

НОВОЕ ВРЕМЯ: ЭПОХА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

А.В. Гордон

Для исторической периодизации новое время представляет специфическую проблему - в силу его неисчерпанности в современном общественном развитии, а возможно, и его принципиальной неисчерпаемости. Когда анализируешь попытки "закрыть" новое время каким-либо "новейшим" периодом, приходится задуматься о некоем сопротивлении материала, хотя речь и идет о такой тонкой "материи", как сознание. Удобство применения теоретической схемы сталкивается с исходной "запрограммированностью" такого сопротивления.

В научном обиходе новое время означает по преимуществу период "новой истории", завершение которого связывают с переходом в начале XX в. к "новейшей истории". Между тем длящийся век отмечен развитием и распространением принципов, институтов, систем, возникших в новое время; их совокупность в русском языке выражается понятием "современность". Подобного семантического расхождения нет во французском и английском языках, где "modern" суммирует представления и о количестве исторического времени, и о его качестве, значимом для современного человека, однако особенности русской терминологии лишь заостряют общетеоретическую проблему - разноплановости семантики нового времени.

© А.В. Гордон

Как нечто идентичное истекшему (или еще истекающему) временному отрезку, опредмеченному в условной периодизации хроноса, новое время добросовестно и не задумываясь пишут чаще всего с маленькой буквы. Как историческое качество и соответственно как ценность (пусть даже оспариваемая) Новое время требует сознательно или подсознательно заглавной. В этом аксиологическом плане историк в своей периодизации вынужден считаться с самоопределением эпохи.

Если учитывать "проект" нового времени, выдвинутый на его заре, то разговор пойдет об эпохе, которая, провозгласив себя "новой", остается "современной", иначе сказать, объемлет и "новую", и "новейшую", или в англо-французской академической традиции "современную" историю. Соединительной линией нового и современного оказывается цивилизационный процесс - формирование, распространение и преобразование *цивилизации*, явившей себя вместе с самим этим понятием. Оно, наряду с *новизной*, может служить ключом к самоопределению эпохи.

Ориентируясь на категории "новизны" и "цивилизации", хронологическую точку отсчета приходится искать в XVIII в. В пространственно-временном самоопределении Века Просвещения совместились два осевых направления: "anciens-modernes" ("старые-новые" или "древние-современные") и "варварство-цивилизация". Для наших целей важно определить, когда эти направления приобрели характер ценностной иерархии, что произошло, очевидно, не сразу. Можно вспомнить о культе античности, который оставил современному человечеству дворцово-парковые ансамбли по всей Европе от Версаля до Петергофа. Отметим также популярность образа "добраго дикаря".

Провозвестники и деятели новой эпохи искали в естественности "первобытного" состояния, в образе античного полиса нравственные ориентиры и конструктивные элементы для идеального общественного строя; здесь черпали вдохновение для построения модели, избавленной от несовершенства "цивилизации" с ее отчуждением индивида и социальными катаклизмами. Лишь при абсолютизации ценности последней образ мудрого при своей наивности "дикаря" вытеснялся другим: Дитя природы, нуждающееся в патерналистских заботах и опеке цивилизации. И лишь тогда, когда и в той степени, в какой "ancien" начинало ассоциироваться не с античной "древностью", а с современностью феодально-монархического общества, понятие обретало одиозное значение.

Во Французской революции воспевание спартанской добродетели и свободолюбия республиканцев Древнего Рима оттеняло яростную решимость порвать со "старым порядком" (Ancien regime) и стереть все следы его присутствия: от феодального землевладения и сословных привилегий до памятников роялизма и наиболее значимых проявлений христианского культа. Вдохновляясь просветительскими идеями устроения царства Разума, революционеры расчищали для него историческое пространство. Отрекаясь от прошлого, они усматривали в своей

деятельности абсолютное начало - новую эру, запечатлев свое отречение декретированием светского республиканского календаря.

Созидание *novus ordo saeculorum* становилось отправной точкой Цивилизации. Именно при движении самовосприятия эпохи в этом направлении новый порядок получал высшую ценностную санкцию. Рожденное Просвещением понятие "civilisation" возвещало о миссии нового времени, посвящавшего себя искоренению "варварства", и по мере того, как эпоха осознавала себя "цивилизацией", объем ключевого слова-понятия возрастал, менялись акценты. От утонченного этикета к совершенному правлению, от выработки "манер" для высшего света до преобразования всего общества, от "смягчения нравов" к "улучшению" социальных институтов, системы образования, форм законодательства.

