

МЕТОДОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

С.Н. Амельченко

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ: ОНТО-ДЕОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: В корпусе философских и общественных наук сформировались различные методики в понимании соотношения культуры и цивилизации. В зависимости от приемов исследования этой проблемы, культура предстает как часть цивилизации (А. Тойнби); одна из сторон исторического процесса, другой стороной которого становится цивилизация (А. Вебер); единое целое, включающее в свой состав цивилизацию (М.С. Каган). Согласно одним теоретикам, цивилизация становится выражением гибели культуры (О. Шпенглер), другие усматривают в особенностях культуры источник конфликтов, возникающих между цивилизациями (С. Хантингтон). Дополнительные возможности в разработке обозначенной проблемы открываются при использовании метода моделирования, позволяющего показать онтологическое единство культуры и цивилизации, достигаемое равновесием их деонтологической составляющей, которая берет начало на идеальном уровне бытия индивида и общества и определяет характер всех форм человеческой практики. Анализ модусов должного, выступающих в системе бытия каркас культуры и цивилизации, позволяет разобраться в противоречиях современности и наметить пути дальнейшего развития человечества.

Ключевые слова: философия, культура, цивилизация, бытие, должное, идеальное, социальное, материальное, моделирование, система.

В статье «Воля к жизни и воля к культуре», написанной в 1922 году, Н.А. Бердяев заявлял: «В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации. Это тема об ожидающей нас судьбе»¹. Спустя почти столетие данная проблема не утратила своего значения, определив поле исследовательской деятельности многих ведущих представителей современного научно-философского мира. Так, на исходе XX века С. Хантингтон указывал на то, что несхожие черты «различных цивилизаций имеют корни в различиях культур»². Последнее, согласно его суждениям, является причиной столкновений цивилизаций и ведет к появлению глубоких разломов вдоль их границ.

Теория Хантингтона выстроена преимущественно в социально-политологическом ключе; в ней не

представлен последовательный философский анализ специфики культуры и цивилизации, что стало препятствием в определении не только источников конфронтации, но и основы взаимодействия, диалога между данными феноменами. Между тем, обращение к понятиям «культура» и «цивилизация» в прогностической концепции будущего человечества подтверждает актуальность рассматриваемой темы и необходимость ее дальнейшей разработки, которую уместно начать с показа генезиса и спектра применения указанных универсалий.

Эккурс в историю универсалий «культура» и «цивилизация»

Вопросы о содержании и соотношении феноменов культуры и цивилизации относятся к числу наиболее сложных и противоречивых. Причиной тому стало множество смысловых оттенков, имеющих в той и другой универсалии.

¹ Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 162.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 26.

Как известно, термин *cultura* поначалу обозначал обработку почвы и ее отличие от естественной среды — *natura*. Между тем, с подачи М.П. Катона (автора труда «Агрокультура») слово «культура» стало указанием на душевную составляющую практической деятельности, выражением особого, заботливого отношения хозяйствующих субъектов к земле. Затем в трактовке М.Т. Цицерона, изложенной в «Тускуланских беседах», оно распространило свой смысл и на развитие человека, совершенствование строя его мыслей, чувств и поступков.

Понятие «цивилизация» также исходит из латинского языка, где были соответствующие слова — *civis*, раскрывающее идею гражданственности и представляющее городское население, а также *civilis*, указывающее на то, что подобает облику гражданина — учтивость, приветливость, вежливость и т.д. Эти слова создавали представление о достойном образе жизни человека в городе, обществе, государстве. Затем эти термины вошли во французский язык, где они закрепились в терминах *civilité*, означающем образованность, воспитанность, и *civilisation*, отмечающем постепенный переход от варварства к современной жизни.

Как утверждал французский лингвист Э. Бенвенист, эти слова получили широкое распространение, начиная с 1756 г., когда В.Р. де Мирабо привел их в работе «Друг народа». Согласно суждениям автора этого труда, большинство людей полагают, что «цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития»³. Между тем, как отмечал Мирабо, все перечисленное «...являет лишь маску добродетели, а не ее лицо. Цивилизация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основы и формы добродетели»⁴.

Французская просветительская мысль активно использовала понятие «цивилизация» и его различные модификации для характеристики социально-исторического прогресса. Так, Вольтер интересовался тем, как происходило движение от варварской грубости прошлого к цивилизованности его времени, и отмечал в этом процессе роль римского народа, который стремился не только к тому, чтобы завоевать мир, но

и «управлять им и цивилизовать его»⁵, дав ему свое законодательство. В этом же направлении высказывался П.А. Гольбах, который рассуждал о «цивилизованных, т.е. более богатых опытом, обществах»⁶, а также отмечал, что «цивилизованный человек — это человек, которому опыт и общественная жизнь дают возможность использовать природу для своего собственного счастья»⁷. Таким образом, *французские просветители раскрывали смысл понятия «цивилизация» сквозь призму исторических достижений человечества, суть которых они усматривали в очищении нравов, воцарении законности и порядка, создании условий, позволяющих усовершенствовать добродетель.*

В свою очередь, слово «культура» также оказалось востребованным в эпоху раннего Просвещения и тогда же получило статус философского понятия, благодаря деятельности немецких мыслителей — С. Пуфендорфа, Г.В. Лейбница и др. Последний в работе «О глубинном происхождении вещей» указывал на то, что в мире совершается «непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру»⁸. Лейбниц заявлял, что культура «с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли»⁹, подразумевая под этим феноменом всеобъемлющее совершенствование и результат длительного поступательного развития человеческого рода.

