Или в качестве модели берется некая целостность, а затем путем анализа выявляются составляющие ее элементы и их взаимосвязи, т. е. ее структура, которая далее может сравниваться со структурой других аналогичных целостностей. Первый метод может основываться как на суммировании черт реально существующих объектов, так и на искусственном конструировании неких определенных типов, которые могут существовать, а могут и не существовать в действительности в своем «чистом» виде (например, «примитивное общество», «городская цивилизация» и т. п.). Второй путь предполагает обязательное существование в прошлом или настоящем той целостности, анализ которой служит для построения модели, проверяемой затем на других целостных системах того же порядка ¹².

Именно по этому второму пути шли Шпенглер и Тойнби, используя в качестве модели античный мир ¹³, или, согласно терминологии самого Тойнби, эллинскую цивилизацию. Свой выбор Тойнби (ук. соч., стр. 163, 585) мотивировал тем, что эллинская цивилизация была наиболее завершенной и легко поддающейся выделению как определенное целое, имея ясно очерченные начало и конец, что история ее лучше всего изучена и понятна европейцу и что соотношение эллинской и западноевропейской цивилизаций дает возможность изучить крайне важную для историков проблему взаимоотношения различных цивилизаций. Самая идея его труда, по словам Тойнби, пришла к нему, когда он сравнил европейский кризис, вызванный войной 1914 г., с кризисом, начавшимся в эллинском мире с Пелопоннесской войны. Он понял тогда, что история последнего синхронна современной и что обе они должны изучаться не последовательно, а параллельно как между собой, так и с историей других цивилизаций, пригодность для которых эллинской модели должна быть проверена ¹⁴. Первоначально Тойнби считал, что закономерности, установленные им для последней, применимы ко всем цивилизациям. Рождение эллинской цивилизации на развалинах минойской, пролетариат которой, возможно, создал высокую религию искупления, предшествовавшую олимпийской; рост и кристаллизация этой цивилизации под действием удачно найденных творческим меньшинством ответов на вызовы первых времен; сочетание культурного единства и политической раздробленности; приостановка развития в результате неспособности найти ответ на новый вызов, состоявший в противоречии между объективной тенденцией к единству и субъективным стремлением полисов к суверенитету; последовавшее затем время внешних войн и внутренних смут; превращение сильного своим авторитетом творческого меньшинства в меньшинство правящее, держащееся на принуждении; отчуждение внутреннего пролетариата,

¹¹ Toynbee, A Study of History, vol. XII, стр. 161—168.

¹² O. Anderle, Die Geschichtswissenschaft in der Kriese, в кн.: «Festgabe Lortz», II, Baden-Baden, 1958, стр. 497—548; R. Brown, Explanation in Social Science, Chicago, 1964, стр. 168—184.

¹³ O. Anderle, Das Universalhistorische System A. J. Toynbees, Wien, 1955, стр. 7 сл., 21—25, 336—344.

¹⁴ «Toynbee and History». Critical Essays and Reviews, ed. by M. F. Ashley Montague, Boston, 1956, стр. 8—9.

включавшего все элементы, в силу социальной, расовой, правовой дискриминации оказавшиеся вне жизни общества; появление внешнего пролетариата, варваров, в какой-то мере затронутых эллинской цивилизацией, но ей враждебных, возникновение универсального государства — Римской империи — в то время, когда культура уже необратимо разлагалась; разнообразные попытки (начиная от революций и кончая уходом от мира) выйти из тупика и, наконец, единственное правильное и плодотворное решение, найденное внутренним пролетариатом с помощью внешнего, причастного иной, тоже разлагающейся сирийской цивилизации, — обращение к богу, создание высшей религии, христианства, которое противопоставило универсальному государству универсальную церковь, ставшую основой рождения новых цивилизаций, православной и западноевропейской, — все эти процессы и явления Тойнби находил также и в других высоких цивилизациях.

Однако в последнее время общая концепция Тойнби претерпела довольно существенные изменения. Основную единицу исторического процесса он видит уже не в цивилизации, а в высших религиях, порождающих цивилизации. Религиозный прогресс, считает теперь Тойнби (ук. соч., т. XII, стр. 27), знаменует и общий прогресс человечества. В связи с этим Тойнби и вносит изменения в первоначальный список цивилизаций (там же, стр. 559—561) и в значительно большей мере учитывает их взаимосвязи и преемственность. Таким образом получается длинная цепь цивилизаций, внесших свой вклад в создание одной из высших религий, число которых Тойнби значительно сократил. Так, например, шумеро-аккадская цивилизация со всеми своими сателлитами (понятие, ранее у Тойнби отсутствовавшее) через аффилированную ей сирийскую участвует в возникновении ислама; минойская через аффилированные ей эллинскую и ту же сирийскую — в рождении христианства (стр. 454—456). По словам известного католического историка К. Даусона, Тойнби теперь приблизился к Августину, признав, что империи существовали как средство для рождения религий¹⁵.

Вместе с тем Тойнби наряду с эллинской моделью вводит теперь китайскую, а также имеющую, правда, ограниченное значение, модель еврейской диаспоры (стр. 173—209). Характерную для эллинской модели комбинацию культурного единства и политической раздробленности, преодоленную универсальным государством лишь в период разложения культуры, Тойнби считает общераспространенной ситуацией, не имевшей места только в Египте, Византии и дальневосточной цивилизации. Всеобщее значение он приписывает и наступающей вследствие прекращения роста цивилизации дезинтеграции общества, его разделению на правящее меньшинство (организацией которого становится универсальное государство) и внешний и внутренний пролетариат, как и создание последним высшей религии, вдохновленной иной, также разлагающейся цивилизацией. Однако в дальнейшем судьбы цивилизации различны. Для Европы характерен разрыв между старой и новой цивилизациями, обусловленный полной победой христианства над эллинизмом. В Китае и Индии, напротив, преобладал континуитет, ибо религии не создали там цивилизаций, которые с уверенностью могут быть квалифицированы как совершенно новые. Поэтому Тойнби и предлагает дополнить эллинскую модель китайской, которая меньше, чем первая, подходит к ранним, но зато больше подходит к поздним фазам других цивилизаций, когда установившееся там универсальное государство то распадается, то вновь воссоздается, модель же старой цивилизации остается в общем неизменной. Таким образом, Тойнби

¹⁵ Ch. Dawson, *Gestaltende Kräfte der Weltgeschichte*, Wien, 1959, стр. 380.

