

Д. Ф. ТЕРИН

«ЦИВИЛИЗАЦИЯ» ПРОТИВ «ВАРВАРСТВА»: К ИСТОРИОГРАФИИ ИДЕИ ЕВРОПЕЙСКОЙ УНИКАЛЬНОСТИ

Примерно к середине XX в. сложилась тематика, которая чаще всего именуется «цивилизационной». Ее современные границы в значительной степени определились под влиянием работ А. Тойнби и А. Крёбера, а также сравнительных исследований Ш. Эйзенштадта и политологической концепции «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Объектом внимания исследователя практически всегда оказываются «цивилизации» во множественном числе, «культурные общества наивысшего ранга», как именует их Хантингтон, иными словами, «общества» или «культуры» (между этими двумя понятиями часто не делается различия), имеющие максимально высокий онтологический статус. Какими бы ни были взаимоотношения таких цивилизаций, сами по себе они чаще всего полностью исчерпывают предметное поле исследования. Легко заметить и априорный характер базисного понятия цивилизации как видового, и неизбежную в этом случае его эквивалентность «культуре». До настоящего времени не выработано общего теоретико-методологического подхода к «цивилизационному анализу» [1, с. 84–85]. Вместе с тем идея «цивилизации в единственном числе», в том виде, в каком она развивалась со времени своего возникновения в европейской общественной мысли Просвещения, является существенной составной частью европейской (в широком смысле слова, или «западной») идентичности, и в качестве таковой находит свое отражение в современной социологической теории. Собственно социологический подход к цивилизации, в отличие от культурологического или этнографического подходов, основан на установлении границы между цивилизацией и тем, что цивилизацией не является, а не между разными цивилизациями.

Идею цивилизации можно обнаружить задолго до того, как для ее обозначения в XVIII в. было найдено подходящее слово с латинским корнем. Истоки этой идеи просматриваются, например, у античных авторов, чаще всего в тех случаях, когда наличествует противопоставление, бинарная оппозиция. Так, например, Страбону на рубеже христианской эры было известно, «что у одних народов преобладают законность, государственное начало и достоинства, связанные с воспитанием и науками, у других же — противоположные» [2]. Этот

Терин Дмитрий Феликсович — научный сотрудник Института социологии РАН. Адрес: 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, стр. 5. Телефон: (095) 125-00-60. Электронная почта: terin@isras.ru

почти афористичный отрывок предвосхищает очень многое из того, что впоследствии составило понятие о цивилизации в европейской интеллектуальной истории. Поскольку в своей «Географии» Страбон, как принято считать, пересказывает несохранившуюся до наших дней книгу Эратосфена из Кирены, это представление следует отнести еще дальше, в глубь веков. Для носителей «противоположных достоинств» со времен античности использовался термин «варвары». Название обладателям первых качеств («цивилизованные народы») было найдено много позже — когда вслед за естествознанием в европейском общественном сознании утвердилась идея Прогресса, то есть восходящего развития, совершенствования человеческого рода.

Становление термина «цивилизация» хорошо освещено в литературе. Прототипы этого термина (франц. *civilisation*, англ. *civilization*) длительное время бытовали во французском языке. Л. Февр обратил внимание на существительное *civilité* (благовоспитанность, «цивильность»), причастие *civilisé* (встречающееся у Декарта), а также трудно переводимое слово другого корня *policé*, означающее приверженность общественному порядку, определенным правилам поведения [3, с. 253]. В словарях первой половины XVIII в. присутствует слово *civilisation*, означающее юридическую процедуру (превращение уголовного процесса в гражданский). В XVIII в. во французском и английском языках все чаще встречаются слова с суффиксом *-isation*. «Все романские существительные с суффиксом *-isation* в той или иной степени имеют значение процесса наряду со значением результата, в отличие от парных к ним существительных, имеющих значение статичного качества, именно такова пара *civilization — civilité*» [4, с. 169]. По мнению Февра, мыслители подыскивали в те времена слово, «которое означает торжество и расцвет разума не только в сфере законности, политики и управления, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной» [3, с. 253]. Именно «цивилизация» и оказалась словесной формой, наиболее подходящей для выражения такого содержания. С точки зрения Н. Элиаса, французское понятие «цивилизация» точно так же отображает особую судьбу французской буржуазии, как понятие «культура» — судьбу буржуазии немецкой, будучи поначалу идеологическим инструментом оппозиционных кругов третьего сословия [5, с. 106].

Впервые термин «цивилизация» в этом новом, близком к современному, значении встречается у Мирабо-старшего в вышедшей в 1757 г. работе «Друг людей, или Трактат о народонаселении», затем в 1760-е годы в его же «Теории налога». В наброске «Друг женщин, или Трактат о цивилизации» Мирабо пишет: «Если бы я спросил у большинства, в чем, по вашему мнению, состоит цивилизация, то мне ответили бы: цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития; все это являет мне лишь маску добродетели, а не ее лицо, и цивили-

зация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основы и формы добродетели» (цит. по: [6, с. 389]). Сколь похоже это на мысль Руссо, высказанную им в «Рассуждении о науках и искусствах»: «Добропорядочные народы (*peuples policés*), развивайте свои дарования: счастливые рабы, вы им обязаны этим нежным и тонким вкусом, которым вы кичитесь, этой кротостью характера и благоразумною сдержанностью нравов, которые делают общение между вами столь тесным и легким; одним словом, дарования эти дают вам видимость всех добродетелей, хоть вы и не обладаете ни одной из них» [7, р. 27]. В обоих отрывках речь идет об усвоенных внешних правилах поведения, которые еще не суть добродетели, но трактат Руссо написан несколькими годами раньше, в 1750 г., и в нем еще не встречается термин, который является предметом настоящего рассмотрения. Во французских общественнонаучных текстах, относящихся к 70–80-м годам XVIII в., слово «цивилизация» встречается уже довольно часто. Его используют Дидро, Гольбах, Кондорсе [3].

Общественная наука XVII в. испытывала потребность в понятии, которое отразило бы процесс облагораживания общественных нравов, распространения разума в сферах законности и политической жизни и вместе с тем характеризовало бы достигнутый европейскими нациями результат этого процесса. Это становится очевидным при сравнении двух текстов того времени. Речь Тюрго, прочитанная в Сорбонне в 1750 г., и работа Кондорсе, написанная в 1794 г., посвящены прогрессу человеческого разума; их названия в оригинале очень похожи¹. У Тюрго еще отсутствуют слова «цивилизация», «цивилизованный», и варварству у него противопостоят «просвещенные народы». В тех ситуациях, в которых мог бы быть использован термин «цивилизованный», Тюрго употребляет слово «просвещенный», причем следует заметить, что оно не является для него заменой понятия «современный», а имеет более широкий смысл. Даже для характеристики античного мира как целостности, противопоставленной варварскому окружению, Тюрго использует выражение «просвещенный мир» (*l'Univers éclairé*) [8, р. 226]. Варварам он противопоставляет «добропорядочные народы» (*les peuples policés*) [8, р. 289], хотя и те и другие соотнесены между собой как ступени единого прогресса человеческого рода [8, р. 303–304]. Так, усваивают порядок, становясь *policés*, исторические варвары — германские племена эпохи великого переселения народов [8, р. 289].