Распространению интереса к культуре способствовал немецкий лингвист И. Аделунг — создатель труда «Опыт истории культуры человеческого рода», а также «Словаря немецкого языка», в который им был включен термин *kultur*, обозначивший «облагораживание, утончение всех умственных и моральных качеств человека и народа»¹⁰.

Значительную роль во введении культуры в мир философского познания выполнили работы немецких классиков. Так, И. Кант заявлял: «Приобретение разумным существом способности ставить

³ Цит. по: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 72.

⁴ Там же.

⁵ Вольтер. Трактат о веротерпимости // Вольтер. Философские трактаты и диалоги. М., 2005. С. 167.

⁶ Гольбах П.А. Система природы // Гольбах П.А. Избр. произведения. В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 61.

⁷ Там же. С. 62.

⁸ Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей // Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т. М., 1987. Т. 1. С. 289.

⁹ Там же.

¹⁰ Цит. по: Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1996. С. 210.

любые цели вообще (значит в его свободе) — это культура»¹¹. Ее сущность он увязывал с готовностью человека совершенно бескорыстно и вопреки всякому внешнему давлению отстаивать идеалы истины, добра и красоты. Он доказывал: «Только культура может быть последней целью... человеческого рода (а не его собственное счастье...)»¹², которое, по его убеждению, должно стать не мотивом, а следствием, достойным увенчанием усилий человека, стремящегося понять и усовершенствовать реальность силой своего разума, нравственной воли и эстетического чувства.

В соответствии в духом эпохи высказывался по данному вопросу И.Г. Гердер, который, говоря о воспитании человеческого рода и возвращении лучших качеств личности, предлагал «назвать этот генезис человека... культурой, т. е. возделыванием почвы», либо «вспомнить образ света и назвать его просвещением»¹³. Таким образом, классики немецкой философии раскрывали смысл понятия «культура» сквозь призму духовных свершений человечества, наиболее полно выраженных в науке, морали, искусстве и побуждающих каждого индивида стремиться к общезначимой реализации своего творческого потенциала.

Введение просветительской мыслью понятий «культура» и «цивилизация» значительно обогатило терминологический инструментарий научно-философского познания, в котором наметились определенные предпочтения.

Представители корпуса философско-исторических и общественных наук приоритетное внимание стали оказывать понятию «цивилизация», используя его в построении *универсальной парадигмы мирового развития*. Заметный вклад в ее создание внесли в XVIII в. А. Фергюсон, который, как и Вольтер, противопоставил цивилизацию «временам грубости»; в XIX в. — Л. Морган, показавший ее как высшую ступень, следующую в эволюции человечества после дикости и варварства; в XX в. — Г. Чайлд, обозначивший маркеры цивилизации, отнеся к ним города и монументальные сооружения, налоги и поддерживаемую торговлей развитую экономику, государственную систему управления и классовое расслоение общества, наличие письменности и основ научного

познания, развитие искусств и ремесел. Понятие «цивилизация» получило осмысление и в трудах российских теоретиков. Так, Ю.А. Яковец представил цивилизацию как «качественный этап в истории общества, характеризующийся определенным уровнем развития самого человека, технологической и экономической базы общества, социально-политических отношений и духовного мира»¹⁴. Подробно анализирует специфику цивилизации В.Ж. Келле, который выделил в качестве ее основных признаков разделение труда, систему рыночного обмена, наличие государственной власти, письменности и духовных регуляторов социальных отношений, проявляющихся в авторитете норм, традиций, верований и пр.¹⁵. Таким образом, в наиболее обобщенной версии *цивилизация может рассматриваться как высший уровень развития общества, значительно превосходящий его прежнее состояние и состояние других обществ по институциональным, технологическим, экономическим, интеллектуальным и другим показателям*.

Между тем, понятие «культура», не уступая в современном мире в своем значении «цивилизации», стало базовым в культурфилософии и гуманитарных науках, обозначая *полноту и бесконечное многообразие человеческого бытия*.

Ключевым в широком диапазоне концепций культуры стало указание на присущий данному феномену смысл, отсутствующий в природной среде, но принижающий все сферы человеческой жизнедеятельности. Так, Г. Риккерт, отнеся к природе все возникшее само собой, противопоставил ей культуру, назвав ее «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями»¹⁶. Культура стала центром притяжения внимания многих философов, которые показали ее как механизм сублимации биологических инстинктов (З. Фрейд), символический универсум (Э. Кассирер), совокупность структурно организованных текстов (Р. Барт, Ю. Лотман), систему надбиологически выработанных средств осуществления человеческой деятельности (Э. Маркарян) и т.д. При неуклонном росте и разнообразии даваемых культуре определений, в них имеется некая кон-

¹¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. В 6 т. М. 1966. Т. 5. С. 464.

¹² Там же.

¹³ Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 230.

¹⁴ Яковец Ю. В. Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы России. М., 1994. С. 18.

¹⁵ Келле В. Ж. Цивилизация и культура // От философии жизни к философии культуры. СПб, 2001. С. 70-78.

¹⁶ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 59.