по существу склоняется к схеме многолинейного развития и признанию уникальности пути Европы и христианства, возникшего на почве, «удобренной перегибом эллинской и сирийской цивилизаций» (стр. 454). С этой точки зрения понятно, почему, несмотря на все сделанные ему возражения, Тойнби решительно отказывает Риму в самостоятельном значении, видя в нем лишь хранителя греческого наследия, которое в рамках универсального государства стало одним из компонентов христианства. История Рима, утверждает Тойнби, имеет значение лишь постольку, поскольку он был втянут в круг влияния эллинизма. Своего он ничего не внес, оставаясь в своих основах примитивным и варварским (стр. 375—392).

Хотя сам Тойнби отошел в последнее время от циклизма, влияние его первоначальной концепции все еще достаточно сильно среди сторонников теории параллельных цивилизаций, продолжающих, с теми или иными вариантами, использовать в своих построениях античную модель. Так, она применяется для сравнения с западноевропейской в работе одного из представителей американской культурной антропологии, Ф. Багби, считающего, что только методом сравнения культур (в широком значении этого термина) и цивилизаций (под которыми он понимает более сложные культуры с развитой городской жизнью) историки смогут вскрыть общие закономерности, ускользающие от них вследствие излишнего внимания к уникальным фактам, событиям, процессам¹⁶. Багби выделяет девять основных цивилизаций: египетскую, вавилонскую, китайскую, индийскую, классическую, перуанскую, среднеамериканскую, ближневосточную (к ней он относит Византию и мусульманский мир) и западноевропейскую (стр. 165—168), и второстепенные цивилизации, заимствовавшие некоторые черты у основных и мало что создавшие сами. Число их он точно определить затрудняется, но с большей или меньшей долей уверенности относит к ним цивилизации хеттов, митани, сиро-финикийцев, Бирмы, Цейлона, Сиам, Камбоджи, Индонезии, Аннама, Тибета, Непала, Кореи, Японии, этрусков, иберов, кельтов, бактрийцев, эфиопов и, наконец, России (стр. 168—174). Для иллюстрации методов сравнения Багби намечает сходные черты классического и западноевропейского мира: обе цивилизации возникли после двух волн вторжений варваров, начавшись с интеграции вокруг веры, чувства и идеи чести, характерных для эпохи феодализма. В обоих случаях затем образовались классы свободных крестьян и ремесленников, выступивших против крупных землевладельцев и купцов. Эта борьба сопровождалась изменениями в религии в сторону более индивидуалистических ее форм, ростом рационализма и общим расцветом культуры. Затем начинается мощная экспансия культуры по всему миру, аккумуляция богатств и вместе с тем развитие науки, скептицизма и неверия. По мнению Багби, Запад теперь находится в положении, соответствующем положению в античном мире на рубеже III—II вв. до н. э., когда на арену борьбы эллинистических государств выступил занимавший до тех пор окраинное положение Рим, подобный как в этом смысле, так и по характеру своей более простой и технизированной культуры Соединенным Штатам Америки. В заключение Багби выделяет черты сходства — смена эры веры эрой разума, и разницы — степень развития науки и техники, иные принципы организации государства — между обоими моделями (стр. 206—217).

Другой вариант той же концепции представлен в работе К. Квилли¹⁷. Он выделяет цивилизации месопотамскую, индийскую, египетскую, критскую, синскую (syneic), хеттскую, ханаанскую, классическую, средне-

¹⁶ Ph. Bagby, *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*, N. Y., 1958, стр. 7, 10, 22, 58, 72—82, 112, 124—128, 159—162

¹⁷ C. Quigley, *The Evolution of Civilizations*, N. Y., 1961.

американскую, андскую, индусскую,¹ исламскую, китайскую (chaines), японскую, православную и западноевропейскую. Эти цивилизации состояли между собой в сложных многостепенных связях и имели то общее, что все они окончились или должны окончиться возникновением больших империй (для современности он предполагает становление двух «империй», соответствующих западноевропейской и православной цивилизациям), гибнущих в конце концов от иноземных вторжений (стр. 34—37). Движение цивилизаций, по мнению Квили, определяется эффективностью того их механизма, или инструмента, который обеспечивает накопление избыточного продукта и употребление его на стимулирование создания и распространения нового. Когда управляющая этим механизмом группа становится консервативной, враждебной новому, наступает кризис, который, если его не удастся преодолеть коренными реформами, ведет к упадку цивилизации. Механизмы движения в каждой цивилизации своеобразны. Так, например, в месопотамской таким механизмом было контролировавшее труд крестьян жречество, употреблявшее накопленный им избыточный продукт на совершенствование ирригационной сети и т. д. В классической цивилизации основу такого механизма составляло рабство. Оно было эффективно, пока господа сами трудились наравне с рабами, хорошо знали процесс производства и могли улучшать его на средства, доставляемые как самим производством, так и широко развившейся внешней и внутренней торговлей. Когда же рабовладельцы от труда устали, прогресс прекратился, так как господа утратили нужные знания, рабы же в нем не были заинтересованы (стр. 128, 168—170). Однако, несмотря на различие в механизмах, обуславливавших развитие цивилизаций, все они проходили аналогичные стадии: рождение из смешения осколков нескольких старых цивилизаций; период брожения и становления; период экспансии, т. е. роста производства, населения, территории, знаний, а часто и революционного переустройства общества; приостановка развития и вызванные ею конфликты, выражающиеся во внешних и внутренних войнах, пессимизме, иррационализме и тому подобных явлениях; возникающая в результате войн стадия универсальных империй с видимостью мира и благополучия, но фактическим регрессом; ослабление, дезинтеграция и упадок общества; конец, гибель цивилизации от внешних вторжений (стр. 67—88). Эти стадии Квили особенно подробно характеризует опять-таки на примере классической цивилизации (стр. 171—208), служащей ему для проверки его предпосылок и выводов.

Упомянувшиеся выше авторы использовали в качестве модели античную цивилизацию в целом. Другие таким же образом используют отдельные ее компоненты. Так, испанский философ Ортега-и-Гассет, считая, что основным для каждого общества вопросом является организация господства и подчинения, т. е. государство, берет в качестве эталона, или модели, Рим, который от начала до конца «дает эволюцию народа в его отношении к высшей власти, почему Рим и служит образцом для истории любого другого народа, и особенно, для суждения о государстве в его чистой форме»¹⁸. На примере Рима Ортега-и-Гассет пытается выявить стадии, проходившиеся всяким государством в связи с эволюцией общества в целом, стадии, действительные также и для западноевропейских стран. У первобытных народов, пишет он, только в критические минуты появляются вожди, чья власть не санкционирована законом, так как закона еще нет. Государство и право возникают с возникновением собственности и порождаемых ею конфликтов. Поскольку мировоззрение народа на этом

¹⁸ J. Ortega y Gasset, Una interpretación de Historia Universal en torno a Toynbee, Madrid, 1959, стр. 145, 153.