¹ Имеются в виду речь Тюрго «Последовательные успехи человеческого разума» («Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain») и трактат Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain») [9].

Кондорсе в 90-х годах XVIII в. употребляет новое слово очень часто, хотя и нигде не приближается к дефиниции термина. В работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», представляющей собой один из наиболее впечатляющих памятников идеологии Прогресса, слово «цивилизация» в сочетаниях «ступень цивилизации», «эпоха цивилизации», «прогресс цивилизации», «состояние цивилизации» встречается очень часто. Наиболее характерны семантические конструкции, где «варварам» противопоставлены либо «добропорядочные народы», либо «цивилизованные народы» (*les peuples civilisés*) [9, p. 204]. И здесь цивилизация не является принадлежностью одной лишь современности: говорится, например, о цивилизации древних греков [9, p. 61] (очевидно, как о ступени, стадии развития). Состояние же цивилизации в действительности, современной Кондорсе, достигнуто, по его мнению, лишь немногими народами, «наиболее просвещенными, наиболее свободными, наиболее освобожденными от предрассудков, как французы и англо-американцы» [9, p. 204]. Кондорсе подчеркивает тесную взаимосвязь прогресса наук и прогресса цивилизации [9, p. 205].

В текстах данного периода, по которым мы можем проследить развитие понятия цивилизации, в общем-то не находится никаких положительных его определений. Это кажущееся противоречие объяснимо, если рассматривать цивилизацию не саму по себе, а наряду с варварством как одну из составляющих дихотомии. Ю.С. Степанов считает, что место для будущего понятия цивилизации в системе европейских языков было заготовлено заранее как для антонима «варварству» [4, с. 167]. В таком случае анализ употребления термина «варварство» может дать лучшее понимание и его антитезы.

В рассматриваемую эпоху «варварство» в основном используется: 1) для обозначения догосударственных, догородских обществ прошлого и настоящего; 2) как эпитет для некоторых общественных реалий прошлого Европы; 3) для характеристики восточных обществ вне исторической перспективы — как древних, так и современных. Примеры первого употребления многочисленны, и только оно относительно свободно от негативных ценностных коннотаций. Показательно, что столь далекие друг от друга в оценке самого «варварства» авторы, как Тюрго и Руссо, используют одно и то же слово в этом первом значении. Тюрго пишет о варварстве, которое в его время существует еще у некоторых американских (то есть индейских) народов, как об одном из первых шагов на пути к обходительности (*politesse*) просвещенных наций Европы [8, p. 304]. Руссо в «Общественном договоре» говорит о «варварских народах», которые одни могут обитать там, где труд людей приносит только самое необходимое, там, где был бы невозможен никакой политический порядок (*politie*) [10, p. 267]. Варварскими именуется и законодательство, нравы недавнего прошлого, восходящие к тому общественному порядку, который самими просветителями был назван «темными веками», а в оте-

чественной исторической литературе именуется «феодализмом». Описывая социальные реалии средневековой Европы, Тюрго определяет их как «варварство» [8, р. 230-231]. «Варварскому веку», то есть именно средневековью, обязаны своим появлением изобретения, неизвестные в древности. Для Тюрго варварскими являются как германские языки, так и «нравы, занесенные из Германии на юг Европы» [8, р. 230-231]. Таким образом, европейское средневековье является собой варварство, привнесенное в мир (то есть на территорию, входившую прежде в Римскую империю) германцами. Кондорсе пишет о варварском законодательстве раннесредневековых королевств Европы, но «варварскими» оказываются и почти современные ему «правила французской юриспруденции» [9, р. 165]. Указанные обозначения нельзя рассматривать только как эпитеты «ужасного, дикого» или «экзотического»; напротив, эти правила, по мнению Кондорсе, ведут свое происхождение от так называемых «варварских правд», сводов права древних германцев. Понятие варварства связывает воедино догосударственное или раннегосударственное общественное устройство и социальные институты эпохи европейского абсолютизма, критикуемые мыслителями Просвещения как реакционные.

Варварство как сущность общественного устройства стран Востока — еще одна, очень распространенная тема в социальной литературе того времени. У Тюрго можно прочесть следующую сентенцию: «Энтузиазм и деспотизм восточных народов могут рождаться единственно из варварства, соединенного с известными обстоятельствами» [8, р. 304]. В другом месте он говорит о мусульманской религии, которая укрепила варварство [8, р. 297]. Как пишет Руссо, Петр I понял, что его народ был варварским, но совсем не понял того, что этот народ еще не созрел для общественного порядка (*la police*) [10, р. 235]. У Кондорсе можно встретить упоминание о Византии, ставшей добычей варваров [9, р. 100], очевидно, турок-османов. Если естественно предположить, что на народы стран Ближнего Востока (например, персов) отчасти перешло античное греко-римское определение их как варваров, то в отношении России или, например, Китая такое предположение невозможно. В любом случае следует отметить, что именно в век Просвещения в Европе закрепляется представление о «Востоке» как о едином в своих основах, внутренне однородном, статичном обществе, основными чертами которого являются деспотизм и всеобщее рабство. Эта идеологема, в свою очередь, самым непосредственным образом повлияла на складывающуюся дихотомию «варварство — цивилизация».

Многослойная семантика «варварства», как нам представляется, и определила в значительной степени изначальную неоднозначность его антитезы — «цивилизации». Исследователи почти единодушно называют причины появления этого понятия. По мнению Л. Февра, мыслители второй половины XVIII в. подыскивали слово, «которое означает торжество и расцвет разума не только в сфере законности,

политики и управления, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной» [3, с. 253]. Элиас полагает, что идея цивилизации была порождена придворно-буржуазной реформистской средой тогдашнего французского общества. По Э. Бенвенисту, «между первобытным варварством и современной жизнью человека в обществе повсюду в мире обнаружилось ступени постепенного перехода, открылся медленный непрерывный процесс воспитания и облагораживания, чего статическое понятие *civilité* (благовоспитанность) уже не могло больше выражать и что нужно было определить словом *civilisation*, передающим одновременно и смысл и непрерывность процесса» [6, с. 391]. К. Коукер напоминает, что европейцы не считали себя принадлежащими к цивилизации до XVIII в., тогда как французы, придумавшие этот термин, понимали под цивилизацией «нечто весьма специфическое: общество, говорящее на лингва-франка — которым считали французский, — на языке европейского Просвещения...» [11, с. 27]. Можно согласиться и с А.В. Гордоном, который отмечает, что Европа Нового времени определяла себя по двум основным направлениям: «древние–современные» и «варварство–цивилизация» [12, с. 12]. Первое из этих различий не носит абсолютного характера, поскольку древнее — это главным образом «старорежимное», а не, допустим, античное; таким образом, эти два различия можно считать просто разными выражениями одной и той же мысли.

