

М. Ф. ЧЕРНЫШ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОСНОВАНИЯ ОБЩЕСТВА И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

Аннотация. В статье ставятся вопросы о применимости и возможных значениях концепта «цивилизация», и в частности о влиянии культуры на формы и масштабы социального неравенства. Анализируются социальные концепции XIX–XX веков — М. Вебера, А. Тойнби, Ш. Айзенштадта, С. Хантингтона, Дж. Боке и др. А. Тойнби рассматривал цивилизации как продукт определенной окружающей среды. В разных ландшафтах общества люди находили наиболее пригодные для них способы выживания, что создавало предпосылки для возникновения специфических цивилизационных культур. Одним из наиболее изучаемых типов социальной структуры, детерминируемых культурой, были индийские касты. Касты изучались в работах М. Вебера, определявших их как статусную структуру. Кастовая структура анализировалась и в работах французских социологов, в частности С. Бугле, рассматривавших касты как исторически сложившуюся профессиональную структуру, закрепляемую в культурных кодах. Возможные варианты эволюции культурных маркеров неравенства изучались в работах Дж. Боке, объектом которого становились архаичные общества колонизируемых Западом государств Азии. Результаты исследований позволяют выделить среди цивилизаций сильные и слабые. Автор делает выводы о том, что в сильных цивилизациях культурные детерминанты неравенства также сильны. В слабых цивилизациях социальная структура изменяется в зависимости от конфигурации социальных сил, включая государственную политику. В настоящее время Россия относится к числу слабых цивилизаций, в которых цивилизационные культурные образцы не имеют серьезного влияния на формы и масштабы неравенства.

Ключевые слова: неравенство, социальная структура, культура, цивилизация.

Черныш Михаил Федорович — доктор социологических наук, заведующий сектором социальной мобильности Института социологии РАН.
Адрес: 117218, Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, корп. 5.
Телефон: 8 (499) 125-00-60. **Электронная почта:** mfche@yandex.ru

Тойнби и географический принцип

В социологической теории понятие «цивилизация» возникло и получило распространение как способ описания макросообществ. Один из адептов цивилизационного подхода Арнольд Тойнби рассматривал цивилизационные образования как целостность, сохраняющую устойчивые культурные маркеры на протяжении многих столетий. По Тойнби, одним из ключевых факторов формирования цивилизаций является природная среда, в которой развивается общество. Именно среда, полагал он, играла важную, если не главную роль, в определении «цивилизационного» профиля крупных социальных агломераций. Природные условия, считал мыслитель, создают предпосылки для рождения устойчивых способов выживания, а последние воспроизводятся с некоторыми вариациями всеми обществами, находящимися в аналогичных условиях [14]. Тойнби критически воспринимал английские концепции «диффузионизма», утверждавшие примат некоторых цивилизационных образований над всеми остальными. «Диффузионизм» предполагал «центральную» роль для наиболее развитых цивилизаций, стремившихся с разной степенью успеха вовлечь в свою орбиту другие народы и общества. При этом «центральность» доказывалась не только современными успехами Англии или США, но и той осевой духовной линией, которая якобы связывала успешные цивилизации с великими цивилизациями прошлого — египетской, греческой, римской.

Из определения «цивилизации», предложенного Тойнби, вытекают несколько важных выводов. Во-первых, в той парадигме, которую он предложил, в эпоху рождения цивилизаций важнейшей переменной, формирующей их профиль, была структура производственной деятельности, распределение видов деятельности между разными социальными группами. Так, по Тойнби, цивилизации, рожденные на широких евразийских равнинах, были склонны к кочевым формам жизни и довольствовались лишь теми ресурсами, которые находили у оседлых племен. Кочевники более других, замкнутых в пространствах, цивилизаций обнаруживали склонность к завоевательным походам, помогавшим в случае их успешности компенсировать скудные ресурсы внешней среды. Естественной эволюцией социальной организации кочевых племен становилось «военное» общество, которое Г. Спенсер характеризовал как централизованное, иерархизированное, ориентированное на статус, управляемое военной аристократией. «Военное» общество, по Спенсеру, приспособлено для ведения войны, но испытывает трудности в тех случаях, когда необходимо развивать производство в мирное время. Производственная деятельность в нем строится на тех же организационных принципах, что и все остальные сферы жизни — централизации, иерархии и ритуализации

жизни — и потому заведомо неэффективно. По Тойнби, и Спенсер с ним, по-видимому, согласился бы, в подобных обществах, или даже цивилизациях, ценностный порядок функционально определяется общей стратегией выживания. Во главу угла ставится не предприимчивость, как в обществах «промышленных», а честь, военная честь, в частности самоотверженность, героика, приводящая к сокрушению врага.

Если согласиться с идеей Тойнби о главной роли ландшафта в различении типов цивилизации, то необходимо принять и вывод о том, что изменение ландшафта, природной и окружающей среды в целом должны приводить либо к гибели цивилизаций, либо к их значительной девиации от изначально заданного плана существования. Первый, неблагоприятный вариант развития представлен Джаредом Деймондсом в его ставшей уже хрестоматийной книге «Коллапс». Одним из кейсов, которые он рассматривал, стала английская колония в Гренландии, стремившаяся во всех деталях воспроизводить в условиях крайнего Севера хозяйственные паттерны и социальную структуру, свойственную английскому обществу. Однако в северных широтах ни животноводство в свойственных Англии формах, ни зерновое хозяйство не могли служить серьезной опорой для небольшого поселения, отрезанного от большой земли: «Гренландская колония разрушала окружающую среду тремя способами — уничтожая естественную растительность, вызывая эрозию почв и подрезая дерн. Сразу по прибытии они стали выжигать леса для того, чтобы освободить территорию для пастбищ. Потому рубили оставшиеся деревья, чтобы строить дома и запастись топливом. Леса не могли восстановиться, потому что вытаптывались и выедались скотом» [6, р. 250–251]. Находясь в условиях более суровых, непохожих на английские, колонисты стремились во всем соответствовать требованиям английского образа жизни — носили модные, несоответствующие климату одежды, поддерживали структуру питания, которая не могла воспроизводиться в суровых климатических условиях Севера. Но самое главное: они, ощущая превосходство над туземным населением, ни при каких обстоятельствах не соглашались ассимилировать хозяйственные формы жизни, свойственные «дикарям» — эскимосам, успешно выживавшим в условиях крайнего Севера на протяжении многих веков. Гренландская колония так и не освоила, к примеру, ловлю рыбы, несмотря на то, что располагалась на побережье океана. Ощущение превосходства над туземцами, презрение к их «низким», «нечистым» практикам стало едва ли не главной причиной коллапса, исчезновения с лица земли небольшого анклава европейской цивилизации.

Опыт Гренландской колонии убедительно доказывает, что сильные цивилизационные основания могут стать препятствием для

полноценной адаптации обществ к окружающей среде. Собственно, именно это подчеркивал в своей книге Деймондс: ориентированная на расширенное производство и потребление цивилизация может подойти к пределу своего развития, а затем, истощив ресурсы территорий, на которых располагается, прекратить свое существование. Таким образом, не только «военные», но и «промышленные» общества могут оказаться в сложной ситуации, когда выживать придется за счет сокращения масштабов потребления, а это неизбежно повлечет за собой существенную эволюцию ценностей и, в конечном итоге, — структурных характеристик общества.

Логично в связи с этим провести грань между обществами с сильными и слабыми цивилизационными основаниями. «Сильные» цивилизации, такие, например, как американская, покоятся на устойчивых ценностях, которые разделяет большинство населения. В этом контексте идея ограничения конкуренции и уменьшения неравенства сталкивается с массовым противодействием внутри правящего класса, и сопротивлением со стороны значительной части населения. Призывы к равенству рассматриваются как нарушение базовых ценностей, покушение на идею экономической свободы, дающей каждому надежду на социальное восхождение.