этапе неизбежно религиозно, первым государственным авторитетом становится глава и руководитель священнодействий, недифференцированная власть которого зиждется на всеобщей вере в его богоизбранность и абсолютную законность. Религиозную санкцию в Риме имела и власть состоявшего из глав родов и патронов клиентов сената. Народ добровольно ему подчинялся и, спаянный глубоким чувством коллективизма, не противопоставлял себя государству. Однако постепенно, с материальным обогащением, знакомством с греческой культурой и расширением возможностей выбора жизненных путей эта сплоченность ослабевает. Теряет свое господство над умами религия, а с нею и вера в законность власти. Традиционность сменяется модернизмом, ориентацией не на древние священные основы, а на собственный колеблющийся разум. Появляется непокорная, восстающая против существующих порядков интеллигенция, растет индивидуализм, а с ним и жажда материальных благ для всех слоев общества. С падением авторитета сената наступает полная деморализация, всеобщее неповиновение, и все это подготавливает почву для господства «сильных личностей». Так, Рим в расцвете мощи и славы скатывается к первобытной незаконности, когда вождем мог стать любой. Именно поэтому Империя не имела никакого адекватного юридического оформления. Это была «бесформенная форма власти», оказавшаяся крайним средством выхода из отчаянного положения, а потому основывавшаяся не на внутренней, добровольной дисциплине, а на внешнем принуждении. На примере Рима, заключает Ортега-и-Гассет, мы видим нечто, не учтенное историками и юристами: государство начинает с незаконности и ею же кончает; вожди в период наибольшей зрелости народа, так же как в начале его истории, выдвигаются не потому, что имеют на это право, а потому, что в них ищут спасения от хаоса и безвыходного кризиса (стр. 158—230).

Другой известный теоретик, Л. Мамфорд, в своих суждениях о судьбах цивилизаций исходит из эволюции не государства, а города, тоже в значительной мере основываясь на сопоставлении античности и современности. Он исходит из распространенной точки зрения, согласно которой самое возникновение городов является как предпосылкой, так и следствием развития цивилизации, а их трансформация теснейшим образом связана с трансформацией последней¹⁹. Оптимальным для всякой культуры вариантом Мамфорд считает осуществлявшееся в греческих полисах и средневековых городах соединение сельской и городской основы, сельской и городской демократии (стр. 124—154). Отчасти этот «сельско-городской баланс» сохраняется и в муниципиях Римской империи, но в больших ее городах, и в первую очередь в самом Риме, он был нарушен в пользу городской составляющей, что привело к дезинтеграции и патологическому состоянию общества (стр. 228—238). Рим, пишет Мамфорд, это вечный пример большого города, разлагающегося из-за присущего всякому «мегалополю» паразитизма, жестокости и общей деморализации (стр. 239 сл.). И в наше время огромные, подобные Риму, города вытесняют села, что свидетельствует о наступлении последней стадии жизни нашей цивилизации, гибнущей от тех же порожденных «мегалополями» сил, которые погубили античный мир (стр. 525).

Как видим, обращение к античной модели приводит к достаточно пессимистическим выводам относительно будущего мира, хотя, напри-

¹⁹ L. Mumford, *The City in History. Its Origins, its Transformation and its Prospects*, L., 1961. Концепция, исходящая из противопоставления негородского общества городскому, наиболее ярко отражена в книге: R. Redfield, *The Primitive World and its Transformation*, N. Y., 1953.

мер, Тойнби постоянно подчеркивает, что при наличии доброй воли к миру и единству последний вполне может избежать печальной судьбы античности.

Проверку закономерности использования какой-либо культуры для прогнозов о судьбе другой предпринял один из ведущих представителей американской культуры антропологии А. Крёбер. Заранее отказавшись от формулирования каких-либо общих законов, он стремился, сопоставляя движение отдельных составных частей различных культур (искусства, литературы, науки, философии и т. п.), а затем и культур в целом, установить, существует ли какая-то закономерная последовательность в сменах подъема и упадка компонентов культуры, связаны ли они как-то между собой и с такими факторами, как экономика, государственный строй, военный потенциал общества, и, наконец, может ли культура, пройдя цикл от расцвета до упадка, начать новый цикл или должна непременно смениться новой культурой²⁰. В результате сопоставления обширнейшего материала Крёбер приходит к выводу, что ничего регулярно повторяющегося во всех культурах нет. В каждой из них своеобразны и ритм, и последовательность, и продолжительность фаз взлета и упадка. В различных соотношениях друг к другу стоят наука, философия, религия, искусство, и по-разному связаны они с экономическим и политическим расцветом и упадком. Не считает он типичным и путь античной культуры, для которой характерен не встречающийся в других случаях одновременный подъем и упадок почти во всех областях (Configurations..., стр. 688—694). Не показательна для судеб других культур и гибель античной культуры (стр. 821—826). О ней можно говорить потому, что упадок ее был полным, что после него наступили «темные века», а в возникшей затем западноевропейской культуре сохранились лишь незначительные следы модели и содержания античной. Но бывает и так, что упадок культуры предшествует не ее гибели, а напротив, реконструкции на более широкой основе, наступлению ее новой фазы, как это было, например, при переходе от средних веков к новому времени. Таково же, по мнению Крёбера, положение и теперь, многие модели прежнего образа жизни исчезли, нарушены все виды стиля, но на смену им идут другие. Западная культура не должна погибнуть подобно античной, ибо следует своим особым законам, определяемым только ее собственной структурой и содержанием (Style..., стр. 156—158).

Приводившиеся до сих пор примеры относятся к теориям параллельного развития культур или цивилизаций, локализованных во времени и пространстве. Другая, существенно отличная концепция циклической смены культур берет за основу определенные их системы, их типы, не связанные со временем и пространством и характеризующиеся некими определяющими их философскими постулатами, которые реализуются в основных проявлениях культуры, развивающейся по своим, имманентным, изначально заложенным в ней законам²¹. Наиболее известный представитель этого направления — Питирим Сорокин. Он различает три типа культур: идеальная, ориентированная на внемировой абсолют, воспринимающая действительность как нематериальное, неизменное бытие; чувственная культура, признающая действительным лишь материальный, постоянно трансформирующийся мир, воспринимаемый чувствами, и идеалистическая культура, в

²⁰ A. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkely and Los Angeles, 1944; он же, *Style and Civilizations*, N. Y., 1960.

