

**Ажыбекова Клара Ажыбековна**доктор философских наук, профессор,  
академик Российской национальной академии наук**Тогусаков Осмон Асанкулович**доктор философских наук, профессор,  
член-корреспондент Национальной академии наук  
Кыргызской Республики**Брусиловский Денис Александрович**кандидат философских наук,  
доцент кафедры ЮНЕСКО  
по изучению мировой культуры и религий  
Кыргызско-Российского Славянского  
университета**КОРРЕЛЯТИВНАЯ ВЗАИМОСВЯЗЬ  
КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ  
(МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)****Аннотация:**

В статье рассматриваются основные методологические подходы к исследованию культуры, вопросы ее сущности, классификации, диалектика соотношения понятий культуры и цивилизации через призму категорий «общее», «особенное» и «единичное». Авторы полемизируют с некоторыми существующими взглядами на эти вопросы и предлагают свои решения. Статья рассчитана на методологов науки, преподавателей, лекторов, научных руководителей, бакалавров, магистров, аспирантов, докторантов, на всех интересующихся проблемами философии культуры, социальной философии, когнитивной психологии и политической культуры.

**Ключевые слова:**

социальная культура, диалог культур, субъектные и бессубъектные цивилизации, биоэтика, *homo videns* («человек смотрящий»), культурная индустрия, теория интегральной, гуманистически-ноосферной цивилизации, концепция двухполюсной истории, мегацивилизация, смысл истории.

**Azhybekova Klara Azhybekovna**D.Phil., Professor,  
Academician, Russian Public Science Academy**Togusakov Osmon Asankulovich**D.Phil., Professor,  
Corresponding Member, National Academy of  
Sciences of the Kyrgyz Republic**Brusilovskiy Denis Aleksandrovich**PhD, Assistant Professor,  
UNESCO Department of  
World Cultures and Religions,  
Kyrgyz-Russian Slavic University**CORRELATIVE RELATIONSHIP  
BETWEEN CULTURE AND CIVILIZATION  
(METHODOLOGICAL ASPECTS)****Summary:**

This article reviews the basic methodological approaches to the study of culture, questions of its essence, classification, dialectic relationship between the concepts of culture and civilization through the prism of the “general”, “special” and “single” categories. The authors argue with some existing opinions on these issues and offer new solutions. This article is meant for science methodologists, teachers, lecturers, supervisors, bachelors, masters, post-graduate students, doctoral students and for everyone who is interested in the problems of philosophy of culture, social philosophy, cognitive psychology and political culture.

**Keywords:**

social culture, dialogue of cultures, subjective and subjectless civilizations, bioethics, *homo videns*, cultural industry, theory of integral, humanistic and noospheric civilization, concept of bipolar history, megacivilization, sense of history.

Человеческий род, переживая тяжелый социокультурный кризис, продолжает лавировать между гибелью и процветанием. Об этом свидетельствуют усиление религиозно-политического экстремизма и международного терроризма, в частности создание Исламского государства Ирака и Леванта (ИГИЛ) – организации, деятельность которой запрещена в России, а также проявления сепаратизма, национализма и неонацизма, украинский кризис, объявление Западом санкций против России и, как следствие, введение антисанкций, мигрантофобия в Западной Европе, культ потребительства, дестабилизация мира, игнорирование международного права. Особенно опасно распространение идей противоборства и столкновения цивилизаций среди молодежи, которая в наибольшей мере страдает от глобального кризиса, региональных конфликтов, политического угнетения, нищеты и безработицы. В этих условиях актуализировались такие понятия, как «культура» и «цивилизация», расширился спектр их употребления в мире.

В мировой историко-философской литературе многогранный термин «цивилизация» употребляется в четырех смыслах. **Во-первых, как уровень, ступень общественного развития, материальной и духовной культуры.** В этом смысле принято говорить об уровне развития того или иного региона либо отдельного этноса (например, античная цивилизация, цивилизация инков и т. п.). **Во-вторых, как ступени исторического развития человечества,**

**следующие за варварством.** Такое понимание цивилизации можно обнаружить у Л. Моргана, вслед за ним у Ф. Энгельса. **В-третьих, как синоним духовной культуры.** Например, представители англосаксонских школ в философии и историографии отождествляли цивилизацию с достигшей пределов самоидентификации культурой. В частности, британский ученый и философ **А.Дж. Тойнби** считал, что все известные исторические цивилизации – это конкретные типы человеческих сообществ (западная и исламская цивилизации, дальневосточная и индусская цивилизации и пр.), «вызывающие ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев» [1, с. 209] – словом, в сфере культуры. Под цивилизацией он понимал «*наименьший блок исторического материала*» [2, с. 210], к которому обращается человек, стремящийся изучить историю родной страны.

