

Елена АМЕЛИНА

Понятие «цивилизация» вчера и сегодня

Одним из ключевых понятий, которые могли бы позволить отечественной науке уйти от одномерной картины мира, учесть неповторимость путей развития целых регионов, стран и народов, является понятие «цивилизация». Оно появилось еще в античности и в разное время понималось неодинаково. Античности было характерно противопоставление гражданственности (*civitas*), порядка и правопорядка варварству — символу негативной реальности.

Французский язык с XVI в. располагал прилагательным *civilise* в смысле вежливый. В эпоху Просвещения появляется сам термин «цивилизация» и охватывает кроме нравов уже и законы, искусство, науку, философию. К этому добавляется временное измерение (цивилизация следует за периодом варварства) и пространственное измерение — Европейский континент. Век Просвещения понимает цивилизацию как действие, направленное на выход из примитивного состояния, и как разумный абсолют, пригодный для всех времен и народов. Такое понимание цивилизации в дальнейшем послужило отправной точкой для формирования идеи европоцентризма. Справедливости ради следует отметить, что у Ж.-Ж. Руссо содержалось критическое отношение к современной ему цивилизации. В «Рассуждениях о науках и искусствах» он указывает на «отчужденно-утонченный» характер связи людей в цивилизованном обществе, что служит прикрытием не только нравственного несовершенства человека, но и несовершенства общественного состояния в целом.

В XIX столетии понятие «цивилизация» обретает новое значение. Это связано с надломом рационалистической картины мира, переходом от неисторического мировоззрения к историческому мироощущению. Из идеала и философского абсолюта цивилизация в работах историков Реставрации, немецкой исторической школы превращается в историческую реальность, в которой уже прослеживаются не цивилизация, а цивилизации. В 1829—1832 гг. Ф. Гизо издает «Историю цивилизации в Европе» и «Историю цивилизации во Франции». В Англии историк Г. Т. Бокль пишет энциклопедический труд «История цивилизации в Англии». В конце века Р. Альтамира издает «Историю Испании и испанской цивилизации». Позитивизм окончательно закрепил понимание цивилизации в двух аспектах — в пространстве и времени. В конце XIX в. последователь О. Конта Э. Литтре определяет цивилизацию как совокупность свойств, принадлежащих не-

Амелина Е. М. — кандидат философских наук, доцент Государственной академии нефти и газа имени И. М. Губкина.

коему обществу, расположенному на какой-то территории в определенный момент его истории.

Свое видение понятия «цивилизация» предложили в XIX в. основоположники марксизма. Наряду с членением исторического процесса на ряд сменяющихся общественно-экономических формаций¹ они делили историю человечества на ряд особых этапов: дикость, варварство и цивилизацию. Цивилизация, таким образом, представляла как этап общественного развития, несущий целый ряд прогрессивных завоеваний.

В своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884 г.) Ф. Энгельс настойчиво противопоставляет цивилизацию, с одной стороны, варварству, а с другой — коммунизму. В трактовке Энгельса доклассовое общество, цивилизация и коммунизм выступают как выражение закона отрицания отрицания, где тезис отрицается антитезисом, а последний находит свое отрицание в синтезе. В указанной работе отмечается, что «основой цивилизации служит эксплуатация одного класса другим²». Поэтому сущность цивилизации понимается как господство людей над людьми, приходящее на смену господства природы над людьми.

Однако этим не исчерпывается предложенная Энгельсом характеристика содержания данного понятия. Он рассматривает цивилизацию как определенный способ производства (товарное) и определенный образ общения (товарно-денежное). Следствием является то, что производство и продукты производства «ускользают из-под сознательного контроля людей, выходят из-под их власти, порождают таинственные, чуждые людям силы, «как это постоянно и неизбежно бывает в эпоху цивилизации»³.

По сравнению с варварством цивилизация в практическом развитии человечества прогрессивна, но это прогресс в такую эпоху, «когда всякий прогресс в то же время означает и относительный регресс, когда благосостояние и развитие одних осуществляются ценой страданий и подавления других»⁴. Разрешение противоречий цивилизации и есть, согласно основоположникам, задача коммунизма — новой ступени практического развития человечества.

