БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ ПРАВА

###### КОНТРОЛЬНАЯ РАБОТА ПО КУРСУ

***“ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАН”***

(вариант № 1)

**“ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ЗАРУБЕЖНОГО ГОСУДАРСТВА И ПРАВА”**

1 курс заочного отделения (экстернат)

проверил: преподаватель Еникеев Р.Н.

УФА 2000 Г.

**ПЛАН.**

1. **Введение.**
2. **Фармационный подход к периодизации истории зарубежного государства и права.**

**Марксистская теория.**

**Теория И.М. Дьяконова.**

1. **Цивилизационный подход к периодизации истории..**

**Понятие цивилизации.**

**Теория Освальда Шпенглера.**

**Теория А.Дж.Тойнби.**

**Общая сущность цивилизационного анализа истории.**

1. **Возможный синтез подходов.**
2. **Список использованной литературы.**

**Введение.**

В настоящее время существует много концепций (подходов), объясняющих происхождение и последующую эволюцию государства и права, начиная от религиозных теорий и кончая марксистскими и иными леворадикальными теориями, рассматривающими история государства и права главным образом через призму классовой борьбы.

Сейчас, в свете перемен, происходящих в российском обществе и сознании, в литературе последних лет показывается ограниченность и односторонность взглядов на историю в свете господствовавшей в течение ряда десятилетий марксистской пятичленной формационной периодизации исторического процесса. Канонизированный характер господствовавшей исторической схемы дал толчок к поиску других подходов, независимых от воли людей связей производственных, личностных, субъективных. Это привело к широкому использованию в отечественной историко-правовой науке понятия “цивилизация”, которое окончательно сложилось в Европе еще в эпоху Просвещения в середине XVIII века. Рассмотрим подробнее два подхода к периодизации истории государства и права зарубежных стран: фармационный и цивилизационный.

**Фармационный подход к периодизации истории зарубежного государства и права.**

**Марксисткая теория**

Намеченная Марксом еще в XIX веке и канонизированная в России Сталиным в 30-е годы XX века теория экономических формаций считалась единственно верной. Согласно этой теории, производительные силы, т.е. технология в сочетании с ее производителями, развиваются до тех пор, пока нуждам их развития соответствуют существующие в обществе производственные отношения. Когда это условие начинает нарушаться, развитие производительных сил затормаживается, что вызывает переворот в производственных отношениях, и одна общественная эпоха (формация) сменяется другой. Маркс различал азиатский, античный и буржуазный (капиталистический) способы производства как “прогрессивные эпохи общественной формации”. Позднейшие марксисты заменили понятие “эпохи общественной формации” термином “общественно-экономическая формация” применительно не ко всему процессу, как у Маркса, а к каждой отдельной его стадии. И таких стадий (формаций) было вычленено пять: доклассовая (первобытная); три классовые, или антагонистические (рабовладельческая, феодальная и капиталистическая) и коммунистическая которая должна была наступить, ее начальным переходным этапом которой являлся социализм.

Под “капитализмом” Маркс подразумевал способ производства, при котором буржуазное меньшинство эксплуатирует трудящееся большинство – пролетариат, и определял этот способ производства как одну из переходящих ступеней общественного развития. Совместно с вышеназванной периодизацией исторического процесса, Маркс применил к его исследованию гегелевскую идею движущих противоречий. Для трех антагонистических формаций это было противоречие между эксплуатируемым и эксплуатирующим классами. Но не было найдено ни одного убедительного противоречия для первой (первобытной) и для последней (коммунистической). Поэтому коммунистическая формация рассматривалась как абсолютная гармония, что сильно перекликается с христианской религией (идея абсолютного рая) и плохо вяжется с материалистическим объяснением исторического процесса.

Теория И.М. Дьяконова

“Сейчас нет сомнений в том, что марксистская теория исторического процесса, отражавшая реалии XIX в., безнадежно устарела – и не только из-за теоретической слабости коммунистической посылки, но и вследствие других как теоретических, так и чисто прагматических неточностей и ошибок”.[[1]](#footnote-1) Историкам стало ясно, что эксплуатация рабского труда в производстве не являлась движущим фактором древней общественной формации. Хотя в древности, в средневековье и позже рабы присутствовали в обществе, но ведущую роль в производстве они играли лишь на кратком отрезке времени, а именно в античных обществах, особенно в Риме времен поздней республики и ранней империи. Но если рабовладельческая формация была не рабовладельческая, то и феодальная была не феодальной. Маркс ввел понятие “феодализм” в качестве одной из ступеней исторического процесса Западной Европы потому лишь, что в середине XIX века имел смутные представления о средневековом обществе Восточной Европы и Азии. Феодально-земельное владение - или право на доход, пожалованное сюзереном вассалу под условием несения службы и уплаты дани сюзерену. Это – система организации средневекового господствующего класса, характерная для Западной Европы до эпохи абсолютных монархий, но совершенно несвойственная едва ли не большинству средневековых обществ за пределами западноевропейской политической традиции. Поэтому называть всякое средневековое общество феодальным значит подравнивать весь мир под Европу.

В отличие от феодальных, отношения труда и капитала имеют всемирно-исторический характер. Капитал может существовать в разных исторических формациях, а капитализм, как система – явление, возникшее только после средневекового общества. “Но можно ли обозначить термином “капитализм” общество, в котором не только капиталисты, но и пролетарии находятся в меньшинстве, а большинство общества занято в сфере обслуживания? Между тем именно таковы наиболее развитые современные общества. Западная наука называет их постиндустриальными, мы же должны, очевидно, рассматривать их как посткапиталистические"”[[2]](#footnote-2).