Почти одновременно со своим появлением во Франции термин «цивилизация» начинает использоваться и в английском языке, главным образом в трудах шотландских просветителей. Видимо, первым в англоязычной литературе его употребляет Адам Фергюсон в «Опыте истории гражданского общества» (1767 г.). Именно за Фергюсоном следовало бы признать приоритет в установлении содержания этого понятия, хотя оно имеет для него второстепенное значение. Основной дихотомией, используемой автором «Опыта», является пара «*rude*–*polished*», которая применяется им к народам, эпохам, состояниям. Слова «*rude*» («первобытный, грубый») и «*polished*» («усовершенствованный, отточенный»); этимологически связано с греческим корнем, звучащим в современных словах «полис», «политика») образуют естественную пару противоположностей «необработанный–обработанный», причем последнее в некоторых случаях уже заменяется синонимом «цивилизованный». Фергюсон разграничил понятия «дикость» и «варварство», которые в его время употреблялись как синонимы. Эти два первоначальные состояния человеческого рода он различает по отношению их к собственности: диким она не знакома, для варваров является объектом заботы и желаний [13, р. 82]. Следует отметить, что термины «цивилизация», «цивилизованный» в равной мере противопоставлены всему первобытному состоянию в целом, то есть и дикости, и варварству («Не только индивид продвигается вперед от детства к зрелому возрасту, но и сам род людской — от первобытности (*rudeness*) к цивилизации» [13, р. 1]). Вероятно, термин

«цивилизация», замещая более старые слова, принимает на себя все разнообразие их значений. Во многих местах книги это видно совершенно отчетливо: «мы самостоятельно определяем стандарты благовоспитанности (*politeness*) и цивилизации» [13, р. 75], «они [люди] вызвали восхищение у самих себя, называя себя «цивилизованными» и «усовершенствованными» (*polished*)» [13, р. 206], и т. п.

Новое слово неоднозначно. Что отличает цивилизованное состояние от нецивилизованного? Очевидно, это черты, характеризующие именно современные Фергюсону общества Западной Европы: развитие коммерческих навыков и «механических искусств» [13, р. 205], наличие регулярного управления и судопроизводства [13, р. 195], отношение к государству не как к общности людей, но как к территории, обустроенной и улучшенной ее владельцами [13, р. 228], реальное увеличение военной мощи [13, р. 232]; кроме того, и даже прежде того — принципиально иная практика ведения войны. В размышлении об особенностях современных наций Фергюсон часто обращается за сравнениями к эпохе античности; в данном случае он отмечает, что по этому критерию невозможно отличить античных греков от их варварских соседей и даже римлянам «цивильный характер» становится присущ только на закате их истории [13, р. 195]. Особенность современных наций, коренным образом отличающая их от народов древности и награждаемая эпитетом «цивилизованность», заключена в следовании договорам и соблюдении формальных норм даже при взаимном истреблении [13, р. 193, 199, 200]. Эта специфическая особенность выводится Фергюсоном из монархического устройства и феодального прошлого европейских народов, которые, соединив ее с политическими и коммерческими успехами, далеко превзошли в цивилизованности все нации древности. Вероятно, именно многоаспектность нового термина, его соответствие старому и неоднозначному «*polished*», связанному с представлениями об утонченности, учтивости и хороших манерах, и помешали автору назвать свой историко-политический труд «Опыт истории цивилизации».

По свидетельству Февра, во французских переводах английских книг 1770–1780-х годов французскому *civilisation* чаще соответствует английское *refinement* (утонченность), что свидетельствует о более медленном распространении нового термина в Британии по сравнению с Францией. Тем не менее этот процесс имел место. В знаменитой книге шотландского мыслителя Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776 г.) слово «*polished*» уже не употребляется. Цивилизованному обществу многократно противопоставляется первобытное или грубое (*rude*) его состояние, цивилизованным нациям — варварские. Хотя само слово «цивилизация» встречается лишь пару раз на протяжении всей книги, тем не менее черты цивилизованного состояния у А. Смита довольно определены. Безусловно, и здесь цивилизация — это преимущественно общество, основные особенности которого списаны с современной и хорошо

знакомой автору европейской реальности. Представленное у Смита почти исключительно с экономической точки зрения цивилизованное общество характеризуется развитием производства и рынков, разделением труда и обменом. Однако цивилизация не является исключительно феноменом действительности, современной Адаму Смиту; она типологична. Так он упоминает о народах, живших в древности по побережью Средиземного моря, «которые были цивилизованы первыми» [14, р. 15], перечисляет «цивилизованные страны древнего мира»: Сирию, Грецию, Египет [14, р. 551]. Хотя А. Смит не проводит строгих различий между цивилизованными странами древности и современными, об одном из них он пишет очень подробно: цивилизованную страну характеризует наличие постоянной регулярной армии [14, р. 553], способной защитить ее от вторжений бедных и варварских соседей. Не случайно изобретение огнестрельного оружия упоминается как фактор, благоприятный для распространения цивилизации. Противопоставление богатых и цивилизованных народов бедным и варварским в контексте их почти неизбежного военного противостояния [14, р. 555], пожалуй, наиболее точно определяет позицию Адама Смита. Собственно, вынесенное в заголовок книги богатство народов — это и есть самый общий и самый верный критерий цивилизации с этой точки зрения.

Это, конечно, тот же самый критерий, который позволял Фергюсону именовать одни народы, в противовес другим, «коммерческими» или «усовершенствованными» (и которые мы теперь, пожалуй, назвали бы «современными»). «Коммерция» в данном контексте должна пониматься шире, чем преимущественный род занятий или торговая удачливость, — как вещное, материальное, и в том числе военнотехническое, превосходство «усовершенствованных» народов над «варварами». Однако для Фергюсона в отличие от Смита экономический критерий явно имеет подчиненное значение. Во всяком случае, в опубликованных в 1792 г. «Принципах моральной и политической науки» Фергюсон уточняет, что цивилизация как по своей природе, так и по происхождению слова, связана скорее с влиянием закона и политической организации на формы общества, чем просто с любым состоянием богатства; цивилизация была заметна в народах, не делавших больших успехов в коммерции [15, р. 252]. В этом же труде он дает характерное определение цивилизации как «определенной безопасности для человека и собственности» [15, р. 252].

Несмотря на то, что даже внутри шотландского Просвещения не было полного совпадения взглядов на цивилизацию, вряд ли можно говорить о существовании в рассматриваемый период различных понятий цивилизации. Вероятно, различаясь в отдельных аспектах, это понятие с самого начала имело общеевропейский смысл, утвердившийся ранее других в социальной науке Англии и Франции.