станта, указывающая на то, что сущность культуры раскрывается в развитии отдельной личности и человеческого рода в целом. Весьма определенно эту мысль выразил А. Швейцер, который заявил следующее: «Культура — совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов»¹⁷. Таким образом, в наиболее обобщенном определении *культура может быть представлена как совокупность способов и результатов самореализации человечества во всех сферах его жизнедеятельности в соответствии с исторически формирующимися смыслами и идеалами, нормами и ценностями, представлениями о должном и благом.*

Широкие трактовки культуры и цивилизации, ведущие к пересечению их смысловых полей, позволили использовать эти понятия как синонимы. Одним из тех, кто выразил сомнение в необходимости их сравнения, был А. Швейцер, утверждавший, что термин «цивилизация» «в своем традиционном употреблении означает то же, что и “культура”, то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности»¹⁸. Между тем, более детальное исследование соотношения этих универсалий открывает возможность не только внести дополнительные коррективы в понимание их специфики и укрепить междисциплинарные связи в корпусе философских и общественных наук. Анализ и сопоставление культуры и цивилизации позволяет глубже разобраться в противоречиях современного общества и понять перспективы его дальнейшего развития, ведь, как прозорливо заметил Бердяев, осмысление данной проблемы касается судеб всего человечества, как в настоящем, так и будущем времени.

Основные подходы к пониманию соотношения культуры и цивилизации

Первые попытки сопоставления культуры и цивилизации относятся к эпохе Просвещения и могут быть представлены, в частности, суждениями И. Канта, который полагал, что «идея моральности относится к культуре; однако применение

этой идеи, которое сводится только к подобию нравственности в любви к чести и внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию»¹⁹. Следуя идущей от Цицерона традиции в трактовке культуры, Кант усматривал ее сущность в *духовном совершенствовании каждого человека*; к признакам же цивилизации, в соответствии с этимологией этого слова, он относил искусное *следование нормам и правилам поведения, сложившимся в социальной среде*, но уточнял, что такое их исполнение является формальным, не затрагивающим душевных глубин индивидов, их нравственного сознания.

Дальнейшее осмысление этой проблемы проходило в разных направлениях. Представители одного из них рассматривали культуру и цивилизацию в *диахроническом* аспекте как *последовательные этапы исторического развития человечества*, придерживаясь при этом в своих суждениях полярных позиций.

Одни теоретики полагали, что культура, будучи неразвитой ступенью становления общества, для которой свойственны земледелие, мифологическое сознание, народное творчество и родовые отношения, *предваряет* появление цивилизации. Примером такого подхода может служить суждение Ф. Броделя: «Культура — это цивилизация, которая не достигла своей зрелости, своего социального оптимума и не обеспечила своего роста»²⁰. С этой точки зрения культура *уступает* цивилизации по своим показателям и может быть ею вытеснена, т.к. последняя демонстрирует успехи в наукоемком промышленном производстве, градостроительстве, создании различных социальных институтов и пр.

Противоположного мнения придерживался О. Шпенглер, в концепции которого соединение культуры с землей не является признаком ее примитивности, т.к. она связана с зарождением жизни, души и творчества: «Культура появляется на свет в тот миг, когда великая душа пробуждается из состояния прадушевности... Она процветает на почве точно определенного ландшафта и ... умирает тогда, когда эта душа осуществила все без остатка возможности в форме народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук»²¹. Шпенглер считал, что

¹⁷ Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 95.

¹⁸ Швейцер А. Упадок и возрождение культуры // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 56.

¹⁹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 18.

²⁰ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. В 3 т. М., 1988. Т. 1. С. 116.

²¹ Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. М., 2004. Т. 1. С. 149.

когда жизненный цикл культуры заканчивается и ее «силы оказываются подорванными — она делается цивилизацией»²², поясняя, что «цивилизации — это наиболее крайние и наиболее искусственные состояния»²³. Культура здесь также предшествует цивилизации, но по своей ценности превосходит ее, т.к. особенностью первого феномена является живое духовно насыщенное творческое начало, устремленное к идеалу, а признаками второго — механизированные формы бездушной жизнедеятельности жаждущих гегемонии масс.

Критическое отношение к цивилизации, обозначенное в философии О. Шпенглера, разделял Н.А. Бердяев, который также представил культуру как явление более высокого порядка. Анализируя их специфику и проводя между ними сравнение, русский мыслитель заявлял: «Культура родилась из культа. Истоки ее сакральны», у цивилизации же «происхождение мирское»; культура выражает истины бытия через «символические его знаки», язык же цивилизации реалистичен; культура создается в восхождении духа, цивилизация — «в борьбе человека с природой» посредством орудий; культура в своей сущности аристократична, цивилизация — буржуазна и демократична; культура — «явление глубоко индивидуальное и неповторимое», цивилизация — «общее и повсюду повторяющееся»; культура чтит предков, хранит предания и традиции, цивилизация же гордится лишь новейшими изобретениями²⁴.

Сближаясь со Шпенглером в понимании сущности культуры и цивилизации, Бердяев расходился с ним в вопросе об их соотношении в мировой истории. Во-первых, он считал, что цивилизация, возникшая с первыми простейшими техническими средствами существования индивида и общества и нацеленная на удовлетворение их утилитарных потребностей, *предвосхищает* появление культуры, которая знаменует собой взлет человеческой духовности на более позднем этапе истории: «Цивилизация старше и первичнее культуры, культура образуется позже»²⁵. Во-вторых, он выражал несогласие с суждением Шпенглера о том, что цивили-

зация является неизбежным роковым завершением культуры, и доказывал, что последняя может избежать губительной участи при сохранении своей религиозности и духовности. В-третьих, российский философ рассматривал данные феномены как *фундаментально различающиеся, но одновременно присутствующие в бытии явления*: «В эпоху цивилизации существует культура, как и в эпоху культуры существует цивилизация»²⁶. Таким образом, диахронический аспект совмещается у него с *синхроническим*.