Марксистская теория формаций, в том виде, какой она приняла к исходу XX столетия, имеет еще один существенный недостаток: в ней не предусмотрен явственный механизм перехода от одной общественно-экономической формации к другой, кроме насильственного переворота, но насильственный переворот не отделяет ни древность от первобытности, ни средневековье от древности.

Критикуя таким образом марксистский формационный подход Дьяконов И.М. в своей работе “Пути истории. От древнейшего человека до наших дней”, не отвергая, в принципе, формационный подход к периодизации истории государства и права, выделяет не 5 фаз (формаций), а 8, выделяя следующие:

первобытная;

первобытнообщинная;

ранняя древность;

имперская древность;

средневековье

абсолютистское постсредневековье;

капиталистическая;

посткапиталистическая.

При этом он соглашается, что принимаем ли мы научную доктрину марксизма или не принимаем, но исторический процесс в любом случае остается естественным процессом, который безусловно имеет свои закономерности.

Отличие формационного подхода к истории Дьяконова от марксисткого отличается тем, что он устанавливает взаимосвязь каждой последующей формации с предыдущей не с расчлененной категорией производительных сил, а, во-первых, с развитием уровня технологии, во-вторых, с социальной деятельностью человека, сменой социальных ценностей, социальной психологии. Социальная деятельность человека зависит от ее социально-психологической оценки. А это значит, что переход от одного типа хозяйствования к другому и далее от одной системы социальных отношений к другой, даже когда эта перемена не носит характера смены принципа социальных отношений, а сводится к этническим, религиозно-идеологическим или же внутрисословным сдвигам, должен сопровождаться сменой социальных ценностей.

Таков в разных интерпретациях формационный подход к истории государства и права.

**Цивилизационный подход к периодизации истории зарубежного государства и права.**

Многие мыслители считают неправомерным описание истории как линейного поступательного движения к единой цели, в котором все народы идут в одном направлении (что , в принципе, подразумевает формационный подход), обгоняя или отставая друг от друга. Напротив, история для них - это развитие отдельных общественных сущностей более или менее взаимодействующих друг с другом, где смерть одних соседствует с рождением других. “Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории ... я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, ... и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть”[[3]](#footnote-3). Так писал немецкий философ начала XX века Освальд Шпенглер. В теориях такого типа непрерывное поступательное движение человечества как целого заменяется на циклическое развитие отдельных локальных цивилизаций. К мыслителям, придерживающимся схожей точки зрения на предмет истории, относится и английский историк XX века Арнольд Тойнби. Русский историк Л.Н.Гумилев тоже придерживается теории цивилизаций, но в его теории большее место занимает этническая сторона. Попробуем разобраться в цивилизационном подходе к истории.

Просветители XVIII столетия, которое известно в истории Европы под названием “века Просвещения”, первыми ввели в широкий научный оборот понятие цивилизации, которая представляла собой, по их мнению, с одной стороны, определенный этап в развитии человеческого общества, следующий за дикостью и варварством, с другой, - всю совокупность достижений человеческого разума и их воплощений в общественной жизни различных народов.

Употребляя термин Цивилизация в первом его значении, они подчеркивали, что цивилизацию от ранних ступеней развития человечества отличают: возникновение пашенного земледелия, появление государства и писанного права, городов, письменности. Говоря о цивилизации как о совокупности достижений человеческого разума, они имели в виду признание естественных прав человека, уважение его прав и свобод, осознание верховной властью ответственности перед обществом, открытия науки и философии. В ча­стности, просветители называли цивилизацией идеальное общество, основанное на разуме и справедливости.

С тех пор немало ученых работало в этой области, поэтому приступая к рассмотрению таких вопросов, как цивилизационный подход к изучению общественного развития и его отличия от формационного, следует определить, какой смысл сегодня вкладывается в понятие цивилизации.

**Понятие цивилизации.**

Бога­тый этноисторический материал, полученный в “эпоху путешествий” и обнаруживший огромное разнообразие нравов и культур вне Европы, привели к тому, что в начале XIX в. возникла “этнографическая концепция цивилизаций”, в ос­нову которой было положено представление о том, что у каждого народа – своя цивилизация.

В целом во второй половине XVIII - начале XIX вв. ут­вердилось три подхода к познанию цивилизации:

уни­тарный (цивилизация как идеал прогрессивного развития че­ловечества как единого целого);

стадиальный (цивилиза­ция как этапы прогрессивного развития человечества как единого целого);

локально-исторический (цивилизация как качественно различные уникальные этнические или историче­ские общественные образования).

Можно согласиться с определением, согласно которому цивилизация есть собственно социальная организация общества, характеризующаяся всеобщей связью индивидов и первичных общностей в целях воспроизводства и приумножения общественного богатства.

Рассмотрим подробнее несколько вариантов в интерпретации цивилизационного подхода к периодизации истории общества.

**Теория Освальда Шпенглера.**

Базовыми понятиями для этой теории являются культура и цивилизация, которые немецкий теоретик понимает нетрадиционно, вкладывая в эти два слова особый смысл. Нельзя понять выдвигаемые Шпенглером положения, не разобравшись в используемых им терминах. Историко-культурная концепция Шпенглера строится на сопоставлениях, соотнесении и, большей частью, противопоставлении “культуры” и “цивилизации”.

