

В. Д. КОМАРОВ

## **ФИЛОСОФИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

За последние 20 лет существенно возросло внимание отечественных и зарубежных ученых к проблеме цивилизации. Появились монографические исследования философов и историков непосредственно по проблеме (см. 6, 7, 8, 14, 17, 18, 20, 22, 23), а также множество статей, материалов «круглых столов» и конгрессов, брошюр на смежные темы. Сделаны даже попытки обрисовать контуры специальной «науки о цивилизации» (см. 6 и 23). Наметилось четыре направления в исследовании феномена и сущности цивилизации – философское, историографическое, общетеоретическое и социально-философское. Мне представляется интересным **философско-методологический анализ цивилизации как исторически определенного состояния человеческого рода**, в которое различные общества вступают и пребывают в разное время.

В соответствии с предметом философии специфика моего подхода к философскому рассмотрению цивилизации имеет следующие взаимосвязанные стороны: бытие цивилизации как состояния человеческого рода; структура и развитие цивилизации на уровне всеобщности; гуманистический смысл существования и развития цивилизации; диалектика материального и идеального в бытии цивилизации; самодвижение цивилизации во взаимодействии естественного и искусственного начал. Кроме того, в современных условиях важно попытаться применить общеполософский подход к познанию специфики российской цивилизации.

Не все из этих аспектов будут представлены в настоящей статье, ибо исследование продолжается и не все подходы можно продемонстрировать в рамках одной статьи.

## **БЫТИЕ И СУЩНОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

На современном уровне разработки теории цивилизации необходимо критически пересматривать и совершенствовать фи-

лософскую методологию анализа исторического процесса в целом. При этом нужны и «переосмысление **всей системы философии и теории истории в целом**», и «методология синтеза **разных взглядов, аспектов, углов, точек зрения и т. п.**», как верно отметил Л. Е. Гринин (4, с. 14, 16). Философ, как и всякий теоретик, должен творчески соединить свои и иные фрагменты теории по возможности в оригинальную концепцию. И здесь «часто самое трудное – **именно соединить их в некую целостность, чтобы она была органичной, непротиворечивой, чтобы она работала**» (Там же. С. 18), работала на дело интенсивного развития, в данном случае, общей теории цивилизации. В этом ключе я и попытаюсь синтезировать **отечественные** по преимуществу наработки в области философской методологии цивилизационных исследований, ибо недостатки соответствующих зарубежных концепций в этой области известны (О. Шпенглер, А. Тойнби, Г. Маркузе и др.), а их философская сторона весьма бледна. Кроме того, более или менее полный синтез достижений мировой литературы в сфере **философии** цивилизации возможен лишь на пространстве обширной монографии, но не статьи.

Диалектико-материалистическое понимание цивилизации означает не только необходимость видеть ее природу в том, что это исторически определенное **состояние человеческого рода**, наступающее – в силу ряда причин объективного и субъективного порядка – в результате преодоления человеческой деятельностью **первобытного** состояния (включая стадии дикости и варварства). Указанное понимание, метафизика которого основана на данных общественной практики и науки, включает анализ наличного бытия цивилизации с позиции пространственно-временной определенности, причинности ее структурных изменений и этапов становления этого состояния целостностью (познание исторического движения от частных проявлений указанного состояния в локальных цивилизациях к общему, как оно представится в мировой, всемирной цивилизации).

Историография представляет нам структуру пространственно-временного бытия цивилизации таким образом, что, во-первых, границы этого бытия далеко не совпадают с ис-

торическими и качественными границами бытия различных обществ как социальных организмов (общностей) человеческого рода (*Homo sapiens*). Во-вторых, в разновремененно существующих и пространственно различных локальных цивилизациях мера бытия цивилизованности различна. Однако, коль скоро род человеческий в сущности един в своем качественном отличии от внешней природы, понять пространственно-временную определенность бытия цивилизации – значит раскрыть ее единую, всеобщую сущность как то общее, что существует во всех ее частных видах и формах, как то своеобразное, что объективно отличает человеческую эволюцию от эволюции природных процессов.

В свете диалектико-материалистического понимания истории структуру цивилизованного бытия можно трактовать как единство его материального основания, системы социально-политических институтов и социокультурных процессов. Интегральной характеристикой цивилизации конкретного вида служит образ жизни, в котором сквозь призму человеческой деятельности совокупно представлены качественно определенные компоненты, т. е. указанные выше материальное основание, институты и культурные процессы.

Посмотрим теперь, что думают и пишут о бытии и сущности цивилизации авторы узловых работ по истории и теории этого феномена мирового общественного бытия и культуры.

Одним из первых авторов-философов проблему цивилизации поставил в отечественной литературе профессор В. П. Тугаринов. Посвящая этой теме специальную главу в последней своей монографии, известный советский философ отмечал, что ранее в нашей литературе «Проблема цивилизации не отделялась от проблем культуры... Понятие о цивилизации как о таком *diōe* культуры, который является однотипным в странах социализма и капитализма, обосновывает возможность и необходимость производственно-экономических и культурных контактов социалистических стран со странами капитализма...» (22, с. 40). Ставя в книге соответствующую задачу дать наметки теории цивилизации, В. П. Тугаринов постарался затем методологически «разве-

сти» понятия «цивилизация» и «культура», не разрывая их содержательной взаимосвязи.

Цивилизация, как и культура, противопоставлена природе общественной практикой, но не абсолютно. Культура понимается автором предельно широко, и в этом я вижу основание для отличия ее от цивилизации: культура как существенная функция общественной жизни старше цивилизации. «Культура, – пишет далее В. П. Тугаринов, – содержит в себе также и то, что называется **цивилизацией**. Цивилизация – это определенный слой культуры, обладающий некоторыми специфическими чертами (признаками), отличающими ее от культуры в целом» (Там же. С. 65). К таким признакам автор отнес «промышленное развитие – основу цивилизации», наличие городов как «центров цивилизации», культуру общественного потребления продуктов материального производства, достижения информации и духовной жизни, человеческий образ жизни, технический прогресс.

В укрупненном плане советский философ видит следующие специфические черты цивилизации:

1. Постпервобытный характер этой эпохи общественного развития («...цивилизация есть то, что отличает данное общество от примитивных форм общественной жизни, присущих родовому и племенному общественному устройству»);

2. Основной смысл понятия цивилизации (согласно с Ф. Энгельсом) в том, что «отличает общество от дикости и варварства»;

3. Отнесенность ко всем постпервобытным обществам (формациям);

4. При сосуществовании «двух противоположных социально-экономических систем понятие цивилизации и цивилизованности обозначает **то однотипное, что имеется у этих двух систем и у людей, живущих в них**» (см. там же, с. 67–68).

Если вспомнить известные признаки цивилизации, указанные Ф. Энгельсом в IX главе «Происхождения семьи, частной собственности и государства», то можно понять ценность и конкретность предыдущего **общего** указания В. П. Тугаринова на характерные черты цивилизованного состояния общества, независимо от формационного качества социальной системы. В

перечень этих черт следует включить: промышленное развитие (основной признак); города как очаги цивилизованности; универсальность товарообмена с использованием металлических денег; культура общественного потребления материальных благ (комфортабельность воспроизводства жизни); технико-технологическое направление развития практики; информатизация духовной жизни; гуманистичность образа жизни. Разумеется, указанные характеристики развиваются от формации к формации в жизни конкретных постпервобытных обществ, но в сущности они сохраняются, будучи атрибутами цивилизованного состояния человеческого сообщества. Именно культура служит источником и средством совершенствования этих свойств в историческом процессе.

Не сумел глубоко проникнуть в сущность цивилизации как определенного исторического **состояния** человеческого рода советский обществовед М. П. Мчедлов. В своей известной книге (см. 17) он, не разобравшись обстоятельно в сути цивилизованности общества, поспешно называет новый тип цивилизации, который формируется в XX веке, «коммунистическим», а «социалистическую цивилизацию» (надо было еще доказать, что такая существует!) оценил как «нынешний этап утверждения и развития коммунистической цивилизации» (17, с. 30). Здесь явно обнаруживается калька с известной марксистской формулы о социализме как низшей фазе коммунистической формации. Присматривается связь с методологически некорректными (1) отождествлением формации с цивилизацией и (2) возведением социализма в ранг самостоятельной формации.

М. П. Мчедлов правомерно полагает, что проблема единства длительно действующих в историческом процессе социокультурных факторов – «это краеугольный камень всей теории цивилизации» (Там же. С. 38). Однако в попытке ухватить системную, метаформационную сущность цивилизации в этом ключе автор книги ограничивается расплывчатым, абстрактным положением, что «цивилизация – это система социокультурной общности с присущей ей совокупностью социально-экономических, культурных, духовных, психологических, организационных характеристик; и в условиях разных формаций меняется ее

исторический тип, хотя ряд ее характеристик, форм проявления остаются продолжительное время неизменными» (Там же. С. 39). Здесь фактически речь идет о формации и ее развитии, но не об определенном историческом состоянии рода человеческого. И это после углубленного подхода к признакам цивилизации в книге П. Тугаринова (1978 г.). Более того, Мчедлов упрекает последнего в том, что он понимает цивилизацию якобы «вне социальных, формационных факторов», что он видит нечто общее в противоположных социально-экономических системах, что «лишь неточная трактовка цивилизации» приводит к исключению из ее содержания государственного устройства, идеологии и т. п. (см. 27, с. 55).

В книге М. П. Мчедлова понятие цивилизации связывается со странным феноменом, называемым им «социально-культурной **общностью**» (!): «Таким образом, лишь специфическое сочетание культурной — материальной и духовной — деятельности и определенных формационных факторов создает ту социально-культурную общность, которая фиксируется в конкретной форме цивилизации» (Там же). Как будто указанные факторы не создают **специфику** упомянутой деятельности! Словно определенная структура человеческой деятельности не есть сама формация! И правомерно нашему автору любознательные слушатели и читатели постоянно задавали вопрос, в чем же отличие «цивилизации» от «общественно-экономической формации». В тексте же книги, долго «водя читателя за нос», он приходит наконец к утверждению: «...понятие «цивилизация» — при любом его употреблении — неизменно выдвигает на первый план в качестве основополагающего природу и уровень социального прогресса, уровень материальной и духовной культуры, достигнутый в данной общности, и в соответствии с этим фиксирует результаты социально-культурной деятельности, соотнося их с общечеловеческими ценностями, с их местом в едином и поступательном движении всемирной истории» (Там же. С. 58). Иначе говоря, признается, что цивилизация есть то специфически общее, что имеется у различных формаций. И это общее со временем станет целостностью в виде «единой всемирной общечеловеческой ци-

визации», которая представит нам одновременно «коммунистическую формацию» в полностью развитом виде (!)

Исследующие частные замечания автора о тех или иных компонентах цивилизации не помогают уйти от принятой методологической позиции – намертво связать цивилизацию с формацией в ее общеисторическом содержании. В общем эта позиция теоретически оказывается позади тою сущностного понимания цивилизации, которое впервые в советской литературе выдвинул В. П. Тугаринов.

С середины 70-х годов меня тоже заинтересовала проблема сущности цивилизации. Подходя к ней с разных сторон в публикациях 1976–1996 годов (см. 9–12), я пришел к твердому убеждению, что **цивилизация** – в самом общем определении – есть такое историческое состояние общества, при котором накопление материального общественного богатства и развитие социальной свободы обуславливают **гуманистический** прогресс культуры. Следовательно, цивилизованная культура есть плод прогрессивной линии развития общественной жизни человечества, а всестороннее развитие человека есть результат вкушения именно этого плода. «По плодам их узнаете», говорил Иисус, и мы можем узнать о наличии цивилизации лишь по культуре как мере развития **человеческого** в человеке.

Л. И. Новиковой еще в 1982 году «было предложено определение цивилизации как собственно **социальной организации** общественной жизни индивидов, их общежития и культуры на основе воспроизводства **общественного богатства**, обеспечивающего их существование и общественное развитие. Путем сознательного регулирования обмена деятельностью и информацией внутри сообщества и взаимодействия с окружающей природой и социальной средой цивилизация контролирует накопление, перераспределение и реализацию богатства, которое и выступает как ее жизненный потенциал — источник прогрессивного саморазвития общества» (7, с. 16). При всей важности шага автора в сторону учета феномена накопления богатства и его роли в формировании цивилизации я вижу методологические недостатки этого определения в том, что, во-первых, указанием на первенство социальной организации оно лишь модифицирует

формационный подход к постпервобытной истории человечества; во-вторых, уходит от акцентирования на материальном богатстве в оценке накопительной тенденции; в-третьих, не выделяет объективную роль материального основания в развитии жизненного потенциала цивилизации. Иначе говоря, здесь игнорируется специфика нового состояния общественного развития человечества. Поэтому я считаю более «продвинутым» теоретически свое определение категории «цивилизация», данное в материалах к XVII Всемирному философскому конгрессу (Монреаль, 1983), которые готовились Институтом философии АН СССР (см. 11, с. 82–88).

В коллективной монографии Института философии АН СССР цивилизация рассматривается «с точки зрения состояния исторической (социальной) действительности в ее генетической и функциональной связи с развитием природы». Далее уточняется, что в социально-историческом смысле «цивилизация представляет собой особый, качественно определенный способ существования и развития исторической действительности...» (13, с. 424). Здесь по существу узловой является категория «историческое состояние» («состояние социальной действительности») без указания исторического времени этого состояния и отнесенности его ко всему человеческому роду. В общем этот подход совпадает с тем, который я применил для фиксации сущности цивилизации еще в 1977 г. (см. 10, с. 47–48), используя замечание Г. В. Плеханова об эвристической ценности категории «состояние».