Слабые цивилизационные основания рожают принципиально иной контекст, в котором масштабы и формы неравенства уже не столь жестко определены культурными образцами. К числу таких обществ относится, по-видимому, и Россия, в течение всего двух десятилетий превратившаяся из страны, культивировавшей идею равенства и социальной защиты, в общество с беспрецедентным разрывом в доходах и потребительских практиках. Такие общества являются политическими и экономическими в большей степени, нежели «сильные» цивилизации, в них политический строй, игра экономических сил обладают большей свободой определять направления развития общества, оказывать влияние на практики и повседневную жизнь населения.

Эти положения мы попытаемся подтвердить, анализируя теоретические исследования социальной структуры различных цивилизаций.

Касты и культурные предпосылки социального неравенства

В обществоведении XIX–XX веков индийские касты стали объектом пристального внимания. В этот период было модным изучать людские сообщества, сохранившие примордиальные формы социальной жизни. Считалось, что в подобных общностях социальность можно наблюдать в наиболее прозрачных, очевидных ее формах. Кастовое общество казалось почти идеальным случаем, иллюстрирующим неравенство, обусловленное традиционной культурой. Касты

обязаны своим возникновением уникальному стечению обстоятельств. Во втором тысячелетии до нашей эры племя ариев захватило территорию в северной части Индии, подчинив себе местные племена и радикально изменив традиционный для них уклад жизни. Лингвистический анализ, а также анализ исторических источников свидетельствует о том, что племена ариев пришли в Индию из Ирана. Как предполагают историки, ариям был свойственен высокий уровень этнической сплоченности, а также ощущение превосходства над другими народами, населявшими Индию.

Духовной основой жизни ариев были ведические тексты и законы Ману, предписывающие деление общества на четыре основные группы — варны: «Обучение, изучение [Веды], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение [милостыни] он установил для брахманов. Охрану подданных, раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [Веды] и неприверженность к мирским утехам он указал для кшатрия. Пастьбу скота и также раздачу [милостыни], жертвоприношение, изучение [Веды], торговлю, ростовщичество и земледелие — для вайшия. Но только одно занятие Владыка указал для шудры — служение этим варнам со смирением» [1, с. 828]. Английский этнограф Д. Уилсон полагает, что первоначально в шастрах, — текстах, описывающих функции каждой из каст, — было только три варны, четвертая добавилась как результат завоевания [18, р. 51]. Возникла необходимость определить функционально роль завоеванных народов по отношению к завоевателям. По мнению Уилсона, ариям пришлось сталкиваться с постоянными возмущениями со стороны завоеванных племен, поэтому особый упор в священных текстах делался на «нечистоту» низшей касты и необходимость с ее стороны демонстрировать полную покорность в отношении каст «чистых».

Макс Вебер увидел в кастах особый тип всепроникающей иерархии господства и подчинения [16, р. 32–33]. Каста не имела какой-либо закрепленной за ней территории проживания. В отличие от племенной организации она не обладала развитой внутренней иерархией. В ней отсутствовала какая-либо внутренняя политическая организация: «По природе своей каста — всегда чисто социальная, а возможно, и профессиональная ассоциация. При этом каста ни при каких обстоятельствах не являлась политической ассоциацией. Она выходила за пределы или не достигала пределов какой-либо политической ассоциации» [16, р. 32]. В чем-то каста подобна профессиональным гильдиям, возникшим в Европе в средние века. Однако и в этом случае возможные параллели имеют свои ограничения. Касты, полагал Вебер, существуя как деление общества по типам занятости, вместе с тем не привели к становлению профессиональной структуры, подобной

той, что возникла в европейских городах и способствовала становлению города как самостоятельной общности с новым типом политической культуры. Важно и то, что далеко не все касты были привязаны к какому-либо одному виду профессиональной деятельности. Высшие касты располагали возможностью выбирать вид занятости, хотя и в этом случае выбор имел серьезные ограничения. Если подытожить, то каста, утверждает Вебер, — это прежде всего закрытая статусная группа. Дополнительным доказательством этого стали нормы, в соответствии с которыми брак был возможен только с представителями собственной касты. Полигамные ориентации мужчины из высших классов сохраняли за представительницами низших каст возможность вертикальной мобильности. Женщины из высших каст были обречены искать мужа из числа равных им по статусу, что существенно сужало их возможности выбора. Родителям молодых женщин из высших каст нередко приходилось платить огромное приданое для того, чтобы выдать дочь замуж.

В анализе кастового общества Макс Вебер активно использует понятие «статус», под которым подразумеваются культурные маркеры, легитимирующие неравенство. В качестве таковых выступал непререкаемый авторитет священных текстов и связанная с ними система практик, дифференцирующая социальные группы. Практики относились к сфере занятости, образу жизни, возможностям социальных перемещений, месту в системе распределения. Не только диапазон жизненных возможностей представителей разных каст, но и физическая дистанция между ними строго регламентировались существующими нормами. Вебер обращал внимание, что за обеденным столом в каждой касте решались два вопроса: чем допустимо питаться и кто еще может разделять трапезу хозяина дома. К столу или даже в дом брамина не допускались представители низших каст. Согласно законам Ману, брамин из благоволения мог принимать подарки от представителей низших каст, но этот акт совершался в то время и в той форме, в которой это было удобно принимающему дары.

В исследовании кастовой системы активно участвовали французские социологи начала века. В частности, развернутое эссе на эту тему опубликовал в «Социологическом ежегоднике» Ж. Бугле, один из ближайших соратников Дюркгейма. Прежде всего, полагает он, следует отметить, что режимы социальной структуры, подобные тем, что сложилась в Индии, наблюдались и в других обществах с сильными культурными детерминантами. Таковым, например, было египетское общество, в котором разные социальные слои определялись не только структурно, но и культурно. Однако назвать египетское общество кастовым невозможно уже по той причине, что в нем существовал центр власти — фараон — который мог одним своим распоряжением

лишить подданного всех привилегий и понизить его статус. Властная иерархия оказывалась в этой ситуации более важной, чем культурные детерминации: рожденный в знати мог утратить свои сословные характеристики, если не выполнял должным образом распоряжения обожествленной власти. Кроме того, особый тип хозяйственных практик в долине Нила явным образом противодействовал выделению элит в замкнутые социальные группы: «Важно заметить, — пишет Бугле, — что Египет — это одна из тех стран, где организация управления быстро стерла спонтанно возникающие границы внутри населения. Необходимость общей культуры заставила забыть неприязненные отношения между кланами: Нил, как говорят, потребовал единства. Каковы бы ни были причины, но нет сомнения в том, что египетская цивилизация не обнаруживает того непобедимого стремления к разъединению, которое характеризует режим каст» [5, р. 12].

Элементы кастовой системы присутствовали в средневековых европейских обществах, но и здесь власть статуса над обществом сталкивалась с существенными ограничениями. Даже король-солнце Людовик XIV каждый Страстной четверг совершал обряд омовения ног двенадцати нищим. Он не только прикасался к «нечистым», но целовал им ноги. Ничего подобного нельзя представить в Индии, где шудра, нечаянно коснувшийся брамина, мог поплатиться за это жизнью. По Бугле, общая тенденция развития, заданная европейской цивилизацией, с каждым шагом отдаляла ее от режима глубоких статусных различий: «Анализ юридических, политических и экономических реформ, осуществленных в современную эпоху, без всякого сомнения, указывает на то, что быстрее или медленнее, но непреодолимо западное общество движется к выполнению требований, предъявляемых идеей равенства» [4, р. 6]. В Индии же, напротив, по мере движения вперед кастовые различия все более укреплялись. Внутри каст, формировавшихся по профессиональному признаку, возникали новые, более мелкие кастовые деления, замыкающие касты, устанавливающие дистанцию по отношению к другим группам. Не без иронии Бугле отмечает: тенденция была такова, что каста изготовителей носков отделялась от касты тех, кто штопал их, а погонщики скота становились кастой отдельной от тех, кто вел скот на пастбище. Наследование профессии становилось правилом жизни, закрепленным в традиции. В подобных условиях мобильность если и имела место, то была коллективной и, как правило, совпадала с необходимостью формировать новые профессиональные группы. Развитие технологий не снимало кастовые различия, а стимулировало становление новых социальных границ. В этой ситуации только одна каста — брамины — сохраняла за собой относительную свободу выбора. Они находились над законом, всем остальным предписывалось безоговорочно следовать правилам наследования ремесла.