**В-четвертых, как определенная стадия в развитии локальных культур, в частности стадия их деградации и упадка.** Вспомним книгу немецкого философа-идеалиста **О. Шпенглера** «Закат Европы», в которой он исходил из понятия органической жизни, подвергнутого безраздельному расширению. В связи с этим и культура трактовалась мыслителем как «организм», который, во-первых, обладает твердым сквозным единством и, во-вторых, не связан с другими сходными ему «организмами» [3, т. 2, с. 45]. В таком контексте единой культуры, принадлежащей всему человечеству, не было и быть не может. Допускаем также, что почти во всех концепциях германской традиции суть понятий «культура» и «цивилизация» заключается в следующем противопоставлении: а) культура выступает в качестве хранилища духовных ценностей, высших достижений человеческого разума и как индивидуальный путь и метод внутреннего совершенствования личности; б) цивилизация как жизнепользование явно поглощает сферу материально-вещественных достижений, которые способны теснить духовные нормы и принципы, угрожать человечеству омассовлением. В целом для немецкой философии: философии жизни (Г. Зиммель, О. Шпенглер и др.) и неомарксизма Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер и Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас) было характерно различение культуры и цивилизации, основанное на идее разделения материальной и духовной культуры. Так, М. Хоркхаймер и Т. Адорно были уверены, что «механизация культурной индустрии приводит лишь к стандартизации и массовому производству, жертвуя тем, что составляло разницу между логикой труда и логикой социальной системы» [4, с. 15]. Однако они сами это понимали не как следствие какого-либо закона технического прогресса, но как следствие того, какую ныне функцию подобный закон выполняет в мировой экономике.

Таким образом, если культура ориентирована скорее всего на развитие сущностных сил личности, т. е. на способ проявления физических и духовных сил человека, то достижения цивилизации имеют тенденцию к массовидности, так как в современном мире все связывается с «массой». Разница здесь существенная. Например, большие города могут быть цивилизованными, но не иметь культуры. В городах для огромных масс людей весь мир сконцентрирован на экране телевизора, планшета, мобильного телефона, смарт-часов. Уже сегодня можно утверждать, что появился новый тип человека – *homo videns* ('человек смотрящий'), для которого то, что он видит на экране, является единственной реальностью в глобализирующемся мире. Все чаще современный индивид ведет себя не как *homo sapiens* ('человек разумный'), а как *homo suggere* ('человек внушаемый'), которому легко можно внушить все что угодно. Этому способствует культурная индустрия, которая создала карикатурный образ человека как вида. Речь идет о том, что ценность каждого отдельного человека видится лишь в том, что он способен подменить собой любого другого: он не более чем один из представителей себе подобных в современную эпоху. Даже как личность человек представляет собой полное ничто: незаменимых не бывает – вот что доходит до него, когда со временем он перестает быть как все в этом мире. В действительности тревожные симптомы современного процесса глобализации проявляются в тенденции, что жизнь на Земле, человек и человечество постепенно перестают быть уникальными явлениями в безбрежном мегамире.

В свете написанного весьма трудно согласиться с тем, что в современной философии противопоставление материальной и духовной культур утратило свое прежнее значение и эвристическую ценность. Однако ныне актуализируется классификация культуры на **материальную, духовную и социальную**. Одна из причин такой классификации – труды представителей постмодерна (Ж. Бодрийяр, Ф. Гваттари, Ж.Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж.Ф. Лиотар, М. Фуко и др.), которые, во-первых, поставили под сомнение характерное для традиционной философии разделение субъекта и объекта и, во-вторых, акцентировали внимание на воспроизводстве (репродуцировании), а не на производстве, как было принято в раннем капиталистическом модерне. Другая причина заключается в специфике глобализирующегося мира, в котором люди стали продуктом нескольких цивилизаций, способных производить и подражать, экспортировать и импортировать, но при этом не всегда готовых к ведению конструктивного диалога в контексте социальной культуры.

Рассуждая о **социальной культуре**, необходимо учитывать подвижность категорий и их взаимопереход. С одной стороны, социальная культура может быть предельно широким поня-

тием, то есть охватывать материальную и духовную культуры. С другой стороны, она может включать элементы то одной, то другой, находясь в неразрывном единстве и выступая в качестве промежуточной культуры.