Цивилизованное состояние общества коррелируется с различными состояниями природы в рамках материального основания цивилизации, включающего наряду с производством материальных благ и производством народонаселения также воспроизводство природной среды (природопользование). Следует при этом заметить, что человечество, будучи постоянно компонентом биосферы, с появлением производящего хозяйства «воспроизводит» природные силы и вещество преимущественно в отрицательном виде, через разрушение и исчерпание конкретных природных ресурсов. И только на высоком уровне цивилизованного состояния (поздний капитализм, социализм) оно вы-



нуждено, будучи геологической силой, начать действительное воспроизводство природной среды обитания посредством экологизации своего материального основания. Только в XX в. начинается постепенный переход биосферы – под влиянием онаученного в целом человеческого труда – в ноосферу. «Именно в ноосфере развитие цивилизации достигает определенной завершенности и устойчивости, поскольку здесь осуществляется переход восходящей линии развития материи на качественно новый уровень. Дальнейшее развитие цивилизации происходит уже на ее собственной, адекватной ей природной основе, а направленность ее развития определяется гуманистическими целями всеобщего развития самого человека» (13, с. 425).

Известный болгарский ученый И. Калайков считает, что «главное в научном понимании цивилизации – то, что в своем содержании это понятие отражает единый закономерный процесс материального производства, уровень его развития, обусловленный исторически сформировавшимся способом производства» (8, с. 68). В марксистском методологическом ключе он видит в цивилизации «определенную степень развития и состояния материальной и духовной культуры в соответствующих им границах человеческой истории» (Там же). С этой позиции он исследует в книге характер взаимоотношений общества с природой в указанном цивилизованном состоянии. Однако для меня важно здесь отметить именно общее понимание И. Калайковым сущности цивилизации как особого исторического состояния человечества: «Цивилизация как ступень и состояние развития общества охватывает длительный исторический период, который начинается разделением труда и обменом деятельностью, в фазе товарного производства проходит через все классовые антагонистические общества и продолжается в наши дни» (Там же. С. 69).

Философский анализ цивилизации предполагает фиксацию ее бытия, а затем раскрытие сущности с последующим анализом своеобразия проявлений этой сущности в конкретном существовании объекта. И поскольку цивилизация – феномен истории человечества, т. е. взятого во времени и пространстве общественного бытия рода человеческого, постольку наличное бытие этого

феномена зафиксировано историографией. Из этого факта и должен исходить философский анализ, предметом которого в данном случае становится соотношение объективной и субъективной, материальной и идеальной, природной и социальной сторон исторического бытия человечества. При этом надо исходить из установленного исторической наукой факта, что бытие человеческого рода не всегда было цивилизованным, а потому важно углублять исторический анализ и переходить к раскрытию качественной, количественной, структурной характеристики цивилизационного состояния общечеловеческого бытия.

Положение с пониманием сущности цивилизации в отечественной литературе таково, что можно сказать: авторы «заворожены» категориями культуры и формации. Одни коррелируют свои определения с культурным развитием, другие – положительно или отрицательно – с теорией общественно-экономической формации. Ни те, ни другие, однако, не могут раскрыть собственную природу цивилизации как исторического состояния человеческого рода, выявить систему ее существенных признаков. Особенно склонны к феноменологическому, описательному подходу историки и историографы, отечественные и зарубежные.

Недавно, правда, появилась книга отечественного историографа Е. Б. Черняка «Цивилиография», где предпринимается отчаянная попытка открыть новую главу в теории цивилизации – обосновать «науку о цивилизации» (см. 23). Однако философская слабость авторской методологии обусловила практическую бесплодность такой попытки, ибо и в этой книге не уловлена сущность цивилизации, без чего трудно обозначить предметность и структуру новой науки. Игнорируя значительные достижения марксистской социальной философии в исследовании многообразия и единства исторического процесса (см. трехтомник «Марксистско-ленинская теория исторического процесса». – М., 1981, 1983, 1987, подготовленный Институтом философии АН СССР), Е. Б. Черняк попадает под влияние квазимарксистских домыслов об общественном развитии. Настаивая на необходимости «создания новой исторической макротеории... развития человечества», он полагает, что «такой теорией может стать

только теория цивилизации, если подразумевать под последней **целостную** саморазвивающуюся общественную систему, включающую в себя все социальные и несоциальные компоненты исторического процесса, всю **совокупность созданных человеком материальных и духовных объектов**» (23, с. 7). Считая этот тезис «определением цивилизации», автор упускает из виду, что, во-первых, всякий **социальный организм** есть «саморазвивающаяся система», которая в конце своего бытия становится целостностью, а, во-вторых, указанная «совокупность объектов» есть содержание **культуры**. Он не уяснил (со своей методологией) сущности, *differentia specifica* цивилизации, а потому весь его проект «цивилиографии» имеет лишь условную теоретическую ценность.

Относительная ценность исследования Е. Б. Черняка (23) в том, что предмет цивилиографии он определяет скромно: «теория и сравнительная история цивилизации» (т. е. фактографическая систематизация исторических данных о развитии цивилизованного состояния человеческого рода). Эту ценность я вижу также в том, что автор книги не только проводит указанный сравнительный анализ со своей точки зрения, но и опирается на данные многочисленных зарубежных авторов, преимущественно историков. В этих отношениях материал названной книги интересен для философского осмысления и разработки основ общей теории цивилизации.

Весьма привлекательна методологически точка зрения Л. И. Рейснера, которую он назвал «формационно-цивилизационной». С этой позиции известный советский востоковед утверждает, что «Восток предстает перед нами как система или сумма обществ – цивилизаций по преимуществу, а Запад... – как такой же набор обществ – формаций...» (20, с. 42). С этой точки зрения, что Запад с VIII–VI вв. до нашей эры прошел «три полных формационных цикла» и в XX в. «вступил в полосу неклассического капитализма и ранней, грубой политической формы социалистического общежития» (Там же). В то же время Восток «не прошел до конца ни одного полного формационного цикла, начиная с первичной древнеазиатской формации... Поэтому восточное общество оставалось... многоукладной, полиформацион-

ной структурой. При подобной, эволюционной в своей глубокой основе, модели развития наиболее выпукло выступали такие качества исторического процесса, как преемственность и непрерывность, а стало быть на первый план выходили цивилизационный комплекс и его развитие» (Там же). Таким образом, исторический процесс на Востоке «представляет классический цивилизационный вариант», а на Западе «неклассический осложненный хотя и медленно текущими, но все же достаточно отчетливыми формационными циклами и рубежами» (Там же).

Критически осмысливая творческое наследие К. Маркса и беря из него самое ценное, советский востоковед Л. И. Рейснер включился в разработку философско-методологической проблемы «цивилизация – формация». В духе Маркса и Энгельса он понимал цивилизацию как универсальный этап, ступень всемирно-исторического развития, преодолеваемые разными народами в разное время, но везде характеризующиеся появлением и развитием городов, государства, письменности, взаимодействием культуры городов и агрикультуры крестьянства (см. 20, с. 10–11). В социально-философском анализе различных феноменов цивилизации Рейснер отправляется от марксовской идеи о роли «способа общения» в жизни народов. Подобно тому как у Ф. Броделя «игры обмена» есть важный источник развития материального основания капиталистической формы цивилизации, так у Л. Рейснера «способ сообщения и обмена видами деятельности» служит ключом к раскрытию важных сторон цивилизации.

По мысли Рейснера, именно крупные перевороты в средствах перемещения – общения – обмена, связанные с развитием «человека производящего», выступают в качестве основы чередования локальных форм и способов производства материальной жизни. И эта стержневая идея позволила советскому востоковеду нащупать объективно существующие линии взаимосвязи западных и восточных цивилизационных форм, вопреки известному фанатичному утверждению Р. Кипплинга. При этом автор везде исходит из диалектического положения о том, что достигнутая обществом ступень формационного развития является вместе с тем конкретным шагом в совершенствовании качеств и свойств цивилизации в целом (см. 20, с. 31).

На историческом материале Л. И. Рейснер показывает, что способность общества развить и развернуть систему внешних сношений прямо зависит от того, насколько оно смогло развить свое внутреннее общение; в свою очередь, последнее стимулируется более разветвленной системой международных связей. Эта взаимосвязь «помогает уяснить другую важнейшую историко-социологическую закономерность: чем более развито в обществе разделение труда, тем более развитым должен быть в нем способ общения, и наоборот» (Там же. С. 37).

В методологической позиции Л. И. Рейснера привлекает прежде всего то обстоятельство, что его идеи помогают понять «коренной нерв» цивилизованного бытия – связь тенденции накопления материального богатства с тенденцией развития социальной свободы. Дело ведь в том, что способ общения внутри социального организма выражает степень производственной свободы этноса по отношению к осваиваемой им природной среде. Наличное общественное разделение труда обычно определено степенью развития материальных производительных сил данного общества, а само общественное разделение труда выступает в форме **производственного общения**. Следовательно, чем более развито производственное общение (в сфере накопления материального богатства), тем более развиваются производные формы (виды) общения – бытовое, социальное, политическое, духовное. Ярче всего универсальность способа общения выражена в облике и образе жизни городов, в характере их связи с сельскими районами, образующими культурное пространство локальной цивилизации.

Можно предположить, что степень свободы внутреннего общения в данном обществе (социальном организме), детерминированная повышенным уровнем общественного разделения труда, оказывает прямое влияние на характер и структуру внешнего общения – между локальными цивилизациями. Во внешнем общении свобода предстает как осознанная обществом необходимость единства, сотрудничества локальных цивилизаций, основывающаяся, во-первых, на торгово-производственном обмене и, во-вторых, на совместном противостоянии природным силам и невзгодам. Эта свобода в условиях существования антагани-

стического типа цивилизации может обретать форму союза, сотрудничества или форму войны, противоборства, как того потребует эволюция внутренней социальной свободы обоих сосуществующих обществ. В книге Л. И. Рейснера указывается на определенную тенденцию развития способа общения в таком аспекте: «И наконец, если попытаться... в самом общем виде и в масштабе всемирной истории представить поступательное движение способа общения, то оно выразится в постепенном и нелинейном переходе от форм общения с минимальным уровнем механизма обратных связей (господство – подчинение, война и т. д.) к более высоким формам этого механизма (рыночная система хозяйства, гражданское общество, правовое государство), но при сохранении, а нередко расширенной, даже взрывной регенерации наиболее архаичных, варварских образцов социальной коммуникации (колониализм, тоталитаризм, гегемонизм, всеразрушающие войны, ядерное устрашение и т. д.), ставящих под угрозу само существование человеческой цивилизации» (Там же. С. 39).

Содержательно разграничивая категории «цивилизация» и «культура», доктор философских наук Л. Г. Олех полагает, что «цивилизация – мера развития «общества», тогда как культура – мера развития человеческой личности» (18, с. 4). Он связывает сущность цивилизации с гуманистическим прогрессом общественной жизни: «Цивилизация представляет собой этап в развитии культуры, она включена в исторически определенную систему общественных отношений, несет в себе формационную специфику и вместе с тем последовательно накапливает общечеловеческое содержание, отражая движение к подлинной гуманизации общества» (18, с. 3).

Накопление материального богатства составляет лишь основу воспроизводства цивилизации в любом обществе. На этой основе происходит также накопление наиболее продуктивных социальных отношений, укрепление форм политического управления общественными делами и накоплением в итоге культурного опыта. В этом направлении весьма ценно положение, высказанное известным исследователем системности В. П. Кузьминым: «**Накопление** человеческих знаний о мире, накопление

опыта производства и опыта социальной жизни, достижений культуры, материальных ценностей – словом, накопление любых долгосрочных материальных и духовных богатств – в этом состоит главный секрет развития человеческой цивилизации. И как прогресс всего живого нельзя понять и представить себе без наследственности, без биологического накопления элементов прогресса, так и человеческую историю нельзя понять без социального способа накопления достижений цивилизации» (24, с. 170).

Действие накопления невозможно без развития способов общения как в материальной, социальной, так и в духовной сферах деятельности людей. Такое общение должно протекать как в синхронном, так и диахронном аспектах: в первом случае это общение между различными социальными группами, во втором – между поколениями людей. Важно заметить при этом, что именно в цивилизованном состоянии оба вида общения протекают в плоскости как отношений внутри данной обществу, так и международных, межэтнических отношений на всем пространстве ойкумены. В этом качестве **цивилизованного общения** народов и социальных слоев – залог как устойчивости цивилизованного состояния внутри общества, так и последующего становления мировой цивилизации.

Характер накопления общественного богатства (материального, социального, политического, духовного) конкретно-историчен и зависит, в конечном итоге, от способа производства материальной жизни в цивилизованном состоянии. Так, например, в условиях бытия капиталистической формации «развитое капиталистическое производство, производство машинное, массовое, основанное на коллективном труде и крупной частной собственности, приводит к тому, что господствующим условием процесса производства становится **овеществленный труд** – накопленный труд и достижения науки и техники, накопленное богатство, сконцентрированные в **средствах массового производства**» (Там же. С. 178).