Положению браминов исследователи кастовой системы уделяли особое внимание. Брамины ничего не производили и жили только подношениями со стороны низших каст: «Когда днем идешь по деревне, кажется, что большинство ее населения брамины. Дело в том, что они остаются дома в то время, когда другие касты находятся вне дома на работе» [4, р. 18]. Французский исследователь Дюбуа обращал внимание на то, что поведение браминов демонстрирует наивысший уровень эгоизма: все должны брамину, но сам он никому не должен, его превосходство является абсолютным точно так же, как абсолютным является низшее положение париев. Но между этими крайностями располагаются сотни каст, для которых их положение в иерархии определяется отношением с браминами: как и при каких обстоятельствах брамин принимает дары? может ли он принять воду из рук представителя данной касты? Знатность связана, таким образом, с тем, как реагирует на касту наследственная элита. В результате кастового дробления под вопросом оказывалось любое общее дело, например строительство водопроводной системы в Калькутте: брамины отказывались пользоваться тем же источником воды, что и другие, низшие касты.

Исследователи кастовой системы подчеркивают, что одним из основных способов сохранить касту замкнутой были ограничения матримониального плана. В индийском обществе браки было возможно заключать только внутри касты, вступать в брак с представителями другой касты, особенно низшей строго запрещалось. Однако, несмотря на все запреты и табу браки между кастами случались постоянно и в результате приводили к формированию новых каст, которые Уилсон и другие исследователи именовали «смешанными». Смешанные касты имели разные качества: если в брак вступали представители высших каст — брамины, кшатрии или вейши, — то это событие все же порицалось, но наказывалось менее резко, чем браки, соединяющие представителей высших и низших каст. «Смешанные касты», формируемые в результате браков между представителями разных каст, немедленно получали определение и вписывались в существующую социопрофессиональную структуру: «Сыновья, рожденные от брамина и женщины-вейши, получают именование Амбашатха. Они, по велению Ману, должны жить, излечивая болезни» [18, р. 55]. Благодаря рождению детей в смешанных браках количество каст непрерывно увеличивалось: Уилсон насчитал 134 касты, в настоящее время их тысячи [11, р. 15]. Формирование «смешанных каст» не вело к режиму открытости в том, что касалось их брачного поведения. «Смешанные касты» получали статусное определение в дополнениях к священным текстам и учреждали, точно так же, как «чистые», правила эндогамии. И в наше время, несмотря на жесткую

антикастовую политику индийских властей, в Индии случаются так называемые убийства чести (honor killing), которым карается дочь, посмеявшая выйти замуж за представителя низшей касты или человека иного вероисповедания [3].

Бугле подчеркивает, что проблема каст имеет для современных исследователей не только историческое значение. Кастовая структура, — безусловно, явление уникальное, рожденное в строго определенном контексте, но при этом «не будем забывать, что подобные режимы, в разной степени развития, присутствуют во всех или почти всех цивилизациях». Чем сильнее цивилизационные начала в обществе, тем выше вероятность того, что в нем будут формироваться статусные группы, составляющие ядро цивилизационной элиты. В подобном обществе, полагает Бугле, статусные группы неизбежно возникают как ответ на стимулы, формируемые в экономике. Шудры, средневековые профессиональные гильдии, предприниматели, декларирующие собственную избранность — все это группы, отвечающие на потребности экономического плана. Однако для того, чтобы статусные группы превратились в касты необходимо, настаивает Бугле, несколько обстоятельств, формирующих особую ситуацию. Во-первых, кастовая система сложилась как результат завоевания одного народа другим: «Огромная дистанция пролегла между благородным, белокожим арием с правильными чертами лица, соблюдающим религиозные законы, и дасаем, чернокожим, с приплюснутым носом, питающимся тем, что есть в наличии, не делающим подношений богам» [5, р. 59]. Презрение к завоеванной группе, ее определение в культурном контексте как «нечистой» послужило одним из оснований для возникновения кастовой иерархии. Немаловажно и то, что завоеватели и завоеванные племена оказались помещенными в один религиозный контекст, в рамки освященной иерархии, в которой каждая группа получала собственную культурную определенность. Именно это обстоятельство позволило кастовой системе просуществовать до начала XX века, и даже сейчас кастовые различия влияют, хотя и не так, как прежде, на профессиональную структуру индийского общества.

Итак, структура сильной цивилизации, а индийская, безусловно, относилось к числу таковых, предполагает взаимодействие между тремя ключевыми компонентами: а) священными текстами, которые задают базовые представления о божественном промысле, устройстве вселенной и общества, предназначении человека; б) сильными идентичностями, которые связаны со статусной иерархией общества; в) устойчивыми хозяйственными практиками, укорененными в особенностях ландшафта. Важно также подчеркнуть, что цивилизация, как любая культурная реальность, проходит через разные состояния. Культурная реальность может изменяться по мере того, как ослабевают или

усиливаются отдельные элементы, образующие ее тотальность. Одним из факторов, способных оказывать на нее существенное влияние, может быть соседство или иное тесное взаимодействие с обществами, базирующимися на иной культуре, иных мировоззренческих началах.

«Дуальные» социальные структуры и продвижение модерна

В 1910 году Джулиус Боке, голландский антрополог, изучавший последствия колониального режима в Индонезии, выдвинул идею «культурного дуализма», объяснявшего последствия столкновения двух цивилизационных горизонтов [4]. В тех случаях, когда западная культура подчиняет себе иную цивилизацию, происходит то, что можно назвать, расслоением местных культур. Дело в том, что, как правило, цивилизация, базирующаяся на определенных хозяйственных практиках, оказывалась невосприимчивой к тем образцам экономической деятельности, которые навязывают ей западные компании. Изгнать их полностью она была не в состоянии, так как западные предприниматели, без всякого стеснения прибегали в случае необходимости к помощи современных армии и флота. Но принять западные хозяйственные практики также не было никакой возможности, поскольку они шли вразрез с местными обычаями и всем укладом жизни, сформированным веками. В результате на одной территории оказывались, соприкасаясь друг с другом, два типа экономики — современный западный и архаичный, цивилизационно обусловленный. По мнению Боке, основные различия между двумя культурами лежали в плоскости целей, которые ставит перед собой производство. Западный тип хозяйственной деятельности почти всегда ориентирован на расширенное производство, производителя как главного субъекта экономической деятельности, централизованное управление, монетарный обмен и городскую среду, обеспечивающую эффективную работу фабрик и заводов. В обществах азиатских или африканских экономика, полагал Боке, имеет другие масштабы и другие цели. Во главу угла ставится цель «потребления», то есть во времена Боке такой процесс, при котором местное сообщество производит ровно столько продукции, сколько может потребить. В подобных сообществах деньги не играли сколько-нибудь значительной роли, а сам процесс экономической деятельности был опутан массой различных культурных ограничений. Не столько ландшафтные или климатические ограничения оказывались важным фактором, регламентирующим масштабы производства, сколько культура, ее традиционные образцы, обуславливающие и характер производства, и взаимодействия производителя и потребителя. В концепции Боке сильные культурные программы, пронизывающие все общество, превращающие его в социокультурную тотальность, обладают иммунитетом по отношению к практикам, имеющим распространение в современных

экономиках, и могут быть преодолены только посредством слома цивилизационных оснований общественной жизни.

Одним из вариантов подобного слома становится в отдельных случаях изменение социальной структуры общества, сложившихся в нем форм неравенства. Бугле, анализирувавший динамику кастовых систем, отметил, что с приходом англичан социальная структура индийского общества подверглась существенным изменениям. Во-первых, в обществе начала складываться особая, выходящая за пределы кастовой системы группа, обслуживавшая интересы колонизаторов. Очень часто положение, которое представители этой группы занимали в обществе, становилось более выгодным в плане доступа к власти или экономическим ресурсам, чем положение местных элит, привыкших к безусловному господству над покорным населением. В новые элиты входили, как это часто бывает, представители тех групп, которые в традиционной структуре занимали не самые высокие позиции и не могли в силу культурных традиций претендовать на большее. Подобный тип мобильности рассматривался старыми элитами как неприемлемый.