Синхронное взаимодействие культуры и цивилизации представлено в теории А. Вебера, который выявил их *диалектическую* связь. Подобно другим авторам, он утверждал: «Культура всегда — не что иное, как... стремление души различных исторических тел к освобождению, ее попытка обрести выражение, образ, ... форму своей сущности»²⁷. Ее эманации возникают как творения, отмеченные печатью исключительности и однократности, в отличие от того, что выявляется цивилизацией, имеет характер открытий уже существующего в природе и наделено чертами необходимого и общезначимого.

В данной трактовке цивилизация представляет собой логически-каузальное, технически оснащенное оформление исторического процесса. Образуя новые «жизненные синтезы» в достижении более полного господства над существованием, *цивилизация способствует развитию культуры*, т.к. ставит «ее внутренний центр, ее душу, перед новой ситуацией и новыми задачами»²⁸. В свою очередь *культура оказывает обратное воздействие* «на дальнейшее развитие ... процесса цивилизации в каждом историческом теле»²⁹, придавая ему всякий раз новый душевный лик. Таким образом, будучи субстанциально разными феноменами, культура и цивилизация обуславливают возможность существования и развития друг друга в мировом историческом движении.

Если в суждениях А. Вебера культура и цивилизация показаны как тесно взаимодействующие, но относительно автономные явления, то у других теоретиков речь идет о введении одного феномена в состав другого. Так, согласно высказываниям Ж. Ле Гоффа, *культура является неотъемлемой состав-*

²² Там же. С. 149-150.

²³ Там же. С. 53.

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 248-249.

²⁵ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. О назначении человека. О рабстве и свободе человека. М., 2006. С. 120.

²⁶ Там же.

²⁷ Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Кризис европейской культуры. СПб, 1999. С. 26.

²⁸ Там же. С. 30.

²⁹ Там же.

ляющей цивилизации и вносит в ее универсальное пространство определенное разнообразие, вызванное особенностями жизни несхожих по своим характеристикам социальных групп: «В каждой цивилизации есть разные слои культуры, различающиеся в зависимости от своего социального или исторического происхождения»³⁰. Осознавал несходство, но не противопоставлял данные феномены А. Тойнби, который считал, что *культура одухотворяет цивилизацию*, сообщает ей уникальные и самобытные черты: «Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации»³¹. Он доказывал, что каждая культура не только оберегает свою цивилизацию от нивелирующего воздействия извне, но и способствует ее взаимодействию с иными цивилизациями, которое «оказывается куда более благодатным и полезным»³², нежели их соперничество в политике и экономике.

Данное соотношение рассматриваемых феноменов в концепциях Ж. Ле Гоффа, А. Тойнби и др. объясняется тем, что эти авторы *усматривали действие универсальных законов мировой истории именно в механизмах цивилизации*, включающих вариативные образцы культуры. Между тем, исходя из других философских теорий, *культура, как единый и единственный для всего человечества способ бытия*, может быть показана и в ином соединении с цивилизацией.

Примером такого подхода является позиция М.С. Кагана, согласно которому цивилизация находится не вне культуры, а «внутри нее»³³ и, следовательно, *культура включает в себя цивилизацию* как целое — свою часть. Он доказывал, что отношения этих универсалий «*двуплановы*: в диахронической плоскости Ц. является *уровнем развития К.*, который в XXI в. остается, при всех имманентных ему противоречиях, высшим...; в структурно же синхроническом рассмотрении Ц. является тем слоем К., в котором сосредоточены все способы организации нового исторического состояния бытия социума»³⁴.

В изложении своей концепции Каган исходил из того, что анализируемые феномены образуются

человеческой деятельностью, все виды которой, в совокупности с получаемыми результатами, несут в себе и материальное, и духовное начало, что «не позволяет связать различие между *Культурой и Цивилизацией* с различием *духовного и материального*»³⁵. Каган проводил сравнение между рассматриваемыми универсалиями, исходя из несхожих параметров обретаемого человечеством опыта. Принимая во внимание многообразие исторически формирующейся практики, он выделил несколько этапов в хроноструктуре культуры. Признаком первого — доцивилизационного периода стал материально-духовный синкретизм, выразившийся в обрядово-магической деятельности людей на заре становления культуры. Второй этап, обозначенный выражением «цивилизация в КУЛЬТУРЕ», отмечен дифференциацией социального пространства (появлением городов, государств, разделением труда и пр.), происшедшей в условиях традиционного уклада жизни, преобладания мифологического сознания, простых форм хозяйственной практики. Третий этап, получивший название «культура в ЦИВИЛИЗАЦИИ», характеризуется распространением научно-технического прогресса и информационных систем, а также снижением роли религиозных и моральных регуляторов в социальной среде. Каган полагал, что на четвертом этапе развития культура «пропитает» механизмы цивилизации и обеспечит человечеству будущее.