Нельзя не обратить внимания также и на то, что и Маркс в «Набросках ответа на письмо В. И. Засулич» (1881 г.), и Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» употребляют термин «цивилизация» и для обозначения особой ветви, особой линии общественного развития. Средиземноморское античное полисное общество и западноевропейское средневековое феодальное общество характеризуются как особые локальные цивилизации, специфические судьбы которых в значительной степени предопределены, с одной стороны, чертами общинно-племенного строя, стоявшего у истоков этих цивилизаций, а с другой стороны, той исторической средой, которая окружала каждую из этих цивилизаций в отдельности — античную и феодальную — в периоды их становления.

Античная полисная цивилизация, выросшая из недр греческого и римского варварских обществ VIII—VI вв. до н. э., не перерастает в феодальную: к V в. н. э. на территории Западной Римской империи она приходит в состояние упадка и гибнет под ударами германских племен из-за неспособности разрешить свои внутренние противоречия. На смену античной цивилизации в Западной Европе приходит германское варварское общество, из

¹Как доказано рядом исследователей (Н. Кареев, Б. Поршнева, В. Илюшечкин), схема смены способов производства у К. Маркса является абстрактным переосмыслением с материалистических позиций соответствующих стадий общественных эволюции из схем, созданных А. Сен-Симоном и Г. Гегелем. (Подробнее см. Илюшечкин В. П. Сословно-классовое общество в истории Китая. М., 1986, с. 28.)

²Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 177.

³Там же, с. 174.

⁴Там же, с. 68.

недр которого вырастает затем западноевропейская феодальная цивилизация, приспособившая к своим потребностям отдельные элементы погибшей античной цивилизации (по словам Энгельса, первой великой эпохи цивилизации). Западноевропейская феодальная цивилизация (вторая великая эпоха цивилизации) не запуталась в своих противоречиях, как это случилось с античной, а, разрешив их, переросла в западноевропейскую капиталистическую цивилизацию (третью великую эпоху цивилизации).

Начало XX столетия характеризуется поворотом от социального оптимизма к пессимизму в трактовке понятия «цивилизация». На Западе тон задают взгляды историков О. Шпенглера и А. Тойнби. В своей работе «Закат Европы» (1918—1922 гг.) Шпенглер противопоставляет цивилизацию как искусственное образование культуре как естественному развитию социальных систем. Цивилизация, по его мнению, означает гибель культуры, переход от «героических деяний» к «механической работе». Она провоцирует бунт, грядущую революцию, гибель Европы.

Культура в мировоззрении Шпенглера трактуется как «организм», который обладает жестким сквозным единством и обособлен от других подобных ему организмов. Он выделяет их восемь. Это египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура майя. Ожидается рождение русско-сибирской культуры. Каждому культурному организму отмерен заранее определенный (около тысячелетия) срок, зависящий от внутреннего жизненного цикла. Видимо, эти представления Шпенглера нашли отклик в известной теории этногенеза Л. Гумилева.

Многотомное энциклопедическое исследование Тойнби «Исследование истории» (1934—1961 гг.) содержит теорию круговорота сменяющих друг друга локальных цивилизаций, каждая из которых проходит стадии возникновения, роста, надлома и разложения. Движущая сила их развития — творческая элита. Удачно отвечая на «вызовы» истории, творческое меньшинство увлекает за собой большинство. Оригинальность «вызовов» и «ответов» составляет своеобразие данной цивилизации. Прогресс человечества Тойнби усматривал в духовном совершенствовании, в переходе к единой синкретической религии будущего.

В современной западной историографии, политике, философии понятие «цивилизация» утвердилось исключительно широко. Одним из наиболее крупных исследователей данной проблемы является французский историк Ф. Бродель. Критикуя Шпенглера и Тойнби за абстрагирование от социальных и экономических отношений, за однолинейность в трактовке судьбы любой цивилизации, а также за уход от вопроса о диалоге цивилизаций, он выступает за признание Цивилизации с большой буквы, принимающей значение всемирной истории. Характеризуя локальные цивилизации, он связывает их с некоей «культурной площадкой», с набором постоянно воспроизводимых черт, свойственных определенному региону. Для него цивилизации — это стабильные глобальные структуры с медленными, длящимися столетия необратимыми процессами. Революции — лишь ничтожные вспышки в их бытии. В таком понимании термин «цивилизация» утвердился на Западе достаточно широко и употребляется исключительно часто. Проблема цивилизации на Западе посвящены многочисленные конференции. В школьных учебниках понятие «цивилизация» трактуется как совокупность исторических, географических, социокультурных и прочих особенностей.