Чтобы определить, какой смысл Освальд Шпенглер вкладывает в термины “культура” и “цивилизация”, увидеть взаимосвязь между этими понятиями, необходимо выявить их место в его концепции. Хотя автор “Заката Европы” не был первым, кто противопоставил культуру цивилизации, его взгляд на этот вопрос оригинален и необычен. Шпенглер отказывается от концепции единого всемирного исторического процесса, единой линии эволюции человечества, как проходящего последовательные этапы развития, оказывающегося при всех отклонениях, периодах застоя или упадка в целом поступательным движением, которое в фармационной теории определяется как прогресс, так как эта точка зрения приводит к тому, что “любая из культур, предшествовавших нашей, расценивается как находящаяся на низшей ступени, незавершенная, тем самым как бы завещавшая нам продолжение начатого. Схема “Древний мир - Средние века - Новое время” устанавливает, по мнению Шпенглера, “чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце. По этой схеме страны Западной Европы являются покоящимся полюсом..., вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетия прошлого и далекие огромные культуры”[[4]](#footnote-4).

Однако, отрицая одну концепцию истории, необходимо построить другую, лишенную противоречий и недостатков той, от которой пришлось отказаться. И Шпенглер находит такую концепцию. Он выдвигает идею неких сообществ людей, наделенных общей ментальностью. Каждое их таких сообществ обладает определенным набором характерных черт, который немецкий философ называет стилем. “Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны...”[[5]](#footnote-5).

Таким образом, Шпенглер называет культурами определенные общественные образования вместе с их характерными особенностями. Каждая нация, по его мнению, наделяет людей своей идеей, своими страстями, своей жизнью, и все культуры “строго привязаны на протяжении своего существования” к тем странам, которые послужили основой для их возникновения. Культура для Шпенглера - живое существо высшего порядка, выросшее “со своей возвышенной беспечностью”, “подобно цветам в поле”. И во всемирной истории немецкий философ увидел “картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм”. Теории единства и преемственности мировой истории Шпенглер противопоставляет учение о множестве завершенных, разобщенных в пространстве и во времени цивилизаций (“культур”), равнозначных по предельной полноте осуществленных в них возможностей и достигнутому совершенству выражения, языка форм. “Те из них, которые нам кажутся незавершенными, не сумевшими реализовать свои цели, на самом деле стремились совсем к иному, чем представляется нам. Это положение означает, что нет никакой прямолинейной преемственности в истории; новая культура впитывает из опыта прошлого лишь то, что отвечает ее внутренним потребностям, а значит, в определенном смысле она не наследует ничего”.

В главе “О смысле чисел” он раскрывает всю глубину пропасти, лежащей между античной и современной математиками; показывает, как понятия, перенесенные из Эллады на почву Запада, приобретают совсем иное значение, хотя внешняя преемственность и сохраняется. Следовательно, Шпенглер подчеркивает локальность культур, слабость связей между ними. Отсюда вытекает опасность попыток анализа прошлых эпох на основе современных критериев “Место отдельных явлений определяется исключительно большей чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического значения - безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу”[[6]](#footnote-6). Шпенглер противопоставляет культуру и цивилизацию, и название “теория локальных цивилизаций” применительно к нему следует преобразовать в “теорию локальных культур”.

Сама идея разделения культуры и цивилизации не нова, но Шпенглер нетрадиционно подошел к этому вопросу, гармонически объединив терминологию со своей концепцией. Немецкий теоретик под цивилизацией понимает итог, завершение и исход всякой культуры. “Цивилизация - это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей”. Шпенглер называл цивилизацией одряхлевшую культуру, реализовавшую свои цели, подошедшую к концу своего существования. Зарождение культур, говорит он, происходит в тот момент, когда “из первобытно-душевного состояния вечно детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного...”[[7]](#footnote-7)

Гибель культуры происходит после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств,... и, таким образом, вновь возвратится в первичную душевную стихию. Когда цель достигнута и идея, т.е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются - она становится цивилизацией.

О. Шпенглер рассматривает культуру как надбиологический организм, закономерно проходящий определенные стадии развития. При этом происходят поиски средств реализации основной идеи, выявляются исторические формы данной культуры. Цивилизация - исход и завершение этих поисков, последняя стадия развития. Она характеризуется ослаблением влияния традиций, упадком религиозности, ростом городов, распространением причинно-следственных (природных) взглядов на мир.

Немецкий мыслитель путем ряда аналогий с культурами прошлого доказывает неизбежную гибель Западной культуры. “...Падение Западного мира представляет собой ни более ни менее как проблему цивилизации”. Европа давно уже перешла в цивилизационную стадию, и ее окончательная гибель – только вопрос времени. Этим О. Шпенглер объясняет все кризисные явления, охватившие современное общество.

**Теория А.Дж.Тойнби.**

К мыслителям, придерживающимся схожей со Шпенглером точки зрения, относится английский историк XX века Арнольд Тойнби. Прежде чем говорить о теории циклов цивилизаций Тойнби, необходимо понять, что же он подразумевает под понятием “цивилизация”, или, другими словами, что является “единицей измерения” исторического бытия по Тойнби. Исходя из того, что любая страна, политический союз и т. д. должны рассматриваться не сами по себе, а исходя из “исторического контекста”, Тойнби приходит к следующим выводам об “атоме, на котором следует фокусировать свое внимание историку”:

Цивилизации “представляют собой ... общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы”;

Именно цивилизации должны рассматриваться историками;

Цивилизации сопоставимы друг с другом;

Ни одна из цивилизаций не охватывает всего человечества;

Преемственность в развитии цивилизаций гораздо меньше, чем преемственность между фазами развития одной цивилизации.

Проводя анализ истории, Тойнби выделяет двадцать одну цивилизацию, когда-либо существовавшую на Земле (данная цифра меняется по ходу книги). На данный момент их осталось пять (не считая две реликтовые):

Западная христианская

Православная христианская

Исламская

Дальневосточная

Индуистская

Между некоторыми из этих цивилизаций существуют родственные отношения, например, западная христианская и православная христианская, находящиеся друг с другом в “сестринских” отношениях, происходят из эллинской цивилизации. Цивилизации, кроме этого, взаимодействуют друг с другом и могут влиять друг на друга. Такая точка зрения в корне противоречит точке зрения Шпенглера, согласно которой цивилизации являются замкнутыми в себе сущностями, не способными понять друг друга и не проистекающими одна из другой.

