ВВЕДЕНИЕ.

 Понятие “цивилизация” первоначально появилось во французском языке в середине 18 в. в русле теории прогресса употреблялось только в единственном числе. В частности, просветители называли цивилизацией идеальное общество, основанное на разуме и справедливости.

 Кризис прогрессистских иллюзий просветителей, богатый этно–исторический материал, полученный в “эпоху путешествий” и обнаруживший огромное разнообразие нравов, и культур вне Европы, привели к тому, что в начале 19 в. Возникла “этнографическая концепция цивилизаций”, в основу которой было положено представление о том, что у каждого народа – своя цивилизация.

 В целом во второй половине 18 – начале 19 вв. утвердилось три подхода к пониманию “цивилизации”:

1. унитарный (цивилизация как идеал прогрессивного развития человечества как единого целого);
2. стадиальный (цивилизация как этапы прогрессивного развития человечества как единого целого);
3. локально – исторический (цивилизация как качественно различные уникальные этнические или исторические общественные образования).

 В это время Ф. Гизо, заложивший основы “этноисторической концепции цивилизаций”, предпринял также попытку разрешить противоречие между идеей прогресса единого рода человеческого и реалиями культурно – исторического многообразия народов. Он считал, что, с одной стороны, существуют локальные цивилизации, а, с другой, – над ними есть ещё и Цивилизация как прогресс человеческого общества в целом.

 В основном большинство учёных занимающихся проблемами цивилизации, разделяют её на два цивилизационных типа: Восточный и Западный.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ОБЩЕСТВА

 Цивилизационный подход нашел широкое применение в исследованиях по исторической и культурно-исторической типологии. При этом можно выделять *три подхода в ин­терпретации понятия “цивилизация”,* локально–исторический, историко-стадиальный и всемирно-исторический.

 Среди сторонников *локально-исторического подхода* нет единства в вопросе о том, сколько было цивилизации и про­шлом и сколько существует их в настоящее время.

 Н. Данилевский выделял (в хронологическом порядке) следующие цивилизации, или культурно–исторические типы: египетскую, ассирийско-вавилоно-финикийскую, индийскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, ара­вийскую, германо–романскую (европейскую) и славянскую. О. Шпенглер рассматривал такие культурно-исторические миры: египетский, индийский, вавилонский, китайский, греко-римский (аполлоновский), майя и западноевропей­ский (фаустовский).

 У А. Тойнби в предварительной классификации насчитывается ряд обществ одного вида, которые, как пишет историк, “принято называть цивилизациями”: египетское, андское, китайское, минойское, шумерское, майянское, си­рийское, индское, хеттское, эллинское, православное хри­стианское (в России), дальневосточное (в Корее и Японии), православное христианское (основное), дальневосточное (основное), иранское, арабское, индуистское, мексикан­ское, юкатанское, вавилонское.

 В более обобщающей классификации Тойнби выделил, кроме “западного мира”, “православно–христианское, или византийское общество”, расположенное в Юго–Восточной Европе и России; “исламское общество”, сосредоточенное в аридной зоне (область сухих степей, пустынь и полупу­стынь), проходящей по диагонали через Северную Африку н Средний Вocток от Атлантического океана до Великой Китайской стены; “индуистское общество” в тропической субконтинентальной Индии к юго-востоку от аридной зоны;

“дальневосточное общество” в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном.

 Эта классификация цивилизаций была положена в основу концепции Л. Васильева, который выделил пять современных цивилизаций: “западноевропейскую”, “российскую”, “ислам­скую”, “индо-буддийскую” и “конфуцианскую”.

 X. Уайт, используя тропологический подход, выделил че­тыре цивилизационно–исторических типа культуры: ирониче­ский (Западная Европа), метафорический (Ближний Вос­ток), синекдотический (Индия) и метонимический (Китай).

 В рамках *историко-стадиального подхода* в зависимо­сти от выбора тех или иных аксиоматических критериев вы­деляют различные типы цивилизаций. В современной лите­ратуре, например, рассматриваются такие типы, как “устная, письменная, книжная и экранная”; “космогенная, техногенная и антропогенная”; “традиционная и современная”; “эволюционная и инновационная” цивилизации.

 Однако в большинстве случаев в историко-стадиальных исследованиях применяется технократический подход, на основе которого выделяют аграрную (доиндустриальную), промышленную (индустриальную) и информационную (постиндустриальную) цивилизации (У. Ростоу, Д. Белл, О. Тоффлер).

 “Аграрная цивилизация” – это общество с примитивным сельскохозяйственным производством, иерархической социальной структурой и властью, принадлежащей земель­ным собственникам, церковью и армией как главными соци­альными институтами.

 “Индустриальная цивилизация” – общество, которое характеризуется бурным развитием тяжелой промышленно­сти, широким внедрением достижении науки и техники, резким повышением уровня капиталовложении, увеличени­ем доли квалифицированного труда, изменением структуры занятости, преобладанием городского населения.

 “Постиндустриальная цивилизация” – общество “высо­кого массового потребления”, в котором основными становятся проблемы развития сферы услуг, производство това­ров массового потребления и теоретического знания.

 В современной отечественной литературе сторонники тако­го подхода (в частности, Ю.В. Яковец) выделяют семь таких исторических стадий-цивилизаций, представляющих, правда, синтез марксистско-формационных и западно-технократических их интерпретаций: неолитическая (VII – IV в. до н.э.), восточ­но-рабовладельческая (III – первая половина I в. до н.э.), антич­ная (VI в. до н.э. – VI в. н.э.), раннефеодальная (VII – ХШ вв.), прединдустриальная (XIV – XVIII вв.), индустриальная (60–90–e гг. XVIII в. – 10–70–е гг. XX в.), постиндустриальная (80–е гг. XX в. – конец XXI – начало XXII вв.).

 В свое время Н. Кондратьев, изучая циклы экономиче­ской конъюнктуры, пришел к выводу об их смене каждые 40–50 лет. Это полувековые циклы Кондратьев рассматри­вал в качестве элементов цивилизационного цикла, который продолжается по его подсчетам примерно 200–300 лет.