По-иному сложилась судьба слова в немецкой социальной науке. Исаак Изелин в «Истории человечества», опубликованной на немец-

ком языке в 1768 г., противопоставляет «дикости» и «варварству» термины *Gesittung*, *Policirung*, *Verbesserung* (все эти слова в той или иной степени означают усовершенствование). Эта немецкая версия лексикона европейского Просвещения, однако, не получила соответствующего развития в связи с возникновением в немецком языке понятия «культура» [16]. А. Кребер и К. Клакхон отмечают, что распространение в немецкой социальной литературе (через 20–30 лет после выхода книги Изелина) этого понятия фиксировало ее идейное отмежевание от литературы английской и французской. Понятие культуры вошло в свое время в общеевропейский оборот идей, образовав в одних случаях антиномичную пару с понятием цивилизации (в немецкой и в американской социологической литературе), в других случаях, — оказавшись почти его синонимом (во французской литературе и в антропологической литературе на английском языке). Разделяя антропологический взгляд на культуру и цивилизацию, Кребер и Клакхон считают ранние немецкие употребления термина «культура» в значении «культивация» (например, у Аделунга и Гердера) весьма близкими к «цивилизации» в значении процесса. Однако слово «культура» нигде в этих случаях не образует строгой дихотомической пары с тем сложносоставным понятием «варварство», о котором говорилось выше. Таким образом, мы приходим к выводу, противоположному выводу Кребера и Клакхона: изначально понятия «культура» и «цивилизация» не совпадали.

Итак, термин «цивилизация» характеризуется изначальной двойственностью, включая на равных правах значения процесса и состояния. В начале XIX в. эти значения начинают заметно разделяться: в одних концепциях за цивилизацией утверждается значение определенного состояния (одного из многих) или стадии общественного процесса (одной из многих), в других — цивилизация преимущественно предстает именно самим процессом, движением. Эти две разные линии в течение всего XIX в. существовали параллельно, и их влияние на современное понятие цивилизации очень значительно.

Понимание цивилизации как одной из многих стадий на пути общественного прогресса, намеченное уже у Фергюсона, более основательно разработано у Шарля Фурье, относимого (вместе с Анри де Сен-Симоном) отечественной наукой к французскому утопическому социализму. В вышедшей в 1808 г. «Теории четырех движений и всеобщих судеб» и более ранней работе «Заблуждение разума»², оставшейся в рукописи, он высказал ряд оригинальных идей относительно цивилизации.

Фурье — первый критик цивилизации, последовательно (и очень часто) использующий сам этот термин. В отличие, скажем, от Руссо,

² Полное заглавие работы — «Заблуждение разума, доказанное смехотворными сторонами неопределенных наук» (опубликована в 1847 г.).

критикующего современную ему социальную реальность с точки зрения «естественного состояния» человека, Фурье и в этой своей критике остается «прогрессистом». Его критика цивилизации проводится именно с позиции прогресса, с позиции несоответствия цивилизации общественному идеалу («строю гармонии»), отнесенному в данном случае не в прошлое (как у авторов, пользующихся мифологемами «золотого века» или «потерянного рая»), а в будущее. Критика цивилизации в таком случае противопоставляет ей не какое-либо общественное состояние из числа существовавших в прошлом, а являющуюся плодом воображения утопию. В этом смысле, конечно, самым знаменитым среди предшественников Фурье является Платон. Так или иначе, впервые именно у Фурье цивилизация лишается значения безусловной позитивной ценности, которое она имела до него и которое в основном продолжает сохранять до сих пор. Ценностный характер цивилизации при этом не исчезает — она предстает «антиценностью», для которой Фурье не жалеет нелестных эпитетов вроде «отвратительная» и «бесстыдная».

Цивилизация проходит четыре фазы, на которые перенесены традиционные наименования человеческих возрастов: «детство», «юность», «упадок», «дряхлость». Первая фаза соответствует античности; вторая, начинающаяся с исчезновения рабства, может быть соотнесена с европейским феодализмом; общество, в котором живет сам автор, представляет собой третью фазу, знаменующую начало нисходящего движения в развитии цивилизации. Критика Фурье главным образом направлена на современное ему общество, а потому «господство торгового духа», которое почти во всей социальной литературе, от «Богатства народов» до «Коммунистического манифеста», служит свидетельством прогресса, здесь рассматривается как примета упадка цивилизации [17, с. 220].

Начало цивилизации связывается с возникновением моногамной семьи, или исключительного постоянного брака и появлением, как следствие этого, женщин, обладающих гражданской свободой. Освобождение женщины предшествует исчезновению рабства. Таким образом, цивилизация в первой, прогрессивной, половине своего развития связана с относительным увеличением личной свободы людей. В период третьей и ожидаемой четвертой фаз цивилизации, которым сопутствуют «нелепости торговли», эта свобода, очевидно, уменьшается. В поздней работе «Новый хозяйственный и социетарный мир» (1829) Фурье противопоставляет цивилизацию варварству: варварство характеризуется среди прочего (косности, фатализма, скорого правосудия и т. п.) простым действием, то есть насилием, а в цивилизации действие всегда бывает сложным, оно опирается не только на насилие, но и на мораль. Этот последний момент служит поводом для обвинения цивилизации в «коварстве» [18, с. 227–228].

Стадиальность цивилизации у Фурье в целом имеет несколько двусмысленный характер. С одной стороны, цивилизация — пятая (из

восьми) ступень на пути достижения человечеством высшего «строга гармонии» (или «строга прогрессивных серий», «социетарного строя»), ступень, которой предшествуют общества, именуемые «смутными сериями», дикостью, патриархатом и варварством. С другой стороны, цивилизация не возникает непосредственно из варварства. Напротив, Фурье доказывает независимое происхождение как цивилизации Запада, так и варварства Востока от некоего общего «патриархального» источника. Его аргументация сводится к тому, что отсутствуют свидетельства самостоятельного перехода дикого и варварского обществ к цивилизации, что нет упоминаний о варварах, проявивших какую-либо склонность ее воспринять, добровольно предоставляя женщинам права, проистекающие из моногамии. Варварские народы Китая, Японии и Индии, по мнению Фурье, тысячелетиями находятся «у врат цивилизации», не будучи в состоянии вступить в нее [18, с. 24, 26].

Противопоставление Востока Западу имело в европейской мысли ко времени Фурье уже довольно длительную традицию. Среди его предшественников во Франции можно назвать Монтескье и Вольтера. Однако мысль о независимых путях развития, приведших европейское общество к «третьей фазе цивилизации», а восточные общества к варварству, вероятно, сформулирована самим Фурье. Здесь можно видеть истоки многих более поздних представлений об уникальности западной цивилизации (хотя, конечно, признак, полагаемый в основу этой уникальности, может быть и совсем иным; чаще в качестве него избирается частная собственность). Такого рода представления не только легко уживаются с идеей прогресса как всеобщей закономерности, но могут неплохо дополнять эту идею, объясняя наблюдаемые эмпирически исключения из нее.