Характер данного движения Каган объяснял спецификой образующих онтологический статус культуры трех модальных форм ее бытия — человеческой, деятельностной и предметной. Он утверждал: «Благодаря возможности самоизменения каждой из трех модальных форм своего существования, Культура «открыта» для непрерывных трансформаций»³⁶. Между тем, это утверждение нуждается в уточнении, т. к. вторая и третья модальности не имеют источников самостоятельного развития. Свою трактовку Каган называл логическим продолжением разрабатываемой им системно-синергетической концепции, в которой имеется, на наш взгляд, спорное утверждение о том, что имманентное саморазвитие и самосовершенствование свойственно именно материальной культуре, в отличие от несамостоятельных в своем движении форм духовной деятельности³⁷. Однако

³⁰ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 106.

³¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1996. С. 292.

³² Там же.

³³ Каган М.С. Цивилизация в культуре и культура в цивилизации // Теоретическая культурология. М.-Екатеринбург, 2005. С. 173.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 171.

³⁶ Там же. С. 169.

³⁷ См.: Каган М.С. Философия культуры. СПб, 1996. С. 323.

приписывание материальному фактору способности к самостоятельному движению, ведущему к развитию культуры и цивилизации, вносит в данный процесс элемент мистификации, требующий переосмысления.

Дополнительные возможности в понимании данной проблемы открываются в выявлении ее онто-деонтологического аспекта с применением метода моделирования.

Онто-деонтологический аспект в моделировании соотношения культуры и цивилизации

Исследование онто-деонтологического аспекта в соотношении культуры и цивилизации предполагает освещение их специфики в системе бытия, а также выявление модусов должного, детерминирующих их формирование и развитие.

Должное (*δέον*) — необходимое, обязательное и благое в человеческом бытии. Как заметил Э. Агацци, должное пронизывает « всю сложную иерархию человеческой деятельности »³⁸, выступая в виде ее целей, методов и результатов. Именно расхождение между *существующим положением дел* и тем, *что*, в понимании человека, *должно быть*, побуждает его создавать новые проекты и технологии, совершенствовать строй своих мыслей и поступков, сообщать импульс развитию культуры в целом. *Должное становится интенционально-процессуально-результативным соизмерением фактической реальности и ее умозрительной улучшенной модификации, переводимой усилиями людей из потенциальной возможности в актуальную действительность.* Должное в виде определенного ценностного ориентира всегда устанавливается сознанием человека, проявляется в нормативности его практики, получает воплощение в его предметном бытии. Смысл должного возникает трансцендентально, на идеальном уровне бытия человека, предваряя порядок и направление его активности, и в этом проявляется уникальная надбиологическая сторона его существования.

Указание на идеальное в структуре человеческой деятельности содержится и в концепции Кагана, однако в представленной им системе бытия и показанной модальной структуре культуры этот уровень реальности, благодаря которому

приводятся в движение механизмы культурного развития, не отмечен. Между тем более детальное осмысление структуры человеческого бытия дает ключ к объяснению не только особенностей культуры и цивилизации, но и их соотношения.

Человеческое бытие совмещает в себе духовное и материальное, индивидуальное и всеобщее, субъективное и объективное, биологическое и социальное. Пониманию данного взаимодействия способствует использование метода моделирования, который позволяет умозрительно представить человеческое бытие в виде сферы, наполовину погруженной в необъятные глубины природы и наполовину поднимающейся над ней³⁹.

Та часть данной теоретической модели, которая находится в пределах материального бытия, представляет собой пространство, в котором проходят все физические и производственно-технические процессы, связанные с вещественным обеспечением жизни человеческого рода, использованием возможностей естественной среды для образования материально-предметного мира индивида и всего социума.

Другая часть данной модели, которая надстраивается над материальным существованием человечества и формируется на уровне его идеального бытия, условно представляет собой совокупность смыслов, ценностей, значений и пр., образуемых общественным и индивидуальным сознанием деятельных субъектов. Именно на этом уровне складываются представления об истине и красоте, возникают идеалы добра, свободы, справедливости и пр. Многообразие духовных поисков и достижений, возникающих на этом онтологическом уровне, выражается в сакральных идеалах религии, образном содержании искусства, нормах морали и права, целях политики, открытиях науки.

Диалектическое единство этих частей выражается в том, что материальная составляющая человеческого бытия является носителем его духовной составляющей (образующейся на идеальном уровне бытия) и ею же направляется, становясь воплощением представлений о должном как необходимом и благом.

Моделирование единства и субстанциально дифференцированного разнообразия человеческого существования в контексте системы бытия показано на рис. 1.

³⁸ Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 65.

³⁹ См.: Амельченко С.Н. Моделирование как инструмент онтологии и гносеологии культуры // Философия и культура. 2012. № 6. С. 27.