Социальную культуру можно воспринимать как классовое деление и социально-классовую дифференциацию общества. В этом случае методологически корректнее говорить об уровнях развитости образовательно-медицинских и других социальных инфраструктур, о проблеме соотношения классового, этнонационального и общечеловеческого, которую можно разрешить применительно к конкретным условиям места, времени, специфики той или иной сферы культуры. Это означает, что культурное творчество, будучи продуктом изначально заданных социальных условий и наличного уровня культуры, вместе с тем выходит за их рамки с тенденцией в будущее. Используя исторический опыт человечества, оно одновременно является созданием нечто нового. Как продукт творчества новое уникально и имеет общечеловеческое значение. Именно в этом проявляется диалектика культуры.

**Важнейшее методологическое значение имеет анализ социальной культуры в контексте несводимости социального к биологическому.** Для понимания этого момента необходимо учитывать, что, во-первых, социальное, обладая фактором преемственности, возникает из биологического. Во-вторых, человек как социальное существо сохраняет в себе в качестве фундамента биологическое. В-третьих, социальное подчиняет себе биологическое и преобразует его. Это означает, что биологическое, включаясь в социальное, качественно отличается от него в раздельном состоянии и проявляет себя в преобразованном виде лишь под воздействием социального. В-четвертых, в социальной философии принято рассматривать человека как биосоциальное существо. Сказанное подводит к еще двум моментам, которые представляются существенными. Первое: социальную культуру можно понимать как социальную коммуникацию и раскрывать ее содержание и сущность через такие философские категории, как «взаимодействие», «отражение» и «информация». Второе: важнейшими особенностями культуры как динамичной системы достижений мирового сообщества в познании, освоении и преобразовании мира являются навыки и способы организации связей между людьми, которые обеспечивают коммуникацию между индивидами внутри одной культуры, между непохожими художниками или великими мыслителями, подвергающимися обсуждению широкий круг глобальных проблем, на уровне межкультурного общения и даже между растянутыми во времени поколениями, ведущими диалог разнообразных культур, включающий в себя прошлое, настоящее и элементы будущего. Отдельный человек, являясь существом биосоциальным, вступая в коммуникацию с представителем иной культуры, всегда «диалогизирует» от имени своей культурной общности, так называемого социального «мы», в контексте которого произошло его становление как личности – социально-психологической сущности человека, т. е. абстракция, которая конкретизируется в реальных индивидах, в частности как индивидуальное выражение общественных отношений и функций людей.

В широком смысле культура есть коллективное общение, в связи с чем она всегда реализуется как диалог между культурами, причем как на обыденном, так и на научном уровне мировоззрения. При этом необходимо учитывать, что диалог культур ведется не между наукой и псевдонаукой, наукой и религией, философскими системами или религиями, а между людьми, обладающими определенным человеческим и религиозным опытом. Вместе с тем наука и религия несовместимы потому, что «пользуются разными методами получения информации о реальности, по-разному оценивают надежность и достоверность этой информации и в конце концов делают противоположные выводы о Вселенной» [5, с. 107]. Разумеется, каждый ученый по-своему расчленяет реальность познания и к тому же по-своему определяет в этой реальности те слои или уровни, на которых фокусируется проблематика понимания. По нашему мнению, это разнообразие в принципе сводимо к некоторой единой исходной конструкции. Специфические характеристики понимания при этом будут определяться не особенностями его объекта или объектов, а особым типом отношения к объектам, которое может выражаться в более или менее отчетливых формах в различных типах ситуаций. Специфика научного метода познания заключается не только в интуитивных догадках, гипотезах и теориях, но и в особом виде коммуникации, который для него требуется; «не только в том, как работает наше сознание, но и в том, как сознание других реагирует на сообщаемую информацию» [6, с. 430]. В свою очередь это свидетельствует о том, как трудно понять друг друга, перейти от совокупности монологов к конструктивному диалогу или, точнее, к полилогу.

На условия несводимости диалога к монологу обращал внимание известный философ В.С. Библер. Культура понималась им как диалог, если допускала замыкание двух полюсов: «полюса диалогичности человеческого сознания (М.М. Бахтин – “сознание есть там, где есть два сознания”) и полюса диалогичности мышления, логики (логика есть там, где есть диалог логик, диалог разумов)» [7, с. 300]. Действительно, для диалога недостаточно просто обладать сознанием, необходимо еще иметь желание проникнуть в логику другого субъекта. По этой причине в библеровской

концепции культура рассматривается в виде «общения разных форм понимания (*разных форм образования понятий*. – примеч. авт.), ...разных исторических типов этого понимания» [8, с. 120], так как «субъект, созидая культуру, и субъект, понимающий ее со стороны, стоят как бы за стенами культуры, осмысливая ее логически как возможность в точках, где ее еще нет или уже нет» [9].