Взгляды Фурье оказали довольно значительное влияние на К. Маркса и Ф. Энгельса, главным образом в том, что касается критики цивилизации и ее преходящего характера. Исследователи обнаруживают у Маркса и Энгельса до шести значений термина «цивилизация» [19, с. 56], однако по крайней мере о Марксе можно сказать, что он пользуется термином не часто. У Маркса семантика цивилизации сужена, и последняя обычно предстает в своем исторически конкретном воплощении «буржуазной цивилизации» (называемой по имени или не называемой) и фактически является синонимом буржуазного общества, подвергаемого резкой критике, чаще публицистической, чем собственно научной. В ранних работах Маркса встречаются употребления слова в его общепринятом в те времена значении. Так, в написанном совместно с Энгельсом «Коммунистическом манифесте» (1848 г.), есть привычная дихотомическая формула: «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации. ... Так же, как деревню она поставила в зависимость от города, так варварские и полуварварские

страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы — от буржуазных, Восток — от Запада» [20, т. 4, с. 428]. В газетных статьях на английском языке, подписанных молодым Марксом, встречаются привычные для читателя тех лет противопоставления «западной цивилизации» и «восточного варварства» [20, т. 9, с. 239]; есть и упоминания об «античной цивилизации» [20, т. 8, с. 567] или «древних формах цивилизации» в Индии [20, т. 9, с. 135]. Это можно объяснить жанровыми особенностями текстов, языковой ситуацией, требующей привычных для читателя знаков. В работе «Нищета философии» (1847) термин используется как синоним прогресса производительных сил: «С самого начала цивилизации производство начинает базироваться на антагонизме рангов, сословий, классов, наконец на антагонизме труда накопленного и труда непосредственного. Без антагонизма нет прогресса. Таков закон, которому цивилизация подчинялась до наших дней» [20, т. 4, с. 96]. Характерно, что эта работа написана Марксом по-французски. В дальнейшем у Маркса понятие цивилизация почти не используется. Инструментом для анализа общества ему служило понятие «общественно-экономическая формация». Интересно, что геологический термин «формация» (нем. *Formation*), заимствованный Марксом из трудов немецких геологов, а скорее — у Гегеля или Фейербаха [21, с. 113], имеет, наряду со значением периода, и значение процесса, становления. Хотя вывод о том, что «формация» полностью заменила в теории Маркса «цивилизацию», наверное, не может быть признан вполне корректным, сочетание в понятии «Formation» значений становления и состояния и вытеснение в конце концов первым вторым нельзя считать случайным. В отечественном обществоведении 1970-х – начала 1990-х годов велась довольно оживленная дискуссия о соотношении категорий формации и цивилизации, но эта дискуссия не имела какого-либо очевидного итога.

В статьях Энгельса 1840-х годов термин «цивилизация» употребляется практически так же, как и у деятелей европейского Просвещения и большинства его английских и французских (но не немецких) современников: развитие цивилизации смягчает насильственные проявления страстей [20, т. 2, с. 538], цивилизованность связывается с преодолением «допотопного безразличия», «социального детства», «бездеятельности мысли» [20, т. 1, с. 608]; уровень цивилизации связан с техническими усовершенствованиями в промышленности [20, т. 1, с. 612]; противостоящее цивилизации варварство синонимично родовому строю [20, т. 4, с. 349–351], европейскому феодализму [20, т. 4, с. 472–473], политическому строю неевропейских государств [20, т. 4, с. 468]. Только в 1880-х годах Энгельс под сильным влиянием труда американского этнографа Л.Г. Моргана «Древнее общество» определяет цивилизацию как особую ступень развития общества. Посвященный главным образом сравнительному анализу систем родства у народов, не достигших этой ступени, труд Моргана содержит в себе

и ряд положений, важных для утверждения стадийного подхода к цивилизации.

Морган усложнил схему «дикость–варварство–цивилизация» Фергюсона: он разделил дикое и варварское состояния на три фазы каждое и получил, таким образом, 7 ступеней развития человеческого общества. Согласно его версии развитие человечества повсюду идет одинаковыми путями, что связано с однообразием потребностей человека и принципиально одинаковым устройством мозга представителей различных рас [22, с. 8]. Если первый аргумент в защиту линейного прогресса идет от точек зрения на человеческую природу, распространенных в эпоху Просвещения (тот же Фергюсон аргументировал свое положение о вечности «естественного состояния» тем, что желания человека всегда и везде примерно одни и те же [13, р. 7]), то второй аргумент, фактически редуцирующий содержание исторического процесса к биологическим возможностям мозга, отражает господствующее в то время влияние естествознания на социальную науку. Морган объясняет различие между техническими изобретениями и учреждениями (или идеями) следующим образом: первые являются вехами прогресса, отделяющими одну его ступень от другой, вторые выражают отношения преемственности в общественном развитии, имея собственную логику изменения.

Так, варварство отделяется от дикости изобретением гончарного искусства, а цивилизация от варварства — введением алфавитного письма [22, с. 9–10]. В свою очередь, институты эпохи цивилизации восходят корнями к периодам варварства и дикости. Поскольку критерий прогресса выбран узко технологический, то и весь прогресс предстает как накопление изобретений, технических новшеств, которое с неизбежностью влечет за собой эволюцию основных идей, «зародышей мысли»: идеи управления, семьи и собственности. В методологическом плане «материализм» концепции проявляется в том, что понятия цивилизация, варварство, дикость не обозначают собственно этапов социальной эволюции, или разных идеально-типических форм общественного устройства, а фиксируют качественно различные уровни материально-технологической оснащенности производства; каждому из этих уровней должна соответствовать определенная социальная организация, форма семьи и собственности. При этом, если эволюционных форм семьи выделяется пять [22, с. 216–217], то основных форм управления всего две: родовое общество и политическое общество, или государство (для их обозначения использованы латинизмы *societas* и *civitas*). Большая часть труда Моргана посвящена доказательству универсального характера институтов родового общества у народов, не достигших ступени цивилизации, которой в его схеме соответствует политическое общество — новая и коренным образом отличающаяся от родовой система управления.

Именно из-за определения цивилизации с технологической стороны ее кумулятивный характер в схеме Моргана приходит в види-

мое противоречие с качественно разнящимися между собой *societas* и *civitas*. Определение цивилизации на основании одного единственного частного признака (наличия алфавитного письма) приводит автора к мысли о том, что в состоянии варварства человек уже обладал всеми элементами цивилизации, кроме алфавита, что достижения человека периода варварства, рассматриваемые в их отношении «ко всей сумме человеческого прогресса», даже превосходят созданное людьми за период цивилизации. «Варварство» и «цивилизация», таким образом, не противопоставляются друг другу и вполне нейтральны в ценностном отношении; родовое и политическое общество противоположны, но также ценностно нейтральны. В то же время в соответствующем периоде цивилизации политическом обществе явно вычлняются черты (дифференциация властей, наличие народного собрания, самоуправление территориальных единиц различных уровней), сближающие древние Афины и современные Моргану Соединенные Штаты, Францию, Англию. Цивилизация за пределами античности и современности, если она существует, игнорируется.

Хотя троичная периодизация общественного развития, включающая последовательные стадии дикости, варварства и цивилизации, оставалась популярной еще в течение нескольких десятилетий после Моргана, усовершенствования, внесенные им в эту схему, в целом не были восприняты ни в социологии, ни в антропологии. Уязвимость выделения той или иной стадии развития на основании одного единственного нововведения, навыка, артефакта, отобранного исследователем произвольно, была достаточно очевидна (это касается и изобретения гончарства как рубежа, отделяющего дикость от варварства). Предложение считать письменность главным критерием цивилизации оказалось более удачным, поскольку ее появление могло трактоваться как рубеж периода письменной истории; данный критерий использовался уже в XX в. (чаще — наряду с другими критериями) (см., например: [23]).