 Представители *всемирно-исторического подхода* полага­ют, что только на определенном этапе взаимодействия ло­кальных цивилизаций возникает феномен всемирной исто­рии и, по мнению отдельных исследователей, начинается процесс становления экуменической цивилизации. Поэтому основой периодизации исторического процесса в этом слу­чае, являются фундаментальные изменения в историческом взаимодействии цивилизаций. В качестве критериев цивилизационной типологизации априорно выбираются разные как материальные, так и духовные факторы.

 Одной из таких концепций всемирной истории является *философия истории К. Ясперса,* основанная на экзистенци­альных представлениях о становлении и развертывании еди­ной человеческой сущности. В полемике с марксизмом, а так­же технократическими концепциями мировой истории Ясперс делал акцент на “духовной составляющей” человеческого бытия. Признавая реальность всемирной истории как особой стадии развития человеческого духа и как результата взаимо­действия различных культур, Ясперс отмечал, что подлинная связь между народами не родовая, не природная, а духовная.

 Поэтому реальность мировой истории, по его мнению, обусловлена прежде всего духовным единством человечества.

 В работе “Истоки истории и ее цель” (1949г.) Ясперс вы­делил в общественном развитии четыре “среза”: “доистория”, “великие исторические культуры древности” (локальные ис­тории), “осевая эпоха” (начало всемирной истории), “эпоха техники” (переход к единой мировой истории).

 В “доисторический период” происходило становление человека, что обнаруживается в использовании огня и ору­дий труда, появлении речи, образовании групп и сооб­ществ, формировании жизни посредством мифов.

 “Великие культуры древности”, появление которых знаме­новало начало человеческой истории, возникают в трех областях земного шара. Это, во–первых, шумеро-вавилонская и египет­ская культуры, а также эгейский мир (с IV тыс. до н.э.); во–вторых, доарийская культура долины Инда (с III тыс. до н.э.); в–третьих, архаический мир Китая (со II тыс. до н.э.).

С 800 по 200 гг. до н.э., в “осевое время”, в великих культурах древности или в орбите их влияния начинает формироваться универсальная духовная основа всего чело­вечества. Независимо друг от друга в разных местах — в Индии, Китае, Персии, Палестине и Древней Греции – возникают духовные движения, сформировавшие тот тип человека, который существует и поныне.

“Осевая эпоха” – это время рождения и мировых рели­гий, пришедших на смену язычеству, и философии, заме­нившей мифологическое сознание. Прорыв мифологическо­го миросозерцания сопровождался появлением духовной ре­флексии. Пробуждение духа являлось, по Ясперсу, началом общей истории человечества, которое до того распадалось на локальные, не связанные между собой культуры.

Таким образом, “осевое время” у Ясперса служит фер­ментом, который стал связывать человечество во всемирно-историческом пространстве-времени. Вместе с тем “осевое время” служит у него и масштабом, позволяющим опреде­лить историческое значение отдельных народов для челове­чества в целом. В связи с этим Ясперс выделял “осевые народы” (китайцы, индийцы, иранцы, нуден, греки), кото­рые, последовательно продолжая свою историю, совершили скачок и как бы вторично родились в ней, заложив тем са­мым основу единой духовной сущности человека и его по­длинной истории.

“Эпоха техники”, духовно конституируясь в XVII с., приобрела всеохватывающий характер в XVIII и получила чрез­вычайно быстрое развитие в XX столетии. Эта эпоха знаменует собой время наступления духовного единства человечества, мировой истории, не как идеи, а как реальности. Ситуация единства мировой истории была создана Европой, которая благодаря географическим открытиям, достижениям науки и техники, к концу XX в. обрела власть над миром, усвоившим европейскую технику, но сохранившим в своих устремлениях уникальные культурные различия.

Другой разновидностью всемирно-исторической интер­претации понятия “цивилизация” является своеобразная *историческая концепция Д. Уилкинса.*  Он считает, что существует единая “Центральная цивилизация”, зародившая­ся при слиянии египетской и месопотамской цивилизации и пережившая все другие 14 цивилизаций. Современный мир – это, следовательно, лишь стадия исторически непрерыв­ной “Центральной цивилизации”.

Интерес в этом плане представляет предложенная Л. Ва­сильевым *цивилизационная концепция всемирно-исторического процесса.* В истории человечества оп выделяет три этапа.

1. С древнейших времен до VII – VI вв. до н.э*.* – время существования локальных обществ “азиатского” типа, традиционных, социоцентристских с авторитарно–деспотической административной системой. Основу такой системы составляли принципы “власти собственности” и “централизованной редистрибуции”: власть рождала собственность, перераспределе­ние которой было прерогативой государства. Для этих обще­ств было характерно медленное циклическое воспроизводство общественных структур со сменяющими друг друга в разных регионах периодами существования мощных централизованных государств и периодами феодального типа децентрализа­ции (при минимальных изменениях в традиционной социоцентристской структуре общества и его хозяйстве).

2. VII – VI вв. до н.э. – XIV – XVII вв. – время зарож­дения и становления общества европейского типа и социаль­ной дихотомии, параллельного сосуществования “европейско­го” и “азиатского” миров. В результате социальной мутации в Древней Греции появился феномен “античности” как генотип европейской цивилизации, инновационной, персоноцентристской, частнособственнической, гражданской.

3. С XVII в. – время общечеловеческой интеграции и воз­никновения всемирной истории на путях модернизации и гло­бальной трансформации. В XVIII – ХIХ вв. в результате за­падной экспансии на Востоке происходил симбиоз традицион­ных и европейских структур, в XX столетии начался переход от симбиоза к синтезу, большое влияние на процесс которого оказало цивилизационное разнообразие Востока.

При столкновении двух типов развития (“традиционного” и “инновационного”) в условиях, когда сила государст­ва определялась технико-экономическими и военно-политическими преимуществами, явное превосходство оказалось на стороне европейской цивилизации. Однако конец XX в. обнаружил, с одной стороны, негативные последствия тех­нологической экспансии европейской цивилизации, привед­шей человечество к глобальному кризису, а с другой, – вы­явил духовные преимущества неевропейского варианта раз­вития.

###  ЗАПАД-ВОСТОК-РОССИЯ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ТИПЫ

 Запад есть запад, восток

 есть восток, не встретиться

 им никогда. Лишь у подножья

 Престола Божья в день

 страшного суда.