Тем не менее, Тойнби также глубоко не приемлет и концепцию “единства цивилизации”, объясняя ее, как и Шпенглер, гипертрофированным чувством евроцентризма современных историков: “Западные историки ... считают, что в настоящее время унификация мира на экономической основе Запада более или менее завершена, а значит, как они полагают, завершается унификация и по другим направлениям. Во-вторых, они путают унификацию с единством, преувеличивая, таким образом, роль ситуации, исторически сложившейся совсем недавно и не позволяющей пока говорить о создании единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом”[[8]](#footnote-8)

Каждая цивилизация проходит на своем жизненном пути следующие стадии: Стадия зарождения - ***генезис.***Цивилизация может возникнуть либо в результате мутации примитивного общества либо на развалинах “материнской” цивилизации. За стадией генезиса следует стадия ***роста***, на которой цивилизация из зародыша развивается в полноценную социальную структуру. Во время роста цивилизацию постоянно подстерегает опасность перехода в стадию надлома, которая, как правило (но не обязательно!) сменяется стадией распада. Распавшись, цивилизация либо исчезает с лица Земли (египетская цивилизация, цивилизация Инков) либо дает жизнь новым цивилизациям (эллинская цивилизация, породившая через вселенскую церковь западное и православное христианство). Следует сразу отметить, что в этом жизненном цикле нет той фатальной предопределенности развития, которая присутствует в цикле цивилизации Шпенглера. Если у Шпенглера цивилизация - это живой организм, который с необходимостью растет, созревает, увядает и, наконец, умирает, то Тойнби отходит от трактования цивилизации, как некой неделимой сущности, считая что “общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю”[[9]](#footnote-9). Такая интерпретация общества позволяет ответить на вопрос о предопределенности развития: если все индивидуумы, составляющие данное общество, смогут преодолеть надлом в душе, то и общество в целом может выбраться из стадии надлома. “Надломы цивилизаций не могут быть результатом повторяющихся или поступательных действий сил, находящихся вне человеческого контроля”[[10]](#footnote-10). Отсюда следует, что Тойнби отвергает судьбу в вопросах развития цивилизации, считая, что последнее слово всегда остается за человеком.

Выделив основные стадии развития цивилизации, необходимо ответить на вопрос: что же является “мотором” цивилизации, что заставляет примитивное общество, жившее стационарно на протяжении многих тысяч лет, однажды проснуться и начать непрерывное поступательное движение; есть ли что-либо единое, стоящее за всеми стадиями развития цивилизаций? В поисках этого первопринципа Тойнби приходит к концепции ***Вызова-и-Ответа*.** Не найдя детерминированных, “неодушевленных” причин зарождения и развития цивилизаций, Тойнби вводит через миф об искушении твари Божьей Дьяволом и последующем преображении искушаемого через творение Господне ***противоречие*** в качестве основного движущего механизма истории. На первом этапе Дьявол (Вызов) выводит систему из равновесного и пассивного состояния Инь в возбужденное и активное состояние Ян. Ответом на вызов должен быть либо рост - “переход в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры”[[11]](#footnote-11) состояние, либо смерть, проигрыш. Выйдя на новую ступень, система вновь выводится из равновесия и так далее до тех пор, пока на очередной вызов не последует адекватного ответа. Вызовы могут быть как внешними (стимулы, необходимые для генезиса цивилизации) так и внутренними (творческий порыв гения, развитие науки). Причем системе требуется лишь первоначальное наличие внешних стимулов, которые затем по мере развития системы превращаются во внутренние вызовы. Именно такое динамическое, прогрессирующее противоречие и является залогом развития цивилизации и индивидуумов, ее составляющих.

Чтобы общество смогло ответить на вызов, в нем необходимо наличие Личностей, сверхлюдей. Именно они способны дать ответ, именно они способны повести за собой всех остальных. Кто они - эти сверхлюди? Тойнби указывает, что ими могут быть как отдельные люди (Иисус, Мухаммед, Будда) так и социальные группы (английские нонконформисты). В любом случае общество раскалывается на две взаимодействующие части: на творческое, несущее в себе потенциал меньшинство и основную инертную массу. Наличие в обществе творческой личности - фактор необходимый и достаточный для зарождения процесса... Однако для ответного движения нужны определенные условия, при которых творческая личность может увлечь за собой остальных”[[12]](#footnote-12). Каков механизм взаимодействия творческого меньшинства и пассивного большинства? Тойнби назвал этот механизм ***“мимесис”*** *-* социальное подражание. Мимесис появляется у человека задолго до вступления общества в фазу развития. Его можно видеть и в обществах с примитивным укладом и в развитых цивилизациях. Однако действие мимесиса в этих двух случаях прямо противоположно: если в примитивных обществах мимесис, выражаясь в обычаях и подражании старейшинам, направлен в прошлое и является гарантом стабильности общества, то при вступлении общества на путь цивилизации мимесис в основном направлен на творческое меньшинство, являясь, таким образом, связующим звеном между активными и пассивными его членами. Следовательно, для успешного ответа на вызов необходимо наличие в обществе следующих факторов:

в обществе должны присутствовать люди, способные понять вызов и дать на него ответ;

большинство должно быть готово к принятию данного ответа, то есть, грубо говоря, “созреть” для ответа.