Под непосредственным воздействием «Древнего общества» Ф. Энгельс написал работу «Происхождение семьи, частной собственности и государства», где дополнил анализ Моргана (в основном антропологический) марксистским классовым анализом. Энгельс определяет цивилизацию как ступень общественного развития, на которой разделение труда, обмен и товарное производство приводят к возникновению антагонистических классов и затем — государства. Этот труд Энгельса вполне мог бы называться «Происхождение цивилизации»: именно институты семьи (в ее исторически конкретной форме моногамии), частной собственности и государства определяют цивилизацию как ее наиболее существенные характеристики. В объективистском понимании, отдельные признаки которого проявляются еще у Фергюсона и Смита и которое в полной мере выражено в работе Энгельса, цивилизация — это сумма эмпирически наблюдаемых существенных характеристик общества, описывающих его (главным

образом с производственной стороны) как прогрессивную ступень социального развития.

В марксистской социологии (включая официальный вариант, господствовавший в отечественной науке) схема, упорядочивающая дикость, варварство и цивилизацию как рядоположенные периоды социальной эволюции, никогда не имела самостоятельного значения. Вообще судьбы троичной схемы и цивилизации как стадии, характеризующейся некоторыми основными институтами и/или технологическими достижениями, оказались различными. Троичная схема «дикость–варварство–цивилизация» исчезла главным образом по языковым причинам: — из-за негативных коннотаций терминов «дикость» и «варварство». Хотя принципиально близкая макропериодизация исторического процесса, восходящая к Адаму Смиту, — общества охотников, скотоводческие, земледельческие общества, традиционные цивилизации — воспроизводится в современных социологических работах образовательного жанра³.

Представление о цивилизации как об этапе, или эволюционной ступени, развития общества с определенными типологическими чертами (среди них по-прежнему главными являются институты государства, письменность, города), существует в настоящее время совершенно независимо от остальных элементов схемы. Это широко распространенное представление не является оценочным; понятие цивилизации, переставшей быть ступенью развития, сливается с такими понятиями, как «общество» или «культура».

Второе понимание цивилизации, где значение процесса превалирует над значением состояния/стадии, обычно связывается с именем французского историка и политического деятеля Франсуа Гизо. Его «История цивилизации в Европе» (1827 г.) оказала значительное влияние на всю последующую литературу. Именно Гизо впервые говорит о цивилизации как о важнейшей и всеобщей суммирующей характеристике исторического процесса, служащей мерилom действительного значения «индивидуальных фактов» общественной жизни. Идея прогресса, по Гизо, есть основная идея цивилизации, понимаемой им как «усиленное производство элементов, составляющих могущество и благосостояние общества» и «их возможно равномерное распределение между отдельными лицами» [25, с. 13]. Этот прогресс, однако, совсем иного рода, чем кумулятивный процесс в технологической сфере или развитие производительных сил. Цивилизация, с точки зрения Гизо, объединяет два главных момента — развитие общественной деятельности и развитие деятельности личной, прогресс общества и прогресс человека, понимаемые как усовершенствование гражданской жизни, развитие человеческих взаимоотношений (первый) и процветание литературы, науки, искусства (второй). Приводи-

³ См. например, работу Э. Гидденса: [24, с. 53–66].

мые примеры несколько конкретизируют это представление в социологическом плане; из них следует, что цивилизация есть атрибут современных европейских стран (прежде всего, конечно, Франции), но не старых аристократических республик, стран Востока с их «теократическим правлением» или диких племен. Недостаток цивилизованности проявляется в застое нравственной жизни, отсутствии личной свободы, чрезмерном неравенстве граждан в одних и слабости общественной деятельности в других обществах. Эти свойства, однако, не объединены никаким понятием, противопоставленным цивилизации как процессу движения; термин «варварство» используется только в историческом смысле.

Относительное нововведение Гизо — различение цивилизации «вообще» и «нашей цивилизации», цивилизации новой Европы, историю которой он отсчитывает от даты падения Рима, иными словами — родового и видового понятия цивилизации. Различение это проводится им достаточно четко, хотя и на чисто описательном уровне. Специфика европейской цивилизации, отличающая ее от упоминаемых античной, греческой (то есть византийской), мусульманской, «цивилизаций древних государств», заключается в следующем: европейская цивилизация всегда находится в состоянии прогресса; с самого начала своего существования Европа несравненно разнообразнее других цивилизаций в том, что касается систем политического устройства; конкуренция различных начал так же естественно породила специфическую для Европы свободу, как в неевропейских обществах преобладание какого-либо одного начала неизбежно порождает тиранию.

Представление Гизо о цивилизации как о прогрессе, который в каждом народе, каждом обществе может идти своим путем и со своей скоростью, имело значительные последствия прежде всего для развития идеи о множественности цивилизаций (или теории локальных цивилизаций, как ее иногда называют). Так, Л. Февр фиксирует, начиная с Гизо, расхождение двух представлений о цивилизации: научного и прагматического. Первое из них состоит в том, что «любая группа человеческих существ, каковы бы ни были средства ее воздействия, материального и интеллектуального, на окружающий мир, обладает своей цивилизацией». Второе — это уже устаревшая, по мнению Февра, «концепция высшей цивилизации, которую несут и распространяют белые народы Западной Европы и Северной Америки, — концепция, присоединенная к фактической стороне дела как некий идеал» [3, с. 280–281].

У теории локальных цивилизаций имелись и другие идейные источники, помимо французских, и, прежде всего, — сложившееся в Германии понятие культуры. Но эта теория не была единственным следствием той составляющей в понятии цивилизации, которая связана с движением, прогрессом, изменением и которая «противилась» истолкованию цивилизации как одного состояния или формы. Пони-

мание цивилизации как процесса оказалось совместимо с цивилизацией как «суждением ценности», то есть чего-то безусловно позитивного, ценного. Представление о цивилизации как об одном из ряда состояний (будь то последовательные во времени и качественно различающиеся между собой ступени (формации) или существующие одновременно различные «культуры», «цивилизации» в антропологическом смысле) исключает строгую дихотомию, а также значительно ограничивает применение оценочных суждений.

Возникшая в XVIII в. идея социального прогресса, столь тесно связанная с идеей цивилизации, еще долго сохраняла свой абсолютный характер; восходящему движению, свойственному обществам европейского типа, противопоставлялась только стабильность неевропейских социальных систем. Начиная с середины XIX в. в европейской социальной мысли рядом с идеей прогресса возникает понятие регресса. Такого рода направленность мысли отразилась и на концепции цивилизации.