²¹ «The Problems of Civilizations. Report of the First Synopsis Conference of the Society for the Comparative Study of Civilizations», ed. by O. Anderle, The Hague, 1964, стр. 55 сл.

которой свойства первых двух присутствуют в равных долях²². Хотя ни одна культура не является полностью интегрированным целым и всегда содержит элементы и системы, вовсе с нею не связанные или связанные слабо, а потому изменяющиеся независимо от ее общего движения, и хотя каждый культурный тип имеет много вариантов, все же основные составляющие культуры системы — религия, философия, искусство, этика, право, наука, политика, экономика — в большей или меньшей степени зависят друг от друга и от культуры в целом, изменяясь примерно в общем ритме, тем более четко, чем больше степень их интеграции (т. IV, стр. 145 сл., 375—379). Имманентность развития культур и лимитированность возможных ответов на возникающие перед людьми проблемы обуславливают как повторяемость явлений в однотипных культурах, так и самый механизм их взаимной смены. Ни одна система истин, определяющая характер культуры, не является ни абсолютной правдой (тогда она существовала бы вечно), ни абсолютной ложью (тогда бы она вообще не могла существовать). Но по мере укрепления культуры, по мере того как ее система истин все более претендует на монополию, отменяя правду, содержащуюся в иных системах, ложь начинает превалировать над правдой. Культура становится все менее способной удовлетворять потребности своих носителей, служить базой их социальной и духовной жизни. Тогда, чтобы общество не погибло, должна произойти полная смена, полная переориентировка культуры. В силу вступает новая, на данном этапе более соответствующая потребность общества и более жизнеспособная культура (т. IV, стр. 731—743).

Свою концепцию П. Сорокин проверяет на античном и западноевропейском материале, привлеченном в необычайном изобилии. В результате он приходит к заключению, что идеальная культура была господствующей в античном мире в IX—VI вв. до н. э. и в V—VIII вв. н. э. в Западной Европе, идеалистическая — в V—IV вв. до н. э. и в XIV—XVI вв. н. э., чувственная — в III в. до н. э. — II в. н. э. и в XVII—XX вв. н. э. Придя в упадок, чувственная культура сменилась в античном мире идеальной, и тот же процесс смены начинается уже и в современной культуре. Внутри этих больших периодов Сорокин выделяет также менее продолжительные ритмы подъема и упадка, не всегда совпадающие для всех составляющих культур систем, из которых иные, например экономика, по его мнению, в меньшей степени, чем другие компоненты культуры, определяются ее характером. Не считает он возможным установить какие-то общие закономерности для увеличения или уменьшения числа войн и революций, отмечая лишь, что особенно ожесточенными они становятся в эпохи смены культур, когда общество приходит в состояние дезинтеграции и деморализации. Вне общего движения культур, по его мнению, стоят низшие классы общества, якобы всегда более или менее чуждые культуре. В остальных же своих проявлениях культура составляет целое, достаточно интегрированное, чтобы подчиняться общим ритмам колебаний, которым следуют и входящие в это целое системы. Для идеальных культур, чьим основным носителем является духовенство, характерны этика, основанная на абсолютных божественных нормах, целью которой является соединение с внемировым абсолютом, символическое искусство, изображающее богов и святых, служащее духовным ценностям и стремящееся показать то вечное, что скрыто за материальной оболочкой; познание истины через откровение и веру; представление об истории как истории ведомых богом избранных народов; теократическое государство; «фамильный тип»

²² P. S o r o k i n, *Social and Cultural Dynamics*, vol. I—IV, N. Y., 1937—1941, vol. I, стр. 67—74.

социальных отношений, основанный на добровольно выполняемом долге и внутренней дисциплине; столь же добровольное подчинение индивида коллективу; максимальное ограничение физических потребностей, дающее чувство истинной духовной свободы. В идеалистической культуре ведущую роль играет аристократия; истины веры сочетаются с истинами разума, господствующим становится рационализм; искусство все еще тесно связано с другими ценностями, оно уже изображает человека, но идеализированного, облагороженного, его герои, — полубоги, цари, рыцари; история — это история великих людей; государственная власть, основанная на богоизбранности, и «фамильный тип» социальных отношений начинают сменяться основанными на договоре, предоставляющем юридическую свободу договаривающимся сторонам, зарождается представление о политической свободе; этика становится этикой счастья, эвдемонизмом. В чувственных культурах, представленных буржуазией и близкой ей интеллигенцией, во главе угла стоят материальные интересы. Отсюда этика утилитаризма, признающая благом лишь полезное и приводящая, в конце концов, к крайнему индивидуализму и аморализму, дезинтеграции коллектива; договорные отношения достигают полного развития, участвующие в них стороны, преследуя каждая свою выгоду, оказываются во враждебных отношениях, почему договорные отношения дополняются, а затем сменяются принудительными, часто маскирующимися под те же договорные, или фамильные; государство полностью секуляризируется, и власть находится в руках обладателей материальных благ, со временем, ее престиж слабеет и государство становится игрушкой честолюбцев, ее основывающих свое господство на насилии, лжи и ханжестве; в фило-софий господствует материализм, в науке — эмпиризм, дающий сперва большие результаты, но в конце концов изживающий себя во множестве противоречивых теорий; история в это время становится историей без-протворечивых теорий; они же, персонифицированные сперва в лице «про-ликих народных масс», они же, персонифицированные сперва в лице «про-стых людей», а затем патологических, преступных типов, становятся ге-роями литературы и искусства; последнее, оторвавшись от других ценно-стей, превращается в якобы «чистое искусство», на деле служащее богатым, и власть имущим, удовлетворяет всеобщую страсть к сенсационному, но-вому, оригинальному; свобода в чувственных культурах понимается как возможность максимального удовлетворения материальных потребно-стей, но, так как они непрерывно возрастают, свобода никогда не дости-гается, что порождает всеобщую неудовлетворенность. Люди разных культур, по мнению Сорокина, понять друг друга не могут: то, что исти-на для одних, для других — грех, заблуждение, суеверие. Таким обра-зом, пространственно-временные комплексы цивилизаций разрываются на отдельные циклы, грек VI в. до н. э. оказывается ближе к европейцу XII в., чем к греку или римлянину I в. н. э.