Отечественная традиция в толковании понятия «цивилизация» начинается в XIX в. и связана с вопросом об исторических судьбах русского народа. Западники (Т. Грановский, П. Чаадаев и др.) однозначно отождествляли цивилизацию вообще с западноевропейской цивилизацией. Они признавали единство исторического процесса, считали невозможным приписывать

России какие-либо особенные законы общественного развития. Рассматривая Россию как страну, которая растет, но не зреет, они выступали за скорейшее слияние России с Европой. «Наша чужеземная цивилизация нас таким образом прислонила к Европе,— писал Чаадаев,— что, хотя у нас нет ее идей, мы не имеем другого языка, кроме ее: мы вынуждены говорить на нем... Таким образом, чем более мы будем стараться слиться с ней, тем больше мы из этого извлечем»⁵.

В рамках славянофильства была сформулирована концепция «культурно-исторических типов» Н. Данилевского (1822—1885 гг.), во многом предвосхитившая идеи Шпенглера⁶. Общечеловеческой культуры и цивилизации, по мнению Данилевского, никогда не было и не может существовать в будущем. Имеется лишь «всечеловеческое», которое есть не что иное, как только совокупность отдельных народов. В своем известном труде «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому» (1871 г.) выдающийся русский социолог выделяет десять «культурно-исторических типов» или, следуя современной терминологии, локальных цивилизаций: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, индийский, иранский, европейский, греческий, римский, ново-семитский (или арабийский), германско-романский (или европейский). Различие между ними он видит в полноте воплощения культурной деятельности (религиозной, художественно-культурной, политической и общественно-экономической). Так, эллинская и иудейская цивилизации — одноосновны, западноевропейская — двухосновна, но стремится к воплощению всех форм деятельности. Славянорусский тип, по Данилевскому, не обнаружил пока своих задатков, однако, в отличие от насильственного и нигилистического европейского типа, он терпим, отличается гуманностью как особой чертой, главный интерес видит во внутреннем духовном развитии.

Данилевский рассматривает цивилизацию также как некоторый период, т. е. сравнительно короткое время, когда народы, составляющие культурно-исторический тип, укрепив свое существование как самобытную политическую единицу, проявляют духовную деятельность во всех направлениях, для которых есть залогов в их духовной природе. Это «время растраты» всего накопленного за предыдущую историю.

Одним из важных законов существования «культурно-исторического типа» является то, что заимствованию из других типов подлежит только находящееся «вне сферы народности», т. е. вне того главного, что определяет данную национальность (выводы и методы положительной науки, технические приемы, усовершенствования искусств и промышленности). Принявший чужие начала культурно-исторического типа народ из самостоятельного исторического деятеля превращается в этнографический материал.

Из учения Данилевского вытекала идея своеобразия исторического пути России, ярко продолженная впоследствии Н. Бердяевым в его работах «Русская идея», «Судьба России» и др. Концепция цивилизации Бердяева несла в себе также отчасти шпенглеровские пессимистические черты.

Русские марксисты в конце XIX—начале XX в., анализируя процессы, происходящие в эпоху кризисного развития России, делали акцент на различных сторонах классического марксистского понимания цивилизации. Так, Г. Плеханов, будучи сторонником марксовской концепции «азиатского способа производства», при характеристике России исходил из понимания

⁵Чаадаев П. Я. Философические письма. Казань, 1906, с. 66—67.

⁶ Как известно, в работах П. Сорокина 1947-1948 гг. отмечалось, что концепция Н. Данилевского была знакома О. Шпенглеру по французскому переводу книг «Россия и Европа». Сорокин находил, что наиболее оригинальная часть концепции Шпенглера была взята им у Данилевского.

цивилизации как особой ветви, линии развития. Он считал, что история России «более похожа на историю Индии, Египта, Китая и других восточных деспотий», так как здесь, в отличие от Западной Европы, земля вместе с земледельцами «была закреплена государством, и на основании этого закрепощения развился русский деспотизм»⁷. В России, родившейся на стыке двух цивилизаций — восточной и западной, христианской и мусульманско-буддистской,— на базе патриотизма и исторической необходимости победил восточный принцип подчинения каждой личности государю и интересам страны, произошло стирание вместе с нарождавшимся русским капитализмом и гражданских прав.