Эта идея обнаруживается уже у П.Л. Лаврова, который вслед за Гизо рассматривает цивилизацию именно как прогрессивный процесс. Для Лаврова цивилизация тесно связана с человеческим мышлением (особенно критическим), образованием абстрактных понятий, а потому ее начало он относит к самым отдаленным временам. Своего наивысшего выражения этот процесс достигает в современном европейском обществе. Вместе с тем, цивилизация определяется как совокупность овеществленных результатов мыслительной работы — любое «материальное удобство или умственное и нравственное совершенство в развитии личности и общества» относится к цивилизации. Цивилизация — благо, которое находится «в круге возможностей» для людей, но требует самостоятельного труда. Определение цивилизации через категорию блага придает ей смысл некоего абстрактного творческого начала, присутствующего то в большей, то в меньшей степени в человеческой истории. Развитие цивилизации, по Лаврову, равнозначно прогрессивной работе мысли над всей той массой социально наследуемых прошлых общественных отношений и связей, рутинных привычек, преданий и обычаев, которую он именуется «культурой». Противоположный процесс, связанный с регрессивной работой мысли, эксплуатирующий и разрушающий общество, обозначается им как «дикость»: «...в культуре всякого общества можно отнести к элементу дикости все те проявления личного эгоизма, где человек, не оспаривая культурных форм и не вырабатываясь из них мыслию, употребляет их как орудие для своих личных целей, в ущерб другим людям» [26, № 9, с. 115]. Лавров для обозначения регрессивного социального процесса выбирает термин «дикость» из списка Фурье, поскольку, по его мнению, термины «варварство» и «патриархат» служат для обозначения других «элементов общества».

Противопоставление уже не двух состояний, но двух процессов, едва намеченное у Лаврова, становится существенной составляющей

в концепции цивилизации, развиваемой «социологией интересов» социал-дарвинистской школы, для которой центральной является категория интереса.

Привнесение биолого-эволюционистских категорий в социальную теорию может быть осуществлено двумя способами — либо социал-ламаркистским, либо социал-дарвинистским, — каждый из них можно рассматривать как своего рода большую метафору. Социал-ламаркизм⁴ как метафора означает эволюционное изменение общественного организма в результате его приспособления к среде и наследование этих благоприобретенных полезных изменений. Взаимосвязь общества и культуры со средой очень ярко показана у Гердера, позднее — в немецкой школе истории культуры и в теории культурно-исторических типов Данилевского, а в XX в. — в наследующей всем им теории локальных цивилизаций. Вторая составляющая в общем-то сопоставима с пониманием цивилизации как процесса накопления «полезных» технологических или социальных изобретений, однако для дихотомии «цивилизация–варварство» в такой теоретической конструкции места не остается, а на роль механизма социального наследования «культура», как оказалось, подходит все-таки больше, чем «цивилизация».

Социал-дарвинизм в метафорическом смысле означает прежде всего отбор «прогрессивных» признаков в результате борьбы за существование. На макросоциальном уровне это утверждение о конкурентной борьбе наиболее прогрессивных социальных и культурных форм (институтов, способов поведения, норм, ценностей). «Варварство» не столь высокоорганизованный тип социальной «материи», и именно поэтому оно обречено, согласно естественным законам, на вымирание. Социал-дарвинизм, таким образом, давал ответ на вопрос, который в течение XIX в. задавали многие этнографы и социологи — почему соприкосновение цивилизации (то есть европейцев) с «туземцами» очень часто приводит к гибели последних: в результате победы более прогрессивных форм над менее прогрессивными последние уходят с исторической сцены вместе со своими носителями. Метафора социал-дарвинизма на макросоциологическом уровне объективно служила идеологическим оправданием политики колониальных захватов и сопутствующих им «издержек». Одним из научных последствий этого была развитая «социологией интересов» теория «естественного» характера цивилизации.

⁴ Речь здесь идет, конечно, только о параллелизме в логике естественных и общественных наук, а не о каком-либо непосредственном воздействии эволюционной теории Ламарка на социальную науку; есть основания предполагать, скорее, противоположное влияние. Равным образом центральная идея «биологического» дарвинизма — идея борьбы за существование — заимствована Дарвином из социальной науки, а именно у английского экономиста Т. Мальтуса.

Согласно австрийскому социологу Густаву Ратценхоферу врожденный интерес — это проекция на социальную жизнь людей их первичных биологических инстинктов, пищевых и сексуальных; различные формы интересов, управляющие поведением индивида (в том числе, индивидуальные и социальные), суть модальности такого врожденного интереса. В самом общем виде можно сказать, что цивилизация сопоставлена социальным интересам, а варварство — индивидуальным. «Индивидуальный интерес, который уважает социальные взаимоотношения только до тех пор, пока они не требуют [от него] никаких жертв, снова и снова ведет к вырождению... превращая дифференциацию общества в [видимо, гобсовскую] войну всех против всех» [27, р. 364]. Это и есть варварство. Цивилизация же, напротив, понимается как следствие преобладания социального интереса над эгоистическими. «Весь ход развития врожденных интересов от естественного состояния, от господства индивидуальных интересов и пороков к нравственности через господство социальных интересов, поддерживаемых благоразумным трансцендентальным интересом, и есть цивилизация» [28, р. 330]. Этот ход развития в соответствии с принятыми социо-биологическими аксиомами понимается как действие природных законов в человеческой истории. «Сущность цивилизации является ничем иным, как дальновидным приспособлением наших индивидуальных и социальных потребностей к прогрессирующему изменению жизненных условий...» [27, р. 368].

Социология Ратценхофера — это социология политики, потому и цивилизация, и варварство в его теории являлись эволюционными формами политики; в этом смысле оба понятия противопоставлены друг другу как два разных по результатам процесса. Цели цивилизаторской политики — политический мир, юридическое равенство, индивидуальная свобода, развивающаяся экономика, свободные наука и искусство, рационально обоснованные религия и этика — достигаются на путях умеренного прогресса, который и предлагается в качестве ее основного принципа.

Понимание исторического процесса как эволюции форм борьбы за существование и прогрессивного приспособления индивидуальных интересов к социальным в той или иной степени присуще всему органицистскому направлению. В частности, основатель направления Герберт Спенсер видел проявление всеобщих законов эволюции в прогрессирующем приспособлении индивида к социальной среде. Спенсеровское понимание эволюции общества от «воинственного» к «промышленному», от военной организации, принудительной и насильственной по отношению к индивиду, к промышленной, при которой индивидуальные цели соотносятся с общественными интересами, несомненно, отразилось в «социологии интересов». Представления об эволюции насильственных форм борьбы за «жизненные условия» к ненасильственному соперничеству можно найти также у немецкого социолога-органициста Шеффле. Однако именно «социология инте-

ресов», и в частности Ратценхофер, наиболее последовательно применяют категорию цивилизации, и именно здесь мы вновь обнаруживаем дихотомию «цивилизация–варварство», осмысленную в данном случае с натуралистических позиций.