Как уже упоминалось, Тойнби выделяет два пути возникновения цивилизаций: через мутацию примитивного общества и через отчуждение пролетариата от правящего меньшинства ранее существовавших цивилизаций. Как и следовало ожидать, в обоих случаях Тойнби объясняет генезис с помощью концепции Вызов-и-Ответ, отвергая при этом как расовые теории, постулирующие различную “государствообразующую” силу разных рас, так и благоприятные природные условия, якобы являющиеся залогом возникновения цивилизаций. Замечая, что природные условия могут влиять на характер цивилизации, он однако говорит, что для успешного зарождения необходимо появление Вызова - стимула. Тойнби выделяет пять основных стимулов, которые могут положительным образом повлиять на успешный генезис цивилизации.

1. Стимул природной среды

a) Стимул бесплодной земли

b) Стимул новой земли

2. Стимул окружения

a) Стимул удара (реакция на нападение)

b) Стимул давления (“форпост”)

c) Стимул ущемления (бедность, рабство, национальная дискриминация)

Как видно из приведенного выше списка, стимулы могут быть как природными, так и социальными. Именно появление стимулирующего воздействия со стороны природы или окружающих народов способно вывести примитивное общество из стационарного состояния и заставить его начать развиваться. Доказывая свое предположение, Тойнби анализирует большое количество различных цивилизаций и в каждом случае находит такой стимул.

В результате роста каждая цивилизация проходит свой уникальный путь развития. При этом опыт, полученный каждой цивилизацией, также уникален. Этим Тойнби объясняет различие цивилизаций. Чем сильнее развита данная цивилизация, тем неповторимей пройденный ею жизненный путь и тем сильнее непохожа она на другие. Таким образом, по мере роста цивилизаций возникает их дифференциация, что сказывается на мировоззрении индивидуумов, культуре, искусстве. В отличие от Шпенглера, объясняющего различие цивилизаций (у Шпенглера - культур) различием прафеноменов - первичных символов, лежащих в основе каждой цивилизации, Тойнби усматривает изначальное внутреннее единство всех цивилизаций, различия которых вызваны неповторимостью жизненного пути каждой цивилизации: “Многообразие, представленное в человеческой природе, человеческой жизни и социальных институтах - это искусственный феномен и он лишь маскирует внутреннее единство”[[13]](#footnote-13).

Одним из основных постулатов теории Освальда Шпенглера является то, что общества суть живые организмы. А раз так, то каждое общество проходит через стадии, обязательные для любого организма: рождения, роста, увядания и смерти. Однако, как было показано, Тойнби отвергает эту точку зрения, рассматривая общество лишь как поле действия индивидуумов. Где же тогда следует искать причину надломов цивилизаций? Как уже говорилось, процесс роста цивилизации - это постоянная борьба. С одной стороны, это взаимодействие между вызовами и творческим меньшинством, с другой стороны это постоянное противоречие между меньшинством и косной массой. Надлом может произойти по различным причинам. Возможно, что на очередной вызов активная часть просто не сможет дать адекватный ответ. Другая причина может крыться в природе мимесиса. Мимесис, направленный в будущее означает отказ от обычаев. Таким образом, система становится слабо сбалансированной и подверженной катаклизмам. Не имея достаточно четкого и однозначного ответа на вопрос о причинах надлома, Тойнби приводит большое количество примеров надломов, из которых можно вычленить несколько групп:

Отказ большинства от мимесиса. Во время катаклизмов большинство может потерять веру в идеалы меньшинства и, не имея сдерживающих традиций, оказывается в “подвешенном” состоянии, что неизбежно ведет к хаосу.

Ошибка меньшинства, выраженная в пассивности после ряда собственных побед. Общество с таким меньшинством существует до первого катаклизма, выводящего систему из “спящего” равновесия.

Изоляция правящего меньшинства от общества и, как следствие, вырождение.

Идолопоклонство - “интеллектуальное и морально ущербное и слепое обожествление части вместо целого, твари вместо Творца и времени вместо Вечности”[[14]](#footnote-14). В эту категорию попадает очень широкий спектр надломов. В частности, сюда попадает современная техногенная западная цивилизация, спартанская цивилизация, положившая себя на алтарь бога Войны.

Как видно, спектр опасностей, подстерегающих цивилизацию на пути ее развития, весьма широк. Однако наступление надлома и гибели не является неизбежным. Всегда есть шанс выхода из тупиковой ситуации.

Стадия распада, по Тойнби, является серией неудачных ответов на один и тот же вызов, который привел к надлому цивилизации. В социальном плане на стадии распада происходит расщепление общества на три составляющие:

Правящее меньшинство, больше не являющееся творческой силой общества, но усиленно цепляющееся за власть. С целью удержания власти оно создает универсальное государство.

Внутренний пролетариат, не доверяющий более правящему меньшинству. Его ответной реакцией является создание вселенской церкви.

Внешний пролетариат. Он проявляет себя в варварских набегах на ослабевшую цивилизацию.

В духовной сфере распад общества приводит к расколу в душе. Раскол в душах людей проявляется в самых разнообразных формах. Он затрагивает поведение, чувства, жизнь в целом. В период распада общества каждый вызов встречает в душах людей прямо противоположный отклик - от абсолютной пассивности до крайних форм активности... По мере нарастания социального распада альтернативные решения становятся все более косными, полярными и более значимыми по своим последствиям.

Разложение общества сопровождается полным распадом правящей верхушки и появлением нового творческого меньшинства, вышедшего из пролетариата. Именно это меньшинство способно образовать новую цивилизацию. Единственный положительный выход - “преображение”, то есть создание пролетариатом новой религии, опирающейся на принципиально иную систему ценностей, нежели разлагающаяся цивилизация. Созданная пролетариатом вселенская церковь является той “куколкой”, из которой и возникнет в будущем новая цивилизация.