Примерно такую же точку зрения развивает упоминавшийся уже Ор-тега-и-Гассет: культуры периодически сменяются в связи со сменой их ориентировки. Культуры, основанные на вере, устремленные к богу, сменяются культурами, ставящими во главу природу, человека и разум, и наоборот. Эпохи таких смен являются узловыми историческими кризи-сами. Подобный кризис переживал средиземноморский мир в I в. до н. э. — III в. н. э., когда люди, дезориентированные наукой и разумом, не знали, во что верить, чего держаться. Это вызывало социальные сму-ты и идеологическое брожение, результатом которого явилось возник-новение и победа христианства. Аналогичный, хотя и менее глубокий, кризис имел место в Европе XIV—XVI вв., когда рождалась новая, опять повернувшаяся к человеку, природе и науке культура. Теперь она изжила свои возможности и вступает в полосу кризиса, подобного

тому, который имел место в позднереспубликанском и императорском Риме²³.

По своим методологическим установкам к Сорокину близок и Ф. Нортроп, также исходящий из смены типов культуры независимо от их пространственно-временной локализации. Но в отличие от Сорокина он за критерий типа берет только характер познания мира, определяющий характер науки. Смена научных методов, по его мнению, лежала в основе всех мировых кризисов, революций, означавших полное изменение в характере общества. Нортроп различает два основных типа мировосприятия — интуитивное, характерное для культур древнего и нового Востока и отчасти европейского средневековья, и интеллектуальное, определявшее культуры античной и современной Европы. Первый порождает нетехнологические, второй — технологические цивилизации. Технологические цивилизации основываются на математике, механике, физике, законы которых выводятся из некоторых не наблюдаемых непосредственно постулатов, поддающихся лишь косвенной экспериментальной проверке. Затем из них выводятся теоремы и законы науки, позволяющие создавать инструменты и орудия, отличные от таких, какие могут быть получены манипуляциями с непосредственно воспринимаемой материей. Этот путь познания, говорит Нортроп, ссылаясь на Эйнштейна, родился у греков и наиболее ярко представлен Пифагором, Демокритом, Евклидом. Нововое он, на гораздо более широкой основе, возродился у Галилея и Ньютона и стал основой невиданного расцвета современной науки и техники. И в античности, и в современности он обусловил особую концепцию математического времени, подобного не циклу, а летящей стреле, и соответственное понимание истории; трехмерное искусство и интеллектуальную эстетику; представление об абстрактном, не зависящем от статуса, происхождения и тому подобных факторов равенстве всех людей, что определило этику демократии и нормы римского и современного права. Недостатком его является утрата непосредственной эмоциональной связи с природой, характерной для нетехнологических цивилизаций. Из-за этого люди цивилизаций технологических, поглощенные абстракциями, становятся в конце концов психически неуравновешенными, ненормальными и их культура гибнет. Единственный выход для них — дополнить свое мироощущение непосредственным эстетическим восприятием окружающего²⁴.

Разобранные выше концепции, несмотря на многие содержащиеся в работах их авторов ценные наблюдения и мысли, совершенно очевидно, для историков-марксистов неприемлемы. По видимости, ближе всего к нашим взглядам стоит как будто теория Л. Уайта, признающего развитие производства фактором, определяющим ход исторического процесса. Учитывает Л. Уайт (ук. соч., стр. 382 сл.) и роль социальной дифференциации, классовых конфликтов, отмечая, что из-за чрезмерной эксплуатации производящих классов и их незаинтересованности в труде даже те сравнительно небольшие возможности роста производства, которые создавала технологическая база аграрных обществ, не были использованы в полной мере. Но вместе с тем Л. Уайт полностью игнорирует специфику производственных отношений и социальной структуры отдельных обществ, и поэтому разница между обществами древневосточного, античного и феодального мира у него пропадает. К чему приводит такой метод, доведенный до своего логического конца, особенно наглядно видно на примере кни-

²³ J. Ortega y Gasset, *Man and Crisis*, N. Y., 1958, стр. 73, 125—137, 140—153.

²⁴ F. Northrop, *Philosophical Anthropology and Practical Politics*, N. Y., 1960, стр. 89, 240—257.

ги У. Ростоу, одного из основоположников теории единого индустриального общества, включающей в одну категорию и капиталистические, и социалистические страны, исходя из тождественности их промышленного потенциала. Много возражений, по свидетельству самого Л. Уайта (ук. соч. стр. 85—108), вызывал его тезис о необходимости изучать культуру с точки зрения взаимодействия не людей, или социальных институтов и тому подобных факторов жизни общества, а культурных систем и черт культуры, развивающихся по своим особым законам. Критика эта во многом весьма убедительна. Исключая из своих построений целенаправленную многообразную человеческую деятельность, Уайт становится на точку зрения вульгарного экономического материализма, который критики марксизма столь часто отождествляют с последним, но который на деле абсолютно ему чужд. В частности, и всю специфику движения отдельных черт и систем культуры и их механического взаимодействия. Как известно, делавшиеся иногда и в нашей литературе попытки объяснить те или иные явления политической или идеологической жизни античного мира одним лишь механическим, непосредственным воздействием производительных сил, часто трактовавшихся только как орудия труда, особенно плодотворных результатов не дали.

Еще более явна неприемлемость для нас тех отводящих античному миру первостепенную роль концепций, которые видят суть исторического процесса в смене культур или цивилизаций, развивающихся и гибнущих согласно определенным сходным закономерностям. Как мы видели, концепции эти весьма различны, и недаром, например, П. Сорокин неоднократно выступал с критикой Тойнби, противопоставляя его точку зрения своей. Но при всем различии им общи некоторые наиболее уязвимые пункты.

Все они, в большей или меньшей степени, игнорируют или, во всяком случае, отодвигают далеко на задний план материальную базу общества. Тойнби, как достаточно хорошо известно, постоянно подчеркивает, что она не совпадает с цивилизацией и ее культурой. Материальная база, по его мнению, может быть сходной у разных цивилизаций, культура же уникальна; экономика, техника не только не развиваются в одном ритме с духовной культурой, но, напротив, зависимость их обычно обратно пропорциональна: духовная культура приходит в упадок, когда материальная достигает расцвета; способ и средства производства составляют как бы внешнюю оболочку цивилизации, они сравнительно легко передаются, воспринимаются, испытывают и оказывают разнообразные влияния, тогда как внутреннее, духовное ядро цивилизации, самодовлеющее и замкнутое, начинает воспринимать элементы чужих культур, лишь вступив в период полной дезинтеграции. Сорокин, как мы помним, считает экономику наименее интегрированной частью культуры, наиболее способной к развитию в самостоятельном ритме, всего слабее влияющей на другие компоненты культуры и на культуру в целом. Такая оценка роли и значения материальной основы общества и обуславливает возможность отождествлять стадии развития античной и западноевропейской цивилизации без учета тех колоссальных изменений, которые внесла в развитие последней современная промышленность. На незакономерность подобной операции и неубедительность основанных на ней выводов указывали многочисленные критики Тойнби. Возражения их могут быть распространены и на все иные варианты как его теории, так и теории Сорокина.