Целью производственного накопления всех видов в цивилизованном обществе является повышение **комфортабельности** общественных условий личной жизни людей. Однако до сих пор

в любой форме цивилизации (начальной – при рабовладении и феодализме, капиталистической, переходной – при социализме) эта цель достигалась лишь частично: во-первых, потому, что условия комфортабельности создавались только в сфере потребления, а во-вторых, потому, что комфортабельность жизни создавалась лишь для партикулярных собственников средств производства. Условия производства никогда еще не были обобществлены полностью, в масштабе общества, а потому сохранялось и становилось все более многообразным отчуждение продукта и условий труда от массового производителя. Наиболее интенсивным это отчуждение становится при капитализме, в результате чего максимум комфортабельности сосредоточивается на полюсе жизни меньшинства, а минимум – на полюсе большинства, притом работников и физического и умственного труда. Понижаются уровень и комфортабельность жизни как трудоактивной, так и пассивной частей общества.

Отсюда можно заключить, что для полного достижения цели накопления общественного богатства цивилизации необходимо устранить отчуждение труда и с помощью обобществленного живого труда превратить накопленный, овеществленный и наукоемкий труд в средство расширения и обеспечения полной комфортабельности всего жизненного процесса работников, как будущих, так и настоящих и прошлых. Иначе говоря, подлинная цивилизация – это гармоничная цивилизованность общественной жизни. Капиталистическая форма цивилизации характеризуется не только всеобщим отчуждением человеческой деятельности, но и господством превращенных форм общественной жизни. Корнем такого положения является существенное изменение в тенденции накопления общественного материального богатства, когда производство вырывается из цивилизованной подчиненности квалифицированному потреблению. Когда коренным условием общественного производства и главной формой частной капиталистической собственности становятся **промышленные** средства производства (а не земли, как было в предшествующих формациях), тогда «возникает и ряд других важных явлений. Появляется новый (по степени своей развитости) вид накопления – производительный. Образуется новое качество обоб-



ществления труда, значительно возрастает степень его специализации, кооперации и интеграции... Складываются новые отношения между трудящимися и владельцами условий и средств производства, наемный (свободный от собственности) труд становится всеобщим видом труда. Возникает новое соотношение в производстве средств потребления и средств производства, значительно увеличивается удельный вес последних» (24, с. 182). В связи с этим меняется и характер комфортабельности жизни, когда она возрастает у той части «верхних слоев» собственников, которая владеет средствами производства, а у владельцев средств потребления и у потребителей – пролетариев существенно понижается. Резко нарушается баланс в накоплении материального богатства, а потому резко поляризуется общественный процесс потребления этого богатства, что и понижает общую комфортабельность жизни.

В капиталистической цивилизации становится превращенной и форма развития социальной свободы. Владельцы основных средств производства, будучи главными субъектами комфортабельной жизни, становятся свободными не только в социальных, но и в политических, духовных отношениях. Они свободно определяют политическую линию правительства и свободно направляют деятельность средств массовой информации, которые по их воле используют и распределяют духовное богатство общества.

К буржуазному обществу относится положение В. П. Кузьмина о том, что «общество в известном смысле существует не только как данная конкретно-историческая реальность, но и как некая общеисторическая реальность, суммирующая и органически сочетающая в себе все действительные достижения исторического развития. Достигнутая обществом ступень развития (общественно-экономическая формация) является вместе с тем носителем неких итоговых качеств и свойств цивилизации в целом» (Там же. С. 189). И выражается этот всеобщий итог цивилизованного развития в степени гуманизма, коей характеризуется достигнутый уровень культурного прогресса общества культурный прогресс капиталистического общества крайне противоречив и имеет превращенную форму, что выражается в

неадекватности социальных издержек и достижений культурного прогресса, в разрушении его главного цивилизационного качества – человечности.

Из предыдущего можно сделать вывод, что между постпервобытными общественно-экономическими формациями существует преемственность, которую можно понять с помощью системного подхода. Последний методологически ценен особенно в наше время, когда человеческий мир представляет собой полиформационный процесс, когда есть возможность увидеть перспективу становления более широкой, чем капиталистическая, формационной структуры. В этом смысле весьма эвристично замечание: «...системный подход позволяет вскрыть тот факт, что общественное развитие осуществляется также по законам расширения и накопления оснований человеческой цивилизации» (24, с. 193).

Таков в общих чертах облик цивилизованного состояния общества на современной наиболее развитой – капиталистической стадии его исторического бытия. Таковы существенные черты и признаки цивилизации вообще.

### **СТРУКТУРА И ТЕНДЕНЦИЯ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Категория «состояние», по определению, фиксирует момент единства у многообразных его проявлений в наличном бытии (локальные цивилизации). Поэтому философский анализ призван раскрыть макроструктуру указанного состояния человеческого рода, компонентами которой выступают определенные слои и стороны всякой локальной цивилизации. При таком подходе важно также сосредоточить внимание на втором блоке цивилизационных проблем – характеристик социальной свободы как многообразия форм и состояний общения. Важно также раскрыть «конечную» (всеобщую) тенденцию исторического развития цивилизации. Так будет проложен путь к обнаружению **смысла** пребывания общества в цивилизованном состоянии (третий раздел данной статьи).

Сначала несколько исходных тезисов.

Системное качество материального основания цивилизации выражается в эффекте **накопления** материального богатства об-

щества, что означает существенное превышение продуктивного фонда средств жизни и производства над фондом потребления наличного населения страны. Здесь следует заметить, что объективной мерой такого превышения может служить **комфортность** жизни общества, т. е. оптимальность и системность удовлетворения материальных потребностей всех слоев населения. Внешним показателем такого состояния жизни людей в цивилизованном обществе является системное качество индивидуального и общественного быта. Накопительная интенция развития материального богатства в цивилизованном обществе имеет не только потребительское, но и охранительное значение для жизни человеческого рода (реальная возможность преодоления или предотвращения стихийных бедствий, восполнения военных потерь, благополучного выхода из непредвиденных ситуаций и т. п.).

Для характеристики содержания цивилизации надо указать на состояние производных сфер общественной жизни и культуры. Во-первых, центральная – социальная сфера жизни характеризуется качеством **образа жизни** всех социально-этнических групп людей, составляющих «локальную цивилизацию». В свете информационного подхода важно отметить также, что определенное разнообразие социального состава общества образует некоторый спектр форм и источников развития образа жизни на относительно устойчивом материальном основании. Во-вторых, важно указать на управленческую интенцию в социальном и хозяйственном развитии цивилизованного общества. Традиционные и обычные властные структуры управления приобретают здесь официальный, публичный характер и образуют **государственную структуру** управления делами общества. Чем разнообразнее социальная структура общества, тем сложнее система политического управления взаимодействием социальных субъектов. В-третьих, интересно отметить зависимость состояния духовной сферы общественной жизни от характера материального основания цивилизации и производной социально-политической структуры. Синкретический показатель **«духовности»** включает органическое единство истины, добра и красоты как в общественном, так и в личном сознании цивилизованного чело-

века. Всеединство духовных достижений этого человека выражается и в развитии познания (ума) до уровня науки и в созревании нравственного сознания до уровня монотеистической религии. В цивилизованном обществе светский и религиозный виды духовности тяготеют к единству в гуманизме.

Материальное **основание** цивилизации — понятие более широкое, чем «материальная основа» («глубинная основа цивилизации»), резонно вводимое в трудах известного московского философа Г. С. Гудожника (см. 5, с. 43 и сл.). Дело в том, что названный автор нашел стержневую основу для выявления источника **многообразия** цивилизаций (локальных). Именно в этом ключе он анализирует «общественно-производственную технологию», видя «материальную основу цивилизации, как и любого общественного явления, ...в труде...» (Там же. С. 44). Однако цивилизация, в общетеоретическом смысле, не просто одно из общественных явлений, но и длительное историческое **состояние** человечества, в которое разные общества вступают в разные эпохи и которое развивается системным порядком, не свойственным конкретным **явлениям** общественной жизни людей.

Обозначив категорией «общественно-производственная технология» активное отношение человека к природе через специфику орудий производства и управляющее воздействие ими на вещество и силы природы (см. с. 44–45), Г. С. Гудожник показывает затем, что, кроме этого стержня («глубинной основы»), в материальную основу цивилизации входят еще такие факторы, как форма собственности и социально-экономическая среда (см. там же, с. 47, 53). Именно специфика системного сочетания этих факторов общественного и природного бытия (общественно-производственная технология + форма собственности + социально-экономическая среда) образует конкретную материальную основу «трех великих эпох цивилизации» — рабовладельческой, феодальной и буржуазной (см. с. 53).

Таким образом, методологическая заслуга профессора Г. С. Гудожника в том, что он охарактеризовал одну, но самую глубокую существенную сторону материального основания цивилизации и тем дал ключ к детерминации многообразия видов цивилизации.

Я поставил своей исследовательской задачей (еще в 70-х годах), во-первых, определить **все содержание** материального основания цивилизации как общеисторического состояния человеческого рода, во-вторых, вскрыть сущность и особенности развития этого состояния в целом, в диалектическом единстве объективных и субъективных факторов человеческой жизнедеятельности.

Категорией «материальное основание» я обозначил исторически определенное системное единство в цивилизованном состоянии общества (1) свойственного ему «способа производства материальной жизни» (Маркс), (2) соответствующей формы использования природы (природопользования) и (3) определенного способа воспроизводства народонаселения. Вижу отличия содержания этой категории от «материальной основы» цивилизации в том, что здесь берется не только сам-труд (как у Г. С. Гудожника), но и его плоды, условия и субъект жизни (народонаселение) в **определённом** культурном качестве, выражающем непрерывность и устойчивость прогрессивного развития человека. Отличие от категории способа производства материальных благ (основы формации) в том, что, во-первых, в материальном основании цивилизованная жизнь представлена и потреблением материальных благ, и социоэкологическими отношениями, и характером воспроизводства самого народонаселения. Во-вторых, материальное основание цивилизации включает существенно те стороны способов производства **материальной жизни** общества, которые присущи всем постпервобытным формациям.

В изучении структуры цивилизации весьма полезен сравнительный анализ структур цивилизации и формации, проведенный Л. И. Рейснером (см. 20, с. 39–40). Представляя соответствующие компоненты в виде антиномий, автор включает их в следующие ряды: **цивилизационный комплекс** – социальная эволюция как основная форма движения (определяющий элемент – общественные производительные силы); общественная система разделения труда с ядром в виде отношения «город–деревня»; государство как система управления делами общества; система социальных институтов, интегрирующих различные социальные группы; культура как производство общечеловеческих

ценностей; народ как историко-культурный феномен социального опыта; **формационный комплекс** – революционный процесс как основная форма движения (определяющий элемент — господствующие производственные отношения); общественная система двухполносноклассовая; государство как система господства меньшинства над большинством; социальная система базируется на собственности, размежевывающей слои населения; идеология как отражение и насаждение частичных интересов; нация как формационно интегрированный феномен народонаселения.

Считая в основном приемлемыми эти антиномичные ряды, я хочу лишь заметить, что, во-первых, социальные революции нельзя связывать только с формационным развитием, так же как социальную эволюцию – только с цивилизационным движением. Как показал профессор Л. Г. Олех, социальная революция как системное изменение общественной жизни есть творец и двигатель цивилизации (см. 18, с. 29–122). Концептуально это понятно, ибо постпервобытные формации объективно и в сущности своей выступают как исторические ступени развития цивилизации к ее мировому качеству. Во-вторых, ипостаси «способа производства», как эта категория употребляется в схеме Л. И. Рейснера, различны: для цивилизации – это способы производства **общественной** жизни, а для формации — способы производства **материальной** жизни.

Существенным дополнением и систематизацией структурного понимания цивилизации является идея М. П. Мчедлова об образе жизни как особой стороне цивилизованного состояния общества. В своей книге этот автор показал, что «образ жизни» – синтетическое понятие, ибо в нем находят отражение органическая целостность всех элементов жизнедеятельности человека» (17, с. 152). Это понятие может конкретизировать отражение специфической **социальной** жизни формации. Но если иметь в виду, что формации суть исторические конкретные ступени развития цивилизации, то образ жизни может стать гуманистически интегрированным показателем цивилизованности общества (вспомним Л. Г. Олеха, «Цивилизация – мера развития общества», 1989). Солидаризируясь с теми авторами, которые «пони-

мают образ жизни как определяемую способом производства, достигнутым данным обществом уровнем производительных сил, культуры, совокупность типичных форм жизнедеятельности людей, их социальной активности, специфику их участия в производстве и потреблении материальных и духовных ценностей, характер их взаимоотношений» (17, с. 154), М. П. Мчедлов развивает это понимание в цивилизационном аспекте. Он считает образ жизни «важнейшей характеристикой... любого типа цивилизации» именно потому, что в нем диалектически сочетаются объективное и субъективное, раскрывается характер деятельности людей в единстве с данными социальными условиями культурного порядка (см. там же, с. 152).

Теперь о развитии **социальной свободы**, которую я понимаю как возможность сознательно базировать свою волю на исторически необходимых требованиях общественной практики.

Свобода как атрибут цивилизации развивается в обществе при действии двух источников: один из них есть независимость от характера и величины накопленного материального богатства (свобода от вещизма), а другой – приоритетность духовной культуры среди других жизненных интересов (свобода для духовного роста). Человечность цивилизованного состояния невозможна без определенного уровня материального благополучия, но действительностью для судьбы каждого человека в цивилизованном обществе она (человечность) становится только при постоянном возрастании степени социальной свободы. Последняя жизненно необходима цивилизованному человеку, чтобы иметь новую духовную силу для творчества, т. е. для сотворения культурного прогресса. Культурное творчество есть смысл сохранения и развития цивилизованного состояния общества.