В концептуальном плане подобная идея прослеживается у М.М. Бахтина. Она сформулирована в форме постулата о «внеаходимости» исследователя во времени, в пространстве и «культуре»: «В области культуры “внеаходимость” – могучий рычаг понимания (в неразрывной связи с проникновением “изнутри” путем вживания)» [10, с. 240]. Однако «внеаходимость» – не есть механизм, автоматически обеспечивающий понимание конкретной культуры. Обычный выход за пределы собственных культурных архетипов или рефлексия над ними еще не есть понимание, ибо выход «за» – это не выход «в никуда», а переход на те или иные уже существующие позиции. Трактующий понимание таким способом оказывается в роли любопытного туриста, желающего увидеть анимационные программы и явно совершающего традиционный ритуал костюмированного «вживания» в ту или иную культуру, встретившуюся на маршруте его кругосветного путешествия. Не будем называть отдельные работы, только обратим внимание на многообразие подходов к определению существа процедуры понимания: одни авторы апеллируют к науке для выявления особенностей понимания; другие усматривают в понимании характеристику методологического сознания – либо универсального, либо относящегося к исторической науке; третьи, не приемля сциентизма в анализе этой проблемы, связывают понимание со сферой коммуникации, снова по-разному интерпретируемой. Как видим, разноречие подходов весьма значительно. Оно объясняется многогранностью человеческого бытия, представляющего в качестве объекта понимания, многоликостью смыслопорождающей и смыслопостигающей деятельности человека, многообразием форм культуры и человеческого общения. Иными словами, если объяснение предполагает рассмотрение истории в ракурсе всеобщности, единства и иерархии культур, то понимание больше связано с позицией равенства культур, диалогичности, с осознанием многообразия религий и своеобразия культур.

В рамках многих религий сознательно культивируется понимающая установка. Например, даосизм вырабатывает принцип «недеяния», обеспечивающий включение индивида в неподвластный ему размеренный ритм жизни универсума. Последовательное ограничение практической установки и в идеале полный отказ от желаний постулируется в буддизме. В джайнизме утверждается полный запрет на причинение вреда любому живому существу. В иудаизме запрещена беспричинная ненависть, так как она считается основной причиной страданий еврейского народа. Исследователь Пинхас Полонский считает, что «иудаизм учит человека строить свою любовь к окружающему миру иерархически: начиная от любви к себе и своей семье (*т. е. иудаизм запрещает отвечать злом на зло и обязывает нас заботиться о своих друзьях и близких не меньше, чем о других, если они не позорят и сохраняют образ Бога, по которому якобы созданы*. – примеч. авт.), постепенно расширять свою любовь до уровня своей общины, своего народа, всего человечества, всех живых существ, всего мироздания» [11, с. 151]. Наконец, фундаментальным для христианства является признание изначальной греховности человека и взаимной вины каждого перед каждым.

Все эти формы мироотношения объединяет стремление миновать субъектно-объектную, объясняющую установку, вступить с универсумом в особый тесный контакт и сберечь все сущее даже ценой самопожертвования. Взгляд с этой стороны открывает в религиозном мироотношении его абсолютную противоположность мироотношению научно-теоретическому, объясняющему. Но необходим и иной взгляд, открывающий за этой противоположностью, даже противоречием, и некоторое сходство. Дело в том, что любая религиозная понимающая установка, во-первых, обязательно строится на фундаменте предварительного объяснения, а во-вторых, так или иначе прагматична. Любая религия располагает определенной картиной мира, и, например, завет Будды воздерживаться от желаний понятен и одновременно объясним только в контексте такого восприятия, которое видит мир как абсолютно текучую совокупность процессов, лишь нашим сознанием фиксируемых в некоторых точках в качестве стационарных объектов («я», «вещь» и т. п.). Мир как видимость и есть та объясняющая аксиома, которая обосновывает отказ от желаний, выпадение из «колеса рождений» и переход в нирвану.

В действительности **проблема диалога культур** не исчерпывается вопросом об отношении естественно-научной (доминирует объяснение как основная операция для достижения конкретных явлений природы) и гуманитарной (доминирует понимание как главная операция для достижения культурно-исторических явлений) культур. Уточним нашу позицию по этому вопросу до рассуждений о более широком смысле представленной проблемы. Во-первых, неверно было бы отрицать, что современное развитие науки ярко демонстрирует единство историко-философских и естественных наук. Во-вторых, процесс интеграции между различными общественными и

природными науками составляет важный аргумент против непризнания объективного характера общественнознания. В-третьих, благодаря именно этой объективной закономерности в развитии человеческого познания осуществляется как научное прогнозирование, так и предвидение социальных процессов.