 Эти строки, принадлежащие великому английскому писателю Редьярду Киплингу, и по сей день привлекают внимание. Одни соглашаются с Киплингом, говоря, что Востоку и Западу действительно не понять друг друга. Другие, наоборот, протестуют, указывая на то, что Восток европеизируется, а Запад проявляет все больший интерес к традициям востока ( философии, искусствам, медицине).

 Интерес на Западе к Востоку возник благодаря свиде­тельствам христианских миссионеров XVI — XVII вв., ко­торые первыми обратили внимание на существенные разли­чия между регионами в политическом устройстве и ценностных ориентациях людей. Эти свидетельства положили начало двум направлениям с оценке Востока: панегириче­скому и критическому. В рамках первого Восток, и прежде всего Китай — страна всеобщего благоденствия, учености и просвещенности,— ставился в пример европейским монар­хам как образец мудрости и управлении. В рамках второго внимание акцентировалось на духе застоя и рабства, царив­шем в восточных деспотиях.

 При непосредственном столкновении двух типов цивилизационного развития, восточного и западного, в условиях, когда сила государства определялась технико-экономиче­скими и военно-политическими преимуществами, обнару­жилось явное превосходство европейской цивилизации.

 Это породило в умах европейских интеллектуалов иллю­зию “неполноценности” восточного мира, на волне которых возникли концепции “модернизации” как способа приобще­ния “косного” Востока к цивилизации. С другой стороны, на Востоке об отношении европейцев практически до конца XIX в. господствовало представление о подавляющем мо­рально-этическом превосходстве восточной цивилизации, о том, что у “западных варваров” заимствовать нечего, кроме машинной технологии.

 Современный цивилизационный подход, основываясь на идеях “культурного плюрализма”, на признании неустранимости культурных различий и необходимости отказа от всякой иерархии культур и, следовательно, отрицания европоцентризма, вносит целый уточнений в концепцию о принципиальном различии путей исторического развития Востока и Запада.

 Все более утверждается мысль о том, что “отставание” Востока носит исторический характер: до определенного времени Восток развивался достаточно устойчиво, в том “своем ритме”, который был вполне сопоставим с ритмом развития Запада. Более того, ряд исследователей считает, что исторически Восток вообще не является альтернативой Западу, а выступает исходным пунктом всемирно-исторического процесса.

В частности, Л. Васильев рассматривает “азиатское об­щество”как первую цивилизационную форму постперво­бытной эволюции общины, сохранившую господствующую в ней авторитарно-административную систему и лежащий в ее основе принцип редистрибуции.

 Для возникших на Востоке деспотических государств характерным было отсутствие частной собственности и эко­номических классов. В этих обществах господство аппарата администрации и принципа централизованной редистрибуции (дань, налоги, повинности) сочеталось с автономией об­щин и иных социальных корпораций при решении всех внутренних проблем. Произвол власти при соприкоснове­нии индивида с государством порождал синдром “сервиль­ного комплекса”, рабской зависимости и угодливости.

Общество с таким социальным генотипом обладало прочностью, которая проявлялась, помимо прочего, в не­искоренимой потенции регенерации: на базе рухнувшего по той или иной причине государства с легкостью, почти авто­матически, возникало новое с теми же параметрами, даже если это новое государство создавалось иным этносом.

По мере эволюции этого общества появились товарные отношения и частная собственность. Однако с момента сво­его возникновения они сразу же ставились под контроль власти, и потому оказывались полностью от неё зависимы­ми. Многие восточные государства древности и средневе­ковья имели процветающее хозяйство, большие города, раз­витую торговлю. Но все эти зримые атрибуты частнособст­веннической рыночной экономики были лишены того главного, что могло бы обеспечить их саморазвитие: все агенты рынка были заложниками власти и любое неудо­вольствие чиновника оборачивалось разорением, если не гибелью и конфискацией имущества в пользу казны.

В “азиатских” обществах господствовал принцип “власти — собственности”, т.е. такой порядок, при котором власть рождала собственность. Социальную значимость в государствах Востока имели лишь причастные к власти, тогда как бо­гатство и собственность без власти мало что значили. Утра­тившие власть становились бесправными.

 На рубеже VII — VI вв. до н.э. в Южной Европе в рам­ках общества такого типа произошла социальная мутация. В результате реформ Солона и связанных с ними процессов с полисах Древней Греции возник феномен античности, ос­нову которого составляли гражданское общество и правовое государство; наличие специально выработанных юридиче­ских норм, правил, привилегий и гарантий для защиты интересов граждан и собственников.

Основные элементы античной структуры не только вы­жили, но и в синтезе с христианством способствовали фор­мированию в средневековых городах-коммунах, торговых республиках Европы, имевших автономию и самоуправле­ние (Венеция, Ганза, Генуя), основ частнособственническо­го рыночного хозяйства. В эпоху Возрождения, а затем Просвещения античный генотип Европейской цивилизации проявился в полной мере, приняв форму капитализма.

Несмотря на альтернативность социального генотипа ан­тичности по сравнению с эволюционным типом развития на Востоке, примерно до XIV — XVII вв. между Западом и Востоком было много общего. Культурные достижения на Востоке в это время были вполне сопоставимы по своему значению с успехами европейского Возрождения (система Коперника, книгопечатание, великие географические открытия). Восток — это крупнейшие в мире гидротехниче­ские и оборонительные сооружения; многопалубные кораб­ли, в том числе и для океанского мореплавания; разборные металлические и керамические шрифты; компас; фарфор; бумага; шелк.

 Более того, Европа, выступая наследницей античной ци­вилизации, приобщалась к ней через мусульманских по­средников, впервые познакомившись со многими древнегреческими трактатами в переводе с арабского. Многие евро­пейские писатели-гуманисты эпохи Возрождения широко пользовались художественными средствами, разработанны­ми в иранской и арабской поэзии, а само понятие “гума­низм” (“человечность”) впервые прозвучало на фарси и было осмыслено в творчестве Саади.

 Однако между Востоком и Западом в рамках их тради­ционного в целом развития были и существенные различия, прежде всего в плане духовного освоения аналогичных до­стижений. Так, в Европе, несмотря на господство латыни как элитарного языка эпохи Возрождения, книгопечатание развивалось н*а* местных языках, что расширяло возможно­сти “демократизации” литературы и науки. На Востоке сама мысль о том, что, например, корейский или японский язык может быть “ученым” языком конфуцианства, в то время вообще не возникала. Это затрудняло доступ к высо­кому знанию простых людей. Поэтому книгопечатание па Западе сопровождалось усилением авторитета книги, а на Востоке — Учителя, ученого-книжника”, “последовате­ля” и “правильного толкователя” какого-либо учения.