В указанном плане особенно ценно суждение А. Ананьева о высшем смысле деятельности «загадочной» русской души. Возражая расхожему мнению о покорности и бессознательной терпеливости русского народа, он верно заметил: «...нет, не терпением, послушанием, не склонностью к безропотным страданиям или ратным разбойным делам, за которые спустя века все еще не перестают упрекать нас, или только умением поднять бунт, «бесмысленный и беспощадный», как высказался великий поэт, но

страстной тягой к свободе, под разным предлогом без конца отнимавшейся у нас, стремлением к добрососедству и прилежанием к труду твердо обозначил себя русский человек...» (1, с. 329). И дело не в одном «русском человеке», он только ярчайший пример евразийского толка. Дело в принципе таково, что история любого народа в цивилизованном состоянии показывает: как только некие силы лишают народ материального благосостояния, мешая его производительному труду, как только судьба угрожает этому народу погашением культурного творчества, так наступает время освободительного движения народа, и тогда все силы кладутся им на алтарь свободы цивилизованного развития. Именно в деятельности народной массы следует искать «тайну» устойчивого развития свободы в цивилизованном обществе.

Материальное основание цивилизации – это как бы «кристаллизованная» база материальной жизни человечества. И если К. Маркс классически определил **суть** материально-практической жизни людей как «производство материальной жизни», то **основным законом бытия всей общественной жизни** он полагал следующую всеобщую зависимость ее сфер: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» (Маркс К и Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 13. С. 7). В наше время и на новом материале научную достоверность этих фундаментальных социально-философских положений показывает выдающийся французский историк и философ Ф. Бродель.

Подходя с позиции историка школы «Анналов» к общественному бытию Западной Европы XIV–XVIII веков, Ф. Бродель показывает ход «материальной жизни» этого общества изнутри, в аспекте очевидной повседневности. Имея в виду методологию первой книги своего трехтомника «Материальная цивилизация, экономика и капитализм», Бродель пишет: «Материальная жизнь, как я ее понимаю, это то, что за долгие века предшествующей истории вошло в плоть самих людей, для которых опыт и заблуждения прошлого стали обыденностью и повседневной необходимостью, ускользающей от внимания наблюдателя» (3, с. 14–15). Своеобразно увидел он на своем – историческом материале – непрерывную подспудную работу производительных сил и определяющее влияние всего



способа производства материальной жизни на социокультурную деятельность людей: «структура повседневности» включает «перечень темных сил, чья скрытая работа движет вперед материальную жизнь, а за ее пределами и где-то высоко над ней – всю историю людей» (Там же. С. 15).

Видя в основе материальной жизни общества диалектику производства и потребления товаров индивидами, Ф. Бродель показывает соединяющую и стимулирующую роль городов и денег в «играх обмена» между субъектами цивилизации. Показывая процесс становления западноевропейского капитализма в XV–XVIII веках на базе разбития рыночной экономики, этот выдающийся историк анатомирует материальное основание капиталистической формы цивилизации, в которое постепенно стали интегрироваться аналогичные основания локальных цивилизаций Азии, Африки, Америки. Четко различая рыночную экономику и капитализм, Ф. Бродель указывает, что в процессе становления мирового капитализма основаниями локальных цивилизаций становились «мир-экономики» соответствующих регионов (Китай, Индия, мир Ислама, Япония, Южная Америка и др.).

В условиях становления мировой цивилизации капитализм играет **ведущую** роль в формировании ее материального основания, но не он один формирует это основание. По Броделю, «капитализм вырастает преимущественно на вершинных видах экономической деятельности или, во всяком случае, тяготеет к таким вершинам. Как следствие этого такой капитализм «высокого полета» парит над двойным низлежащим слоем – материальной жизнью и свободной рыночной экономикой, являясь зоной высоких прибылей» (Там же. С. 119).

Из всех этих положений Броделя можно сделать следующие выводы о развитии материального основания цивилизации: а) рыночная экономика, будучи ядром материального основания локальных цивилизаций, существует до и параллельно капитализму; б) капитализм появляется и существует как «верхний слой» рыночной экономики и формирует ядро материального основания мировой цивилизации; в) социализм может сменить монополистический капитализм в деле формирования этого основания цивилизации

В связи со сказанным интересно отметить позицию известного русского философа А. А. Зиновьева, который в серии своих трудов за последние 10–15 лет показал, что современное глобальное миро-

устройство связано с существованием противоречивого «единства» Запада и не-Запада. При этом он сам поясняет, что понятием «Запад» обозначает «конкретную совокупность стран, обладающих сходным социальным строем и по многочисленным линиям связанных в некоторое целое» («Правда пять», 1997, 3 сентября). Сюда входят Англия, Франция, Италия, Германия, США, Канада, Австралия и др. страны. Понятием «не-Запад» А. Зиновьев обозначает социально неоднородный феномен, включающий такие непохожие страны и регионы, как Япония, Южная Корея, Тайвань, страны Центральной и Восточной Европы, входившие в Советский Союз государства, а также коммунистический Китай, мусульманский (арабский) мир, южноамериканский континент, азиатский и африканский регионы.

Философ считает, что смысл основных геополитических событий в современном мире состоит в следующем: «Идет борьба незападного мира против стремления Запада к мировой гегемонии – против западнизации всего человечества и образования «глобального человекика» ... во главе с западным миром и «по проектам западных стратегов» (Там же).

В цивилизованном состоянии западноевропейские, азиатские, российские, месоамериканские и африканские общества имеют общие черты **образа жизни** соответствующих народов. Археологи, этнологи, историки могут неоднократно, с разных сторон это засвидетельствовать.

Особенно же нужно сказать о такой общей черте материальной жизни различных цивилизованных обществ, как **комфортабельность**. Речь идет о практическом удовлетворении личных и общественных потребностей достижениями, материальными средствами и условиями, созданными производством при цивилизованном общественном разделении труда. Комфортность быта, путей сообщения и связи, рабочего места, медицинского и торгового обслуживания и т. п. означает наличие таких способов удовлетворения жизненных потребностей людей, которые поддерживают и развивают гуманистическую культуру потребления как существенную сторону качества жизни. На это обстоятельство исследователи цивилизации до сих пор не обратили должного внимания.

Комфортабельность является одной из качественных характеристик цивилизованного образа жизни любого народа и личности. Она обуславливается устойчивостью воспроизводства тех средств и способов потребления, которые закреплены этнической, национальной традицией и реализуются в определенных обычаях материальной жизни. В истории цивилизации наблюдается тенденция типизации, гомологизации обычаев и манер в потребительской культуре на уровне лучших гуманистических традиций.

Противоположностью комфортабельности является нищенство как сторона, представляющая разрушение цивилизованного образа жизни. Нищенство бывает обычно следствием (в материальной жизни общества) либо обширного стихийного! бедствия (природный катаклизм, эпидемия-пандемия, резкая смена природных условий жизни этносом и т. п.), либо хаотическим состоянием общественного производства, вызванным негативными социальными факторами (войны, этнические конфликты, колонизация или подрыв экономики и т. п.).

В содержании цивилизации с его духовной стороны важное место занимает **искусство**. Его характер четко определил Ф. Энгельс: «Цивилизация – период овладения дальнейшей обработкой продуктов природы, период промышленности в собственном смысле этого слова и искусства» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 33). Такое «уравнение» ролей промышленности и искусства в бытии цивилизованного состояния человечества вполне понятно при понимании центрального положения культуры в цивилизационном развитии общественной жизни. Если промышленность представляет собой интенсивную степень обработки природных процессов с целью их адаптации к общественным нуждам развития, то искусство служит интенсивным средством обработки человеческой природы с целью ее адаптации к нуждам гуманистического прогресса цивилизации. И если культура вообще есть мера развития человека, то ее цивилизованность – мера наличия человеческого в человеческой природе. Культура цивилизаций – это особое состояние культуры, при котором она служит лишь подлинному прогрессу **человека**, победе доброго, прекрасного начала в его природе.

Своеобразное отношение между цивилизацией и искусством показано в книге искусствоведа С. А. Завадского и философа Л. И. Новиковой (см. 7). Развиваясь в рамках цивилизации антагонистического типа, искусство все более отчуждается от своего материального основания и в капиталистическую эпоху начинает враждовать с цивилизацией, особенно если последняя понимается деятелями культуры вульгарно-материалистически. В то же время процесс становления мировой цивилизации открывает перед искусством новые горизонты.

В своей книге названные авторы показывают, что в мире искусства своеобразно выражается темпоритм развития цивилизации. Определяя специфику искусства как необходимого компонента цивилизации, они показывают эту специфику в описываемых ими цивилизациях стационарного, адаптивного и динамического типа и указывают на тенденцию образования единой мировой литературы и мировой художественной культуры в процессе становления всемирной цивилизации (см. там же, с. 97–245). Работа Завадского и Новиковой ценна именно тем, что впервые обстоятельно анализирует противоречивое движение искусства как компонента культурного содержания цивилизации. Чаще всего пространственно-временную структуру (макроструктуру) цивилизации ученые представляют в виде многообразия чередующихся локальных цивилизаций. Их можно рассматривать как своего рода «островки» будущей мировой цивилизации, как ареалы формирующейся цивилизационной системы глобального масштаба. Поэтому философский синтез компонентов и свойств цивилизации как определенного состояния человеческого рода включает применение системного подхода.

Системный анализ многообразия локальных цивилизаций в их общеисторическом движении осуществил Г. С. Гудожник (см. 5–6). Он показал, что основой пространственного разнообразия цивилизации является развитие общественно-производственной технологии: экстенсивная технология порождает **созерцательный** тип цивилизации, интенсивная – **деятельный** тип, а экстенсивно-интенсивная (смешанная) общественно-производственная технология формирует (как мне представляется) **адаптацион-**

**ный** тип цивилизации (правда, у автора об этом типе ничего не говорится. – *В. К.*): см. 5, с. 45–52. В перспективном плане (локальные цивилизации прогрессивно развиваются во всемирном масштабе) возникает новая – всемирная цивилизация, ядром материальной основы которой становится управляющая общественно-производственная технология. И думается, что эта новая – пространственно и качественно – цивилизация может стать цивилизацией **ноосферного** типа, ибо ее материальная основа может возникнуть, вероятно, только по завершении процесса перехода биосферы в ноосферу.

В связи со системным подходом к развитию цивилизации нужно сделать некоторые методологические замечания.

Прежде всего – о кластрофикации цивилизационного многообразия, особенно в свете различия формации и цивилизации. При синтезе идей, высказанных в этом на Г. С. Гудожника, В. Д. Комарова, Рожина, В. П. Тугаринова, совершенно очевидно, что первичной «единицей» цивилизации как определенного исторического состояния общества является социальный организм, вступивший в это состояние всеми своими сферами (материально-экономическая, социальная, организационно-управленческая и духовная). При этом исследования историков материальной культуры подтверждают тезис о том, что первые социальные организмы в истории человечества появляются до наступления эпохи (эры?) цивилизации. Так, известный ленинградский ученый-археолог В. М. Массон показал, что «сложение первых цивилизаций было кардинальным рубежом в процессе культурогенеза как отражение глубинных социально-экономических перемен в самой структуре древних обществ. По существу это была культурная революция, происходившая в период формирования первой антагонистической формации» (14, с. 254). По его данным, некоторые древние культуры от состояния цивилизованности отделяют 4500–2500 лет. Исследователь считает, что историческим рубежом перехода древних культур в это состояние «была раннеземледельческая эпоха, в которую человечество вступило с переходом к производству продуктов питания, с завершением неолитической революции» (Там же). Для нас важно и такое замечание В. М. Массона: «Локальная цивилизация яв-

ляется конкретной единицей, соответствующей древнему обществу как устойчивой социокультурной системе» (Там же. С. 255).

В связи со сказанным можно считать, что первой ступенью логического обобщения признаков локальных цивилизаций является **вид**. Такие обобщения могут делаться по временному признаку преимущественно («первые цивилизации» у В. М. Массона, «протоиндийская цивилизация» у М. Ф. Альбедиль, «Современные цивилизации», «цивилизации средневекового Запада» у Ж. Ле Гоффа и т. п.). Они могут проводиться по пространственно-географическому признаку (как, например, у Л. И. Мечникова). Однако более глубоки видовые характеристики по признакам, о которых пишет Г. С. Гудожник: характер общественно-производственной технологии, форма собственности, преобладающая функция труда, характер торговли, способ взаимосвязи политики и экономики, характер прогресса (см. 5, с. 45–53). Системно применяя эти характеристики к многообразию конкретных, фиксированных историками локальных цивилизаций, получаем следующую градацию видов цивилизации: протоцивилизации («первые цивилизации», по Массону), цивилизации рабовладельческой эпохи, цивилизации феодальной эпохи, цивилизации буржуазной эпохи. Если иметь в виду линию прогресса в исторической эволюции цивилизации к ее всемирному качеству, то можно указать на формирование в ряде стран нового вида локальной цивилизации – социалистической (см. о ней в трудах М. П. Мчедлова), которая идет на смену буржуазной и другим, более ранним цивилизациям, своеобразно наследуя все то, что способствует прогрессу цивилизованного состояния в данной стране, в культуре соответствующих этносов.