Общая сущность цивилизационного анализа истории общества

Из всего сказанного выше становиться ясным общий смысл цивилизационного подхода – построить типологию общественных систем, исходящую из определенных, качественно различающихся между собой технико-технологических базисов. Длительное игнорирование цивилизационного подхода серьезно обедняло нашу историческую науку и социальную философию, мешало понять многие процессы и явления. Восстановление в правах и обогащение цивилизационного подхода позволит сделать наше видение истории более многомерным.

Важным моментом развития цивилизации является наращивание интеграционных тенденций в обществе – тенденций, которые нельзя вывести прямо и только из законов функционирования и развития той или иной формации. В частности, вне цивилизационного подхода невозможно понять сущность и специфику современного за­падного общества, равно как нельзя дать истинную оценку дезинтеграционным процессам, развернувшимся в масштабе бывшего СССР и Восточной Европы. Это тем более важно, что данные про­цессы многими выдаются и принимаются за движение к цивилиза­ции.

Из сущности и структуры общественно-экономических формаций не могут быть прямо выведены и конкретные исторические фор­мы организации общественного хозяйства (натуральное, натурально-товарное, товарное, товарно-планомерное), поскольку формы эти непосредственно определяются, как мы видели, технико-техно­логическим базисом, лежащим в основе цивилизации. Сопряжение форм организации общественного хозяйства с волнами (ступенями) цивилизации позволяет понять, что натурализация экономических отношений в любых исторических условиях не есть движение впе­ред, по линии развития цивилизации - перед нами попятное истори­ческое движение.

Цивилизационный подход позволяет понять генезис, характерные черты и тенденции развития различных социально-этнических об­щностей, которые опять-таки не связаны напрямую с формационным членением общества.

При цивилизационном подходе обогащаются и наши представле­ния о социально-психологическом облике данного конкретного об­щества, его менталитете, причем активная роль общественного со­знания предстает более рельефно, ибо многие черты этого облика являются отражением технико-технологического базиса, лежащего в основе той или иной ступени цивилизации.

Цивилизационный подход вполне согласуется с современными представлениями о культуре как внебиологическом, чисто соци­альном способе деятельности человека и общества. Более того, цивилизационный подход позволяет рассматривать культуру во всем ее объеме, не исключая ни одного структурного элемента. С другой стороны, сам переход к цивилизации может быть понят только с учетом того, что он явился узловым пунктом формирова­ния культуры. Таким образом, цивилизационный подход позволяет глубоко вникнуть в еще один очень важный срез исторического процесса — цивилизационный.

Следует отметить и возрастающее значение этнических, культурных и цивилизационных различий в со­временном мире и то, что идеи глобальности охватывают еще очень узкую часть населения планеты. Западная, исламская, индийская, китайская и другие цивилизации продолжают сохранять свою жизнен­ную силу, ибо они служат основой для самовыражения масс населения, для выработки соответствующего нормативно-ценностного пространства их бытия.

Понятие “цивилизация” в такой интерпретации может быть использовано лишь для описания современного мира, в котором взаимодействие цивилизаций является устойчи­вой и доминирующей тенденцией, где уже нет “чистых” цивилизационных образований и сохранение их идентичности выглядит достаточно проблематично.

Сторонники концепции, абсолютизирующей интеграци­онные тенденции, делают вывод о том, что глобальное вза­имодействие культур ведет к становлению единой планетарной цивилизации с новой шкалой общечеловеческих ценностей и даже ***коллект******ивным общепланетарным Разумом, Памятью и Духовным м******иром.***

**3. Возможный синтез подходов.**

Формация и цивилизация разные среды в развитии общества как целостной системы. Как нельзя познать механизм развития любого общества, исследуя только базисные факторы и опустив надстроечные, так невозможно и понять секреты управления общественным развитием, ориентируясь либо только на формационный, либо только на цивилизационный аспект в его динамике. Формация  — социоэкономическая категория, цивилизация  — социокультурная.

Понятие формации имеет значение как системообразующего начала всего социально-экономического и политического строя данного общества. Формации различаются по доминирующим формам собственности. Переход от одной формации к другой обусловлен сменой форм собственности на основные средства производства, происходящей под влиянием прогресса производительных сил, открывающего новые материальные возможности для человеческой деятельности, для формирования общественных отношений.

В понятии цивилизация объединяются социальные и культурные аспекты жизни общества, цивилизация представляет собой этап истории, начинающийся вместе с выходом истории из естественного, т.е. первобытного, состояния и развивающемся далее на основе им самим создаваемых предпосылок, что она характеризует преемственность в развитии общества. Вместе с тем настойчиво утверждалась мысль, что фактически в истории существуют различные цивилизации, так сказать “формационные”: капиталистическая цивилизация, коммунистическая цивилизация и т.п. В итоге цивилизационный подход терял свою относительную самостоятельность и подчинялся формационному, а понятие цивилизации становилось подсобным, нужным лишь для выполнения некоторых аспектов общественно-экономической формации. Если теория формаций ориентирована на выявление закономерностей, присущих обществу на различных этапах истории, а так же его структуры на каждом из этих этапов, то цивилизационный подход решает совершенно иные познавательные задачи. Главная из них — это анализ социальных механизмов деятельности людей, обеспечивающих саму возможность существования общества на данном, т.е. цивилизованном уровне, уберегающих его от распада и одичания. Эти механизмы постоянно развиваются, совершенствуются или устраняются. Если тот или иной механизм устраняется, то начинается деградация связанных с ним социальных структур. Каждая последующая формация является и шагом вперед в развитии цивилизации, а не посягательством на ее основы. Гибель тех или иных цивилизаций в прошлом не останавливала исторического движения, потому что это были локальные катастрофы.