Пренебрежительное или даже отрицательное отношение к фактору технического и вообще экономического прогресса связано также с присущей почти всем этим теориям идеализацией ранних периодов истории тех или иных обществ или цивилизаций. Архаическая Греция, царский и ранне-

республиканский Рим, европейское средневековье представляются эпохами наиболее интенсивной духовной жизни, возвышенной религиозной морали, максимальной интеграции общества вокруг коллективных ценностей, и, что особенно явно звучит у Ортеги, полного добровольного повиновения низших высшим: народа — правительству, клиентов — патронам. Развитие личности, ее материальных и духовных потребностей, самостоятельные творческие искания, интенсификация мышления, словом, все те факторы, которые обуславливали высшие достижения античной культуры, но были теснейшим образом связаны с обострением социальных конфликтов и пробуждением самосознания низших классов, рассматриваются как начало упадка и кризиса. Реакционная сущность таких установок, очевидно, не вызывает сомнения.

Та же реакционность сквозит и в отношении к трудящимся классам. Для Тойнби, Сорокина, Ортеги и других, сознают они это или нет, народные массы всегда либо аморфный материал, либо отрицательный фактор истории. Ее движущие силы — это элита, творческое меньшинство, выдающиеся деятели и мыслители. Даже Тойнби, считая, что основное достижение цивилизации — высшую религию — создает внутренний пролетариат, все же и в данном случае творческую роль отводит отдельным гениям, высоко стоящим над массой. Сорокин обходит все вопросы, связанные с трудящимися классами, объявляя их стоящими вне культуры и вне общества. Для него история в полном смысле есть история смены элит, творцов того или иного типа культуры. Поэтому во всех этих теориях неразрешенным и неразрешимым остается важнейший вопрос о социальной базе культуры, вопрос, для исследования которого античный мир как раз дает наиболее благодарный материал. Именно на примере Греции и Рима скорее всего можно проследить, как на расцвет и упадок культуры влияет расширение или сужение ее социальной базы. Она достигает наивысших ступеней, когда в максимальной степени отвечает на запросы различных социальных групп, к ней приобщающихся и вносящих в ее развитие свой вклад: она приходит в упадок, когда становится культурой для избранных и теряет резонанс вне их узкого круга. Динамику этого процесса, отправляясь только от элиты, от высших классов, т. е. от части общества, а не от общества в целом, вскрыть, конечно невозможно.

Слабость всех этих концепций особенно наглядно обнаруживается, когда авторы их пытаются приложить теорию к практике, в частности к изучению и сравнению путей античной и западноевропейской цивилизации. Очень характерны в этом смысле упоминавшиеся выше работы Багби и Квили. В теоретической части, посвященной различным методам моделирования и сравнения культур, их книги содержат ряд хотя и спорных, но интересных предложений и обобщений. Тот и другой пытаются наметить различные пути и способы синтеза черт культуры, выявления ее основной специфики, ее движущих сил и т. п. Но, переходя затем к практической части, оба автора выделяют сопоставляемые ими стадии достаточно произвольно, руководствуясь не теоретическими соображениями, а скорее субъективной оценкой того, что происходит в мире, субъективными политическими симпатиями и антипатиями. Столь же в общем произвольно делают это и другие создатели аналогичных теорий. В результате у Багби современность соответствует концу III — началу II в. до н. э., у Сорокина и Ортеги — примерно I в. до н. э. — III в. н. э., у Мамфорда — последней стадии существования античного мира. Тойнби теперь вообще отказывается от точного сопоставления, поскольку, как он говорит, неизвестно, каким временем датировать приостановку развития западноевропейской цивилизации — реформацией, французской революцией, 1914 или 1945 годами (ук. соч., стр. 520—522). Ясно, что в рамках действительно

строго научно разработанного метода подобные колебания были бы невозможны.

Существуют и некоторые иные точки зрения на возможности актуализации истории классической древности, также связанные с требованием повернуть историческую науку в целом к решению широких, важных для современников проблем. Так, например, известный английский историк Барракло, горячо ратуя за универалистский подход к истории, считает, что новые горизонты перед в общем застывшей на мертвой точке историографией античности откроет лишь ее изучение во всемирно-историческом аспекте. Последний он понимает как синхронно, так и диахронно, т. е. рассмотрение истории Греции и Рима, с одной стороны, как части современного им мира, сравнение закономерностей действовавших в истории всех тогдашних государств, народов, культур, а с другой стороны, выявление роли античности в последующем историческом развитии и ее значения для современности. Одной из важнейших проблем наших дней Барракло, между прочим, считает установление места России в истории, характера ее культуры и ее соотношения с культурой Западной Европы²⁵. Противопоставляя последнюю России, говорит Барракло, обычно ссылаются на то, что западноевропейская цивилизация основывается на греческой культуре, римской государственности и христианстве в форме католичества, тогда как Россия получила свою культуру от Византии, передавшей ей православие и восточный этатизм. Но можно ли считать античную цивилизацию чисто европейской, спрашивает Барракло, и не является ли Византия, а с нею и Россия более непосредственной преемницей античного и раннехристианского наследия, чем Западная Европа, где античные традиции угасают уже в IV—V вв. Для разрешения этих вопросов, которые волнуют многих наших современников, заключает он, необходимо под соответственным углом зрения изучать позднюю античность, причем эта задача гораздо актуальнее, чем изучение многих периодов, хронологически более близких к нам, если их влияние на современную ситуацию в мире менее значительно²⁶.