Кластер «вид» может полностью вмещать только те локальные цивилизации, которые своими качествами соответствуют всем указанным (по Г. С. Гудожнику) характеристикам (признакам) данного вида. Такое соответствие редко и называется «классическим», обозначаемым обычно понятием «форма». Так, например, можно указать, что вид «протоцивилизаций классически представлен протоиндийской и шумерской формами», вид «рабовладельческая цивилизация» — восточными деспотиями и

греческо-римской формой, вид «феодалная цивилизация» — франко-германской и японской формами, вид «буржуазная цивилизация» — английской и американской. Можно заметить при этом, что в пространственно-временной характеристике бытия цивилизации ее дискретные особенности больше «схватываются» понятием формы, а континуальные — вида.

Что касается типологии цивилизации, то вопреки имеющемуся в литературе словоупотреблению я считаю, что **тип** цивилизации — понятие сугубо историческое. Более того, это историко-философская категория, ибо она выражает в существенных чертах внутреннее изменение **целостности** цивилизации как постпервобытного состояния человеческого рода. В этом смысле методологически наиболее ценен подход К. Маркса, который считал, что источником развития всех предисторических обществ является антагонизм всех сфер человеческого взаимодействия, а подлинная история станет состоянием человеческого рода лишь после его социального, солидарного («коммунистического») обобществления. Еще в «Нищете философии» Маркс писал: «С самого начала цивилизации производство начинает базироваться на антагонизме рангов, сословий, классов, наконец, на антагонизме труда накопленного и труда непосредственного. Без антагонизма нет прогресса. Таков закон, которому цивилизация подчинилась до наших дней» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4, с. 96).

Верно отмечено: «Развитие человека является важнейшей характеристикой прогресса цивилизации» (5, с. 51; см. также: Буева Л. П. Общественный прогресс и гуманизм. — М., 1985, с. 8). Поэтому в свете марксистской методологии правомерно считать линию человеческого прогресса главным основанием типизации исторических состояний цивилизованности. Если исключить период становления цивилизованности (протоцивилизации), то можно полагать, что рабовладельческий, феодальный и буржуазный виды цивилизаций суть проявления **антагонистического типа** цивилизации как «предисторического» состояния человеческого рода, а социалистическая форма является авангардным видом цивилизации **солидарного** (неантагонистического) **типа**. И третьего пока не дано во всемирной истории.

Разобравшись с онтологической и логической структурами цивилизации как постпервобытного состояния человеческого рода, можно перейти к выяснению главной тенденции развития цивилизации. В этом направлении следует вновь обратить внимание на коренной источник этого развития — эволюцию материальной основы в ее культурном выражении. Как отметил Г. С. Гудожник, «различные виды общественно-производственной технологии являются самой глубокой основой пространственно-многообразия цивилизаций, темпов, характера, направлений их изменений» (5, с. 50–51). Неравномерно развертываясь в пространстве, цивилизация и во времени движется неравномерно. Характеризуя **основы** исторического движения цивилизаций, проф. Г. С. Гудожник заметил, что экстенсивные цивилизации, ускоренно развиваясь на раннем этапе, затем стабилизируются в своем общественном бытии и прогрессируют эволюционно на протяжении сотен или тысяч лет (см. там же, с. 51). Наоборот, цивилизации интенсивно характера медленно набирают темп, накапливая рациональный опыт практического хозяйствования, обеспечивая для будущего ускорения социально-политические и культурные условия, а затем их развитие приобретает революционный характер, что ускоряет прогрессивные изменения и повышает неравномерность уровней развития различных цивилизационных регионов мира (см. там же, с. 52). Именно в цивилизациях интенсивного характера возрастающую роль в развитии их материального основания, образа жизни и культуры начинают играть технический прогресс и научный потенциал.

Интересно отметить, что в книге известного русского социолога Л. И. Мечникова, которая затрагивает самые основные вопросы истории, проблема цивилизации рассматривается в тесной связи с проблемой общественного прогресса (см. 15). Он не отождествляет цивилизацию с культурой и ведет речь преимущественно о характере связи общества и природы в локальных цивилизациях. Критически относясь к суждениям многих ученых XVIII–XIX веков о сути и причинах зарождения цивилизаций, Лев Мечников на основе обширного фактического материала из истории возникновения и развития цивилизации делает вывод: «С нашей точки зрения, основной причиной зарождения



и развития цивилизации являются **реки**» (15, с. 355). Освоение реки и прилегающих земель не только как источника жизни, но и как средства судоходства, земледелия, рыболовства, есть первая стадия формирования локальной цивилизации. Вторая стадия – освоение моря, куда впадает великая «историческая река». Но дело не в самой реке и не в ее природно-географических свойствах. «Специфическая географическая среда этих рек могла быть обращена на пользу человеку лишь коллективным, сурово дисциплинированным трудом больших народных масс, хотя бы состоявших из самых разнообразных этнических элементов. (Там же. С. 358).

Выделяя в своей книге речной, средиземноморский и океанический периоды развития цивилизации, Л. И. Мечников делает таким образом шаг к разработке концепции становления **мировой** цивилизации. Выделяется коммуникативная функция локальных цивилизаций в этом ракурсе (см. там же, с. 333–335). В явлениях перемещения исторического центра цивилизации из одной страны в другую он видит эпохальную закономерность: «Географическая среда эволюционирует во времени, она расширяется вместе с прогрессом цивилизации. Ограниченная в начале исторического периода не особенно большими бассейнами больших рек, ...эта среда в известный момент охватывает побережья внутренних морей, а затем распространяется на океаны, охватывая мало-помалу все обитаемые области земного шара» (Там же. С. 336). Мы живем, с этой точки зрения, в океаническую всемирно-интернациональную эпоху развития цивилизации.

Таким образом, в концепции русского социогеографа раскрыта пространственно-временная структура цивилизации в историческом процессе интеграции локальных цивилизаций в региональные, а затем в мировую цивилизации.

В познании **главной тенденции** прогресса мировой цивилизации, проявляющейся в пространственно-временной эволюции всех видов и форм цивилизации, существенную роль играет предложенный Г. С. Гудожником системно методологический подход. Полагая трудовую деятельность человека в основу бытия цивилизации, ученый в марксистском духе связывает исто-

рическое развитие общественного разделения труда с переменной ролью опосредующей, регулирующей и контролирующей функций труда (см.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46/11, с. 218). Будучи «сущностью соответствующего исторического типа общественно-производственной технологии» (5, с. 53), соответствующая трудовая функция выступает в качестве ведущей в историческом развитии материальных оснований видов цивилизации: опосредующая – в рабовладельческом виде локальных цивилизаций, регулирующая – в феодальном и контролирующая – в буржуазном виде цивилизации. И я полностью принимаю завершающий вывод Г. С. Гудожника: «Контролирующая деятельность завершает историческое развитие материальной основы эксплуататорской цивилизации, а вместе с тем и всей предыстории человечества, и одновременно создает предпосылки для образования качественно новой технологии эпохи подлинно человеческой истории – **управляющей** общественно-производственной технологии, материальной основы будущей всемирной цивилизации» (Там же).

Таким образом, можно в свете изложенного рассматривать противоречивый процесс мирового развития видов локальных цивилизаций как накопление прогрессивных изменений и в основании и в содержании цивилизации – постпервобытного, антагонистического состояния мировой истории. Как показал в последнее время А. Печчеи, развитие в человеке человеческих качеств составляет по существу главную тенденцию прогресса цивилизации (см.: Печчеи А. Человеческие качества: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1980. С. 180–241). Еще раньше такой вывод органично вытекал из марксовской концепции философии истории и развития мировой цивилизации.

В последнее время появляется много умозрительных проектов становления мировой цивилизации, где методологически оцениваются якобы существующие пути развития локальных и региональных цивилизаций, а затем на базе этих оценок строятся прогностические варианты мирового цивилизационного процесса. Одним из ярких примеров такого мышления стала концепция мегатенденций, построенная профессором Н. С. Розовым (см. 21, с. 161–199). Автор ее считает, что существуют «три

направления мирового развития» (он их называет «мегатенденциями»), после сравнительного анализа которых можно якобы определить оптимальный («третий») путь своеобразного развития России. «Мегатенденцию I» Н. С. Розов связывает с «инерцией техноэкономического роста и глобальной политико-культурной вестернизацией», т. е. фактически со способом развития локальных цивилизаций Запада (в терминологии «Римского клуба»), «Мегатенденция II» – это по существу путь развития после второй мировой войны локальных цивилизаций Востока (Юго-Восточной Азии, Африки, Латинской Америки), т. е. «изоляциялизм и репрессии внутри «закрытых обществ» (сюда почему-то попадает и Советский Союз с его неординарной цивилизационной судьбой). Наконец, «мегатенденция III» обозначает у автора «техноэкономическую переориентацию и многополюсное партнерство», хотя Н. С. Розов правомерно полагает, что эта тенденция не присутствует в общественном бытии современного мира, а «существует большей частью в книгах, статьях, головах интеллектуальной элиты некоторых стран» (Там же. С. 163).

Как видим – и это наблюдается во всем содержании обширной статьи, в сути названных тенденций мирового развития не просматривается единое цивилизационное основание логического вычленения указанных тенденций. Н. С. Розов связывает свои суждения с «главными направлениями, векторами, определяющими развитие современной цивилизации», но полагает, что «основанием для их выделения служат так называемые круги положительной обратной связи составляющих их тенденций» (Там же. С. 161). К сожалению, что это за «круги» и какое отношение они имеют к противоречивому процессу становления **мировой цивилизации**, автор не поясняет.

Если же судить по дальнейшему контексту, абстрактность и схематизм авторской позиции объясняются, во-первых, полным отсутствием опоры на факты исторического бытия различных регионов мира, в частности России, во-вторых, декларативностью суждений и диалога с имеющимися в мировой и русской научной литературе позициями геополитического, историософского и теоретико-цивилизационного характера. Понятийный аппарат труда исполнен теоретизирующего субъективизма и сла-

бо коррелируется с жизнью и судьбой народов не только России, но и всего мира.

Слабость и умозрительность методологической позиции автора «концепции мегатенденций» выразились в заключительном пассаже статьи о «возможностях включения России в третью мегатенденцию мирового развития — третий путь современной человеческой цивилизации». «Собственный **«третий путь»** России, согласно Н. С. Розову, — это «путь обеспечения реальной свободы и достоинства каждой личности, правовых гарантий, эффективной конкурентной экономики, гуманистической и экологической смены ориентиров развития, поддержки собственного культурного своеобразия в открытом общении с иными культурами» (Там же. С. 199).

Всеобщая тенденция развития цивилизации антагонистического типа, пронизывающая «стрелой времени» хаотическое движение локальных цивилизаций разных видов и форм, состоит в превращении региональных цивилизаций (западноевропейской, азиатской, североамериканской, японской, арабской, южноамериканской, российской и африканской) в мировую («всемирную» — по Гудожнику) на основе постепенного превращения всеобщей истории во всемирную. Последний процесс, как заметил еще Гегель, начался в XIX в. Его свершение составляет содержание мировой истории XX века. Его завершение, очевидно, будет делом XXI века, и вернейшим свидетельством тому служит начавшаяся «первая глобальная революция», как показал это «Римский клуб» (см.: Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция: Доклад Совета Римского клуба / Пер. с англ. — М.: Прогресс — Пангея, 1991).

В связи с последним — одно методологическое замечание. Мне представляется резонным считать, что первой глобальной революцией в истории человечества было его вступление в цивилизованное состояние — переход всех социальных организмов на протяжении VI–II тысячелетий до н. э. в различных регионах мира. В социально-экономическом содержании это была **цивилизационная** социальная революция. Последующие социальные революции приводили лишь к смене общественно-экономических формаций, но не были глобальными, лишь косвенно, опо-

средованно влияли на ход мировой истории. Рождение же **мировой** (всемирной) цивилизации, происходящее в процессе интеграции локальных цивилизаций всех существующих видов, – это поворот во всемирной истории, который по праву может быть назван «второй глобальной революцией», в ходе которой сложится всемирная цивилизация солидарного (неантагонистического) типа.

Теперь мы можем перейти к уяснению смысла пребывания человечества (сначала фрактально, затем регионально и наконец глобально) в цивилизованном состоянии. Тем самым выяснится смысл системного решения глобальных проблем современности.

## **ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ЦИВИЛИЗОВАННОГО БЫТИЯ ОБЩЕСТВА**

Прежде всего условимся, что категория «смысл» обозначает отношение частного, отдельного бытия (тела, предмета, явления) ко всеобщему бытию. Она носит субъективно-объективный характер, и применение ее в данном контексте осложняется тем, что речь идет о **состоянии** бытия человеческого рода, а не о смысле существования его вообще.

Сначала несколько тезисов для логической связки разделов статьи.

Высшим творческим результатом развития цивилизации на конкретно-историческом материальном основании является возрастание степени свободы личности в данной общественной и природной обстановке. Корнем **социальной свободы** в материальном основании служит характер распределения материального общественного богатства среди наличных социоэтнических общностей. Социально обеспеченная свобода цивилизованного человека выражается в его независимости от той доли общественного богатства, которую создал он личным трудом, в независимости его общественно значимой деятельности от его расового, социального, этнического, половозрастного положения, в зависимости его **только** от общепринятых юридических и нравственных норм поведения, в наличии всех необходимых условий для его личной творческой деятельности.