Различными были также судьбы науки на 3ападе и Востоке. Для гуманистов Запада и гуманитариев Востока общи­ми были синкретизм знания и морали, постоянная обращён­ность к посюсторонним проблемам человеческого бытия. Однако научная мысль Запада всегда была обращена впе­ред, и это проявилось вее повышенном внимании к естествознанию, фундаментальным исследованиям, а это требова­ло соответствующего уровня теоретического мышления.

Научной добродетелью Востока являлось углубление в древние этико-философские трактаты в поисках скрытых в них предвосхищений. “Ученые” конфуцианцы, демонстрируя свою идейную привязанность к классическим авторитетам, постоянно вращались в кругу лишь “правильных” к ним комментариев, даже не помышляя о том, чтобы изме­нить не только дух, но и букву канона.

Поэтому на Востоке “наука” до приобщения её к “запад­ному” научно-рациональному типу оставалась в рамках ре­цептурной, практико-технологической деятельности. Восток не знал такого логического феномена, как доказательство, там существовали лишь предписания, “что делать” и “как де­лать”, и знания об этом в незыблемом виде передавались из поколения в поколение. В связи с этим на Востоке так и не возник вопрос об осмыслении в рамках методологической ре­флексии всего того “научного” богатства, которое было на­коплено тысячелетней в ходе рецептурно-утилитарной ученой деятельности.

На Востоке наука была не столько теоретической, сколь­ко практической, неотделимой от индивидуально-чувственного опыта ученого. Соответственно, в восточной науке было иное понимание истины, господствовал не логический, а интуитивный метод познания, что предполагало ненуж­ность строгого понятийного языка и всякого формального знания*.* Естественно, что различные конфуцианские, буддистские, даоссийские, синтоистские системы знаний, воспринимались европейцами как “вненаучные”, “донаучные” или “антинаучные”.

Характеризуя феномен “восточной науки”, некоторые исследователи обращают внимание на два момента. Во-пер­вых, полагают они, мы упускаем из виду возрастную разни­цу цивилизаций Востока и Запада: “Может быть то, с чего начинали греки, для китайцев было пройденным этапом?”. Во-вторых, “наука на Востоке носила синкретический ха­рактер” не потому, что не успела выделиться в самостоя­тельный вид деятельности, а потому, что научное знание было не высшей целью духовного опыта, а лишь его средством (Т. Григорьева). Из этих предположении можно заклю­чить следующее: на Востоке уже в то время или знали, что есть подлинная “вселенская” наука, и поэтому вполне со­знательно миновали дедуктивно-теоретический этап её раз­вития, или предвосхитили современные методологические искания в русле постмодернизма.

Однако более предпочтительным выглядит представле­ние о том, что на Востоке доминировали иные, не дискурсивные стили мышления и познания, где идеи выражались не столько в понятийной, сколько художественно-образной форме, опорой которых служат интуитивные решения, не­посредственные эмоции и переживания. Это придавало большую значимость интерпретации, а не трансляции на­копленного мыслительного материала и социального опыта.

В XIV — XVII вв., когда наметился существенный пере­лом в альтернативном развитии цивилизаций Запада и Вос­тока, с проблемой самоидентификации в западно-восточном культурном ареале столкнулась и Россия, заявившая теорией “Москва — Третий Рим” о своей православно-куль­турной и мессианской исключительности.

Вопрос об отношении России к цивилизациям Запада и Востока стал предметом теоретической рефлексии в XIX в. Г. Гегель, не видя будущности в культурно-историческом развитии России, вычеркнул ее из списка “исторических народов”. П. Чаадаев, признавая своеобразие цивилизационного развития России, видел его в том, что “мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку и не имеем традиций ни того, ни дру­гого, “мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах”.

В полемике западников и славянофилов сформирова­лись две противоположные версии цивилизационной при­надлежности России. Одна версия связывала будущее России с ее самоидентификацией в русле европейской социо – культурной традиции, другая – с развитием самобытно – культурной ее самодостаточности. К. Леонтьев разработал концепцию , восточно-христианской (византийской) культурной “прописки” России. Н. Данилевский, наиболее перспективным считал противостоящий западной культуре “славянский тип” цивилизации, полнее всего выраженный в русском на­роде. А. Тойнби рассматривал Российскую цивилизацию в качестве “дочерней” зоны православной Византии. Существует также евразийская концепция цивилизационного развития России, представители которой, отрицая как восточный, так u западный характер российской культуры, вместе с тем ее специфику усматривали во взаимном влиянии на неё западных и восточных элементов, полагая, что именно в России сошлись и Запад, и Восток. Евразийцы (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Флоровский, Г. Вернадский, Н. Алексеев, Л. Карсавин) отделяли Россию не только от Запада, но и от славянского мира, настаивая на исключительности её цивилизации, обусловленной спецификой“месторазвития” русского народа. Вo-первых, своеобразие русского (российского) национального самосознания они усматривали в том, что громадные пространства России*,* расположившиеся в двух частях света, накладывали отпеча­ток на своеобразие ее культурного мира. Во-вторых, евразийцы подчёркивали особое влияние на него “туранского” (тюрско-татарского) фактора.

Важное место в евразийской концепции цивилизационного развития России отводилось идеократическому госу­дарству как верховному хозяину, обладающему исключи­тельной властью и сохраняющему тесную связь с народны­ми массами. Своеобразие Российской цивилизации виделось и в том, что национальным субстратом ее государ­ственности выступала единая многонациональная евразийская нация.

В настоящее время также существуют различные цивилизационные типологизации исторического процесса кон­вергентного и дивергентного характера. Так, некоторые оте­чественные исследователи отстаивают тезис о существовании двух типов цивилизаций — западной и восточной, в ходе взаимодействия которых происходит “вестернизация” Востока на основе модернизации. К определяющим чертам восточных обществ они относят “неразделённость собствен­ности и административной власти”; “экономическое и политическое господство — часто деспотическое — бюрокра­тии”; “подчинение общества государству”, отсутствие “га­рантий частной собственности и прав граждан”. Длязападной цивилизации, наоборот, характерны гарантии частной собственности и гражданских прав” как стимул к инно­вациям и творческой активности; гармония общества и госу­дарства; дифференциация власти и собственности (Е. Гай­дар). В такой цивилизационной трактовке Россия выглядит обществом восточного типа.