Между старыми, «статусными», группами и новыми, пользующимися сложившейся после завоевания конъюнктурой, возникали напряженные, а иногда и откровенно конфликтные отношения. Во-вторых, по мере того, как колонизаторы утверждали свою власть на подчиненных территориях, в обществах, находившихся под их влиянием, возникала система ценностей, альтернативная традиционной. Новая культура становилась суперстратом, демонстрировавшим завоеванному населению на практике превосходство современных экономических и военных технологий. Привнесенный контекст стимулировал процесс рефлексии по поводу эндогенных оснований культуры, и в результате часть населения, как правило, наиболее образованная, бросала вызов традициям, консервировавшим архаичные, «статусные» формы социального расслоения. Степень влияния новых ценностей в значительной степени зависела от новых иерархий, которые выстраивались рядом со старыми.

Было бы неверно полагать, что западные власти всегда, во всех случаях приносили прогресс на территорию своих колоний. Однако именно внешнее вмешательство в тех или иных его формах ускоряло процесс социальной трансформации, создавало предпосылки для возникновения колониальных в обществах современных социальных и экономических институтов. Не случайно, во главе индийского национального движения в начале века оказался Махатма Ганди, сын высокопоставленного чиновника, получивший юридическое образование в Лондонском университете. Здесь он проникся идеями национального строительства, освобождения Индии и ее народа не

только от колониального статуса, но и от диктата старых, варварских обычаев. Вернувшись в Индию, он предложил программу борьбы, в которой идея нации, независимого народа, западная по сути, ставилась выше, чем архаическая, базирующаяся на цивилизационных основаниях кастовая структура.

Любопытно, что примерно в этот же период в Индии наблюдается новое для нее явление: переход представителей низших каст в христианство или ислам. В новой религиозной среде они получали шанс на социальную мобильность, легитимные основания для отрицания традиционных форм неравенства. И сейчас уход из индуизма в христианство или ислам рассматривается некоторыми из представителей «неприкасаемых» (далиты) как возможность преодолеть социальные барьеры, которые ставит для них традиционная культура [15].

Было бы неверно полагать, что любая незападная культура по определению враждебна идее модерна, процессам индивидуализации и рационализации жизни. В ряде случаев идеи современности могут оказывать существенное влияние на общество, останавливаясь только на пороге семьи. Именно на такой случай указывает португальский ученый, наблюдавший изменения поведения в гватемальской деревне Кантель [13, р. 187]. Рядом с деревней была выстроена фабрика, на которой активно использовался труд местных крестьян. На рабочих местах крестьяне осваивали технологии и инструменты, которые никогда прежде не видели и которыми ранее не пользовались. В результате они полностью освоились в новом качестве и успешно справлялись с той работой, которую им приходилось выполнять. Однако за воротами фабрики они немедленно возвращали себе прежние идентичности, продолжали верить в тех же духов и те же приметы, что и крестьяне, которые никогда в жизни не работали с современными технологиями.

Американский антрополог Маннинг Нэш подчеркивает, что новые технологии и новые рабочие места способны существенно влиять на культурные основания жизни только тогда, когда они располагаются в современных городах, втягивающих бывших крестьян в новый образ жизни, новые формы досуга, сообщающих им новые ценности достижения и потребления [13, р. 188]. Иными словами, преодоление глубоких цивилизационных оснований жизни возможно только в том случае, если весомая часть населения покидает традиционные для нее места обитания, перемещается в «универсализирующую» городскую среду. В этом случае дуальная структура принимает форму противостояния города, малого города и деревни. Перемещение в города подразумевает не просто изменение характера и содержания труда, но и трансформацию образа жизни, сопутствующих ему ценностей.

Дуальность культур, противостояние цивилизации возможно, таким образом, не только между разными народами или целыми

континентами, но и внутри страны, в конфликтах, которые возникают между современным городом и архаичной, сохраняющей цивилизационные основания деревней. Говоря о социальных изменениях, развитии рынков, Вебер особо подчеркивал значение европейского города как носителя новых ценностей. Городской периметр — это не просто граница, отделяющая город от деревни или малого города. Это, кроме всего прочего, разделительная полоса между разными ценностными мирами. В городе возникает и получает распространение современное законодательство, уравнивающее всех граждан перед законом. Город становится территорией свободы и, соответственно, тем местом, где культурные практики оказываются зависимыми от индивида. Не культура, не цивилизация навязывают индивиду формы поведения и стили жизни, а индивид, пользующийся преимуществами свободы, реализует собственные устремления, выбирает образ жизни, возможно вопреки тем представлениям и ценностям, которые навязывает ему культура. Речь идет о процессах рационализации, которые в значительной степени противостоят образцам культуры. В городе культурные образцы прошлого становятся предметом рефлексии и зачастую отвергаются в пользу более современных, уравнивательных практик. Таким образом, в городах возникает новый тип социальной структуры, который базируется в большей степени на рациональных основаниях, меритократии, ценностях достижения.

Правомерно задать вопрос: возможно ли выживание культурных практик, обусловленных цивилизационными основаниями, в универсализирующей городской среде? Георг Зиммель предложил взглянуть на город с другой стороны, увидеть в нем не только универсальные структуры и рациональные практики, но и самого горожанина, ищущего собственное место в пространстве безликих взаимодействий. Отчуждение и одиночество городской житель преодолевает, включаясь в игру идентичностей, осуществляя трансценденцию в область культуры и прежде всего в тот культурный контекст, который соотносится с «корнями», «ветхой» реальностью, насыщенной сакральным знанием. Только в этом случае он начинает ощущать себя частью «пространства значимости», наделяющим смыслом жизнь индивида, его прошлое и будущее.

Однако культурная игра, при всей схожести ее атрибутов с атрибутикой традиционной культуры, является в реальности ее полной противоположностью. Инсценировки, по определению Л.Г. Ионина, позволяют воспроизводить внешние атрибуты культуры [2]. Они могут, в конечном итоге, вести к рождению новых иерархий. Но было бы неправильно отождествлять их с цивилизационными основаниями, видеть в них один из вариантов воспроизводства и возрождения традиционной культуры в тех формах, в которых она существовала в

глубине веков. Современная городская культура открывает новые возможности для конструирования идентичностей, но эти идентичности становятся одним из фрагментов мозаичного поля, которое в новых условиях обречено быть игрой различений.

Типология цивилизаций: микро- и макроуровень

Возникает закономерный вопрос: в какой степени цивилизационные основания могут сохраняться в обществах, которые уже вошли в эпоху позднего модерна? Может ли сильная цивилизация выжить в условиях, когда на нее постоянно влияют силы современности — технологии, всепроникающая глобализация, новые формы занятости. Одна из попыток ответить на данный вопрос содержится в трудах Г. Гамильтона. Цивилизации, полагает он, различаются тем, каким образом они воспроизводят изначально заданные ими культурные образцы. Отличительная черта западной цивилизации состоит в том, что она получает «инструкции» из некоего внешнего источника. Речь идет не только о религиозных началах, но и священных текстах более позднего периода. В этой роли вполне могут находиться тексты, предписывающие основополагающие правила жизни, например конституция, как было в случае США, или законодательство, которое в обществе рассматривается как священное, непререкаемое. В ряде случаев сводом правил, управляющих жизнью сообщества, может стать исторический нарратив о его рождении, ранних периодах истории, победах и поражениях. Структура, определяющая отношение между священным текстом и его получателями, раскрыта, полагает Гамильтон, фреской Рафаэля «Споры о священном писании»: «Фреска характеризует структуру “завета”, на которую опирается западное христианство. На ней отображены три уровня власти. На самом высоком уровне находится Господь, изображенный как человек, поглощенный благодатной энергией высоких миров. Его образ расположен в центре, он спокоен, его взгляд устремлен вовне и в нижние миры так, словно он вглядывается в лица тех, кто пришел посмотреть на фреску. Одно плечо слегка выдается вперед, рука поднята, а пальцы вытянуты в жесте великой мудрости. В другой руке он держит земной шар, обозначая тем, что в 1509 году земной шар имеет округлую форму и находится под управлением божественной воли. На втором уровне находится Иисус, над его головой сияет большой нимб, он находится в окружении фигур, сидящих полукругом, прямо под фигурой Бога-отца. На третьем уровне изображены фигуры тех, кто исполняет божественную волю, — земные правители, богословы и те, кто в этой трактовке способен толковать священные тексты. Фреска Рафаэля однозначно демонстрирует квинтэссенцию процесса управления в западном обществе. Власть в них опирается на легитимацию посредством отсылки к абстрактным, трансцендентным положениям,