Вопрос о социальной свободе по существу связан с проблемой соотношения культуры и цивилизации. Если сущностью культуры считать совокупность способов и результатов человеческой деятельности в любой сфере бытия, то бросается в глаза отличие культуры от цивилизованного состояния общества по историческому времени. Культура была уже в первобытном обществе, и культура периода цивилизации обретает качество **цивизованности**. Последняя обозначает, видимо, степень освоения в той или иной области культуры достижений цивилизации как в материальном, так и в организационном, духовном отношениях. Быть цивилизованным в своей жизнедеятельности – значит не только пребывать в цивилизованном обществе по законам бытия, но и действовать во всех сферах бытия по канонам культуры, происходящей от цивилизованного состояния человеческого рода. В этом смысле можно говорить об определенности «культуры цивилизации».

Здесь мы вновь возвращаемся к проблеме цивилизации как **развивающегося** состояния. В силу закона неравномерности общественного развития человечества оно вступает в состояние цивилизации не фронтально и синхронно, а локально и диахронно. Вступление первых «социальных организмов» (Ближний Восток, Индия, Китай) в такое состояние относится, как известно, к VI–IV тысячелетиям до н. э. Последующее появление и слияние, разделение локальных цивилизаций также имело мозаичный характер в историческом развитии естественно-социального континуума на планете Земля. В силу этих и других причин, особенно вследствие превращения с XIX в. всеобщей истории во всемирную, можно считать, что становление **мировой цивилизации** в процессе единения локальных цивилизаций (в ходе формирования всемирного хозяйства) относится к периоду XX–XXI веков.

В связи со сказанным важно указать на критерий и признаки цивилизованного состояния общества как в локальном, так и в глобальном аспектах. Имея в виду цивилизованность как показатель культурного освоения достижений цивилизации, можно считать, что итоговым выражением цивилизованности общества является прогрессирующее **благополучие человека** как меры

цивилизированной культуры. Минимум варварских проявлений «культуры», максимум свободы для творчества личности, оптимум социоприродного взаимодействия – вот составные гуманистического прогресса культуры как **критерия** цивилизации.

В отношении развития культуры накопление материального богатства в народном хозяйстве и вызванное его справедливым распределением развитие социальной свободы выступают как двойной детерминант. Если **культуру** понимать как совокупность способов (средств) и результатов человеческой деятельности в природном и общественном бытии, то можно догадаться, что прогрессивная ветвь культурного развития обеспечивается лишь положительным двойным детерминантом цивилизованного состояния. Цивилизованное состояние утрачивает свою устойчивость, если «детерминант-пара» разбалансирована (превращение накопленного богатства в роскошь, ограничение свободного развития личности, бюрократическая организация социального управления). В такой обстановке достижения культуры (в науке, технике, искусстве, морали) превращаются в свою функциональную противоположность: они отчуждаются от массовой сферы труда, общения, познания и в такой «превращенной (-извращенной) форме», служат объективно регрессу социального организма, вызывают попятные движения от цивилизации к варварству и дикости.

Мерой прогрессивности бытия культуры в истории является человек. Прогресс культуры непосредственно измеряется качеством жизни личности (человека), а последняя (цивилизированная жизнь человека) порождается «детерминант-парой» при возрастающем коэффициенте ее бытия в истории. Гуманистическое развитие цивилизации в глобально-историческом континууме находит высшее выражение в **прогрессе культуры**, который по каналам обратной связи стимулирует социоприродную эволюцию как основание цивилизованности.

Красной нитью, пронизывающей структуру цивилизованного состояния всякой страны от ее материального основания до высот уникального менталитета, является гуманистическое возвышение культуры (материальной, социальной, политической, духовной). Именно в этом ее возвышении, т. е. единстве расшире-

ния социального пространства и качественного роста, заключается гуманистический прогресс цивилизации. Л. И. Рейснер путем анализа роли способа общения в эволюции цивилизованного состояния пришел к кардинальному выводу о том, что «ядром цивилизации... является культура как духовное производство и воспроизводство, а глубокой основой культуры, в свою очередь, выступают нравственные устои и гуманистические ценности общества» (20, с. 47).

Мне здесь надлежит отметить, что к идее гуманистического прогресса культуры как смыслу бытия цивилизации я пришел еще в 70-х годах (см. 9–10) и с тех пор неоднократно развивал и обосновывал эту идею в последующих публикациях (см. последнюю по времени – 12). Но в приведенном суждении известного советского историка-востоковеда меня привлекла фундаментальная историческая трактовка этой идеи. От противного она подтверждается тем, что указывается далее на совершенно иное ядро формации: «Ядром формации, в свою очередь, служит экономика как производство и воспроизводство материальных благ (в отличие от «материальной жизни общества»! – В. К.), а в основе этого процесса лежат долговременные интересы и текущие запросы различных классов и социальных групп» (20, там же).

В отличие от сопоставления формации и цивилизации сравнительный анализ культуры и цивилизации дает ряд эвристических следствий.

Во-первых, цивилизация означает подъем культуры на исторически новый уровень развития. Устойчивая линия качественных изменений в материальной культуре базируется на интенсивном развитии материального основания цивилизации. Технично-технологическая культура в производящем хозяйстве охватывает последовательно земледелие, промыслы – промышленность, транспортные коммуникации, бытовую практику – и наращивает возможности комфортабельной жизни общества. Экономическая культура в цивилизованном обществе выражается, во-вторых, в нарастающей системности производства, распределения и потребления материальных благ в общественном масштабе. Потребительская культура в цивилизованном обще-



стве выражается не только во всестороннем (многостороннем – по минимуму) развитии личной жизни индивидов, но и в обратном стимулирующем воздействии на развитие производящего хозяйства. Последнее идет по линии обобществления труда и производства, углубления общественного разделения труда. В цивилизованном состоянии нарастает взаимозависимость технико-технологической и экономической культуры труда. Общим основанием этого единства является прогресс трудовой деятельности в единстве трех основных форм – профессиональной, непрофессиональной и допрофессиональной.

Культурологический подход к развитию цивилизации включает и информационный аспект рассматриваемой проблемы. Речь по существу идет о том, что разнообразие культур служит неиссякаемой базой для развития цивилизованных форм познания, труда и общения. Современное цивилизованное общество не случайно называют информационным (см.: Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 1994). Исторически мы можем видеть, что при переходе от одной общественной формации к другой роль информационных процессов возрастала не только в сфере материального производства, но и в социально-коммуникативных процессах, в развитии государственности и в сфере духовной жизни. Культура производства, передачи, обработки и потребления информации стала одним из необходимых компонентов цивилизованного общества. Комфортабельность жизни человека как один из признаков цивилизованности проявляется здесь в том, что вещественно-энергетическое, пространственное движение предметного мира замещается в определенной мере циркуляцией информационных потоков. Управление этими потоками обеспечивает косвенное влияние человека на самодвижение мира природного и общественного. Существенно возрастает степень социальной свободы, ибо познание необходимости практических действий совершается не по итогам натурального движения, а по идеальной (математической, структурной, цветовой и т. п.) модели этого движения. Более того, теоретическое и компьютерное моделирование позволяет прогнозировать ход и результаты предстоящего движения предметного мира и тем обеспечивает принятие рационального решения, предписывающего оптимальный порядок натуральному, действительному движению вещей. Такое бытие культуры обес-

печивает интенсификацию культуры бытия: оптимизируется интервал между небытием и бытием предметов в цивилизованном состоянии.

Информационный фактор служит культурным рычагом поддержания устойчивости развивающихся социальных и социоприродных процессов в рамках цивилизованности. Именно с помощью культуры в процессе социализации человеческий индивид переходит из царства хаоса (случайности судьбы как «броуновского движения» общественной жизни) в царство логоса (сознательно управляемые институты человеческого и социоприродного взаимодействия). Накопление и переработка информации в культурных каналах позволяют человеку создавать и совершенствовать потенциал для своевременного разрешения противоречия между хаосом событий и логосом цивилизованности.

Согласно синергетической теории, на всех уровнях строения материального мира **«источником порядка является неравновесность. Неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса»** (Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М., 1986, с. 357). Повторяющееся, равновесное, необходимое связано с естественным бытием, а уникальное, неравновесное, случайное – с человеческим бытием, где мир «искусственного» (созданного человеческим трудом) является стабильностью, внедренной в природный хаос (стихия). Творческая неповторимость и социальная целесообразность личностного действия при культурном накоплении становится источником перехода от неравновесности к социальному порядку, который способствует накоплению человеческого благополучия. Флуктуации культурного творчества создают артефакты как те точки бифуркации, в которых и рождается цивилизованная стабильность развития общественной жизни.

В свете сказанного можно предположить, что цивилизация как устойчивое историческое состояние общественной жизни поддерживается циклически повторяющимися переходами человеческой деятельности из неравновесного состояния (под влиянием природных процессов) в равновесное (под влиянием культурной необратимости). Культурное творчество, будучи в высшей степени неравновесным состоянием человеческой деятельности, рождает потенциальный гуманистический порядок из

хаоса общественной жизни. В этом смысле можно полагать, что культура в цивилизованном обществе стала необходимым порядкоорганизующим фактором, и в этом ее существенное отличие от культуры доцивилизационного периода, где она была случайностью. Цивилизации связаны с таким динамическим состоянием социальной формы материи, которое порождает «диссипативную структуру» человеческого общества. Асимметричный характер культурного развития порождает неравновесность в общественной жизни и через флуктуации новых артефактов ведет в точке социальных бифуркаций к новому порядку культурной жизни в комфортабельных условиях.

Необходимо также отметить роль духовности в прогрессе культуры.

Если понимать духовность как единство сознательного и подсознательного начал в понимании человеком инобытия, если видеть двуединство религиозной и светской духовности, то можно признать базовую роль духовности в культурном развитии. Однако, по моему мнению, культура цивилизации отличается тем, что в ее порождении духовностью ведущая функция принадлежит интеллекту. Последний служит идеальным органом цивилизованного разрешения противоречия между хаосом и логосом. В работе А. Ананьева вводится понятие «народная духовность» (см., напр., 1, с. 358–359). В понимании русского писателя народная духовность содержит в качестве основополагающего светское начало, а в качестве исторически «привитого» властью светской и духовной – религиозное начало. Он полагает, что религиозная духовность, начиная с ее языческой формы, вводится светской властью «для обуздания свободного духа личностей, племен, народов...» (1, с. 358).

В этом ракурсе я хочу выдвинуть идею о том, что существует закономерная связь между процессами развития общественных организмов от первобытного к цивилизованному состоянию и процессами эволюции религиозной духовности от языческой формы к монотеистической. В предцивилизационном состоянии в свободной религиозной духовности народов появляется статус «верховного бога», а затем, по мере их перехода в цивилизованное бытие, идея Бога становится тотальной; и единый Бог духовного мира становится лишь культовым отражением «государственного бога» земной цивилизации.

По мере укрепления единства религиозной духовности в цивилизованном состоянии сословие бывших жрецов становится иерархией божественных наместников, которая в сфере духовной делает то же, что светская (государственная) власть делает в сфере социально-экономической. И я солидарен с А. Ананьевым в следующем его утверждении: «Ни один народ нельзя вычлени из этого продолжающегося и ныне процесса так называемого ...духовного подавления, но с той лишь разницей, что в одеждах жрецов-иерархов пребывают уже не личности, а народы и государства, выходящие на путь мирового господства, и целью и средством для них являются уже не обуздание и подчинение с помощью легенд и мифов..., но – стремление добраться до стержня духовности и с корнем, чтобы окончательно обезоружить простолюдинов перед лицом истории, вырвать его» (Там же. С. 358–369). Иначе говоря, заталкивая в форму монотеистической религии народную духовность, государственная власть Цивилизованного общества обретает духовный рычаг подавления свободы народного творчества в условиях цивилизованной общественной жизни. Возникает даже своеобразная «проблема» развития цивилизованной государственности – цезарепапизм или папоцезаризм?» Со времен возникновения Византийской империи то или иное «решение» этой проблемы участвует в реформировании цивилизованной государственности.

Верно заметил Л. И. Рейснер, что «**ценность** человеческой жизни» можно считать «главным индикатором культуры и цивилизованности общества» (20, с. 41). Развивая эту идею, можно отметить, что в общем историческом процессе наблюдается своеобразная количественная закономерность: в период перехода от одной формы цивилизации к другой ценность человеческой жизни понижается, и отдельные индивиды массой приносятся на жертвенник прогресса цивилизации, а в периоды утверждения, развития наличной формы цивилизации ценность этой жизни возрастает – при мобилизации для ее блага всех накопленных достижений цивилизации.

Отсюда путь лежит к анализу причин столкновения локальных цивилизаций. Можно предположить, что причиной столкновений цивилизаций является различие типов духовности. Если духовность является могучей движущей – силой народной деятельности, то встреча разных по направленности духовных по-

тенциалов может обернуться конфликтом, враждой, войной. Следует заметить при таком повороте суждений, что духовность лишь одна из движущих сил цивилизованного развития, наряду с интересами накопления материального богатства и развития социальной свободы.

В указанном аспекте интересно отметить, что в культуре западных локальных цивилизаций преобладает рациональная эгоистическая духовность, тогда как в культуре восточных локальных цивилизаций – подсознательная общинная духовность. Безликая азиатская страсть исторически неоднократно сталкивалась с индивидуалистическим рационализмом Запада. В свете такого подхода закономерно, что колонизация Азии началась с крестовых походов европейцев, а покорение ранних цивилизаций Америки и Африки – с миссионерских походов европейских христиан.