А. Ахиезер также различает два типа цивилизаций — традиционную и либеральную. “Традиционной цивилиза­ции присуще господство статичного типа воспроизводства, который нацелён на поддержание общества, всей системы социальных отношений, личности в соответствии с некото­рым идеализирующим прошлое представлением”. В либе­ральной цивилизации “господствующее положение занима­ет интенсивное воспроизводство, которое характеризуется стремлением воспроизводить общество, культуру, постоян­но углубляя её содержание, повышая социальную эффективность, жизнедеятельность”.

Россия, считает Ахиезер, в своем историческом развитии вышла за рамки традиционной цивилизации, встала на путь массового, хотя и примитивного утилитаризма. Но тем не менее не сумела преодолеть границу либеральной цивилиза­ции. Это означает, что Россия занимает промежуточное по­ложение между двумя цивилизациями, что позволяет гово­рить о существовании особой промежуточной цивилизации, сочетающей элементы социальных отношений и культуры обеих цивилизаций.

Основными категориями социокультурной динамики России как промежуточной цивилизации являются инвер­сия и медиация, для инверсии характерна напряженная направленность деятельности на воспроизводство определен­ного типа общества. Господство инверсии в каждый момент времени не требует того, чтобы долго и мучительно выраба­тывать принципиально новые решения, но открывает путь быстрым, логически мгновенным переходам от настоящей ситуации к идеальной, которая, возможно, в новых одеж­дах воспроизводит некоторый элемент уже накопленного культурного богатства. Медиация, наоборот, обусловливает конструктивную напряжённость человеческой деятельности на основе отказа от абсолютизации полярностей и максими­зации внимания к их взаимопроникновению, к их сосуществованию друг через друга.

Другой особенностью России как промежуточной циви­лизации, но мнению Ахиезера, является раскол культур и социальных отношений. При этом раскол рассматривается как патологическое состояние общества, характеризующее­ся застойным противоречием между культурой и социальными отношениями, между субкультурами одной культуры. Для раскола характерен “заколдованный круг”: активиза­ция позитивных ценностей в одной из частей расколотого общества приводит в действие силы другой части общества, отрицающей эти ценности. Опасность раскола состоит в том, что он, нарушая нравственное единство общества, под­рывает саму основу для воспроизводства этого единства, от­крывая путь социальной дезорганизации.

Л. Семенникова выделяет три типа: “непрогрессивная форма существования”, “циклическое” и “прогрессивное раз­витие”. К непрогрессивному типу она отнесла “народы, жи­вущие в рамках природного годового цикла, в единстве и гармонии с природой”. К циклическому типу развития — восточ­ные цивилизации. Прогрессивным тип представлен Западной цивилизацией, начиная с античности до наших дней.

Оценивая место России в кругу этих цивилизации, Л. Семенникова отмечает, что она не вписывается полностью ни в западный, ни в восточный тип развития. Россия, не являясь самостоятельной цивилизацией, представляет собой цивилизационно неоднородное общество. Это особый, исторически сло­жившийся конгломерат народов, относящихся к разным ти­пам развития, объединенных мощным, централизованным го­сударством с великорусским ядром. Россия, геополитически расположенная между двумя мощными центрами цивилизационного влияния — Востоком и Западом, включает в свой состав народы, развивающиеся как по западному, так и восточному варианту. Поэтому Семенникова вслед за В. Ключевским, Н. Бердяевым, Г. Федотовым подчеркивает, в рос­сийском обществе неизбежно сказывается как западное, так и восточное влияние. Россия представляет собой как бы по­стоянно “дрейфующее общество” в океане современных цивилизационных миров.

Наряду с такими концепциями Российской цивилизации в настоящее время существуют и ярко выраженные её ди­вергентные варианты. Так, О. Платонов считает, что рус­ская цивилизация принадлежит к числу древнейших циви­лизаций. Её базовые ценности сложились задолго до приня­тия христианства, в I тыс. до н.э. Опираясь на эти ценности, русский народ сумел создать величайшее в миро­вой истории государство, гармонично объединившее многие другие народы. Такие главные черты русской цивилизации, как преобладание духовно-нравственных основ над матери­альными, культ добротолюбия и правдолюбия, нестяжательство, развитие самобытных коллективистских форм де­мократии, воплотившихся в общине и артели, способствовали складыванию в России также самобытного хозяйственно­го механизма, функционирующего по своим внутренним, только ему присущим законам, самодостаточного для обес­печения населения страны всем необходимым и почти пол­ностью независимого от других стран.

Поскольку вопрос о специфике цивилизационного раз­вития Востока, Запада и России рассматривается неоднозначно, то предварительно надо установить и основные на­правления сравнительного изучения этой проблемы.

П. Сорокин обратил внимание на то, что цивилизации различаются между собой “доминантными формами интег­рации”, или “цивилизационными матрицами”. Такое пони­мание цивилизации отличается и от представления о ней как о “конгломерате разнообразных явлений” и не сводят цивилизацию к специфике культуры, ибо в качестве “доминантной формы интеграции” могут выступать разные осно­вания. С позиций такого подхода можно описывать различ­ные поликультурные цивилизации, например, российскую, характерной чертой которой является интенсивное взаимодействие многих уникальных культур и почти всех мировых религий. Кроме того, каждой цивилизации присущ определённый генотип социального развития, а также специфиче­ские культурные архетипы.

Следует также выбрать не только ракурс цивилизационного сравнения, но и точку отсчета компаративного, сравни­тельно-исторического анализа. Поскольку наиболее замет­ные расхождения в развитии между Востоком и Западом стали наблюдаться с эпохи Возрождения, и в это же время начался процесс культурно-религиозной самоидентификации России по отношению прежде всего к Западу, то в ка­честве такой точки отсчета можно выбрать XIV — XVII вв. Тем более, что большинство зарубежных исследователей указывают на эпоху Возрождения и Реформации как на время смены матрицы европейской цивилизации, а отдель­ные отечественные ученые говорят применительно к этому периоду о зарождении особой Российской (евразийской) цивилизации.