Весьма близкую позицию занимает и такой крупный специалист по античной истории, как Й. Фогт²⁷. По его мнению, история Греции и Рима в результате дробности специализации античников, утративших широкий кругозор, превратилась в многократно перепаханное поле, исторический кругозор, превратилась в многократно перепаханное поле, в плац для упражнений в источниковедческих штудиях, в решение и пересмотр решений отдельных мелких задач, формулирование мелких частных гипотез. На таком плацу можно многому научиться, но нельзя давать большие бои по актуальным большим проблемам. На положение науки об античности пагубное влияние оказало и характерное для конца XIX и XX в. превалирование интереса к отдельным европейским государствам, для истории которых античность могла быть лишь предысторией, не представляющей особой самостоятельной ценности. Поэтому из многих планов и программ институтов, комиссий, конгрессов она выпала вовсе. Вернуть античности ее прежнее достойное место в исторической науке можно, с од-

²⁵ Проблема эта, между прочим, была предметом особой дискуссии на упоминавшейся уже конференции по сравнительному изучению цивилизаций («Problems of Civilizations», стр. 229—252). Много внимания уделяет ей и Тойнби (ук. соч., стр. 536—545). В ее обсуждении особенно наглядно видно влияние политических симпатий и антипатий авторов на их концепции.

²⁶ G. Barraclough, *History in a Changing World*, Oxf., 1957, стр. 18, 31—51, 163, 189, 234; *Approches to History*, ed. by H. P. R. Finberg, Toronto, 1962, стр. 83—109.

²⁷ J. Voigt, *Geschichte des Altertums und Universalgeschichte*, Wiesbaden, 1957. Более подробно взгляды Фогта на разработку всемирной истории изложены в его книге «Wege zum Historischen Universum» (Stuttgart, 1961).

ной стороны, подходя к ее изучению с всемирно-исторических позиций. Древний мир, пишет Фогт, представляет собой в этом смысле особенно благоприятный объект исследования. Многочисленные открытия в области древневосточных цивилизаций позволили уже Эдуарду Мейеру, отказавшись от узкого классицизма, включить античность в рамки универсальной истории древности, рассматривать ее культуру в системе других культур, как составную часть европейско-переднеазиатской целостности на всем протяжении развития последней. Разработку этой линии, в частности изучение проблемы «осевого времени» и места в нем античного мира, Фогт считает задачей первостепенной важности, отодвигающей далеко на задний план все новые и новые пересмотры отдельных, имеющих, так сказать, локальное значение фактов и событий, вроде даты Килоновой смуты, происхождения остракизма, отношения Сципиона Эмилиана к Гракхам или Цезаря к Катилине. С другой стороны, Фогт считает желательным, чтобы историки-профессионалы не упускали тех возможностей, которые теоретики извлекают из использования античности как модели для выявления определенных закономерностей функционирования и развития больших целостных систем. Ибо, заключает Фогт, структурные законы и тенденции развития — это не игра ума дилетантов, а проблема сравнительного изучения истории, которая должна непрерывно совершенствовать свои методы.

Настоящий, по необходимости краткий и неполный, обзор различных подходов к античному миру в западной историко-философской мысли естественно подводит к вопросу, каково же может быть место изучения античного мира в марксистской исторической науке. Очевидная неприемлемость для нас концепций циклической смены цивилизации и культур не снимает, сама по себе, вопроса о возможности ставить и по-настоящему решать большие теоретические проблемы на примере античного общества и античной культуры. В нашей историографии эта линия разрабатывается далеко не достаточно. В теоретическом плане классическая древность рассматривается обычно как определенная стадия истории человечества, поскольку она составляет высший этап развития рабовладельческой формации, через которую прошли и все иные предшествующие и синхронные ей общества. Однако, как известно, последнее время существование единой рабовладельческой формации в вышеупомянутом понимании вызывает все большие и притом вполне обоснованные сомнения. Все чаще высказывается мнение о возможности и реальном существовании различных путей, какими те или иные общества могли перейти от первобытнообщинного строя к формированию классов и государства, а также и о возможности возникновения в результате этого процесса различных социальных и политических систем, различной формационной принадлежности, а следовательно, и с различными путями развития. В таком случае путь наиболее передовых полисов Греции и Малой Азии, а также Рима оказывается не обязательным этапом рабовладельческой формации, а одним из вариантов (причем очень редким, если не уникальным) общества, возникшего в особых специфических условиях из первобытнообщинного строя со своей особой специфической структурой и особыми законами движения²⁸. И не случайно, конечно, Маркс и Энгельс, превосходно знавшие греческие и римские источники, говорили не о рабовладельческой формации, а об ан-

²⁸ Насколько распространена такая точка зрения среди зарубежных историков-марксистов, видно хотя бы из того, что А. Геллер, выступая на историко-философском симпозиуме в Загребе, в качестве примера роли случайности в истории приводила, как нечто само собою разумеющееся, путь античного мира, являвшийся случайным по сравнению с путем обществ, основывавшихся на азиатском способе производства («Praxis», Zagreb, 1966, № 1/2, стр. 101).

тичном обществе, античном способе производства, исходя из особенностей античной формы собственности, отличной от иных форм собственности. С такой точки зрения античный мир можно считать этапом развития среднеземноморского мира, но не пытаться искать аналогичные античности этапы во всех обществах, ей предшествующих, современных или более поздних, например, в доколумбовой Америке, государствах Африки и т. п., где рабовладельческий способ производства мог вовсе и не существовать. В ином свете представится тогда и проблематика изучения античного мира. В центре ее тогда окажется не столько задача изучать Грецию и Рим как наиболее типичных представителей рабовладельческой формации, сколько выявление причин, обусловивших своеобразие их пути, своеобразие, не признаваемого такими теоретиками, как Л. Уайт и У. Росту, но, по-видимому, несомненного, а также изучение того влияния, которое это специфическое общество оказало на историю обществ, так или иначе, синхронно или диахронно с ними соприкасавшихся. Всемирно-историческое значение античного мира, таким образом, нисколько не уменьшается, а напротив, может быть показано более правильно, а следовательно, и плодотворно.