будь то Господь-Бог или законы природы» [9, р. 22]. Многоуровневая структура западной цивилизации не менее ярко представлена в ветхозаветной истории обретения Закона: Моисей получает скрижали от Всевышнего, а затем становится высшим судьей своего народа. И в этом случае воспроизводится та же структура: Всевышний сообщает Закон избранному пророку, а тот передает, интерпретирует его послание тем, кому предстоит выполнять предначертанное.

Однако, возможно, существуют цивилизации, для которых характерно иное устройство, иное соотношение сакрального и профанного. Гамильтон полагает, что о возможности избежать иерархического устройства культуры свидетельствует китайская цивилизация. В отличие от западной, китайская цивилизация не нуждается в легитимации священными текстами. Ни тексты Конфуция, ни поучения китайских мудрецов прошлого не имели подобного значения. Они были сводами правил, которые должны выполняться с тем, чтобы общество имело разумное устройство. Правила социальной гармонии и разумной, но вполне земной иерархии включали в себя этические универсалии, подобные западным. Их источником становилось само общество, необходимость его разумного устройства и воспроизводства. Таким образом, сам этический универсум превращался в обязательное условие бытия, имманентно ему присущее. Разумное общество объявлялось возможным лишь в том случае, если эти правила соблюдаются на микроуровне, в каждодневном общении граждан между собой. Они, кроме всего прочего, становились важнейшей смысловой структурой, встроенной в повседневность, обеспечивающей понимание и взаимодействие между входящими в него индивидами. Именно это подразумевает Гамильтон, когда вводит в оборот понятие «словарь легитимации власти». Если этот словарь в части, касающейся западного общества, неизменно отсылал к высшей власти, то в его китайском разделе в обязательном порядке содержались «концептуализации», направленные на гармонизацию общества. В этом устройстве общества каждый индивид видит себя частицей вселенской гармонии и, чтобы ей соответствовать, должен придерживаться определенного поведения на микроуровне.

Под китайской цивилизацией Гамильтон понимал не только сам Китай, но и сообщество конфуцианских народов, реализующих схожие программы общественной жизни — повседневность, регулируемая на микроуровне, исключая проникновение сакрального в профанное. Две особенности подобных цивилизаций представляются важными для рассматриваемой темы. Во-первых, подобная цивилизация, как следует из рассуждений Гамильтона, имеет в качестве опоры развитую систему общественных институтов и прежде всего институт семьи, который так же, как и остальные, является частью мировой

гармонии и должен воспроизводить общие правила мирового устройства. Во-вторых, воспроизводить себя подобная цивилизация может в самых разных, порой весьма неблагоприятных условиях. Китайская цивилизация пережила колониальные захваты, разрушение и трансформацию институтов власти и, наконец, приход к власти коммунистов, ориентирующих общество на тотальный пересмотр культурных реалий. Она вобрала в себя период коммунистической диктатуры и успешно перешла к рыночной фазе своей эволюции.

Устойчивость институтов, выраженных в нормах повседневного поведения, — это важное условие выживания подобных цивилизаций. Однако нормы представляют только часть общего комплекса, который Гамильтон вслед за Вебером называет *worldvision* — мировоззрение. В российском контексте под мировоззрением понимается, как правило, политическое кредо. «Мировоззрение» в веберовской трактовке — это широкий комплекс установок, ценностей и диспозиций, организующий восприятие явлений окружающей жизни. Мировоззрение напрямую влияет на характер и направленность социального действия. Вместе с тем каждое из совершаемых действий поддерживается институциональной средой и подпитывает ее. В свою очередь цивилизационные институты — это нормы, базирующиеся на ключевых понятиях, имеющих общий смысл для всех, кто находится под влиянием данной метакультуры.

Из рассуждений Гамильтона с необходимостью следует еще один вывод: цивилизации, имеющие трансцендентный источник существования, могут быть заметно ослаблены общими процессами секуляризации. Секулярность создает предпосылки для индивидуализации общества и, соответственно, плюрализации нормативных порядков. В идеологии эта тенденция получила развитие в концепции мультикультурализма, ставящего в равное положение разные культуры, разные системы норм, присутствующие на европейском континенте. Китайская цивилизация, не имеющая трансцендентных предпосылок, сохраняет, тем не менее, господство одного *worldvision*, одного нормативного порядка, который разделяет подавляющее большинство населения.

Слабость одной цивилизации контрастирует с силой другой, успешно воспроизводящей себя в разных универсализирующих контекстах, будь то контекст глобального коммунистического проекта или контекст нелиберальной трансформации по американским образцам. Таким образом, идея Боке о возможном соседстве разных культурных порядков на одной территории получает новую трактовку. Разные культуры могут успешно соседствовать друг с другом, располагаясь на разных уровнях общественной организации. Признание общих принципов «верхнего уровня» не обязательно приводит к крушению

цивилизационного базиса, скрытого в повседневности, в принятии определенного типа отношений как нормального. Более того, в самих цивилизационных основаниях Китая может быть найден важнейший стимул для становления рыночной экономики. Подобные цивилизации, полагает Гамильтон, — «цивилизационно одаренные» в смысле принятия правил разумного управления экономикой, современного менеджмента, дающего возможность развивать производство. В отличие от западной экономики, принявшей корпоративную модель управления, китайская делает акцент на «сетевые» способы развития бизнеса, рождая по ходу дела новый тип неравенства и новые возможности социального продвижения.

Может ли подобная цивилизационная модель выживать в условиях политического плюрализма, когда в обществе заявляют о себе силы, бросающие вызов правящему режиму? Опыт некоторых азиатских стран и прежде всего Японии говорит о том, что может, но только в том случае, если конкурентная политическая система и сама конкуренция будут восприниматься как естественный элемент общей гармонии, необходимый для ее поддержания.

Цивилизация, социальное равенство и многоликость современность

Влияние цивилизационных кодов на возможные формы и масштабы неравенства получили новую оригинальную трактовку в работах американско-израильского социолога Ш. Айзенштадта [8]. Одна из задач, которую он ставил перед собой, заключалась в определении культурной составляющей в сформированных цивилизационными проектами отношениях власти. Нельзя сказать, чтобы подобных попыток не делалось ранее. До Айзенштадта одну из концепций «цивилизационно детерминируемых отношений власти» предложил немецкий антрополог К. Витфогель [19]. Отправной точкой его рассуждений стало предположение К. Маркса о существовании «азиатского способа производства». Следуя логике Маркса (а также Тойнби), Витфогель исходит из того, что отношения власти в азиатских странах складываются под влиянием необходимости использовать ирригацию для получения продуктов питания. Обширная ирригационная инфраструктура диктует необходимость жесткой политической организации. Так складывается цивилизация, которая в дальнейшем воспроизводит себя уже не столько самим способом производства — он претерпевает значительные изменения — сколько отношениями господства и подчинения, «застывшими» в устойчивых паттернах. Идеи Витфогеля неоднократно подвергались критике, особенно в той части, где он без колебаний присоединял к числу нелюбимых «гидравлических» цивилизаций российскую, не имевшую в своей истории периодов широкого использования ирригации. Слабость рассуждений

Витфогеля, в сравнении с его предшественником Тойнби, была, помимо всего прочего, и в том, что он лишил марксистскую логику имманентно присущей ей динамической составляющей. Если «гидравлический» цивилизационный проект, запечатленный в сознании, становится едва ли не вечной характеристикой некоторых народов, то как возможно развитие, отход этих народов от структуры отношений власти, заданной им в начальной точке? И как может быть объяснено в рамках этой гипотезы возникновение кастовой системы, сложившейся под влиянием завоевания и этнического угнетения?