В начале XIV в. Европа вступила в полосу кризиса “хри­стианского мира”, который обернулся кардинальной пере­стройкой социально-экономических и духовных его структур. Нормативно-ценностный порядок европейской цивилизации, задававшийся католицизмом, в XIV - XVII вв. постепенно утратил жесткую религиозную обусловленность.

На смену традиционному, аграрному, социоцентристскому обществу шло общество инновационное, торгово-промышленное, городское, антропоцентристское, в рамках которого человек постепенно, с одной стороны, приобретал экономическую, мировоззренческую, а затем и политическую свободу, а с другой,— превращался по мере наращива­ния технологического потенциала в орудие эффективной экономической деятельности.

 Трансформация нормативно-ценностного порядка в Ев­ропе произошла в ходе “национализации” церкви государ­ством и религиозной реформации (протестантско-католического противоборства), которые привели к тому, что в ре­зультате социального компромисса “единой и единственной матрицей европейской цивилизации” стал либерализм, ко­торый создал новое нормативно-ценностное пространство, универсальное для всей Европы и автономное но отноше­нию к возникшим национальным государствам и к европей­скому культурному разнообразию.

 В фокусе либерального мироощущения находится чело­век, его неповторимая и уникальная судьба, частная “зем­ная” жизнь. Идеалом либерализма выступает человек-лич­ность, гражданин, который не только осознает, но и жить не может без гражданских прав и свобод, прежде всего пра­ва собственности и права индивидуального выбора. Ядром исторической эволюции либерализма явились идеи свободы и толерантности. Свободы — как возможности и необходи­мости ответственного выбора и признания права на свободу за другими. Толерантности — как уважения не только сво­их, но и чужих ценностей, как осмысления и использования иного духовного опыта в его самобытности.

 Цивилизационный сдвиг в Западной Европе в это время был связан также с переходом с эволюционного пути разви­тия на инновационный. Этот путь характеризуется созна­тельным вмешательством людей в общественные процессы, культивированием в них таких интенсивных факторов разви­тия, как наука и техника. Активизация этих факторов в ус­ловиях; господства частной собственности, формирования гражданского общества привела к мощному технико-техно­логическому рывку западноевропейской цивилизации и воз­никновению в разных странах такой формы политического режима как либеральная демократия.

 Для того чтобы перейти на инновационный путь развития, необходимо было особое духовное состояние, становление трудовой этики, превращающей труд из бытовой нормы в одну из главных духовных ценностей культуры. Такая этика стала складываться в Западной Европе ещё во время первич­ной распашки её земель, но окончательно утвердилась в эпоху Реформации в форме прежде всего протестантской трудо­вой этики. Протестантский идеал “молись и работай”, заложивший основы “духа капитализма”, означал, что человек, через работу обретая спасение души, не делегирует свои пра­ва наверх, а сам решает вес возникшие перед ним проблемы, “здесь и теперь”, не откладывая на завтра.

Протестантская трудовая этика создала благоприятные условия для развития капитализма, оказала влияние на процесс первоначального накопления капитала. Огромную роль в этом процессе сыграли Великие географические от­крытия, которые, с одной стороны, привели к невиданному росту работорговли, а с другой стороны, резко ускорили темпы и масштабы накопления капитала в Европе за счёт эксплуатации природных ресурсов и населения “заморских территорий”. Деньги, полученные в результате торговли, всё больше начинают вкладываться в производство. Офор­мляются контуры европейского, а затем и мирового рынка, центром которого становятся голландские порты. Возникно­вение рыночной экономики стало мощным фактором дости­жений западноевропейской цивилизации.

 Важные перемены происходят в это время и в политиче­ской жизни Европы. Меняется отношение к государству: человек-личность все более ощущает себя не подданным, а гражданином, рассматривая государство как результат об­щественного договора.

Российская цивилизация с момента своего возникнове­ния вобрала в себя огромное религиозное и культурное мно­гообразие народов, нормативно-ценностное пространство бытия которых не способно было к самопроизвольному сра­щиванию, к синтезу в универсальном для евразийского аре­ала единстве. Православие было духовной основой русской культуры, оно оказалось одним из факторов становления российской цивилизации, но не её нормативно-ценностным основанием.

Таким основанием, “доминантной формой социальной интеграции” стала государственность. Примерно в XV в. происходит превращение российского государства в универ­сальное, под которым Тойнби подразумевал государство, стремящееся “поглотить” всю породившую его цивилиза­цию. Глобальность подобной цели порождает претензии го­сударства на то, чтобы быть не просто политическим инсти­тутом, по и иметь некое духовное значение, генерируя еди­ное национальное самосознание. Поэтому в Российской цивилизации не было того универсального нормативно-цен­ностного порядка, как на Западе, который оказался бы автономным по отношению к государству и культурному мно­гообразию. Более того, государство в России постоянно стремилось к трансформации национально-исторического сознания, этнокультурных архетипов, пытаясь создать соответствующие структуры, “оправдывающие” деятельность центральной власти. Такими легитимационными структура­ми были прежде всего этатизм и патернализм, то есть пред­ставления о государстве как высшей инстанции обществен­ного развития, оказывающей постоянное покровительство своим подданным. Со временем этатизм и патернализм стали доминирующими и в известной степени универсальными структурами в массовом сознании евразийского суперэтноса.

 Легитимность государственной власти в России поэтому опиралась не столько на идеологию (например, идею “Мо­сква — Третий Рим”), сколько обусловливалась этатистическим представлением о необходимости сохранения полити­ческого единства и социального порядка в качестве антитезы локализму и хаосу. И этот этатистско-патериалистский порядок был реальным основанием соединения разнород­ных национальных традиций и культур.

 Поэтому дуализм общественного бытия в России имел иную природу, чем на Западе. Он выражался, прежде всего, в таких конфликтных тенденциях, где одной из сторон всег­да выступало государство. Это — конфликт между государственностью как универсализмом и регионализмом как локализмом, между государственностью и национальными культурными традициями, между государственностью и социальными общностями.