Но хотя задача освещения роли античности в общем развитии человечества, несомненно, весьма важна, она отнюдь не единственная. Вряд ли одними лишь чуждыми марксизму установками буржуазных ученых можно объяснить ту роль модели, которая уделена в их теориях античному миру. Конечно, для нас не подлежит сомнению, что он ни в коем случае не может служить эталоном для суждения о судьбе иных исторических целостностей, существовавших и существующих в иных условиях, на совершенно иных основах. Но значительно лучшая изученность античности по сравнению со многими иными такими целостностями, ее относительно ясные хронологические и территориальные рамки, значительно большая четкость (сравнительно с другими докапиталистическими обществами) социальной и политической структуры и расстановки сил в социальных и политических конфликтах и, соответственно, большая четкость процессов развития как всего античного мира в целом, так и отдельных его систем и институтов, наконец, богатство проявлений идеологической жизни, делают этот мир, если не универсальным эталоном, то настоящей лабораторией для изучения и проверки действия исторических закономерностей. Такой лабораторией был в значительной мере он и для основоположников марксизма. «Чтобы всесторонне провести эту критику буржуазной экономики, — писал Энгельс в «Анти-Дюринге», — недостаточно было знакомства с капиталистической формой производства, обмена и распределения. Нужно было также, хотя бы в общих чертах, исследовать и привлечь к сравнению формы, которые ей предшествовали, или те, которые существуют еще рядом с ней в менее развитых странах»²⁹. Достаточно известно, сколько часто с этой целью Маркс и Энгельс обращались к античности, к ее экономической, политической и культурной жизни, показывая, как действовали там те или иные закономерности.

Проблема причинности в истории, исторических закономерностей — одна из самых острых в западной науке. В многочисленных посвященных ей работах мы находим самые разные ее решения, от признания полной детерминированности исторического процесса, как мы это видели, например, у Л. Уайта, до отрицания каких бы то ни было закономерностей, утверждения уникальности всякой исторической ситуации и непознаваемости действующих в истории причин, что, по существу, ведет и к отрицанию истории как науки. Большую роль в попытках решить эти проблемы играют

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 154

попытки применить к социальным наукам понятия систем и структур, с одной стороны, определяющих основные возможности и вероятные направления движения систем и их компонентов, с другой же, в известных пределах, оставляющих место для действия случайности, целенаправленной деятельности и воли людей. Историков-марксистов подчас упрекают в излишне догматическом, не соответствующем методу самого Маркса механическом перенесении законов, открытых Марксом для капитализма, на докапиталистические общества, в недостаточном учете влияния политических и идеологических факторов, в слишком прямолинейном и однозначном понимании определяющей роли экономического базиса, игнорирующем то обстоятельство, что в разных обществах это влияние могло проявляться совершенно по-разному, более или менее опосредствованно, в иных соотношениях с другими факторами, чем это имеет место при капитализме. Часто такие упреки основаны на весьма поверхностном знакомстве как с марксизмом, так и с марксистской исторической литературой. Но вместе с тем нельзя не признать, что далеко не все теоретические проблемы разрабатываются у нас удовлетворительно и что это ослабляет возможности того влияния, которое марксистская наука может и должна оказывать на развитие мировой науки, тем более, что, как уже упоминалось выше, тяга к теоретическим обобщениям в области истории у западных ученых очень велика. Изучение же античного мира, по приведенным выше соображениям, может дать особенно положительные результаты именно в области теории.

Как в данных конкретных условиях проявлялась динамика соотношения производительных сил и производственных отношений? Так же или по-иному, чем, например, в феодальном, в капиталистическом обществе? Какую форму, по сравнению с другими обществами (и по каким причинам), принимала здесь в тот или иной период классовая структура и классовая борьба? В какой мере и каким образом она влияла на общий ход истории и можно ли считать, что известное положение о революциях как локомотивах истории приложимо и к античному миру? Что дает пример античности для суждения о закономерностях генезиса, развития и упадка отдельных областей культуры, развития и упадка культуры в целом, для служащего предметом многих дискуссий вопроса об условиях культурных заимствований, границах и возможностях влияний; чем определяется характер культуры, иерархия ее систем и ценностей? Что в структуре и истории античного мира можно рассматривать как детерминированное всем комплексом специфичных для него взаимосвязей, а что является, хотя, конечно, не беспричинным, но случайным? Разработка таких и подобных им вопросов, несомненно, могла бы внести значительный вклад в общую марксистскую теорию исторического процесса. Но такая задача предполагает переориентировку направления нашей историографии античности. В результате естественной реакции на не подкрепленные достаточной фактологической базой дискуссий на общие темы, характерные для периода 30-х годов, в науке об античном мире наметился крен в другую сторону, в сторону самого мелкотемья, не связанного с большой общей проблематикой, которое, как мы видели, осуждается даже наиболее мыслящими представителями буржуазной науки. В значительной мере именно это обстоятельство и у нас породило представление об истории древности как о неактуальной, имеющей значение лишь для узкого круга специалистов дисциплине. Узость тем, их оторванность от большой проблематики особенно характерна для кандидатских диссертаций, сплошь да рядом представляющих собой те, не преследующие дальнейших целей упражнения на учебном плацу, о которых говорил Фогт. Между тем работы не только аспирантов, но и студентов могли бы

стать вкладом в разработку важных теоретических вопросов, если бы с самого начала были поставлены как часть таковых, в широком и сравнительно-историческом плане. То же, конечно, еще в большей мере относится к планам работ специалистов. Достигнутые уже нашей наукой успехи в области накопления и освоения фактического материала делают вполне выполнимой задачу превратить изучение античного мира в лабораторию марксистской теории, что позволит истории древности занять почетное место среди других общественных наук и придаст ей подлинную актуальность.

ANTIQUITY AND THE MODERN WORLD

by Ye. M. Shtaerman

The author discusses the place assigned to antiquity in modern theories of social evolution along one or along many developmental lines and in conceptions based on the coexistence and alternation of cultures and civilisations as being the main content of the world-historical process. In one-line theories antiquity is seen as a phase usually not distinctly differentiated from the broader stage represented by so-called «traditional societies», which follow after the basic technical achievements of the neolithic epoch and precede the industrial revolution. In multi-line theories of evolution antiquity appears as a more distinctly defined phase, primarily of European history. A particularly important role is assigned to antiquity by adherents of the equivalent-cultures theory, for whom antiquity serves as a standard for determining the laws of motion of any culture or civilisation. Although its methodological principles are not acceptable, this last approach does bring into relation with the modern world the study of ancient history, which, as some historians acknowledge, has in recent decades lost its former significance and interest owing to an excessive predilection on the part of specialists in antiquity for concentrating on narrow themes and on establishing facts for their own sake. Although Marxist historians would not use antiquity as a measuring rod, they might utilise the study of antiquity as a laboratory for testing the operation of certain general and particular historical laws in the specific and sufficiently well explored conditions of ancient society which was utilised in this way more than once by the founders of Marxism. For this purpose one should draw up a list of broad problems of a general theoretical nature to the solution of which specialists in antiquity could make their contribution and bring into line with these problems their own special studies.