Миссия "цивилизации" и искоренения "варварства" стала идеологией внутренней и внешней экспансии нового времени, поскольку европейские общества традиционного, "старого порядка" подлежали "цивилизации" в равной мере с неевропейскими народами. Цивилизационный процесс предстал двуединством самоцивилизации Европы и ее экспансии. Новая Европа нуждалась в активном и постоянном взаимодействии с инокультурной средой для самоцивилизации, но самоутверждение нарождающейся цивилизации оборачивалось экспансионизмом. Территориальная экспансия европейских держав, сооружение колониальных империй, раздел мира выступали незрелой ранней формой мирового цивилизационного процесса, наиболее очевидным проявлением всемирного характера нового времени.

Цивилизация нового времени несла в себе импульс к беспредельному развешиванию в пространстве и времени. Единосуший открытости рождавшейся цивилизации дух открытий знаменовал утверждение новой парадигмы и времени, и пространства. В контрасте экстравертно-сти цивилизации нового времени и интровертности традиционных цивилизаций выразилось соотношение мир—культуры¹ и культурного ареала, вселенской безграничности и локальной самодостаточности, пафоса всеобщности-всеобщения и тенденции различия-разобшения. Циклизм ареальных цивилизаций ("культурно-исторического типов", по Н.Я. Данилевскому) уступал место поступательности мирового цивилизационного процесса. Как отражение смены парадигм из слова, осуждающего отход от сакрализованного порядка, "новшества" становились благовестью.

Новое время нашло универсального адресата для своего цивилизационного проекта - человеческую природу в ее способности к самосознанию. Традиция обращения к "уму и сердцу человека как такового"², как представителя рода человеческого, была открыта Возрождением. Прозвучавший призыв был обращен непосредственно к индивиду, минуя конфессиональные, сословные, корпоративные, локальные, родственные связи, которые образовывали сердцевину цивилизации Европы в средние века, как и других великих цивилизаций культурно-исторических ареалов (китайской, индийской, арабско-мусульманской).

Утверждение принципов беспредельного обновления мира и его единства дополняло друг друга. Исходя из принципиального единства мира человеческой культуры, новая цивилизация стремилась установить свое место, и одновременно в межцивилизационных контактах новое время утверждало свою универсализующую установку - рассматривать весь человеческий род как один социум. Помимо прагматических целей познание инокультурного мира включало аспект самопознания: сравнение дополняло и отчасти заменяло интроспекцию.

Однако в ходе колониальной экспансии пафос саморазвития новоевропейской цивилизации во внецивилизационных контактах отходил на задний план. Военные и политические успехи, технико-экономический прогресс все более замыкали европейцев в сознании собственного превосходства. Дух открытий становился духом завоеваний. Духовное самоуглубление подменялось физическим расширением. "В противоположность изначальному значению слова, - писал Норберт Элиас, - процесс цивилизации стал представляться завершенным внутри собственного общества"³. Возникшее в Европе общество ощущало себя готовым образцом для воспроизводства во всемирном масштабе. Оно присвоило себе статус "современного", противостоящего (в качестве "нового" и "цивилизированного") "старым" и "нецивилизированным", "традиционным" социумам, которым предстояло "осовремениваться" ("модернизироваться") на путях уподобления.

Семантический сдвиг фиксировал превращение исторической инициативы европейского субъекта в его доминирование. «Убеждение в своем превосходстве, превосходстве национальной цивилизации стало служить оправданием для наций завоевателей и цивилизаторов, представители которых образовывали как бы высший слой на огромных пространствах европейского мира; точно так же, как предшествовавшие понятию "цивилизация" "la politesse" и "la civilité" в свое время служили обоснованием для господства придворной аристократии"⁴. Эволюционируя в направлении всемирности, цивилизация нового времени оказалась в своей первой ипостаси культурой мирового господства.

Распространение выдвинутого Веком Просвещения цивилизационного образца в инокультурном мире носило двойственный характер: будило и травмировало, вдохновляло и сковывало. Различные тенденции варьировались на разных этапах. Начальный этап выглядел образовательным процессом - просвещением в широком смысле этого слова. Но учеба у новой цивилизации, особенно в колониях, становилась отчуждением от национальных традиций. Само распространение ее несло в себе оттенок духовного закрепощения. "Искушая" техническими достижениями, "оскорбляя" материальным уровнем жизни, угрожая военно-политической гегемонией, утвердившаяся на Западе цивилизация выводила незападные общества из равновесия и толкала на путь подражания.