Сознание народных масс, по мнению Плеханова, все еще дремало в оковах преломления перед единоначальной деспотической исполнительной властью. В подобных обстоятельствах революция, как он писал, «может привести к политическому уродству, вроде древней китайской или перуанской империи, т. е. к обновленному царскому деспотизму на коммунистической подкладке»⁸. Боясь возрождения «старой китайщины», Плеханов выступал против ленинского курса на революцию.

В. Ленин, напротив, делал упор на таком понимании марксизмом цивилизации, где она сводилась к уничтожению эксплуататорских классов помещиков и капиталистов. Он прямо заявлял, что «смутную боязнь азиатской реставрации на почве крестьянского движения против частной собственности на землю пора сдать в архив»⁹. Цивилизационный подход к анализу будущего развития России ему был чужд. И только в последних работах Ленина, в его завещании опять прозвучит слово «цивилизация», но уже не в былом деструктивном, а в общекультурном значении. «Нам нужно,— напишет он в работе «О кооперации»,— сделать еще очень немного с точки зрения «цивилизованного»... европейца. Но для того чтобы совершить это «только», нужен целый переворот, нужна целая полоса культурного развития всей народной массы»¹⁰.

После Октябрьской революции теоретические концепции, так или иначе пытавшиеся обратить внимание на цивилизационную специфику России как «великого Востока-Запада» (Бердяев), были сданы в архив. В них виделись без разбора и дифференциации отголоски идеалистических и имперских идей. Историческая и философская традиции изучения своей страны сквозь призму ее неповторимой истории, культурных особенностей, обычаев и нравов были надолго прерваны, хотя и продолжались в трудах философов и социологов русского зарубежья¹¹.

Советское обществоведение в понимании хода всемирно-исторического процесса главный упор делало на теорию общественно-экономических формаций. Это объяснялось тем, что краеугольным камнем марксистского социально-философского обоснования революционной смены капитализма социализмом являлось учение об общественно-экономических формациях. Из тех же соображений в понимании цивилизации советские исследователи долгое время, как правило, не выходили за рамки положений Энгельса, высказанных им в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

В конце 1920—начале 1930-х гг. среди советских марксистов разгорелась дискуссия об азиатском способе производства. Спор шел о том, является ли азиатская общественно-экономическая формация особой форма-

⁷Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. XV. М., 1956, с. 68—69.

⁸Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. I, М., 1956, с. 323.

⁹Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 16, с. 311.

¹⁰Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 45, с. 372.

¹¹См., например, Лосский Н. О. Характер русского народа. Франкфурт, 1957; Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974; и др.

цией или всего лишь разновидностью рабовладельческой или феодальной. Спор этот не был беспредметен: ведь от того, каких взглядов будет придерживаться та или иная коммунистическая партия Востока, во многом зависела стратегия борьбы с империализмом. Победила точка зрения, согласно которой для древних веков этот способ производства надо рассматривать как разновидность рабовладельческого, а для средних веков — как разновидность феодального способа производства. Особой азиатской формации нет. «Пятичленка» была закреплена в работе И. Сталина «Об историческом и диалектическом материализме» (1938 г.).

В начале 1960-х годов накопленный многими советскими учеными, и прежде всего востоковедами, материал показал, что история государств Древнего Востока и средневековых государств Азии и Африки никак не укладывается в понятия рабовладельческой и феодальной формаций. Для выхода из затруднения необходимо было или вводить принятое в западном обществоведении понятие «локальная цивилизация», или обосновать необходимость признания особой азиатской формации. Началась вторая дискуссия. Многие советские историки, опираясь на высказывания Маркса 1850-х годов, сочли возможным признать наличие в истории человечества особого азиатского способа производства и разместили его между первобытнообщинной и рабовладельческой формациями.

В 1960—1970-х годах в результате тщательного исследования советскими и зарубежными марксистами гносеологических и логических аспектов понятия «азиатский способ производства» многие ученые пришли к выводу, что гипотеза азиатской формации как особой стадии общественного развития мало перспективна. К началу 1980-х годов дискуссия об азиатском способе производства постепенно затихла, хотя и не прекратилась полностью. Реальным ее результатом оказались следующие три следствия.