Концентрированным выражением прогресса культуры в цивилизованном обществе является **развитие социального интеллекта** как управленческой интенции разума. На ранних стадиях цивилизованного развития интеллект прогрессирует в качестве мыслительной культуры личности. В принципе это имел в виду Н. Н. Моисеев, когда писал: «Появление интеллекта как высшей познавательной способности живого существа... – это начало нового периода единого мирового процесса саморазвития материального мира, в котором материя оказывается в состоянии начать познавать саму себя» (Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. – М., 1990, с. 105–106). На более поздних стадиях (капиталистическая формация, «индустриальное общество») интеллект обретает качество социального, идеологического феномена духовной культуры и служит орудием управленческой деятельности для социальных общностей и групп. «Точкой роста» социального интеллекта становится наука, а профессиональным субъектом одного – интеллигенция. Наконец, на стадии формирования мировой цивилизации гуманистический прогресс духовной культуры выражается в появлении «всеобщего интеллекта» (Маркс), который знаменует управленческую интенцию человеческого рода в глобальном масштабе.

На современном этапе становления мировой цивилизации в политику всех стран должны быть привнесены новые гуманные принципы, в соответствии с которыми будет действовать всеоб-

ций интеллект человечества. Его носителем может стать глобальное сообщество лидеров нового типа и профессионалов интеллектуальной деятельности.

В свете сказанного высокую ценность обретает положение В. И. Снесара **об органической взаимосвязи гуманизма и цивилизации**. Он справедливо полагает, что «сама по себе цивилизация не самоцель, а всеобщий общечеловеческий процесс всестороннего улучшения жизни каждого человека и всего народа...» (25, с. 18). В этом смысле и я считаю, что именно прогресс культуры как меры глобального развития человека выступает в качестве генеральной цели совершенствования цивилизованного состояния общества. Комфортабельность человеческого бытия в частичной форме связана с абстрактным гуманизмом и локальным бытием цивилизации. Культурная же целостность человеческого бытия в действительной, системной форме связывается с реальным, конкретным гуманизмом и может существовать лишь в виде мировой цивилизации. В этом смысле я поддерживаю два взаимосвязанных тезиса В. И. Снесара относительно содержания введенного им понятия «гуманная цивилизация». Первый из них гласит, что в обобщенном понимании «гуманизм означает признание человека и природы ключевыми ценностями социального бытия, характеризует меру гармоничности общества и осуществляется в различных формах. Наиболее перспективной среди них является конкретный гуманизм, развивающийся как процесс применения ранее выработанных и создающихся новых ценностей гражданского общества, для оптимального роста целостности и культуры труда каждого гражданина общества. Адекватным и универсальным процессом его воплощения в структурах общества является формирование гуманной цивилизации» (Там же. С. 19). Второй тезис связан с обобщением общесоциальных и личностных признаков гуманной цивилизации и методологически систематизирует ряд критериев указанного качества цивилизации: «В исходном методологическом смысле гуманная цивилизация есть реально формирующийся процесс развития общечеловеческих ценностей гражданского общества в единстве с природой и достаточностью их для приумножения целостности человека и совершенствования культуры труда» (Там же. С. 21).

Стержневым процессом развития цивилизации становится **гуманистический прогресс культуры**. Это означает, во-первых, устойчивость восходящего качественного изменения материальной культуры в технологической, экономической, технической и экологической областях человеческой деятельности. Во-вторых, восходящие качественные изменения в социальной структуре общества обеспечивают автономию личности, устойчивость личной безопасности, управляемость общественных институтов, оптимизацию роста народонаселения и его здоровья, развитие культурных форм семейной жизни и естественную эволюцию старчества. В-третьих, духовная культура прогрессирует в направлениях перехода от политеизма к монотеизму, от обыденно-эмпирического познания к научно-теоретическому, от простых норм нравственности к этико-эстетическому императиву, от индивидуального обучения к многоступенчатой образовательной системе.

Философское осмысление цивилизации как определенного исторического состояния человечества высвечивает глубочайшую гуманистическую роль культуры как творимого самим человечеством средства и способа превращения системности его организации в целостность подлинно человеческой жизни. Культура устойчивого цивилизованного состояния есть результат глобального преодоления отчуждения человеческого рода от себя и от природы.

## **СВОЕОБРАЗИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Философское исследование цивилизации включает, очевидно, выявление диалектики общего и особенного в ее существовании и развитии. В этом смысле мне особенно близка проблема своеобразия российской цивилизации, которая уникальна в своем региональном (трансконтинентальном) масштабе и социально-историческом значении. На всем обширном Евразийском континенте нет другой такой геополитической величины. Во всем мире нет столь загадочной по исторической судьбе страны, где столько народов встречались бы и в хаотических столкновениях и в цивилизационном единении на протяжении веков.

При исследовании своеобразия российской цивилизации эвристическую ценность имеет предложенный Л. И. Рейснером

«формационно-цивилизационный» подход к познанию исторического процесса. Первый результат такого подхода к анализу цивилизованного состояния истории: «...чем более длительный период и чем более изолированно, «анклавно» ...развивается общество, тем мощнее происходит в нем накопление индивидуального цивилизационного потенциала, тем менее формационный «вид» и «облик» оно приобретает». Второй результат в том, что «демографический и пространственно-географический «гигантизм» общества в сочетании с его континентальностью ...дает примат эндогенных, внутренних процессов, слабость международного способа общения и т. д. В подобных социальных системах ...уникальные цивилизационные качества также имеют тенденцию заслонять и приглушать формационные процессы...» Третий вывод особенно важен для нас: «...имперская социальная структура, независимо от формационно-стадиальной ее характеристики, в случае длительного существования (императорский Китай, Византия, Российская империя) также несет в себе ...тенденцию к цивилизационному самозакупориванию, к формированию уникального культурно-исторического типа общества» (20, с. 43). И четвертый результат формационно-цивилизационного подхода: «...большим цивилизационным своеобразием отличаются общества, находящиеся и формировавшиеся как бы на границе двух крупных культурных миров, например Востока и Запада, и представляющие собой как бы межцивилизационный синтез (Испания на границе христианского и мусульманского миров, Византия и Россия на границе европейского и азиатского ареалов и т. д.)» (Там же. С. 44).

В этом ключе можно рассуждать таким образом, что Великая Россия как историческая наследница нескольких империй, каганатов, ханств и царств своеобразна в формационно-цивилизационном отношении. В IV–XIV вв. в коренных сообществах на ее территории (в границах бывшего СССР) преобладал цивилизационный стиль развития. С образованием Московского царства, а затем Российской империи эта тенденция стала выражаться еще ярче, особенно в связи с ее субконтинентальным и демографическим гигантизмом. В 1917 году началась в этой евразийской державе могучая цивилизационная революция, которая обрела то же своеобразие: формационное развитие придало ей социалистическое, антикапиталистическое содержание, а цивилизаци-



онное – содержание антиимпериалистическое, культурно-гуманистическое. На этом колоссальном этногеографическом пространстве началось формирование цивилизации нового, неантагонистического типа, и этот процесс был объективно обозначен победным столкновением молодой культурно-социалистической цивилизации с цивилизацией буржуазно-формационной. Можно предположить, что современное течение общественной жизни на северо-евразийском пространстве имеет характер межцивилизационного синтеза, в ходе которого болезненно взаимопроникают культурные миры Запада и Востока. Это придает своеобразию локальной (региональной?) **российской** цивилизации такой геополитический масштаб, который делает судьбу указанного межцивилизационного синтеза решающей для становления **мировой** цивилизации.

В процессе становления мировой цивилизации развитие российской цивилизации занимает особенное место. Во-первых, по характеру и геополитическим масштабам российская цивилизация не может ставиться в один ряд с локальными цивилизациями. Уникальный евразийский масштаб и сложнейший (славяно-угро-татаро-финский) этнический характер этой цивилизации требуют считать ее **региональной**, как и индийскую, китайскую, романскую, англосаксонскую и африканскую. Во-вторых, русская духовность выкристаллизовывалась в многовековых столкновениях как с индивидуалистически-рациональной западно-европейской (особенно германской) культурой, так и с общинно-подсознательной культурой азиатских народов. Духовно российская цивилизация специфична и является **русской** по определению.

Имея в виду указанные и другие особенности российской цивилизации, А. Ананьев справедливо указывает на длительную историческую тенденцию развития этой цивилизации: почти фатально вектор столкновений локальных цивилизаций в течение почти полутора тысячелетий новой эры направлен от германских народов на Восток, к славянским народам и России. Суровая историческая правда обнаруживает некую «общую закономерность»: «Ведь только при совмещении несовместимых духовных начал на основах обмана, насилия, корысти являются на счет вулканической силы взрывы национальных страстей и не только сметаются с лика Земли отдельные народы, государства,

но и гибнут цветущие, великие цивилизации. Такова реальность...» (1, с. 352).

Еще Ф. Энгельс отмечал, что «Россия действительно играет прогрессивную роль по отношению к Востоку» и что «господство России играет цивилизаторскую роль для Черного и Каспийского морей и Центральной Азии, для башкир и татар» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 241). В XX веке эта роль десятикратно усилилась, обрела в советское время новые, зачастую весьма противоречивые формы. Благоприятные последствия этой роли для жизни евразийских этносов вошли в достижения цивилизации на века.

Нужно заметить, что уже в процессе формирования российской цивилизации духовный момент и его управляющая интенция приобрели в судьбе народов этой части Евразии решающее значение. «Русская идея», возникнув как уникальный комплекс славянской духовности еще в XI веке, развивалась в ходе истории, обогащалась в мировоззренческом аспекте, поднявшись до высот философии русского космизма, и обретала глубокий интернациональный смысл. Как перспективный итог многотрудного и противоречивого пути формирования Российской цивилизации, ныне из корней «русской идеи» и общинной социальности вырастает государственно-патриотическая идеология «русского пути». По существу, речь идет о пути такого превращения идеального в материальное, когда социалистическая тенденция развития материального основания российской цивилизации в XX веке обретет адекватное духовное и политическое выражение. Духовность народов, живущих соборно на пространстве бывшего СССР, развивается в том направлении, которое наиболее соответствует главной тенденции развития мировой цивилизации. Этот фактор в истории России всегда был решающим при формировании и преобразовании государственности.

Своеобразие русской идеи в том, что она выражает чаяния не только русского славянского этноса, но и тех родственных этносов, которые волею судьбы соединились, культурно породнились с русским, славянским. В известном смысле русская идея издавна имеет межнациональный, полиэтнический характер и потому смогла стать основой социалистического интернационализма в XX веке. «Потому-то и стала наша страна родиной социалисти-

ческого интернационализма, – пишет кандидат педагогических наук Ю. П. Белов. – Русская идея запечатлела в себе национально-социалистические традиции России – коллективизм крестьянской общины (Энгельс называл ее полукоммунистической), освободительной борьбы, добровольного объединения народов и наций. Дала о себе знать «верность истории» (2, с. 25).

Русская идея живет долго не только потому, что это общероссийская, по смыслу общенациональная идея, но и потому, что она несет в себе «интернациональное», межрасовое содержание евангельского рода. Она далеко еще не исчерпала своего цивилизационного заряда, который накапливала со II века нашей эры.

Что касается роли централизованного **государства** в развитии Российской цивилизации, то его **стратегическая цель** верно выражена в следующем положении: «...ВОССТАНОВЛЕНИЕ ИСКУССТВЕННО РАЗРУШЕННОГО ГОСУДАРСТВА, ПРЕВРАЩЕНИЕ ЕГО В МИРОВОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО ЛИДЕРА. ЭТО НАША СВЕРХИДЕЯ, СВЕРХЗАДАЧА, КОТОРАЯ СПОСОБНА НЕ ТОЛЬКО ВОЗРОДИТЬ РОССИЮ, НО И ДАТЬ ТОЛЧОК В РАЗВИТИИ ВСЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» (19, с. 53).

Союзное централизованное государство, в котором свободно объединятся все страны евразийского пространства в пределах Великой России, станет тем организатором общественного развития населяющих его народов, который сумеет придать их культурному прогрессу гуманистический характер. Комфортабельная жизнь цивилизованных народов Великой России даст самый мощный импульс развитию народов Азии, Африки, Латинской Америки в процессе формирования мировой цивилизации. Русский путь станет стержнем мировой цивилизационной магистрали.

За последнее время многие ученые, писатели и публицисты обращаются к истории в поисках каких-то закономерностей развития цивилизации, знание и использование которых позволило бы обеспечить ее более устойчивое развитие. Вот и известный писатель А. Ананьев обратился к историческим документам и фактам русской истории, чтобы высказать свою версию движения российской цивилизации (см. 1). Почти на 700 страницах первой книги своего оригинального труда писатель на материале

истории славянства и Руси III–X веков показывает, что богатство, власть и насилие были и в это время стимулами общественного развития. В действие этого «страшного процесса обновления... постоянно втягивались, как втягиваются и теперь, оглушенные до предела народные массы..., чтобы, омыв кровью дорогу к трону и возведя его на своих костях, вернуться затем к еще более отяжелевшему за время разрушительных боев своему вековому ярму вращения» (Там же. С. 11). Ананьев показал, что славянская государственность в определенной форме (империя остготов) существовала с III в. н. э., пребывала в разложенном виде после нашествия гуннов и своеобразно возродилась с приходом Рюриковичей.