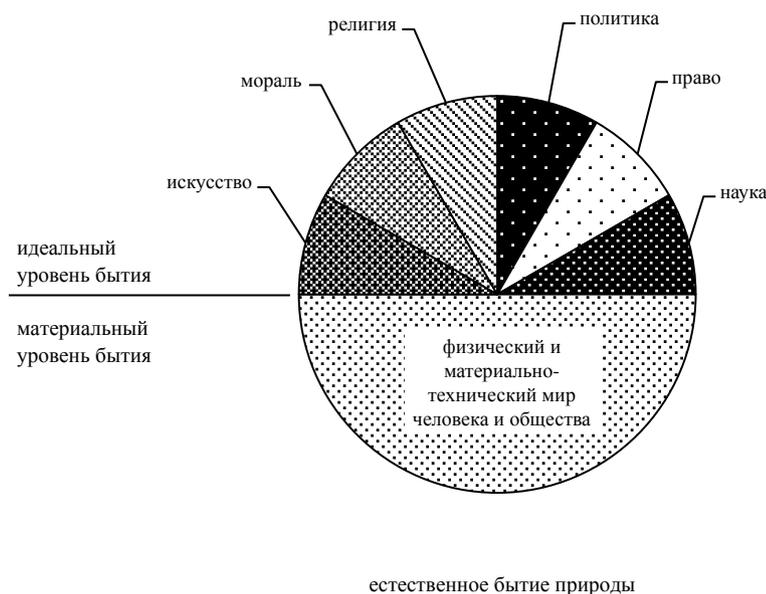


Рис. 1

В истории философской мысли сущность культуры преимущественно усматривалась в духовных формах человеческого существования, а специфика цивилизации — в его материально-техническом оснащении.

Исходя из этой традиции, а также логики произведенного моделирования, культурой следует называть совокупность способов и результатов человеческой жизнедеятельности, определяемых такой доминантой должного, которая мыслится на идеальном уровне бытия и выражает стремление людей к бесконечному духовному совершенствованию.

Соответственно, цивилизацию следует рассматривать как совокупность технологий и результатов человеческой жизнедеятельности, определяемых такой доминантой должного, которая нацелена на материальный уровень бытия и выражает стремление людей к планомерному его преобразованию для удовлетворения своих естественных нужд и потребностей.

Предложенная парадигма содержит основной нерв соотношения культуры и цивилизации в системе бытия, тем не менее, она нуждается в определенной коррекции, т.к. позволяет, вопреки этимологии рассматриваемых категорий, редуцировать их содержание, в одном случае, к сугубо духовной, а в другом — материальной стороне человеческого существования. Уточнению данной концепции может послужить анализ архитектоники духовного универсума, возникающего в сознании общества и

раскрывающегося в различных формах его социокультурной практики.

Одним из наиболее ранних проявлений человеческой духовности стала религия, возникновение которой было вызвано извечной потребностью людей понять непостижимое, раскрыть его тайный смысл, дать ему объяснение и с опорой на него выстраивать мир культуры. При всем многообразии представляющих религию учений, их объединяет формируемый в них смысл *должного, побуждающий людей подчинять свою жизнь законам божественного мира и стремиться к обретению с ним гармоничного единства.* Становясь значимым регулятором складывающихся в обществе отношений, религия посредством заповедей, священных текстов и символических обрядов вводит данную установку во все

виды человеческой жизнедеятельности, указывает на присутствие в мире абсолютного идеала, предписывает необходимость личного избавления от того, что препятствует приобщению человека к совершенству сакрального, и находит в достижении данной цели подлинный смысл истины и свободы.

Если в религии силой, формирующей модель должного человеческого поведения, является вера, то в морали таким пусковым механизмом становится совесть. Будучи важнейшей составляющей культуры, мораль утверждает приоритет этического сознания и нравственной воли каждого человека, способного в своих суждениях и поступках отстаивать идеалы добра. В морали смысл должного раскрывается в образцах народной мудрости, а также философских построениях, в числе которых — предложенные И. Кантом формулы категорического императива, предписывающие индивиду *бескорыстно и самостоятельно исполнять моральное законодательство, требующее относиться к каждому человеку не только как к средству, но и цели всеобщего развития.* С точки зрения морального сознания, именно такие поступки являются выражением человеческой свободы, раскрывают духовное благородство и достоинство личности, служат высшим гуманистическим ценностям и идеалам.

Особым компонентом духовного пространства культуры, получающим разнообразное определение в ее материальной сфере, является

искусство. В нем смысл должного определяется эстетическим вкусом и выражается в неудержимом стремлении человека творить мир по законам красоты. Создавая на каждом историческом этапе определенную картину мира и запечатлевая наиболее значимые моменты человеческой жизни, искусство глубоко и последовательно передает дух той или иной эпохи, ее стили, лики, образы и события. В искусстве в наибольшей степени проявляются демиургические способности человека, показывающего не только то, что уже существует, но и что должно, по его мнению, быть. Соединяя в своем творчестве индивидуальное и всеобщее, субъективное и объективное, идеальное и материальное, рациональное и интуитивное, художник раскрывает космос глубоких, искренних человеческих переживаний, аналога которому нет в окружающей среде. Создание искусства и приобщение к нему обогащает и развивает человека, выражает его свободу от диктата обыденного и банального, внимание ко всему новому и неизведанному.

Если появление религии, морали и искусства относится к глубокому прошлому человечества, то другие формы его осознанного отношения к себе и окружающему миру сложились в более поздние периоды истории.

Одной из таких форм организации социального пространства стало *право* — базирующаяся на юридическом законодательстве система регуляции всех сфер человеческой жизнедеятельности. Здесь *смысл должного устанавливается правосознанием и выражает власть закона и порядка, санкционированного государством.* Регламентируя отношения, складывающиеся в обществе, право налагает обязанности на все его институты и каждого отдельного индивида, очерчивает диапазон их возможностей и ограничений. В историческом прошлом право служило преимущественно интересам привилегированных слоев общества, получая выражение в такой юридической практике, которая допускала порабощение людей и лишала их элементарной защиты от узаконенного насилия. Претерпев социально обусловленные изменения, в современном мире право утверждает непреходящую ценность свободы и справедливости. При этом свобода означает независимость человека от произвола и чьих-либо притязаний на его жизнь, образ мыслей, род деятельности, ее плоды и мн. др., а справедливость знаменует достижение равенства всех перед лицом закона.