Во-первых, было подвергнуто сомнению существование коренного качественного различия в материально-производственной базе рабовладельческого античного Средиземноморья, феодальной средневековой Западной Европы и восточных социально-политических образований древнего, средневекового и в значительной степени Нового времени. Видный ученый-востоковед В. Илюшечкин доказал в своих работах, что социально-экономический и политический строй этих организмов Европы, Азии и Северной Африки основывался фактически на одной и той же ступени развития производительных сил (хотя последние и претерпели значительную эволюцию). Он доказал также, что в экономическом отношении способы соединения рабочей силы со средствами производства являются там лишь разновидностями одной и той же по своему характеру рентной эксплуатации, рентного соединения рабочей силы со средствами производства.

Второе следствие дискуссии заключалось в том, что в свете материала, накопленного исторической наукой, этнографией и культурологией, в систему марксистской социальной философии в качестве полноправной категории было внесено понятие «локальная цивилизация» (Х. Момджян, Л. Новикова, М. Мчедлов и др.). В этом смысле понятие «цивилизация» используют для обозначения «качественной специфики, своеобразия той или иной страны, группы стран, народов на определенном этапе развитая... для обозначения исторически определенного качества общества, выражающегося в специфической общественно-производственной технологии и составляющей ее культуре»¹².

¹² Гу до ж ник Г. С. Цивилизация: развитие и современность. «Вопросы философии», 1986, № 3, с. 36-37.

В-третьих, в советской философской литературе конца 1980—начала 1990-х годов стали откровенно вскрываться недостатки жесткого пятичленного формационного подхода к истории, именуемого во многих публикациях «формационным редукционизмом» европоцентристского толка. Требование дополнить формационный подход цивилизационным звучало уже как императив. Показательной в этом смысле стала дискуссия под названием «Формация или цивилизация?», прошедшая в 1989 г. на страницах журнала «Вопросы философии».

В среде советских философов в этой связи сформировались две основные точки зрения. Одна (М. Барг, Г. Шахназаров, А. Гуревич) связана с почти полным отказом от формационного подхода и заменой его многофакторным. Так, Барг считал, что при исследовании течения истории на всемирно-историческом уровне объяснение его, основанное на формационном видении процессов, «равным образом не оказалось ни адекватным, ни исчерпывающим»¹³.

Другие исследователи (В. Илюшечкин, М. Селезнев, Е. Боголюбова), ссылаясь на необходимость выделения в истории уровней общего, особенного и единичного, считают обязательным дополнить формационный подход цивилизационным. По мнению Селезнева, общий уровень всемирно-исторического процесса выражается в смене формационных и межформационных стадий, уровень особенного обнаруживает себя в возникновении, сосуществовании и радикальной трансформации локальных цивилизаций, уровень единичного — в появлении и существовании неповторимых социальных организмов. Акцент на первом уровне порождает выпячивание необходимости в истории, преувеличение второго ведет к гипертрофированию роли западных или восточных цивилизаций (чаще всего подобное акцентирование выражается в так называемом европоцентризме). Сосредоточение внимания исключительно на третьем уровне чревато преувеличением роли случайности в истории, что неизбежно ведет к релятивизации общественного развития.

Вместе с тем сторонники и той, и другой позиции считают правомерным и важным в объяснении хода общественного развития использование понятия «локальная цивилизация».

В публикациях последних лет звучит настоятельное требование не просто решать задачу перехода от старой тоталитарной системы к демократическому обществу, а учитывать при этом «нашу собственную специфику, трудности, связанные с нами самими». Так, Д. Фурман, Г. Померанц, К. Мяло, В. Кутырев и другие считают, что нельзя не учитывать традиции замкнутой, опирающейся на строгий чин культуры России, нельзя забывать об укорененности в сознании российского человека старой православной истины о том, что всякое богатство несправедливо, посему неправеден и любой капитал и т. д. Однако серьезных монографических исследований, помогающих прогнозировать возможную специфическую реакцию на происходящие быстрые экономические и политические процессы, пока мало.

Сложность современного этапа трактовки понятия «цивилизация» заключается также в том, что требуется выявить его содержание в контексте дальнейшего развития нашей страны, стоящей перед задачей ассимиляции высших общезначимых достижений человечества. В этом смысле понятие «цивилизация» выступает как наиболее рациональный в данных условиях способ производства общественной жизни, как наиболее гуманные формы его реализации.

¹³Барг М. Цивилизационный подход к истории. «Коммунист», 1991, № 3, с. 29.