Сопrotивление духовной зависимости породило принцип утилитарного освоения и избирательного заимствования: "восточная этика —

западная техника". Подразумевалось, что Восток, унаследовавший совершенную этическую систему, станет лучше, если к этому наследию добавится техника, которая принесла богатство и мощь западным странам. Идеологема взаимодополнения Востока и Запада заключала в себе протест против сведения "процесса цивилизации" к тиражированию образцов новоевропейской культуры, была радикальным вызовом картине мир-культурного единообразия. Она не могла быть воспринята в классической парадигме модернизации-вестернизации, которая предполагала одностороннее вытеснение "традиционности", олицетворенной Востоком, "современностью", воплотившейся в Западе; но скрытая в идеологеме мысль о воссоздании на основе равноценности культур единства человеческой цивилизации, а вместе с ним восстановлении целостности человеческой природы актуализовалась вместе с преодолением мировым обществознанием и общественной мыслью на Западе дихотомии "традиционное-современное".

Тем не менее предварительно должно было измениться содержание "традиционного": традиции стали "осовремениваться", а принципы новой цивилизации усилиями деятелей национальной культуры адаптировались к ним. Утилитарно избирательное усвоение, угрожавшее "культурной шизофренией" наложения нового образа мышления на традиционное мировоззрение, сменилось поисками культурно-академического синтеза, санкцией которого становилась идея единства человеческой цивилизации, обогащающейся приращением разнообразия.

Однако включение в цивилизационный процесс новых субъектов оказывается предельно сложным для формирования мировой цивилизации нового времени и мучительным для народов, становящихся ее субъектами. Возникали причудливые формы "антизападнического западничества" (антиколониальный национализм, религиозный социализм, технократический популизм). Исполненный глубокого драматизма путь от "усвоения западной цивилизации" к участию, говоря словами Н.И. Кареева, в "ее переработке в цивилизацию общеевропейскую и даже общечеловеческую"⁵ прошла Россия. Судьба страны прочитывалась под цивилизационным углом зрения различными направлениями отечественной мысли, нынешнее противоборство которых красноречиво свидетельствует о незавершенности перехода.

Новое время движется через свои рубежи. Одним из важнейших был период конца XIX-начала XX в., ознаменовавшийся не только "пробуждением Азии" к борьбе за гегемонию в цивилизационном процессе, но и кризисом ценностей в самой Европе, выраженным столкновением индивидуализма и коллективизма, либерализма и корпоративизма, космополитизма и национализма. Вопреки, однако, пророчествам о наступлении "нового средневековья", ни фашизм, ни коммунизм не только не приблизили крушение демократической цивилизации нового времени, но, напротив, своим вызовом реабилитировали и вдохнули новую жизнь в ценности либерализма.

И все-таки вопрос об ограниченности последнего не снят с повестки дня, и интерес к "истернизации", актуализации традиций Востока в современном общественном развитии - одно из несомненных тому свидетельств. "Общинный дух" и солидаристскую этику, корпоративизм и патернализм, иерархию заслуг и этос социальной ответственности считают основой экономических достижений Японии и других стран Восточной Азии. В то же время японские ученые и общественные деятели предъявляют к сложившейся, корпоративной структуре национальной экономики серьезные претензии с точки зрения всемирного "стандарта" цивилизации. Импонирующий отечественным модернизаторам "авторитаризм развития" осужден вместе с его учредителями в Южной Корее. Под покровом партийной монополии формируются экономические и культурные институты гражданского общества в Китае и Вьетнаме.

Вопрос о преобразовании мировой цивилизации в связи с вкладом Востока ставится достаточно широко и убедительно; однако перспективы всемирного "процесса цивилизации" открываются не в замене прежних европейско-американских эталонов цивилизационности новоазиатскими, а в изменении подхода к эталонности. Перспективным выглядит раскрытие в достижениях стран Восточной Азии плодотворного сплава исконности и заимствований, новаторства и преемственности. Иначе говоря, руководствуясь новейшим опытом Востока, странам Запада возродить предстоит собственные традиции (в том числе средневековые — общинные, корпоративные и иные, в которых выражался дух солидарности самоорганизованных коллективов). Изменение отношения к традициям закрепляется на общецивилизационном уровне, и это открывает перспективу преобразования цивилизации Нового времени на путях переоценки своего традиционного прошлого и взаимодействия с "традиционными" цивилизациями других культурных ареалов⁶.

Благодаря совокупности материальных и духовных факторов цивилизация нового времени сохраняет значение устойчивой базы всемирной встречи культур, их всеобщности-всеобщения. Это и распространившиеся формы бытия (индустриализация, урбанизация, сциентизация, рынок, национальная государственность), и картина единого в многообразии мира, это язык и логика мышления, использующего выдвинутые новоевропейской культурой опорные категории.