Методологическая сила суждений А. Ананьева заключается в том, что он показывает противоречивость решающей роли народной массы в истории России, когда текущий социальный интерес заставлял ее – в интересах выживания – действовать на стороне чуждой государственности, но духовная культура, глубинное сознание славянской массы сохраняли социоэтническую память и становились со временем духовным основанием новой формы государственности. На основе свидетельств греческих и римских историков русский писатель отметил, что у славянских племен не было института рабства, так же как целиком отсутствовало «правительственное начало». Славяне почитали жизненный опыт и охраняли здоровье стариков, сохраняли жизнь убогим и увечным соплеменникам, душевно относились к соседям и гостям. Он правомерно отвергает наветы западных и иных идеологов на политическую позицию славян в отношении других народов и государств: «Нет, имперское мышление изначально не свойственно ни восточным, ни западным славянам, тем более не свойственно жестокое отношение ни к себе подобным, ни ко всякой иной сущей живности на земле, да и ко всему по-язычески обожествленному вокруг тогдашнему миру. Такова правда, подтвержденная историей, и такова ложь, усиленно и ныне насаждаемая философствующими иерархами в мировом сообществе» (1, с. 38).

В царстве идеального, моменты которого реализуются в материальном мире посредством социального действия, направляемого интересом, – в этом царстве есть социоэтническая, национальная культурная основа, которую принято называть «духов-

ность» (менталитет). Культурный прогресс обеспечивается в цивилизованном состоянии именно тем обстоятельством, что народная духовность даже в самые смутные времена берет верх над навязываемой народам духовностью властителей, силой заставляющих приносить кровавые жертвы Молоху антагонистической цивилизации. Именно в условиях антагонизмов общественное развитие приводит часто к тому, что народная, духовность временно ослабляется, погашается, «засыпает», и тогда руками народа творятся насильственные дела, путь цивилизованного прогресса обогрывается кровью миллионов простолюдинов. В таком плане прав А. Ананьев, что «корни этой закономерности следует искать, видимо, ...в той изначальной духовности, которая при всех разнообразиях национальных характеров остается присущей любому народу и выражается в доверчивости и страхе перед небытием» (Там же. С. 167).

Вырабатываемая ныне оппозиционными силами России государственно-патриотическая идеология должна базироваться на принципах, первым из которых является принцип мирового значения уникального потенциала русской Нации. Об этом весомо сказал председатель Всероссийского общественно-политического движения «Духовное наследие» А. И. Подберезкин: **«...развитие уникального потенциала русской Нации** (в том числе науки, образования и культуры, которым поклонялся весь «цивилизованный» мир) **происходит не только в интересах развития всей цивилизации, но и является одним из ее важнейших условий, вносит тот уникальный компонент, ту специфику, без которых вряд ли возможна была бы сегодняшняя цивилизация вообще»** (19, с. 23–24).

Объективно дело здесь не в самооценке русскими своей роли в развитии мировой цивилизации, а во всесторонности и глубине понимания исторических фактов, которые при трезвой оценке подводят к суждению: Россия как великая держава есть не столько «третий Рим», сколько гарант **цивилизованного решения** всемирного конфликта между «богатым Севером» и «бедным Югом», между «золотым миллиардом» состоятельных людей Запада и 3/4 бедного, голодающего, вымирающего населения Азии, Африки, Латинской Америки. При оценке содержания и перспектив развития такого небывалого исторического столкновения возможности классового подхода ограничены, ибо в этом

своеобразном Армагеддоне высший суд будет вершиться не над определенными социальными группами или лицами, а над народами бывших колониальных держав, которые свое кооперативное благополучие (например в рамках ЕЭС) построили в основном за счет ограбления и эксплуатации народов и государств Азии, Африки, Латинской Америки. Россия же – единственная великая держава, которая не подлежит этому суду, ибо на протяжении всей своей истории приносила и приносит многообразные жертвы на алтарь утверждения мировой цивилизации. Выполнить свою предстоящую миссию арбитра и источника возрождения мировой цивилизации Великая Россия сумеет, лишь решив собственные проблемы на базе государственно-патриотической идеологии и развития свойств специфической региональной цивилизации.

Классовый подход эвристичен тогда, когда речь идет об импульсах развития **определенного общества**, расслоившегося на классы, когда, следовательно, наступает новая фаза в развитии экономической общественной формации. Но когда дело касается **самого существования** цивилизованного состояния, в котором пребывают развивающиеся общественные формации, здесь необходимо мыслить категориями целостности человеческого рода и выявлять то главное, чем живет **народ**, состоящий из определенных классов.

Социальная философия марксизма классически показала, что государство рождается из борьбы общественных классов, но что самый смысл его существования состоит в сохранении и укреплении цивилизованного состояния, в которое человечество вступило, разделившись на классы под влиянием общественного разделения труда. Последующая история классовой борьбы показала, что ни один из общественных классов не заинтересован возвращаться в дикое, первобытное состояние. Тем более ныне, после обретения трагического опыта двух мировых войн, накануне небывалой **всемирной** войны человечество начинает сознавать, что государственность – атрибут цивилизации, пока последняя остается антагонистической, пока **человечество** гетерогенно в социально-экономическом аспекте. Всемирная история показала, что государство не есть простая функция классового общества, что оно не может быть только орудием в руках одной части общества против другой, но что оно есть орган мобилизации всех

общественных сил на выживание народа в цивилизованных условиях развития.

И когда ныне дело зашло о выживании русского народа, о сохранении цивилизованного пути его развития в сложившейся российской действительности, вопрос о государственности стал жизненным вопросом народа (и не только русского – на всем евразийском пространстве). Потому резонно «главным вопросом» развития нынешней государственности как русских, так и славян, других этнических общностей считается «вопрос согласия государственных начал жизни с социальными и духовными началами и интересами народа, что только одно может вывести страну из тупика...» (1, с. 375). Поэтому закономерно для обеспечения дальнейшего устойчивого, в условиях цивилизованности, развития общероссийской Нации народно-патриотическими силами ставится – в стратегическом плане – **«...вторая, воспитательная, образовательная задача: без нового человека, без ясного государственного приоритета и в политике, и в бюджетной области – на образовании, на воспитании нового поколения ЗАДАЧУ ВЫВОДА РОССИИ В МИРОВЫЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ ЛИДЕРЫ НЕ РЕШИТЬ»** (19, с. 39–40).

Таким образом, конкретно-исторически примененный классовый подход, сопряженный с системным и цивилизационным подходами, позволяет сделать вывод о том, что глубинная суть борьбы за вывод России из обвального кризиса – это придание устойчивости развитию российской цивилизации в XXI веке. В этом деянии заинтересованы не только народы России, входившие в Советский Союз нации, но и все цивилизованное человечество. Все это есть нынешняя миссия великой России в формировании **мировой** цивилизации на нашей планете.

Видовое своеобразие российской цивилизации, во-первых, обусловлено ее евразийским положением в географическом аспекте и соответственно западно-восточной исторической эволюцией в социокультурном плане; во-вторых, оно связано с тем обстоятельством, что содержание ее не совпадает полностью ни с феодальным, ни с буржуазным видами цивилизации, хотя ей присущи в историческом развитии существенные черты того и другого; в-третьих, указанное своеобразие выражается в этнической пассионарности великой России, которая стимулировалась,

по Л. Н. Гумилеву, преимущественно южным подпором пояса древнейших локальных цивилизаций.

Своеобразное развитие материального основания и социокультурного содержания российской цивилизации обусловили две противоречивые «модернизационные волны», первая из которых (XVIII – первая половина XX вв.) прошла с Запада, а вторая (конец XX – начало XXI вв.) идет уже с Востока, начинаясь в Тихоокеанском регионе, проходя через арабо-мусульманский мир и рождая в мире «цивилизационное противостояние» фронтального характера (см. 16, с. 17–20). Для России и стран СНГ это историческое противоречие оборачивается возможностью в корне изменить характер общественно-производственной технологии, придать ему и всему образу жизни, культуре и духовности ноосферное направление на базе накопленного социокультурного потенциала, многие позиции которого имеют мировое первенство. В меньшей степени это касается и государственно-управленческого потенциала великой России (в границах СССР), ибо цивилизующая роль русского этноса и славянской государственности не подлежит сомнению. Это особенно важно видеть ныне, когда обостряется **глобальное противоречие государственности** как цивилизационного института управления – противоречие между функциональной целостностью современного мира, стимулируемой глобальными интеграционными процессами, и фрагментацией международной системы государств-наций, стимулируемой национал-автаркическими процессами.

Уникальность российской цивилизации имеет особое значение для формирования всемирной (мировой) цивилизации. Настойчивые поиски оптимального разрешения указанного глобального противоречия современной государственности, ведущиеся в России, выступают объективно как процесс создания модели управленческой структуры для мировой цивилизации. С другой стороны, для понимания динамики интеграции российской цивилизации в мировую эвристическое значение имеют базовые ценности создаваемой «Римским клубом» модели «нового мирового порядка» – мир, экономическое благосостояние, социальная и политическая справедливость, экологическое равновесие, самореализация личности.



Ранний социализм, сотворенный в СССР усилиями народов, находившихся на разных уровнях цивилизованного развития, оказался ввергнутым в системный кризис. Поскольку он имеет внешние и внутренние причины преимущественно политического порядка, можно считать, что этот кризис носит синергетический характер и преодолеть его следует в точке государственно-политической бифуркации. Иначе говоря, российская цивилизация выходит на линию своего прогресса через преобразование государственности как основного звена в цепи антикризисных мер.

Существует комплекс условий, которые в наибольшей степени способствуют выполнению «формационной программы» естественно-исторического развития цивилизации. И главным в этом комплексе, по мнению Л. И. Рейснера, являются «уровень и масштабы международного взаимодействия, от которых зависят динамизм отдельного общества, сами возможности его формационного и стадийного обновления» (20, с. 41). В этом аспекте можно понять своеобразие развития российской цивилизации: до имперского периода (IV–XVII вв.) наблюдается расширение **масштабов** международного взаимодействия славяно-угорского ядра России с западными и восточными соседями, и в это время идет ее цивилизационное обновление при замедленной смене формационных характеристик; с XVIII в. (имперский период) до первой четверти XX в. Россия интенсивно поднимает (мирными и военными средствами) **уровень** своего взаимодействия со странами разных континентов, а полому ускоряется формационная смена событий, но вместе с тем накапливается потенциал **типологических** цивилизационных изменений, который стал постепенно реализовываться в ходе социально-революционной смены формационных характеристик этой уникальной евразийской цивилизации (XX – первая половина XXI века).

Ныне, с середины XX в., наиболее четко вырисовывается в калейдоскопе исторических событий и явлений повседневности цивилизационно-формационное своеобразие и геополитическое значение «русского пути» как современного этапа реализации «русской идеи».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Ананьев А. А.* Призвание Рюриковичей, или Тысячелетняя загадка России. – М.: Новости, 1996.
2. *Белов Ю. П.* Не тужи, Россия. – М.: Международ. гуманитар. фонд «Знание», 1997.
3. *Бродель Ф.* Динамика капитализма: Пер. с франц. — Смоленск: Полиграфма, 1993.
4. *Гринин Л. Е.* Формации и цивилизации//Философия и общество. 1997. № 1.
5. *Гудожник Г. С.* Материальные основы многообразия цивилизаций // Вопросы философии. 1988. № 4.
6. *Гудожник Г. С.* Цивилизациология: Ч. I. Философское обоснование цивилизациологии. – Ч. II. Основы общей цивилизациологии. — М., 1992.
7. *Завадский С. А., Новикова Л. И.* Искусство и цивилизация: Искусство на пути к коммунистической цивилизации. – М.: Искусство, 1986.
8. *Калайков И.* Цивилизация и адаптация: Пер. с болгар. – М.: Прогресс, 1984.
9. *Kotarov V. D.* Zivilisationsentwicklung und so/iale Okologie//Hercynia N. F., № 13/2. – Leipzig, 1976.
10. *Комаров В. Д.* Научно-техническая революция и социальная экология. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977.
11. *Комаров В. Д.* Материальное основание и критерий прогресса цивилизации//Цивилизация в современном мире. – М.: Препринт ИФ АН СССР, 1983.
12. *Комаров В. Д.* Российская цивилизация на рубеже тысячелетий//Народы СНГ накануне третьего тысячелетия: реалии и перспективы/Гезисы Международ. научного конгресса. – Том II. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. С. 179–182.
13. *Марксистско-ленинская теория исторического процесса.* – М.: Наука, 1987.
14. *Массон В. М.* Первые цивилизации. – Л.: Наука, 1989.
15. *Мечников Л. И.* Цивилизация и великие исторические реки: Статьи. – М.: Издат. группа «Прогресс» — «Пангея», 1995.
16. *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ//Вопросы философии. 1995. № 1.
17. *Мчедлов М. П.* Социализм – становление нового типа цивилизации. – М.: Политиздат, 1980.
18. *Олех Л. Г.* Цивилизация и революция. – Новосибирск: Наука, 1989.
19. *Подберезкин А. И.* Русский путь. – М.: АО «РАУ-Университет», 1997.
20. *Рейснер Л. И.* Цивилизация и способ общения. – М.: Наука, 1993.
21. *Розов И. С.* Три направления мирового развития: Россия на перепутье // Философия и общество. 1997. № 4. С. 161—199.
22. *Тугаринов В. П.* Природа, цивилизация, человек. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978.
23. *Черняк Е. Б.* Цивилиография: наука о цивилизации. – М.: Между нар. отношения, 1996.
24. *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. – М.: Политиздат, 1986.
25. *Снесар В. И.* Методологические аспекты гуманной цивилизации (юбилейный научный доклад). – Саратов, 1996.