Существенно отличались и способы разрешения конфликтов в России, где их участники не просто отрицают друг друга, а стремятся стать единственной социальной целостностью. Это приводит к глубокому социальному расколу в обществе, который нельзя, “снять” путем компромисса, его можно только подавить, уничтожая одну из противостоя­щих сторон.

Отсюда и своеобразная трактовка понятия свободы в российской ментальности, как признания только собствен­ного права на выбор и отказ другим в таком праве. Свобода по-российски — это воля, как свобода для себя и подавле­ние других.

Кроме того, следует учитывать и своеобразие сложивше­гося в эпоху Московского царства “вотчинного государст­ва”. Московские князья, а затем русские цари, обладавшие огромной властью и престижем, были убеждены, что земля принадлежит им, что страна является их собственностью, ибо строилась она и создавалась по их повелению. Такое мнение предполагало также, что все живущие в России — подданные государства, слуги, находящиеся в прямой и без­условной зависимости от государя, и поэтому не имеющие права претендовать ни на собственность, ни на какие-либо неотъемлемые личные права.

 Говоря об особенностях образования Московского госу­дарства, надо отметить, что с самого начала оно формировалось как “военно-национальное”, доминантной и основной движущей силой развития которого была перманентная по­требность в обороне и безопасности, сопровождавшаяся усилением политики внутренней централизации и внешней экспансии.

Российское государство в условиях социально-экологического кризиса XV столетия присвоило себе неограничен­ные права по отношению к обществу. Это в значительной степени предопределило выбор пути социального развития, связанного с переводом общества в мобилизационное состояние, основу которого составили внеэкономические формы государственного хозяйствования, экстенсивное использо­вание природных ресурсов, ставка на принудительный труд, внешнеполитическая экспансия и колонизация, став­шая, по выражению В. О. Ключевского, стержнем всей российской истории.

Поэтому для российской цивилизации был присущ иной, чем в Западной Европе, генотип социального развития. Если западноевропейская цивилизация перешла с эволюци­онного пути на инновационный, то Россия пошла по моби­лизационному пути, который осуществлялся за счёт созна­тельного и “насильственного” вмешательства государства в механизмы функционирования общества.

Такой тип развития является или средством выхода из застойного состояния, или инструментом ускорения эволю­ционных процессов, т. е. таких процессов, когда его стиму­лы формировались исключительно в качестве реакции на внешние покушения, поэтому мобилизационный тип раз­вития представляет собой один из способов адаптации социально-экономической системы к реальностям изменяющего­ся мира и заключается в систематическом обращении в ус­ловиях стагнации или кризиса к чрезвычайным мерам для достижения экстраординарных целей, представляющих со­бой выраженные в крайних формах условия выживания об­щества и его институтов.

Характерной чертой социального генотипа России стала тотальная регламентация поведения всех подсистем общества с помощью властно-принудительных методов. В ре­зультате включались такие механизмы социально-экономической и политической организации и ориентации общества, которые перманентно превращали страну в некое подобие военизированного лагеря с централизованным управлением, жесткой социальной иерархией, строгой дисциплиной поведения, усилением контроля за различными аспектами дея­тельности с сопутствующими всему этому бюрократизацией, “государственным единомыслием” как основными атрибу­тами мобилизации общества на борьбу за достижение чрез­вычайных целей. Причем военизирование российского об­щества не было следствием широкомасштабной кампании или политической истерии, хотя они постоянно имели место с истории России. Это было результатом постоянного вос­производства даже в обычных условиях “мирного” времени тех её институциональных структур, которые были созданы потребностями мобилизационного развития.

 Поэтому одной из особенностей мобилизационного раз­вития России было доминирование политических факторов и, как следствие, гипертрофированная роль государства в лице центральной власти. Это нашло выражение в том, что правительство, ставя определенные цели и решая проблемы развития, постоянно брало инициативу на себя, системати­чески используя при этом различные меры принуждения, опеки, контроля и прочих регламентации.

 Другая особенность состояла в том, что особая роль внеш­них факторов вынуждала правительство выбирать такие цели развития, которые постоянно опережали социально-экономи­ческие возможности страны. Поскольку эти цели не выраста­ли органическим образом из внутренних тенденций её разви­тия, то государство, действуя в рамках старых общественно-экономических укладов, для достижения “прогрессивных” результатов, прибегала в институциональной сфере к политике “насаждения сверху” и к методам форсированного развития экономического и военного потенциала.

 В России, на Западе и Востоке сформировались также разные типы людей со специфически присущими им стиля­ми мышления, ценностными ориентациями, манерой пове­дения. В России сложился православный (“Иоанновский”), мессианский тип русского человека. В православии сильнее всего выражена эсхатологическая сторона христианства, по­этому русский человек в значительной степени апокалиптик или нигилист (Н. Бердяев). “Иоанновский” человек в свя­зи с этим обладает чутким различением добра и зла, он зор­ко подмечает несовершенство всех поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенного добра. Признавая святость высшей ценностью, “Иоанновский” человек стремится к абсолютно­му добру, и поэтому земные ценности рассматривает как от­носительные и не возводит их в ранг “священных” принци­пов. Если “Иоанновский” человек, который хочет действо­вать всегда во имя чего-то абсолютного, усомнится в идеале, то он может дойти до крайнего охлократизма или равноду­шия ко всему, и поэтому способен быстро пройти путь от невероятной терпимости и покорности до самого необуздан­ного и безграничного бунта.

Стремясь к бесконечному Абсолюту, “Иоанновский” че­ловек чувствует себя призванным создать на земле высший божественный порядок, восстановить вокруг себя ту гармо­нию, которую он ощущает в себе. “Иоанновский” человек — это мессианский тип человека. Его одухотворяет не жаж­да власти, но настроение примирения. Он не разделяет, что­бы властвовать, а ищет разобщенное, чтобы его воссоединить. Он видит в мире грубую материю, которую нужно осветить и освятить.

Западный, “Прометеевский” тип человека, напротив, ви­дит мир в своей реальности, хаос, который он должен офор­мить своей организующей силой. “Прометеевский” человек — героический тип, он полон жажды власти, он все дальше удаляется от духа и все глубже уходит в мир вещей. Секу­ляризация — его судьба, героизм — его жизненное чувство, трагика — его конец.