В своем полномасштабном виде проблема диалога культур может расширяться до проблемы взаимодействия науки, искусства и религии или суживаться до соотношения науки с процессом художественного творчества. Так, например, диалог культур можно понимать как систему искусств в структуре религий и проблему художественно-религиозной целостности. В своем глобальном выражении она выходит на проблему, названную американским политологом и философом С. Хантингтоном «столкновением цивилизаций» и конфликтом религий.

В реальном процессе исторической жизни духовной культуры стали чаще проследиваться концепции глобализации, основанные на анализе религиозно-ментальных оснований мировой политики и в связи с этим выделяющие **два типа цивилизаций: «субъектные» (1 – лично-индивидуальные) и «бессубъектные» (2 – коллективистские)** (концепции В.В. Можаровского, Г.Л. Тульчинского). Первый тип цивилизации обязательно предполагает выделенного и противопоставленного миру субъекта, а второй никогда не выделяет личность из окружающего мира. В связи с этим «бессубъектные» и «субъектные» цивилизации по-разному относятся к нравственным нормам и экспериментам в сфере генной инженерии (технология рекомбинантных ДНК) и иным биотехнологиям («четвертое поколение» прав человека). Речь идет о том, что религии Азии (буддизм, конфуцианство, индуизм, синтоизм, бон, даосизм, даже ислам и др.) рассматриваются некоторыми исследователями (Д. Койном, В.В. Можаровским, Л.В. Поляковым, Г.Л. Тульчинским) как бессубъектные, то есть без резких этических различий между людьми и прочей совокупностью всех форм материи в космическом и земном пространстве. При этом иногда считается, что бессубъектным культурам и религиям характерно не меньшее сочувствие живой природе (растительному и животному миру), чем человеческой жизни. Например, в буддизме Бог имманентен миру, а принцип личности, неотделимой от окружающего мира, находится в основе этой религии. Вместе с тем сама концепция буддийской толерантности предлагает необязательное соблюдение нравственных предписаний. В этой мировой религии происходит смешение индивидуального и космического и отсутствует противоположность субъекта и объекта, размыта грань между идеалами светской и религиозной морали, так как не существуют такие понятия, как «вина» и «ответственность».

В исламе ситуация немного иная, потому что «во многих мусульманских странах практически отсутствует грань (*четкая*. – примеч. авт.) между религией, политикой и общественными нравами» [12, с. 94]. При этом подразумевается, что ислам для мусульман больше чем религия или абстрактная культурная ценность, больше чем объективный социологический параметр, больше чем образ жизни, стиль поведения, концепция права, модель экономики, политическая практика, информационный поток, национальность, самоопределение, самопознание. Это – способ сосуществования, способ мышления или склад ума, «способ быть в диалоге, бороться, любить и надеяться» [13, с. 17]. Например, если христианский Запад воспитан на известной формуле: Кесарю кесарево, а Богу Богово (то есть церковь отделена от государства), то на Востоке Коран и Сунна (примеры из жизни пророка Мухаммеда как образец для подражания) ничего подобного не предусматривают, а в хадисах (преданиях о словах и действиях Мухаммеда) даже существует формула: «Султан – тень Аллаха на Земле», где «султан» понимается как власть вообще, а не отдельный правитель. В связи с этим издаваемые властителем акты в мусульманском мире всегда имели огромное значение для жизни страны и грубо не противоречили традициям и требованиям ислама.

Тем не менее следует признать, что в некоторых исламских странах религия отделена от государства и там приняты вполне западные по духу демократические институты, например парламенты, как в Египте (ныне возможна исламизация светского государства), Ливане, Кувейте, Тунисе, Иордании, большинстве стран Южной и Юго-Восточной Азии. В других же странах, как правило, они остаются незначительной частью исполнительной власти в лице отдельного правителя.

Таким образом, «мусульманское право» и «право отдельно взятых мусульманских стран» не всегда идентичные понятия. И это важно, так как мир не перестает акцентировать внимание на теории С. Хантингтона, которая противопоставляет христианство исламу, в то время как западной цивилизации противостоит не ислам как религия, а его наиболее радикальная ветвь в лице исламизма. Это две абсолютно разные вещи хотя бы потому, что исламизм, в частности «такфиризм», – угроза не только развитию науки и иным цивилизациям, но и самому традиционному исламу.