В литературе последних лет мы встречаемся со стремлением уяснить основные параметры формирующейся «новой» цивилизации. В самом обобщенном виде они связываются с высшими универсальными достижениями в области методов производства, связанных с НТР и вступлением в техногенную эру, с эффективной экономикой, базирующейся на рыночных отношениях, допускающей свободное соревнование всех видов собственности. В социальном плане новая цивилизация немислима без твердого минимального обеспечения наиболее нуждающихся граждан, их социальной защищенности. В международном плане она означает отказ от ранее практиковавшихся антигуманных методов разрешения международных конфликтов, ориентацию на мирное развитие и сотрудничество народов. Новая цивилизация связывается также с созданием возможностей для свободного проявления личностью своей неповторимой уникальности, распространением универсальных нравственных ценностей и т. д.

Отмечая тенденции к универсализации процессов, происходящих в современном мире, ряд авторов (В. Медведев, Э. Араб-Оглы) подчеркивают неуклонность движения всего человечества к высокопроизводительному обществу, гомотехногенной цивилизации¹⁴.

Анализируя подобную позицию, справедливо уделяющую внимание общезначимости и преемственности ряда достижений человечества, следует отметить вместе с тем, что конкретная форма реализации общечеловеческого при этом как бы отходит на второй план, нивелируется, а акцент делается на неизбежности наступления общего для всех без исключения гуманного техногенного будущего, представляемого в самых позитивных тонах. Не стоим ли мы перед излишним преувеличением интеграционных процессов в мире, нет ли здесь столь присущего ранее нашему социально-философскому знанию элемента фатализма, утопического желания непременно увидеть если не коммунизм, то уж обязательно техногенное светлое будущее или, по крайней мере, пообещать его? А между тем мировая цивилизация сохраняет не только свою мозаичность, но и целый спектр трудно разрешимых противоречий, многие из которых порождены индустриальным обществом (угроза ядерной войны, отчужденность человеческих связей и отношений, экологическая катастрофа и др.)¹⁵.

С позиции современного, не отрывающегося от почвы реальности социологического знания человечество представляет собой совокупность разнообразных в национальном, культурном, идеологическом и иных отношениях субъектов. При объяснении процессов, происходящих в мире, разноплановость и многоуровневость дифференциации человечества на различные типы общностей зачастую имеет преимущественное значение, нежели объяснение их с точки зрения общечеловеческого измерения. Борьба, антагонизм, открытое противостояние различных форм культуры, сословий, групп, классов и в конкретном социальном организме, и в мировом сообществе в целом, к великому сожалению, еще не стали достоянием истории и не ушли в прошлое. Достаточно напомнить такие реалии повседневной политической жизни, как непрекращающиеся национальные столкновения у нас и в Югославии, убийство Р. Ганди и т. д. Нужны или очень большой оптимизм, или определенная социально-политическая позиция, чтобы этого не замечать. Наличие указанного противоречия, по мнению, например, Б. Грушина «является существеннейшей чертой жизни современного мира, и его любая недооценка (в том числе под влиянием распространяемых по-

¹⁴ Медведев В. На пороге XXI века: исторический поворот в развитии цивилизации.

¹⁵ Подробнее см. Степин В. С. Научная рациональность в гуманистическом измерении. «О человеческом в человеке». М., 1991.

литиками представлений о торжестве общечеловеческого) была бы грубейшей ошибкой, могущей привести к серьезным изъянам не только в теоретической картине мира, но и в практических действиях, направленных на его совершенствование и развитие»¹⁶.

Сегодня, вероятно, имеет смысл говорить не столько о грядущем торжестве новой цивилизации (хотя и это направление исследования очень важно), сколько о трудной, не исключаяющей обрыва перспективе становления такой «метацивилизации», которая не вытесняет национальные, региональные цивилизации и культуры, не уничтожает местную сословную, этническую и иную специфику, а надстраивается над ними, выступая «в качестве своеобразного цивилизационно-культурного «общего знаменателя»¹⁷. Принимая внешне сходные, но внутренне принципиально различные по своим цивилизационным характеристикам процессы в разных концах земного шара за тождественные, мы неизбежно будем сходить с почвы реализма. Однажды мы уже проделали подобный путь, чем обрекли себя на печальный и горький опыт утраты иллюзий. Станем же, наконец, реалистами.

¹⁶ Грушин Б.А. Общее и особенное в моделях развития мира. "Социологические исследования", 1990, № 12, с.20.

¹⁷ Баталов Э.Я. Единство в многообразии - принцип живого мира. «Вопросы философии», 1990, № 8, с.23.