Все эти слабости Айзенштадт, безусловно, понимал и в трактовке цивилизации избегал жесткой детерминации как «снизу», со стороны способа производства или ландшафта, так и «сверху», со стороны изначально заданных священных текстов. При анализе цивилизаций необходимо, полагал он, сконцентрировать внимание на телеологии, видении будущего, отраженному в структуре политических взаимодействий — отношениях между гражданским обществом и действующей властью. В качестве «кейса», эксплицирующего подобный подход, он избрал сравнение близких, если не сказать родственных, цивилизаций — североамериканской и европейской. Особенности американского и европейского worldvision можно определить, полагает он, если сосредоточить внимание на протестных движениях и заявленных ими программах. Наблюдая протестные движения в США, нетрудно видеть, что они в большинстве своем призывали к более полной реализации принципов, которые представлены в «священных» текстах, перформативных по отношению к американскому обществу. Даже такая радикальная сила, как общественное движение за равноправие чернокожего населения, стремилась, по выражению ее лидера Мартина Лютера Кинга, прежде всего «обналичить чек свободы», полученный от отцов-основателей американского государства. Этим движением, как и другими, признавалось, что Америка — это страна, обладающая наибольшим потенциалом для реализации справедливого общественного устройства и нужно лишь точно прочитывать и соблюдать упомянутые выше «священные тексты» свободы.

Исходной точкой европейских протестных движений было признание существующего социального порядка порочным, неспособным к исправлению. Этому в корне несовершенному порядку противостоял идеал, который каждое из движений формулировало по своему. Для социалистов и коммунистов идеал заключался в обществе всеобщего равенства. Для националистов крайнего толка он виделся как общество, в котором полноценно воплощалась мечта о избранном народе, стремящемся утвердить свое господство над народами, занимающими в иерархии развития более низкие ступени. Однако, каким бы ни был идеал, он изначально ориентировал на то, чтобы в

самом мягком варианте добиваться существенной трансформации социального порядка, а в радикальной трактовке — чтобы добиться разрушения общества неравенства и господства меньшинства, построения общества, имеющего в основании принципы равенства в пределах одного народа или общества в целом. Различия между двумя типами цивилизации коренятся в глубоких мировоззренческих посылах. Европа соединила сократическую идею сомнения в собственных посылах и гуманистический, уравнительный пафос раннего христианства. Североамериканский тип вобрал в себя мировоззренческие основания пуританской веры, ветхозаветную убежденность в правильности изначальных оснований. В каждом типе общая матрица принятия или отвержения способствовала формированию политических структур, в чем-то безусловно схожих, а в чем-то различающихся.

Политические различия между двумя цивилизациями оказались на первом плане в те дни, когда США начали войну в Ираке. События, связанные с началом этого конфликта, побудили двух ведущих европейских философов Хабермаса и Дерриду сделать программное заявление, характеризующее в сжатой форме различия между европейской и американской цивилизациями [17]. Европейцы, утверждалось в нем, имеют длинную историю, сплошь состоящую из трагических уроков — мировые войны и локальные конфликты, революции и перевороты, этнические чистки и Холокост. В начале XXI века европейцы пришли к пониманию того, что любые идеи, даже самые высокие, не могут быть реализованы посредством насилия. Они ощутили необходимость объединения поверх существующих различий — этнических, идеологических, духовных. На пути к гуманному обществу они признали гармонизирующую сущность идеи равенства и сделали важные шаги в сторону уравнивания граждан не только в юридических правах, но и в экономической сфере. Государство, которое в прошлом неоднократно становилось инструментом мобилизации, выступило в XX-м, а затем XXI веке как гарант свободы и достоинства граждан. Европейская цивилизация стала ойкуменой, принимающей любые идеи, кроме идеи войны и насилия. Это состояние было достигнуто благодаря процессу десаκραлизации, индивидуализации религиозных верований, сопровождаемой отказом от общих, доминантных идей, кроме идей свободы и равенства. Североамериканская политика гораздо чаще, чем европейская, ищет обоснование в религиозных принципах, говорит с окружающим миром на языке войны и насилия. В американской традиции государство, его вмешательство в дела обычных людей, пусть даже в форме налогов, рассматриваются как зло, которое необходимо держать под строгим контролем. И уже совсем недопустимым считается принятие государства в качестве

источника общих, регулирующих жизнь общества идей. Разные исторические траектории двух цивилизаций — в этом основной посыл манифеста — формируют разные политические дискурсы, разные подходы к власти и ее конфигурации. Цивилизации, таким образом, нельзя сводить только к некоему первоначальному опыту. В цивилизациях, как в любом социальном образовании, накапливаются процессы изменений, память об опытах прошлого, побуждающая к сужению горизонта развития до пропорций, гарантирующих от возможных политических эксцессов. Важно отметить, что в обоих обсуждаемых случаях речь идет о цивилизациях модерна. Выясняется, что культура модерна, подразумевающая высокую степень индивидуализации и рационализации действия, способна вместить в себя общества, отстоявшие друг от друга в ранние периоды на различных, если не сказать противоположных цивилизационных основаниях. В концепции Айзенштадта идею множественности модерна предлагается принять как основополагающую, как важный посыл, обуславливающий равенство цивилизаций перед лицом истории. Недопустимо ранжировать цивилизации по степени развития, поскольку невозможно увидеть будущее и точно предсказать, какая из цивилизаций выживет, а какая останется в истории.

В манифесте двух философов нашли отражение не только глубокие различия культурного плана, разделяющие Северную Америку и Европу. В нем с очевидностью зафиксированы состояния, характерные для сильных и слабых цивилизаций. В этой классификации американская цивилизация попадает в категорию сильных, приближающихся к идеальному типу тотальности, детерминированной культурой. Европейская цивилизация слаба уже потому, что предполагает сомнения по поводу собственных оснований, принимает идею равноправия дискурсов и политического плюрализма в широких пределах, включая идею равенства. Она признает неприемлемой мобилизацию с использованием националистических лозунгов. Как правило, слабая цивилизация, допускающая конкуренцию мировоззрений, обладает дополнительным, по сравнению с сильной, приспособляемостью по отношению к природным средам. Однако, как показывает Айзенштадт в другой своей книге, она часто становится объектом поглощения со стороны сильных цивилизаций, внедряющих в слабую, толерантную среду собственные нормативные порядки. Как правило, в слабых цивилизациях не находится надежных инструментов для того, чтобы ограничить влияние анклавов, распространяющих чуждое влияние, создающих систему социальных институтов, параллельную той, что существует в принимающем обществе. Это приводит к сосуществованию в рамках одной цивилизации нескольких социальных структур, регулируемых несхожими институтами распределения.

Нормативные порядки сильной цивилизации обладают более эффективными инструментами регулирования поведения, в том числе и распределительного, поэтому, как правило, в конечном итоге они одерживают верх над слабыми, амбивалентными нормами старой, «мерцающей» культуры.