В связи с вышеуказанными рассуждениями о проблеме диалога культур, цивилизаций и религий выделим два существенных аспекта. Во-первых, «теистические религии, подразумевающие вмешательство Бога в жизнь мира (*провидение*. – примеч. авт.), конфликтуют с наукой на трех уровнях: на уровне методологии, результатов и философии» [14, с. 108]. Во-вторых, «рели-

гии, которые не дают экзистенциальных утверждений (даосизм, конфуцианство, пантеизм (*противостоит теизму*. – примеч. авт.)), нельзя назвать несовместимыми с наукой» [15, с. 107]. Речь идет о том, что нынешнее институционально-финансовое доминирование иудеохристианского Запада сталкивается с расширением технологического, экономического и демографического влияния бессубъектных цивилизаций. Азиатский вызов, как заметил С. Хантингтон, «присущ всем восточноазиатским цивилизациям – синской, японской, буддистской и мусульманской – и делает акцент на их культурные отличия от Запада и время от времени на их общность, которая часто отождествляется с конфуцианством» [16, с. 162]. В частности, активизировался отток финансовых и научно-технических ресурсов в Азиатский регион (Китай, Индия, Япония, Южная Корея, Сингапур, Таиланд и др.), так как США с европейскими странами создали правовые ограничения на биотехнологии. Достаточно вспомнить «Всеобщую Декларацию о биоэтике и правах человека», «Конвенцию о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: конвенцию о правах человека и биомедицине» и др. Однако Америка пока является лидером по созданию биотехнологической продукции, а Германия и особенно Великобритания – главные центры развития биотехнологий в Европе. Между прочим, ученые Великобритании получили разрешение использовать генную инженерию на эмбрионах человека позже, чем китайские ученые. Кстати, Китай продолжает активно заниматься исследованием эмбриональных стволовых клеток и введением генетически модифицированного риса в рацион людей. По этой причине, с одной стороны, целесообразно вспомнить о сравнительно недавней инновации – «золотом рисе». Эта генетически модифицированная культура, содержащая много бета-каротина, якобы способна спасти жизни более 3 млн детей, которые ежегодно умирают от авитаминоза. Кроме законодательных и технических трудностей, внедрение «золотого риса» (зерна риса золотисто-желтого цвета) сталкивается и с открытым противодействием Greenpeace. С другой стороны, в последнее десятилетие предметом ожесточенных политических дискуссий об этических нормах в трансплантологии стало использование органов от умерших заключенных в Китае. В связи с этим отметим, что своевременные законы Израиля и Тайваня запрещают покупку органов за рубежом. Корейские ученые предлагают даже сделать акцент на запрете дискриминации по признаку генетического наследия.

Полагаем, что именно в эпоху глобализации намечаются изменения приоритетов не только бессубъектных, но и субъектных цивилизаций в сторону традиции коллективизма и дальнейшего продвижения идеи диалога цивилизаций. Традиционно принято, что если для биоэтики стран Европы и США был характерен акцент на автономию и самоопределение индивида, то биоэтике стран Востока присущи ценности именно совместной жизни, солидарности. Это предположение находится в тесной связи с появлением идеи диалога цивилизаций, которая была ответом на две установки теоретического характера: 1) концепцию американского философа и футуролога Ф. Фукуямы о «конце истории» [17], утверждающую, что с окончанием холодной войны и поражением идеи коммунизма либерализм (т. е. свободный рынок либерально-демократического Запада, права человека и пр.) остается единственно возможной линией развития, и 2) теорию американского социального философа и политолога С. Хантингтона, сконцентрированную вокруг утверждения о почти неминуемом столкновении цивилизаций.

Относительно этих установок и будущего цивилизаций российский ученый Ю.В. Яковец считает, что в авангардных странах (например, Китай) и локальных цивилизациях уже закладываются основы очередной мировой цивилизации, идущей на смену двухсотлетней индустриальной цивилизации, – это «интегральная, гуманистически-ноосферная цивилизация» [18]. Такая концепция исходит из утверждения, что **цивилизации** – это «мегасистемы, объединяющие группы стран, этносов, народностей или все человечество на цивилизационной стадии его развития» [19, с. 26]. Один из главных контуров концепции интегральной, гуманистически-ноосферной цивилизации, – сохранение и укрепление многообразия и самобытности локальных цивилизаций пятого поколения при лидирующей роли Востока, где проживает большинство населения Земли, развитие культур и религий, диалога и партнерства цивилизаций.