Если реализация права зависит от уровня ответственности всех членов общества, то степень его гуманности — от проводимой в нем *политики* — формы человеческой активности, направленной на укрепление, либо изменение установленной государственной и правовой системы. Получая легитимацию в функционировании институтов государственной власти, политика становится силой, управляющей материальными, социальными и духовными процессами, происходящими в обществе. Здесь *смысл должного выражается в программных проектах и акциях, направляющих энергию социума на обустройство его жизненного пространства в меняющемся мире.* В реализации своих целей политика применяет широкий диапазон средств — от принуждения и насилия до апелляции к идеалам свободы и справедливости, смысл которых исторически зависел от религиозного и сословно-иерархического контекста общественного развития. При этом именно в демократической политической системе идея справедливости выражает создание равных условий социализации и самореализации для всех представителей социума, а идея свободы — возможность каждого человека активно отстаивать свою гражданскую позицию, побуждая властные структуры действовать в соответствии не с клановыми, а всеобщими потребностями и интересами.

Особый вклад в построение предсказуемого и безопасного мира вносит *наука* — область дерзновенного прорыва человеческого духа в тайны реальной действительности, ускользающие от обыденного сознания. Обращаясь к исследованию природы, общества и человека, используя логику и интуицию, наука выстраивает теоретическую картину мира, главной особенностью которой становится ее достоверность. *Здесь смысл должного выражается в установлении истины и ее проверке в горниле доказательств и опытном эксперименте.* Наука позволяет не только понять явления и объекты существующего универсума, их строение и законы функционирования, но и выявить проблемы, возникающие в процессах их развития, а также найти способы их разрешения. Вооружая людей точными знаниями и вводя их в практическую область человеческой жизнедеятельности, наука значительно увеличивает силы общества и каждого отдельного индивида, открывая перед ними возможность прогрессивного преобразования реальности.

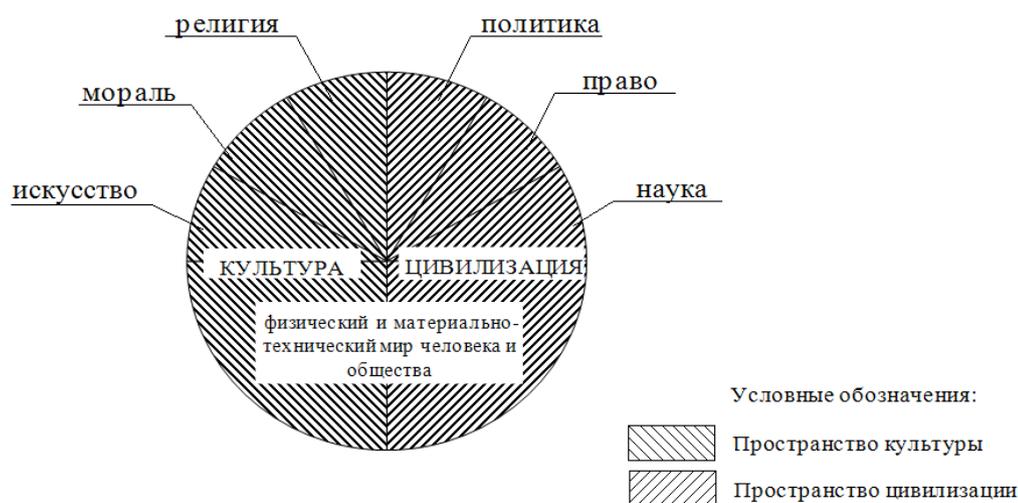


Рис. 2

Из вышесказанного следует, что если доминанта должного, устанавливаемая в обществе на идеальном уровне бытия, выражает средствами религии, морали и искусства приоритетную значимость духовного совершенствования людей и обретения ими своей внутренней свободы, совокупность таких способов и результатов человеческой жизнедеятельности следует называть культурой в аксиологическом смысле данного понятия. Если доминанта должного, направляемая в обществе на преобразование материального уровня бытия, позволяет средствами политики, права и науки рационально и эффективно организовывать пространство людей, наделяя его признаками внешней свободы, совокупность таких способов и результатов человеческой жизнедеятельности следует называть цивилизацией в технологическом смысле данного понятия. Данная трактовка соотношения культуры и цивилизации показана на рис. № 2, повторяющем по умолчанию логику построения рис. № 1.

Человечество обретает возможность полноценного существования и развития при условии актуализации всех выше обозначенных модусов должного, формирующих каркас цивилизации и культуры. Искажение смысла этих моделирующих человеческое бытие конструкций, а также их противопоставление и придание гипертрофированного значения одним из них в ущерб другим ведет к возникновению кризисных явлений в жизни как отдельного индивида, так и всего общества.