Глубоко разнятся представления различных культур мира о человеке, но права человека сделались универсальной категорией. Различные государственные режимы современности несходным образом толкуют принципы демократии и применяют их. Тем не менее суверенитет народа остается неопровержимой ценностью. Идею нации упорно подменяют этноцентризмом, самоопределение оборачивается сепаратизмом; однако эти аномалии лишь доказывают общепризнанность идеи. Распространены самые различные формы регулирования экономики, но альтернативой рынка оказываются автаркия и застой.

Критический пафос непрерывного совершенствования социальных условий бытия, чтобы сделать их достойными человека, идея очеловечения мира путем его преобразования - суть цивилизационного проекта нового времени. В "бесконечной самокритике"⁷ рожденной им цивилизации заключен секрет его жизнеспособности. В противоположность традиционным цивилизациям с их гармонической самодостаточностью, умиротворяющим самосознанием совершенства-завершенности, цивилизация нового времени таила сознание своего несовершенства и незавершенности. Эпоха нового времени продолжалась в стремлениях преодолеть или превзойти выдвинутый на заре ее цивилизационный проект.

Предлагалось несколько вариантов завершения нового времени как цивилизации. Один, восходящий к середине XIX в., акцентирует ее этнокультурную ограниченность, считая таковую непреодолимой. отождествляя типы цивилизации с биологическими организмами, этот вариант уверенно прогнозировал естественную кончину нового времени как состарившейся европейской, западной, или "романо-германской" (Н.Я. Данилевский) разновидности. Другой вариант, исходя из той же этнокультурной ограниченности нового времени, рассматривает перспективу "конца истории" (Фукуяма) с окончательным торжеством ее первоначально европейской модели во всемирном масштабе, что отождествляется с торжеством однообразия и беспроблемности. Цивилизации нового времени сулят крах от бездуховности и избытка материальности, указывают на рост фундаментализма, предрекают "войну цивилизаций" (С. Хантингтон), уповают на новую теократию. Переосмысливая консервативные установки в духе контркультуры и релятивизма, постмодернизм становится обобщающей формой отрицания цивилизационного проекта нового времени.

Наряду с антимодернистскими течениями, постмодернизм подвергает сомнению универсальность и творческие возможности цивилизации нового времени, обличает изначальные пороки и окончательную истощенность ее проекта. В то же время именно скепсис постмодернизма и вызов фундаменталистских сил способствуют уточнению проблемы. От того, реализуются ли претензии на иной тип исторического сознания, сможет ли человек обойтись без веры в лучшее будущее, а человечество без веры в свое единство, зависит судьба нового времени как уникальной эпохи-цивилизации.

¹ Вводя понятие "мир-культуры", я следую сложившейся в последнее время историографической традиции, в ряду которой термины "мир-экономика Ф. Броделя, "мир-система" И. Валлерстайна, "мир-модерность" Жана Шено (*Chesneau J. Modemite-monde: Brave modern world. P., 1989. P. 196*). Речь идет о культуре, тяготеющей к всемирности.

² *Кареев Н.И. Философия культурной и социальной истории Нового времени. СПб., 1902. С. 16.*

³ *Elias N-* La civilisation des moeurs. P., 1973. P. 72.

⁴ Ibid.

⁵ *Карцев Н.И.* История Западной Европы в Новое время. СПб., 1904. Т. 1. С. 5.

⁶ В науке происходящий сдвиг в цивилизационном процессе осмысливается вытесняющим с конца 70-х годов привычную "модернизацию" понятием "модер-ности" (modernity). Распространяется мнение о различных путях к новому времени, о самостоятельном движении по отчасти совпадающим траекториям, каковые затем подверглись конвергенции "в глобальном контексте", на формирование которого европейский опыт оказал наибольшее воздействие. В центре оказываются выявление внутренних предпосылок для приобщения неевропейских обществ к новой цивилизации и периоды, предшествовавшие ее активному внедрению. Исследование нового времени стран Востока перемещается на XVIII в., который признается всемирно-исторической вехой, поворотным пунктом в противоборстве между силами традиции и modernity во всем мире. Само наступление нового времени трактуется как соединение двух долговременных процессов - модернизации Запада, принявшей глобальный и радикальный характер, и более ограниченных по своему международному влиянию и глубине самопреобразований незападных обществ. Такая парадигма допускает взаимное воздействие и переход исторической инициативы из очагов цивилизации нового времени к новообращенным, которые обогащают ее динамичной частью своего культурного наследия и тем самым возобновляют "процесс цивилизации", а значит самоцивилизации и Запада, и Востока.

⁷ *Kolakowski L.* Modernity on endless trial. Chicago, 1990. P. 18.