С учетом выделенных тенденций надо согласиться, что сегодня между **цивилизационным** с его технико-технологическим базисом (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин и др.) и **формационным** с его экономическим базисом (К. Маркс и др.) **подходами нет непреодолимого барьера**, формально они не противоречат друг другу. Каждый из подходов необходим и важен, но недостаточен сам по себе. Так, **цивилизационный подход** самостоятельно не может объяснить причины и механизм перехода от одной ступени цивилизации к другой. Этот подход предполагает, что в цивилизации особое внимание обращается на следующие духовные элементы: религиозные системы, мифы, философские концепции, научные теории, нравы и обычаи, традиции, менталитет людей, положение человека в обществе, его действия в тех или иных конкретных случаях, его самостоятельность, поведение, способности приспосабливаться к

новым реалиям, системы социальной организации, исторически формирующийся духовный склад человеческих групп («школа социальной и когнитивной психологии народов»).

В контексте **формационного подхода** ведущее понятие «формации» демонстрирует, что развитие общества идет по восходящей линии, где основное внимание сосредоточено на способе производства материальной жизни. Главные элементы материальной культуры: орудия труда и предмет труда, рабочая сила как инструменты, машины, средства связи и транспорта, технологии, жилища, предметы быта, одежда – составляют основное содержание «производительных сил» общества на каждом историческом этапе его развития. «Производственные отношения» образуют «базис», который определяет «надстройку», то есть всю совокупность духовной культуры общества, включая политико-правовые системы и научные знания. Основой преемственности в развитии культуры в целом является историческая преемственность в развитии материальной культуры. Каждая новая общественно-экономическая формация наследует культурные достижения предшествующей, включая их в новую систему общественных отношений.

Безусловно, понятие «цивилизации» и понятие «формации» продолжают использоваться как инструменты научного познания для анализа различных аспектов общества как сложного целостного образования. По этому поводу отметим **концепцию двухполюсной истории** российского ученого А.А. Ивина, соединяющего вместе понятия «эпохи» и «цивилизации», которая сводится к выделению постоянных полюсов истории: коллективизму и индивидуализму. Коллективизм и индивидуализм представляют собой «два крайних, диаметрально противоположных способа общественного устройства» [20], порой допускающие мирное сосуществование. В чистой форме они проявляются не во всех обществах, потому что большинство обществ являются промежуточными, т. е. тяготеют к одному из указанных полюсов с разной степенью интенсивности. В данной концепции **цивилизационный и формационный подходы** не противоречат друг другу, а органично соединяются. Что же касается **миросистемного подхода**, его представители (американский исследователь И. Валлерстайн [21] и др.) рассматривают капитализм как международную систему с жесткой иерархией (развитые страны представляют центр, а слаборазвитые – периферию), а в качестве главного критерия деления мировой истории на определенные системы (мини-империю, мир-империю и мир-экономику) выдвигают разделение труда. Миросистемная типология общества имеет большое теоретическое и практическое значение. Разумеется, спорный характер вышеуказанных концепций (И. Валлерстайна, А.А. Ивина, Ф. Фукуямы, С. Хантингтона и Ю.В. Яковца) демонстрирует, что *понятие «цивилизация» тесно взаимосвязано с понятиями «смысл истории» и «мегацивилизация».*

***В заключение отметим, что методологический подход к категориям «цивилизация» и «культура» может заключаться в рассмотрении их с точки зрения категорий «общее», «особенное» и «единичное». Как известно, любые категории носят динамичный характер, нередко то расширяясь, то суживаясь. Такая динамика характерна и для категорий «культура» и «цивилизация». Поэтому, во-первых, предлагаем рассматривать их как предельно широкие понятия, когда они практически совпадают по своему содержанию, то есть тождественны, выступают как синонимы. Во-вторых, эти категории допустимо рассматривать как «особенное», в частности применительно к понятиям «западная/восточная цивилизация» и «культура». В-третьих, возможно соотносить их с категорией «единичное». Например, понятие «культура» как предельно широкое понятие совпадает с понятием «цивилизация» или «социум». Но культуру понимают и как духовную культуру в целом (особенное), и как искусство, часть духовной культуры (единичное).*** Главное, помнить, что при анализе и оценке той или иной локальной (национальной, региональной) культуры мы не имеем права игнорировать конкретно-исторические условия ее формирования – принцип историзма. Вне рамок исторического подхода невозможно понять и противоречивость нынешней культуры, в которой диалектика единичного, особенного и всеобщего проявляется в своеобразной форме – в переплетении общечеловеческих, национальных и групповых (например, классовых) элементов.