Так, апелляция к моральным ценностям в условиях стагнации правовых и политических

механизмов регуляции вторгает общество в состояние хаоса и произвола. Абсолютизация религиозных доктрин в этом же контексте приобретает черты фундаментализма и обрачивается распространением фанатизма и экстремизма. Политический диктат, уловкой которого становится извращенное толкование нравственных ценностей, ведет к устранению видов исторической практики, отвечающих человеческим потребностям, но не совпадающих с теми образцами жизнедеятельности, которые объявляются общезначимыми и единственно приемлемыми с точки зрения их экономической целесообразности. Введение последнего фактора в основание правовой системы и ослабление моральных критериев ее функционирования ограничивает возможности самореализации каждого индивида и сужает перспективы развития всего общества. Наконец, натурализация искусства и его трансформация в формы массовой культуры, так же как и культ сциентизма и техницизма, с разных сторон приводят к духовному опустошению человечества, его обезличению и деградации.

Преодоление этих негативных тенденций, возникающих в современном мире, и оптимизация исторического процесса становятся возможны при восстановлении гуманного содержания деонтологической составляющей человеческого бытия и достижении в ее структуре равновесия, обеспечивающего онтологическое единство культуры и цивилизации. В данном случае духовным открытиям и свершениям культуры послужат социальные и научно-технические

достижения цивилизации — и в этом залог гуманного и успешного развития индивида и всего общества.

Заключение

Культура и цивилизация образуют онтологическое единство в бытии человечества. Их разделение носит сугубо методологический характер, вызванный спецификой исследуемых задач. В деонтологическом плане их различие

проявляется в том, что смысловой центр культуры создается на идеальном уровне бытия и выражается в модусах должного, образуемых в религии, морали и искусстве; смысловой же центр цивилизации формируется на материальном уровне бытия и выражается в модусах должного, создаваемых в политике, праве и науке. При этом именно гармоничное их соотношение и гуманное наполнение становится основой плодотворного существования человечества и его всестороннего развития.

Список литературы:

1. Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991.
2. Амельченко С.Н. Моделирование как инструмент онтологии и гносеологии культуры // Философия и культуры. 2012. № 6.
3. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека. О рабстве и свободе человека. М., 2006.
6. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
7. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. В 3 т. М., 1988. Т. 1.
8. Вебер А. Кризис европейской культуры. СПб, 1999.
9. Вольтер. Философские трактаты и диалоги. М., 2005.
10. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
11. Гольбах П.А. Система природы // Гольбах П.А. Избр. произведения. В 2 т. М., 1963. Т. 1.
12. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995.
13. Каган М.С. Философия культуры. СПб, 1996.
14. Каган М.С. Цивилизация в культуре и культура в цивилизации // Теоретическая культурология. М.-Екатеринбург, 2005.
15. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 6.
16. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 5.
17. Келле В.Ж. Цивилизация и культуры // От философии жизни к философии культуры. СПб, 2001.
18. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
19. Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей // Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т. М., 1987. Т. 1.
20. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
21. Тойнби А. Постижение истории. М., 1996.
22. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
23. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
24. Шпенглер О. Закат Европы. В 2 т. М., 2004. Т. 1.
25. Яковец Ю.В. Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы России. М., 1994.

References (transliteration):

1. Agatstsi E. Chelovek kak predmet filosofskogo poznaniya // O chelovecheskom v cheloveke. M., 1991.
2. Amel'chenko S.N. Modelirovanie kak instrument ontologii i gnoseologii kul'tury // Filosofiya i kul'tury. 2012. № 6.
3. Benvenist E. Obshchaya lingvistika. M., 1974.
4. Berdyaev N.A. Smysl istorii. M., 1990.
5. Berdyaev N.A. O naznachenii cheloveka. O rabstve i svobode cheloveka. M., 2006.
6. Berdyaev N.A. Filosofiya neravenstva. M., 1990.
7. Brodel' F. Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm XV-XVIII vv. V 3 t. M., 1988. T. 1.

8. Veber A. Krizis evropeyskoy kul'tury. SPb, 1999.
9. Vol'ter. Filosofskie traktaty i dialogi. M., 2005.
10. Gerder I. Idei k filosofii istorii chelovechestva. M., 1977.
11. Gol'bakh P.A. Sistema prirody // Gol'bakh P.A. Izbr. proizvedeniya. V 2 t. M., 1963. T. 1.
12. Gurevich P.S. Filosofiya kul'tury. M., 1995.
13. Kagan M.S. Filosofiya kul'tury. SPb, 1996.
14. Kagan M.S. Tsvilizatsiya v kul'ture i kul'tura v tsvilizatsii // Teoreticheskaya kul'turologiya. M.-Ekaterinburg, 2005.
15. Kant I. Ideya vseobshchey istorii vo vseмирно-grazhdanskom plane // Kant I. Soch. V 6 t. M., 1966. T. 6.
16. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya // Kant I. Soch. V 6 t. M., 1966. T. 5.
17. Kelle V.Zh. Tsvilizatsiya i kul'tury // Ot filosofii zhizni k filosofii kul'tury. SPb, 2001.
18. Le Goff Zh. Tsvilizatsiya srednevekovogo Zapada. M., 1992.
19. Leybnits G.V. O glubinnom proiskhozhdenii veshchey // Leybnits G.V. Soch. V 4 t. M., 1987. T. 1.
20. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M., 1998.
21. Toynbi A. Postizhenie istorii. M., 1996.
22. Khantington S. Stolknovenie tsvilizatsiy. M., 2003.
23. Shveytser A. Blagogovenie pered zhizn'yu. M., 1992.
24. Shpengler O. Zakat Evropy. V 2 t. M., 2004. T. 1.
25. Yakovets Yu.V. Ritm smeny tsvilizatsiy i istoricheskie sud'by Ros-sii. M., 1994.