Прогресс цивилизации при всей его противоречивости все-таки связан с развитием и совершенствованием ее социальных механизмов. Эти механизмы обеспечивают для жизни современного общества развитие производительных сил, техники, науки, поддерживают соответствующую динамику общественных отношений.

Вторая задача, которая решается цивилизованным подходом к истории, — выявление ее человеческого измерения, механизмов формирования личности цивилизованного человека, анализ культуры, как меры развития человека, его способности к деятельности.

Понятие “цивилизации” шире понятия формации, однако эту ее объемность нельзя рассматривать упрощенно: нельзя скажем, утверждать, что цивилизация — это формация плюс сфера культуры данного общества. Различия между этими категориями обусловлены еще неадекватностью структурных связей между явлениями и процессами.

Итак, такие понятия как цивилизация, формация и культура нельзя уравнять, но в то же время они тесно связаны между собой.

Рассматривая цивилизационный подход, следует также ответить на вопрос - чем объяснить хроническое отставание марксизма в разработке и использовании цивилизационного подхода?

Очевидно, тут действовал целый комплекс причин.

Марксизм формировался в весьма значительной степени как европоцентристское учение, о чем предупреждали и сами его основоположники. Изучение истории в ее цивилизационном срезе предполагает применение компаративного метода в качестве важнейшего, то есть сравнительный анализ различных, зачастую непо­хожих друг на друга локальных цивилизаций. Поскольку же в данном случае в центре внимания оказался один регион, представляющий собой единство по происхождению и по современно­му (имеется в виду XIX век) состоянию, цивилизационный аспект анализа вынужденно оказался в тени.

Соглашаясь с Льюисом Морганом в отношении начального временного ограничителя цивилизации (“эпохи, следующие за ди­костью и варварством”), Ф Энгельс в то же время ввел и конеч­ный ограничитель цивилизация — это то, что до коммунизма, это — серия антагонистических формаций. В плане исследователь­ском это означало, что Маркса и Энгельса интересовала непосредственно лишь та стадия цивилизации, из которой должен был возникнуть коммунизм. Вырванный же из цивилизационного контекста капитализм представал и перед исследователем и перед читателем исключительно в своем формационном обличье.

Для марксизма, как отмечал в свое время Г. Маркузе, ха­рактерно гипертрофированное внимание к силам, дезинтегрирующим общество, при одновременной существенной недооценке сил интеграции, но ведь цивилизация по своему изначальному смыс­лу — движение к интеграции, к обузданию разрушительных сил,а раз это так, то и хроническое отставание марксизма в разработке цивилизационной концепции становится вполне объяснимым.

Легко обнаруживается взаимосвязь с длительным “невнима­нием” марксизма к проблеме активной роли неэкономических факторов. Отвечая по этому поводу оппонентам, Энгельс указы­вал, что материалистическое понимание истории формировалось в борьбе против идеализма, в силу чего ни у Маркса, ни у него в течение десятилетий не хватало ни времени, ни поводов, ни сил, чтобы уделять неэкономическим явлениям (государству, духовной надстройке, географическим условиям и т. д.) такое же внимание, как экономике. Но ведь лежащий в фундаменте цивилизации технико-технологический базис — это тоже неэкономическое явление.

Можно заметить, что в ходе современных дискуссий явно наметилась тенденция решать вопрос о перспективах применения и са­мой судьбе формационного и цивилизационного подходов по принципу “или—или”. Во всех подобных концепциях историческая наука, по сути дела, исключается из сферы действия общенауковедческих закономерностей и, в частности, не подчиняется принци­пу соответствия, согласно которому старая теория не отрицается полностью, поскольку она обязательно чему-то соответствует в те­ории новой, представляет ее частный, предельный случай.

Возникшая в исторической науке и обществоведении в целом проблема может быть и должна быть решена по принципу “и—и” Необходимо целеустремленное исследование и нахождение тако­госопряжения формационной и цивилизационной парадигм, кото­рое может быть плодотворно приложено к решению задачи крупномасштабного членения исторического процесса, что позволит сделать само видение истории более многомерным.

Каждая из рассматриваемых парадигм необходима и важна, но недостаточна сама по себе. Так, цивилизационный подход сам по себе не может объяснить причины и механизм перехода от одной ступени цивилизации к другой. Подобная недостаточность обнару­живается и при попытках объяснить, почему интеграционные тен­денции в прошлой истории тысячелетиями, начиная с рабовладель­ческого общества, прокладывали себе путь в дезинтеграционных формах.

И “формационщики” и “цивилизационщики” обладают обширны­ми возможностями для преодоления односторонности и обогаще­ния своих концепций. В частности, “формационщикам” наряду с задачей освобождения своей концепции от того, что не выдержа­ло проверку временем, предстоит наверстать длившееся десяти­летиями отставание марксизма в разработке проблем, связанных с цивилизацией.

Взаимосвязь между формационным (с его экономическим базисом) и цивилизационным (с его технико-технологическим базисом) реальна и осязаема. Здесь уместно вспомнить К. Ясперса: “Попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов всегда ведет к грубым упрощениям, однако эти упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты”.

В одних случаях, как мы видим, на одном и том же технико- технологическом базисе (земледельческой волны цивилизации), вырастают, последовательно сменяя друг друга, либо параллель­но — у разных народов по-разному — две принципиально отлич­ные друг от друга общественно-экономические формации, в других же одна общественно-экономическая формация (капитализм), “не вписывается” в казалось бы положенную ей волну (индустриальную) и “вторгается” в следующую, пока свободную от обозначения, клеточку. Не поименована эта клеточка потому, что нигде в мире еще не обозначился четко и определенно формационный строй, следующий за капитализмом.

Анализ исторического процесса показывает, что при всей тесней­шей взаимосвязи технико-технологического базиса (и технических революций) связь эта весьма и весьма опосредована, реализуется через сложный передаточный механизм.