Сильные цивилизации, как правило, более агрессивны, чем слабые по отношению к любым проявлениям вариативности культуры. Они чаще, чем слабые становятся конкурентами в культурных полях слабых цивилизаций и чаще способствуют возникновению конфликтов на своих границах. С. Хантингтон отмечал, что военные конфликты не всегда (цивилизация не единственный регулятор поведения и вдохновитель политики), но все же с известной регулярностью возникают именно там, где сильные цивилизации находятся в соприкосновении [10, р. 125–130]. В современном мире, где технологии делают это соприкосновение неизбежным, уровень напряженности и локальные конфликты в пограничных зонах и на пространствах слабых цивилизаций становятся постоянной угрозой миру. Следует отметить, что слабые цивилизации не имеют той степени культурной консолидации, которая могла бы стать стимулом к разворачиванию масштабного конфликта. Как правило, слабые цивилизации создают почву для возникновения институтов примирения, целью которых является избежание конфликтов, перевода его в фазу переговоров. Некоторые общие закономерности жизни цивилизаций заявили о себе в конце XX – начале XXI веков. Две сильные цивилизации — североамериканская и исламская на Ближнем Востоке — дважды порождали военные конфликты — войну в Ираке в 1989 году и войну в Афганистане в 2003 году. Если первый конфликт еще можно было объяснить национальными интересами США, ищущими более надежные варианты поставок нефти из стран Ближнего Востока, то вторая война велась, главным образом, для достижения политических целей — установления контроля над регионом, имеющим важное значение как для исламского мира, так и для китайской цивилизации, конкурирующей с другими цивилизациями в прилегающих регионах мира.

Сильные и слабые цивилизации

Для того чтобы ответить на вопрос, вынесенный в заголовок раздела, необходимо подвести промежуточный итог сказанному выше и определить, что же можно и должно понимать под цивилизацией в современном контексте. Очевидно, что речь идет о культурном пространстве, формируемом несколькими ключевыми условиями. Первое — цивилизация в большинстве случаев имеет в основании *сакральную компоненту* — *священные тексты или предания*. В случае с индийской цивилизацией таковыми были и остаются священные ведические тексты и упоминавшиеся законы Ману. Как правило,

священные тексты содержат нормативные предписания в отношении поведения и тем самым простирают свое влияние на важнейшие из институтов воспроизводства — семью, хозяйственную деятельность, образование; институции, регулирующие отношения с иноверцами. Священные тексты побуждают носителей культурного сознания считать ойкумену, в которой пребывает цивилизация, центром человеческого универсума. Для индийцев именно Индия выступает как носитель сакрального знания, важного для бытия людей, где бы они ни жили. Для китайской цивилизации именно Китай является Поднебесной — территорией, находящейся ближе всего к небесам, которые определяют судьбу человечества. Для Североамериканской цивилизации такой центральной территорией, задающей высшие образцы жизни, являются Соединенные Штаты Америки. В русском контексте, помимо священных текстов православия, объединяющим стало предание о «третьем Риме» — эсхатологическая легенда о России как правопреемнице Великой Римской империи, тысячелетнего христианского царства. Слабая европейская цивилизация не избежала общей участи: большинство идеальных схем, рожденных ею, вращаются вокруг идеи центральности европейского мира и его уникального опыта, несущего важное ценностное послание остальному человечеству.

Вторая важная компонента жизни любой цивилизации — это *идентичности, заявляющие общность всех ее носителей*, независимо от того, где, в какой стране они проживают. Хантингтон рассматривает специфичные, устойчивые идентичности как важный симптом, открывающий цивилизационную принадлежность в тех ситуациях, когда носитель цивилизационного сознания оказывается в иноцивилизационной среде. Будучи в Европе или на Востоке, американец сразу же начинает ощущать свое отличие от туземного населения и тоску по родине. Отличительная характеристика цивилизационных идентичностей состоит в их поразительной устойчивости: носители цивилизационного сознания, оказавшиеся на чужбине на протяжении многих лет, в течение жизни или даже нескольких поколений сохраняют лояльность по отношению к ценностям и нормам, которые культивировались на исторической родине. Тому есть немало подтверждений в истории и настоящем.

Китайцы, живущие в эмиграции, ставшие гражданами других государств, сохраняют представление о Китае как центре собственной культуры. Арабы, селящиеся в европейских странах, продолжают отождествлять себя с исламом и странами, которые они покинули, отвергая при этом выгодные возможности полной интеграции в благополучном европейском обществе. Поразительный, хотя и трагичный пример подобной лояльности являет поведение молодых британцев арабского происхождения, совершивших теракты в Лондоне

7 июля 2005 года. Большинство террористов, как оказалось, родились в Великобритании, прожили в ней всю свою сознательную жизнь, пользовались теми немалыми привилегиями, которые предоставляет выходцам из других стран английское социальное государство. Притяжение идей радикального ислама победило европейские идентичности новой родины. Косвенным образом акт самопожертвования опровергал одну из важнейших идей европейской ойкумены — идею человеческой жизни как высшей ценности.

Третья компонента цивилизации — *особые хозяйственные практики и связанные с ними практики управления* — имеют, возможно, даже большее влияние на социальную структуру соответствующих обществ, чем священные тексты или идентичности. Дело в том, что в эпоху глобализации, в которой многие ценности становятся универсальными, особые хозяйственные практики становятся формой, консервирующей цивилизационную нормативную доминанту. При этом, как справедливо подметил Айзенштадт, цивилизационный хозяйственный уклад адаптируется к требованиям модерна, способствует развитию рыночных форм хозяйствования. Одним из примеров этого может служить Китай, который на протяжении по меньшей мере тысячелетия воспроизводил экономическую систему, регулирующую централизованным государством, ориентированную на экспорт. И ныне Китай — крупнейший экспортер в мировом масштабе, а значительная доля его продукции производится либо на государственных предприятиях, либо на предприятиях, в той или иной степени аффилированных с государством. Активная роль государства в строительстве экономической жизни была до определенного момента отличительной чертой так называемого азиатского способа производства в целом. В настоящее время в слабых цивилизациях, не только азиатских, государственное вмешательство стало одной из стратегий экономического самосохранения.

Необходимо прислушаться к точке зрения Боке, полагавшего, что через сохранение хозяйственных практик цивилизации конструируют специфичные формы неравенства. В тех экономических укладах, где экономическая жизнь регулируется традицией, сохраняются и социальные различия, базирующиеся на культурных маркерах. Так, кастовая система сохраняется и воспроизводится в индийском обществе благодаря воспроизводству традиционных социальных иерархий в деревнях и небольших населенных пунктах, где происхождение имеет значение и может стать как одним из условий вхождения в элиту, так и основанием для стигматизации.

Четвертая компонента должна рассматриваться как важное, но не всегда необходимое условие воспроизводства цивилизационной культуры. Речь идет об *отношениях в семье* и прежде всего тех, что

выстраиваются по двум осям, — *между супругами и между родителями и детьми*. В сильных цивилизациях, как правило, присутствуют одновременно и сильные нормативные регуляторы семейных отношений. В них отсутствует проблема рождаемости. Если она и ставится, то главным образом как проблема избытка детей и необходимости сдерживать их численность. В слабых цивилизациях с присущим им упором на индивидуальную самореализацию, семейные нормы не имеют той степени влияния, которая могла бы обеспечивать процесс воспроизводства. Этот фактор еще более ослабляет ойкумену слабых цивилизаций, помогая сильным расширять свое влияние, осваивая новые для них территории.

Одна из особенностей слабых цивилизаций заключена в том, что отношения неравенства и конфигурация социальной структуры в них определяются экономической конъюнктурой и политическим фактором в гораздо большей степени, чем культурными основаниями. В слабых цивилизациях классовые конфликты, борьба гражданских организаций за выравнивание жизненных возможностей имеют гораздо больше шансов на успех, чем в обществах, где коридор управленческих решений сужен культурными, нормативными регуляторами. Переход от общества, имеющего в основании статусный порядок, к обществам, в которых классовый конфликт и политическая игра конфигурируют формы неравенства, рассматривался Максом Вебером как переход к иным, более свободным, гражданским отношениям в обществе. Но для того чтобы такой переход стал возможным, необходимо было оставить в прошлом культурные формы легитимации власти и богатства, допустить возможность открытого соревнования за вхождение в социальные группы. Общество должно было признать всех граждан равными в политическом измерении, прийти к пониманию того, что равенство жизненных возможностей могло быть достигнуто, если у всех граждан имеются равные стартовые позиции, независимо от происхождения. Любопытно, что в некоторых работах американских социологов термин «каста» применяется для описания современного американского общества. При этом подразумевают присутствие культурной компоненты в детерминации непреодолимых социальных различий между «богатой» Америкой и ее чернокожим населением [7].