Таким образом, необходимо учитывать, что ***в культурной истории народов всегда действовали два источника: эндогенный и экзогенный. И чем дальше продвигались народы по пути прогресса, тем интенсивнее шло заимствование социально-культурных и научно-технических достижений. Наряду с рецепцией по вертикали (освоением наследства прошлого) для социокультурного прогресса народов всегда имела значение рецепция по горизонтали (восприятие и освоение инонадных духовных ценностей).***

Во избежание недоразумений, обобщая, уточним, что в наше время перед философами, политологами, культурологами, психологами, историками, религиоведами, разрабатывающими данную тематику, стоит множество нерешенных теоретико-методологических проблем. Так, оста-

ется неясным содержание самого термина «цивилизация», не говоря уже о таких важных терминах, как «социальная культура» (около 300 определений), «религия» (около 250 определений). Дело в том, что определений понятия «культура» («цивилизация») великое множество (более 500) и невозможно привести в качестве образца ни одно из них, которое бы устроило всех. Следовательно, перед учеными и исследователями, занимающимися «цивилизацией», встает закономерный вопрос: должны ли они в пределах собственной дисциплины дать четкие определения цивилизации (культуры) и на этой основе строить «высокие» теории либо им стоит отказаться от построения таких теорий и сосредоточиться на эмпирическом изучении цивилизаций (культур)? Конечно, не решены многие теоретико-методологические проблемы, не до конца определено предметное поле исследований. Однако тот рывок, который был сделан учеными за последние 60 лет, позволяет утверждать, что уже сложились многие предпосылки, необходимые для дальнейшего плодотворного развития данной темы.

### Ссылки:

1. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. М. ; Владимир, 2011. 318 с.
2. Там же. С. 210.
3. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории : в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. С.Э. Борич. Минск, 2009. 704 с.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т. Культурная индустрия: просвещение как способ обмана масс / пер. с нем. Т. Зборовская. М., 2016. 104 с.
5. Койн Д. Вера против фактов: почему наука и религия несовместимы / пер. с англ. Н. Лисовой. М., 2017. 384 с. ; Coyne J.A. Science, religion, and society: the problem of evolution in America // *Evolution*. 2012. Vol. 66, iss. 8. P. 2654–2663 ; Hubby and Lewontin on protein variation in natural populations: when molecular genetics came to the rescue of population genetics / B. Charlesworth, D. Charlesworth, J.A. Coyne, C.H. Langley // *Genetics*. 2016. Vol. 203, iss. 4. P. 1497–1503.
6. Буайе П. Объясняя религию: природа религиозного мышления / пер. с фр. М. Десятовой. М., 2017. 496 с.
7. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1990. 413 с.
8. Там же. С. 120.
9. Библер В.С., Ахутин А.В. Диалог культур [Электронный ресурс]. URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/new-philenc/document/HASH01b0ec713aa8c5cb31f681b0> (дата обращения: 12.02.2017).
10. Бахтин М.М. Смелее пользоваться возможностями // *Новый мир*. 1970. № 11. С. 237–240.
11. Полонский П. Еврейский взгляд на христианство. Две тысячи лет вместе. М., 2015. 304 с.
12. Койн Д. Указ. соч. С. 94 ; Cobb M., Coyne J. Atheism could be science's contribution to religion // *Nature*. 2008. Vol. 454, iss. 7208. P. 1049–1049.
13. Брусиловский Д.А. Возможности ислама в контексте внутррелигиозного, межрелигиозного и межкультурного диалога в современную эпоху // *Общество: философия, история, культура*. 2016. № 10. С. 16–22.
14. Койн Д. Указ. соч. С. 108 ; Coyne J.A. The evolution of God // *New Republic*. 2009. Vol. 240, iss. 14–15. P. 34.
15. Там же. С. 107.
16. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева. М., 2016. 640 с.
17. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. М., 2015. 576 с. ; Fukuyama F. Macro theory and the study of political development // *Scandinavian Political Studies*. 2016. Vol. 39, iss. 3. P. 207–225 ; Palmer M., Fukuyama F., Relman D. A more systematic approach to biological risk // *Science*. 2015. Vol. 350, iss. 6267. P. 1471–1473.
18. Цивилизационный туризм / Ю.В. Яковец, В.И. Кружалин, В.Б. Фридман, О.Н. Кострюкова, С.В. Кибальников. М., 2016. 332 с.
19. Там же. С. 26.
20. См.: Ивин А.А.: 1) *Философское исследование науки : монография*. М., 2017. 544 с. ; 2) *Что такое диалектика? Очерки философской полемики*. М., 2016. 192 с.
21. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П.М. Кудюкина. СПб., 2001. 416 с. ; Wallerstein I. Structural crisis in the world-system: where do we go from here? // *Monthly Review : an independent socialist magazine*. 2011. Vol. 62, iss. 10. P. 31–39.