Сопряжение формационного и цивилизационного носит диалектически-противоречивый характер, который обнаруживается уже при анализе перехода к цивилизации как социального переворота.

Здесь сразу же возникает вопрос: тождествен ли упомянутый переворот той социальной революции, которая вобрала в себя основное содержание перехода от первобытного общества к первой классовой формации? О полном тождестве (совпадении) говорить вряд ли приходится хотя бы потому, что начало перехода к цивилизации — и в этом была определенная логика — предшествовало началу перехода к классовому обществу.

Но тогда возникает вопрос второй: если два этих социальных переворота не тождественны, то в какой степени они все же накладываются друг на друга в социальном пространстве и как соотно­сятся во времени? Очевидно, первый переворот предшествует второмутолько в какой-то степени, ибо, возникнув в целяхинтегративных**,** цивилизация в тех конкретно-исторических условиях мог­ла выполнять эту свою основную функцию только вдезинтегративной (антагонистической) форме. Отсюда противоречивость соци­альных институтов, их функций и деятельности в условиях классо­во-антагонистического общества.

Для того, чтобы глубже понять взаимосвязь двух анализируемых переворотов и движущую силу их слияния, целесообразно хотя бы пунктирно обозначить сущность каждого из них.

Толчком к кардинальному социальному перевороту, именуемому переходом к цивилизации, послужила упоминавшаяся уже тех­ническая революция, давшая жизнь культурному и оседлому зем­леделию, то есть исторически первому типу производящего хозяйства. Такова была исходная позиция цивилизации земледельческой. Сущность перехода к цивилизации заключалась в вытеснении кровно-родственных связей и отношений (производственных, территориальных и т. д.) сугубо и собственно социальными, надбиологическими, и именно переход к производящему хозяйству обусло­вил и возможность и необходимость такого вытеснения.

Что касается прибавочного продукта, то он сам тоже явился следствием перехода к производящему хозяйству, следствием его возрастающей экономической эффективности. Связи между процессом перехода к цивилизации и появлением прибавочного продукта можно определить как функциональные, производные от одного и того же причинного фактора. Другое дело, что, появившись на свет, прибавочный продукт поставил вопрос о той конкретно-исторической — а потому единственно возможной — фор­ме, в которой будет продолжено развитие цивилизации. Такой конкретно-исторической формой в тех условиях могла быть только антагонистическая, причем об антагонизме здесь приходится говорить в двух смыслах. Во-первых, всем своим дальнейшим разви­тием цивилизация закрепляла возникший в недрах общества антагонизм, во-вторых же, сложилось определенное антагонистическое противоречие между интегрирующей сущностью цивилизации - и дезинтегрирующей формой ее функционирования в рамках целой серии общественно-экономических формаций.

Возникавшие классы для закрепления своего господства использовали уже сложившиеся в процессе начавшегося перехода к ци­вилизации социальные институты. Это стало возможным потому что:

сами социальные институты в потенции содержали в себе возможность отчуждения;

возможность эта в тех исторических условиях не могла быть “приглушена”.

Для того, чтобы “приглу­шить” ее в зародыше, требуется зрелая политическая культура общества и, прежде всего масс. На пороге же цивилизации пол­итическая культура (как и сфера политики в целом) только еще возникала.

Классы, прибравшие к рукам социальные институты, тем самым получили возможность наложить существенный отпечаток на мно­гие другие цивилизационные процессы и подчинить их своим корыстным классовым интересам. (Поскольку же классы суть явле­ния формационного порядка, их воздействие на цивилизационные процессы выражает существенную сторону сопряжения формационного и цивилизационного). Так получилось с процессом отделе­ния духовного производства от материального (привилегия занятий умственным трудом была закреплена за эксплуататорами), с процессом урбанизации (различия между городом и деревней превратились в противоположность, характеризующуюся эксплуатацией деревни со стороны господствующих классов города), с процессом кристаллизации личностного элемента в истории (прозябание широчайших народных масс веками служило фоном для дея­тельности выдающихся личностей из эксплуататорских слоев).

Таким образом, оба исторических процесса — переход к цивилизации и переход к первой классовой формации самым существенным образом наложились друг на друга и в совокупности со­ставили такой переворот, который по своей кардинальности можно сравнить только с происходящими ныне процессами социализации в развитых, цивилизованных странах.

В этом и заключается синтез формационного и цивилизационного подхода к периодизации истории.

Список использованной литературы.

1. Дьяконов И.М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М., 1994.

2. Освальд Шпенглер. Закат Европы,Новосибирск, 1993, ВО “Наука” Сибирская издательская фирма.

3. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М, 1991.

4. История государства и права зарубежных стран. Часть 1, Учебник для вузов. Под ред. проф. Крашенинниковой Н.А. и проф. Жидкова О.А., М, 1998, Издательская группа НОРМА-ИНФРА.

1. Дьяконов И.М. Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М., 1994. [↑](#footnote-ref-1)
2. там же. [↑](#footnote-ref-2)
3. Освальд Шпенглер. Закат Европы,Новосибирск, 1993, ВО “Наука” Сибирская издательская фирма. [↑](#footnote-ref-3)
4. там же [↑](#footnote-ref-4)
5. там же [↑](#footnote-ref-5)
6. там же [↑](#footnote-ref-6)
7. там же [↑](#footnote-ref-7)
8. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М, 1991. [↑](#footnote-ref-8)
9. там же [↑](#footnote-ref-9)
10. там же [↑](#footnote-ref-10)
11. там же [↑](#footnote-ref-11)
12. там же [↑](#footnote-ref-12)
13. там же [↑](#footnote-ref-13)
14. там же. [↑](#footnote-ref-14)