Деление цивилизаций на сильные и слабые позволяет определить более точно место российской цивилизации и ее мобилизующий потенциал. Российская цивилизация относится к категории двухуровневых: на высшем уровне она близка европейской (власть — единственный европеец), на нижнем, бытовом, уровне часто сохраняет устойчивые институты из прошлого. Слабость современной российской цивилизации оборачивается ее пластичностью, изменчивостью. Ее

идентичности неустойчивы, бытовые практики в отсутствие цементирующей составляющей на высшем уровне способны мутировать как в сторону европейских образцов, так и в сторону архаики, культурного и цивилизационного коллапса. Так называемые российские «западники» на деле обнаруживают склонность к насилию, настаивают на собственной культурной исключительности, демонстрируют презрение к российской, русской культуре. Российское население отвечает на подобное отношение тактикой «ухода», отказывая в поддержке насаждаемым сверху институтам, воспроизводя неформальные институты, свойственные национальной культуре. Двоичность российской цивилизации делает ее неустойчивой, затрудняет строительство легитимных социальных и политических институтов, рождает отношение неравенства и взаимного неприятия между разными социальными и социокультурными группами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Законы Ману / Отв. ред. М. Яновская; Пер. с санскритского С.Д. Эльмановича. М.: Ладомир, 1992. — 335 с.
2. *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 2000. — 431 с.
3. *Arjunpuri Ch.* “Honour killings” bring dishonour to India. The public beheading of a woman by her brother in Kolkata highlights a surge in so-called “honour killings”. Last Modified: 27 Dec, 2012 // Aljazeera [online]. Date of access 15.09.2014. URL: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/12/2012121614107670788.html>.
4. *Boeke J.* Dualistische Economie. Lediën: S.C. van Doesburgh // *Oriental Economics*. New York: Institute of Pacific Relation, 1947. — 34 p.
5. *Bougle M.* Remarque sur le Regime des Castes // *L’Anne Sociologique* / P.F. Alcan (Ed.). 1901. P. 1–63.
6. *Diamond J.* Collapse. How societies choose to fail or succeed. London: Penguin. 2011. — 575 p.
7. *Duberman L.* Class and caste in America. New York: Lippincot, 1976. — 314 p.
8. *Eisenstadt S.* Comparative civilizations and multiple modernities. Leiden: Koninklijke Brill, 2003. — 1021 p.
9. *Hamilton G.* Commerce and capitalism in Chinese societies. London: Routledge, 2006. — 282 p.
10. *Huntington S.* The clash of civilizations and remaking of the world order. New York: Simon and Schuster. 2003. — 353 p.
11. *Mines D.* Caste in India. Ann Arbor: Association of Asian studies, 2009. — 93 p.
12. Sex and caste in America / Ed. by Andreas C. New York: Prentice Hall, 1971. — 146 p.
13. *Smith M.* The preindustrial stratification system // Smelser N., Lipset S. Social structure and economic development, 2003. P. 133–163.
14. *Toynbee A.* The geneses of civilizations // *A Study of History*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 48–160.

15. *Trofimov Y.* In India, 'untouchables' convert to Christianity — and face extra bias. Updated Sept. 19, 2007 // Wall Street Journal [online]. Date of access 15.09.2014. URL: <<http://online.wsj.com/article/SB119014428899931394.html>>.
16. *Weber M.* The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism / Transl. and ed. by H.H. Gerth, D. Martindale. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Private, Limited, 2007. — 392p.
17. What binds Europeans together: A plea for a common foreign policy, beginning in core of Europe // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2003. Febr. 15.
18. *Wilson J.* Indian caste // Times of India office. Bombay, 1877. — 454 p.
19. *Wittfogel K.* Oriental despotism: A comparative study of total power. Yale: Yale University Press, 1967. — 571 p.

Дата поступления: 12.05.2014.

M.F. CHERNYSH

Chernysh Mikhail Feodorovitch — Doctor of Sociology, Head of Social Mobility Research sector of the Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences.

Address: 24/35, korpus 5, Krzhizhanovskogo Str., Moscow, Russia, 117218.

Phone: +7 (499) 125-00-60. **Email:** mfche@yandex.ru

CIVILIZATIONAL FOUNDATIONS OF SOCIETY AND SOCIAL STRUCTURE

Abstract. The paper poses a question on the applicability and possible meanings of “civilization” in modern society. Arnold Toynbee used it widely to define human societies as the products of various types of natural environment. In different landscapes humans looked for optimal ways to survive and thereby created conditions for the rise of specific civilization cultures. The researchers of the past regarded the Indian caste system a typical example of a social structure determined by culture. M. Weber defined castes as a system based on status. Celesten Bugle claimed that castes were a variant of a professional structure crystallized in cultural codes. Julius Boeke proposed his own theory of dual cultures in areas where modern culture meets archaic cultures of culturally-determined inequalities. The research results allows to conclude that civilizations can be divided into strong and weak types. Strong civilization possess means to enforce the forms of inequality based on culture. Weak civilizations create an environment where social structure is determined by a configuration of social and political forces, including state policies. At present Russia is a weak civilization in which cultural patterns of life do not have significant influence on the forms and scale of inequality.

Key words: inequality, social structure, culture, civilization.

REFERENCES

1. Zakony Manu. [Otv. red. M. Janovskaja; Per. s sanskritskogo S.D. Jel'manovicha]. Moskva: Ladomir, 1992. — 335 s.
2. Ionin L.G. Sociologija kul'tury. Moskva: Logos, 2000. — 431 s.
3. Arjunpuri Ch. “Honour killings” bring dishonour to India. The public beheading of a woman by her brother in Kolkata highlights a surge in so-called “honour killings”. Last Modified: 27 Dec, 2012. Aljazeera [online]. Date of access 15.09.2014. URL: <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2012/12/2012121614107670788.html>>.
4. Boeke J. Dualistische Economie. Ledien: S.C. van Doesburgh. Oriental Economics. N.Y.: Institute of Pacific Relation, 1947. — 34 p.

5. Bogle M. Remarque sur le Regime des Castes. L'Anne Sociologique. [P.F. Alcan, Editeur]. 1901. P. 1–63.
6. Diamond J. Collapse. How societies choose to fail or Succeed. L.: Penguin. 2011. — 575 p.
7. Duberman L. Class and Caste in America. N.Y.: Lippincot, 1976. — 314 p.
8. Eisenstadt S. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden: Koninklijke Brill. 2003. — 1021 p.
9. Hamilton G. Commerce and Capitalism in Chinese Societies. L.: Routledge, 2006. — 282 p.
10. Huntington S. The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order. N.Y.: Simon and Schuster. 2003. — 353 p.
11. Mines D. Caste in India. Ann Arbor: Association of Asian Studies. 2009. — 93 p.
12. Sex and Caste in America. Ed. by Andreas C. N.Y.: Prentice Hall. 1971. — 146 p.
13. Smith M. The Preindustrial Stratification System. Smelser N., Lipset S. Social Structure and Economic Development. 2003. P. 133–163.
14. Toynbee A. The geneses of civilizations. A Study of History. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 48–160.
15. Trofimov Y. In India, 'Untouchables' Convert To Christianity — and Face Extra Bias. Updated Sept. 19, 2007. Wall Street Journal/ [online]. Date of access 15.09.2014. URL: <<http://online.wsj.com/article/SB119014428899931394.html>>.
16. Weber M. The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism / Transl. and ed. by H.H. Gerth, D. Martindale. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Private, Limited, 2007. — 392p.
17. What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in Core of Europe. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2003. Febr. 15.
18. Wilson J. Indian Caste. Times of India Office. Bombay, 1877. — 454 p.
19. Wittfogel K. Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. Yale: Yale University Press, 1967. — 571 p.

Received: 12.05.2014.