От “Иоанновского” и “Прометеевского” типов отличает­ся восточный человек. Мессианству и одухотворенности русского человека, героизму и экспрессивности западного он противопоставляет “универсальность” (“безвкусность”). В восточной культуре “безвкусность” — пример мироощу­щения, ориентированного на сохранение гармонии мира, об­ладающего внутренним динамизмом развития, и поэтому не требующего произвола человеческого вмешательства. В мо­рально-религиозном плане “безвкусность” — это признак совершенного вкуса, его универсальности, это — высшая добродетель, ибо “вкус” есть предпочтение, а любая актуа­лизация — ограничение. В культурной традиции Востока “безвкусность” является положительным качеством. Это — ценность, которая в жизни реализуется в практике неосоз­нанного социального оппортунизма, что означает принятие или устранение от дел с максимальной гибкостью и ориен­тацией исключительно на требование момента.

Поэтому если добродетелями западного человека являются энергичность и интенсивность, мода и сенсация, восточного человека — точная середина и посредственность, бесшумность и увядание, то добродетелями русского человека - пассив­ность и терпеливость, консерватизм и гармонии.

 “Иоанновский” человек отличается от “Прометеевского” стилем мышления. Для западного человека характерен целерациональный стиль, ориентированный на конкретный ре­зультат деятельность и эффективность социальных технологий. Русскому человеку присущ ценностно–рациональный стиль мышления, предполагающий высокую ценность чело­веческих отношений, и как способ проявления этой ценности большую значимость работы на общее дело. Поэтому такой стиль мышления ориентирован не на результат и со­циальные технологии, а на стоящие за ними ценности. Та­кая ориентация и ценность делает человека способным отка­зываться от одних ценностей в пользу других, от индивиду­альных планов в пользу общественных.

 Восточному человеку более свойственен предметно-об­разный стиль мышления. Для него истиной является не то, что подвластно уму и воле человека, а само бытие. Поэтому истина не зависит ни от ума, ни от воли человека. Если западный человек нуждается в истинах, которые служат ему, то восточный человек — в истинах, которым можно служить всю жизнь. Поэтому процесс познания у восточного человека — это не столько анализ свойств объекта, сколько его духовное постижение на уровне, недоступном рациональному исследователю. Западный человек, поставленный рациональным мышлением в центр мироздания, иг­норирует какую-либо трансцендентную волю. Восточный человек, предполагая в основе мироздания некую трансцендентную волю, стремится распознать ее, “войти” в неё и творить её как свою собственную, преодолевая тем самым конечность своего бытия.

 Гуманистическая матрица нацеливает западного челове­ка на изменение мира и человека в соответствии с человече­скими представлениями и проектами, а гуманитарная мат­рица восточного человека ориентирует его на изменение самого человека как части мира в соответствии с изначальным (не человеку принадлежащим) замыслом. Поэтому если “Иоанновский” человек ориентируется на прошлое, запад­ный — на будущее, то восточный — на вечность.

 Если европейский и российский миры в цивилизационном отношении представляют собой относительное единство, то Восток в этом смысле единым никогда не был. На Востоке существует несколько религиозно – культурных цивилизационных регионов, не только весьма своеобразных, но и в различной степени открытых вовне. Это — ислам­ская, индо-буддистская и конфуцианская цивилизация.

Исламская цивилизация наименее открытая для внеш­них воздействий, что обусловлено прежде всего особенно­стями религии, охватывающей все стороны жизни, включая экономику и политику. Мусульманский образ жизни не только традиционен, но и самоценен. Для исламской ментальности за пределами мусульманского мира нет ничего достойного для внимания и подражания. Вместе с тем это — традиционалистски активная цивилизация.

Индо-буддистская цивилизация — нейтральная по отно­шению к внешним воздействиям, что вызвано явным религиозным уклоном в сторону посюсторонних проблем (по­иски Абсолюта, забота об улучшении кармы и т. п.). Процветание потусторонней жизни не является сколь-нибудь значительной ценностью в рамках данной цивилизации, ко­торая в связи с этим является традиционалистски пассивной цивилизацией.

Конфуцианская (дальневосточная) цивилизация — бо­лее открытая но отношению к внешним воздействиям и внутренним трансформациям, что обусловлено конфуциан­ским культом этики и самоусовершенствования, установкой на посюсторонние поиски гармонии в обществе (культ знаний, повышенное чувство долга и ответственности, крепкие патерналистские связи в семье и обществе, постоянная забота о повышении культуры и дисциплины труда). Это активно – инновационная цивилизация.

Европейская цивилизация при соприкосновении с ины­ми цивилизациями обнаруживает тенденцию к социокультурной экспансии, нетерпимость к иным культурам как ни­зшим и неразвитым (синдром социокультурного универсализма и ригоризма).

 Восточный тип цивилизации, особенно мусульманский и конфуцианский, при контактах с другими цивилизациями обнаруживает имперские политические тенденции при толерантности к социокультурным различиям (синдром авторитарно – властного господства и подчинения).

Российская цивилизация в процессе цивилизационного взаимодействия обнаруживает мессианские тенденции с ориентацией на высшие ценностно-нормативные ориентации (старом авторитетно-властной, патерналистской многонациональной государственности).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

 В заключении, кратко подведём итоги. Итак, исследователи так и не сошлись на едином понятии “цивилизации” и на сегодняшний момент времени существует довольно много точек зрения. Например, определений понятия культуры существует около трёхсот, и с так же с понятием “цивилизации”. Каждая точка зрения, по своему, в каком-либо аспекте обсуждаемой проблемы права. Всё-таки у каждого народа есть своя культура, и исследователи данного народа дают оценку цивилизации, следуя законам своей культуры. Но всё же во многих словарях даётся такое определение понятия “цивилизации”:

 Цивилизация представляет собой внешний по отношению к человеку мир, воздействующий на него и противостоящий ему, в то время как культура является внутренним достоянием человека, раскрывая меру его развития и являясь символом его духов­ного богатства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ерасов Б.С. « Культура, религия и цивилизация на Востоке» – М., 1990;
2. «Основы современной цивилизации» под редакцией проф. Л.Н. Боголюбова и А.Ю. Лазебниковой.
3. «Ерыгин А.Н. Восток – Запад – Россия: становление цивилизационного подхода в исторических исследованиях» – Ростов н/Д., 1993;
4. Конрад Н.Н. «Запад и Восток» – М., 1972;
5. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992;