Американский последователь Ратценхофера Альбион Смолл определяет цивилизацию как основное содержание социального процесса или достигнутый на данный момент положительный результат совместной человеческой работы. Для обозначения совокупности свойств и тенденций, противоположных цивилизации, как и у Ратценхофера, используется термин «варварство». Цивилизация обозначает сумму социальных достижений и варварство означает любое развитие, которое уменьшает эту сумму или выступает против превращения подконтрольной обществу ресурсной базы (обозначаемой как «культура») в социальное преимущество. Цивилизация, таким образом, является продуктивным, или конструктивным содержанием социального процесса, варварство же — «разрушительной приостановкой» его развития. Цивилизацию несут любые действия людей, позволяющие обществу в целом получать больше ресурсов, материальных или духовных благ. Социальный процесс начинает становиться цивилизованным с того момента, когда в нем появляется некий избыток распространяемого на всех удовольствия. Варварскими остаются любые элементы социального процесса, в которых этот избыток удовольствия и другие возможности монополизируются немногими или наличествует эксплуатация человека. Интересно, что в качестве примера варварской страны приводится Россия [29, р. 344-346].

Если абстрагироваться от специфической терминологии, характерной для биолого-редукционистских концепций, то в «избытке удовольствия» мы увидим тот же самый признак цивилизации, который у Маркса именуется «прибавочным продуктом», а у Смита — «богатством наций». Но если в марксистской схеме возникновение цивилизации ознаменовано появлением антагонистических классов, утверждающих неодинаковый доступ к общественному богатству, то школа «социологии интереса», напротив, именуется такое неравенство «варварским», противопоставляя ему (очевидно в качестве *идеала*) цивилизацию как относительное равенство индивидов, имеющее своим следствием относительное единство общества.

Цивилизация, по Смоллу, в той мере, в какой она представляет собой накопленный, аккумулированный продукт социального процесса, является центростремительным, интегрирующим началом: она объединяет интересы и группы, их представляющие, так, что они спонтанно складываются в ассоциации; она является самим процессом приспособления этих человеческих ассоциаций к более эффективным этическим принципам. И точно так же, как цивилизация предполагает сотрудничество и партнерство, варварство в целом является коррелятом социального конфликта. Однако и здесь имеет ме-

сто некоторое внутреннее противоречие: конфликт, который с точки зрения «социологии интересов» является эпифеноменом биологической борьбы за существование, сам по себе приносит в социальный процесс элементы цивилизации, а эгоистичные, индивидуалистические импульсы индивидов в совокупности преобразуются в социализирующие или цивилизующие импульсы [29, р. 361-362].

Следует заметить, что в «социологии интересов» впервые достаточно определенно проявляется и другой уровень или аспект цивилизации — субъективно-психологический. Понятие цивилизации в общем тождественно понятию социализации (у А. Смолла это выражено тезисом: «все, что социализует, цивилизует»). И та, и другая в конечном счете представляют собой процесс постепенного замещения одних интересов и форм их удовлетворения другими, эволюционно более «продвинутыми» — социальными и этическими, связанными с возрастающей ролью самоограничения индивидов. Обращение к субъективно-психологическому аспекту цивилизационного процесса отражает возрастающее на рубеже XIX–XX вв. влияние психологии на социологическую науку.

Дальнейшее развитие идеи цивилизации и варварства как двух антиномичных процессов мы находим в социальной философии Р.Д. Коллингвуда, наиболее последовательно изложенной в труде «Новый Левиафан» (1942 г.). Теоретическое построение Коллингвуда имеет умозрительный характер; цивилизация в нем — «мыслимая вещь» (thing of mind), процесс приближения к идеальному состоянию «цивильности» (civility), нигде фактически не существующему. Противоположный процесс, ведущий к идеальному состоянию варварства (barbarity), именуется варварством (barbarism). Любое фактически существующее или существовавшее общество представляет собой смесь этих двух идеальных состояний. «Цивильность» является идеалом гражданского состояния, процесс приближения к которому, цивилизация, складывается из трех процессов более низкого уровня. Первый затрагивает отношения членов сообщества друг с другом, второй — с миром природы, третий — с членами других сообществ. Правила гражданского поведения внутри сообщества, заключающиеся в первую очередь в отказе от применения силы, и эксплуатация природного мира при помощи труда и науки — вот две составляющие, два внешних проявления этих процессов. Человеческие существа за пределами данного сообщества, поначалу воспринимаемые наравне с предметами природного мира в качестве объекта для эксплуатации и источника выгоды, по мере цивилизации сообщества все более начинают рассматриваться как имеющие право на «цивильное», гражданское отношение. Цивилизация есть процесс превращения изначально несоциального сообщества в общество, и таким образом она и здесь, как и в «социологии интересов», становится синонимом социализации, особенно тесно, в случае Коллингвуда, связанной с образованием [30].

Варварство как процесс в понимании Коллингвуда есть не просто доцивилизованность, но сознательное подражание нецивилизованному состоянию, сознательная враждебность по отношению к цивилизации. Акцентируются отказ от контроля над эмоциями, несоциальный, недобровольный характер жизни сообщества. Элементами варварства как состояния в любом конкретном обществе являются все те феномены, которые разрушительны для цивилизации, гражданских отношений, в том числе контраст между бедными и богатыми. Общественное богатство (wealth) как термин, отсылающий к представлению о некотором обязательном стандарте цивилизованного общества, противопоставляется относительному термину (rich).

Понятие цивилизации очень тесно связывается с представлением о стандарте, и таким образом ее нормативный характер выражен в данной точке зрения более отчетливо, чем в собственно социологических концепциях. Этому служит и использование в качестве критериев цивилизации экспрессивных формул («Закон и Порядок», «Мир и Изобилие»). Подчеркивание значения идеальных состояний, предшествующих актуальным, фактическим процессам цивилизации и варварства, в целом сообщает концепции Коллингвуда черты своего рода «гражданской утопии».

Таким образом, концепция цивилизации развивалась двумя разными путями. «Материалистический» подход двигался от коммунистической утопии Фурье к большей социологичности — сравнительному анализу институтов и социальных практик цивилизации. «Идеалистический» подход, начавшись с анализа исторических фактов у Гизо, пришел к гражданской утопии в философии Коллингвуда. Однако для социальной теории, на наш взгляд, эта вторая линия имела значительно более масштабные последствия, чем для философии. В частности, в XX в. она оказала весьма значительное воздействие на развитие бинарных «западно-восточных» макросоциологических, политологических и геополитических идейных конструкций, а также на некоторые версии теории традиционного и современного общества.

Идейные истоки теоретизирования спенсерянца Смолла и неогегельянца Коллингвуда в достаточной степени различны для того, чтобы предположить: тот факт, что эти авторы говорят о цивилизации почти одними и теми же словами, может быть объяснен тем, что в некоторых случаях бинарные конструкции предшествуют методологическим основаниям научного вывода. Бинарные оппозиции одновременно разделяют и объединяют: отделяют одну общность от другой и соединяют ее членов между собой так, что «всякое “мы” конструируется не иначе, как посредством сопоставления (противопоставления) с каким-либо “они”» [31, с. 4]. Бинарность как стержневое свойство европейской культуры подмечена давно, она оказывается тем архетипическим фоном, на котором развивалась специфичная для европейского мыслительного дискурса антиномичность. В идее цивили-

лизации эта особенность проявилась вполне отчетливо. Цивилизация как понятие, будучи мерой «цивильности», выводилась из соотношения реального или принимаемого за реальное состояния общества с некоторым идеальным стандартом, служащим проектом, долгосрочным прогнозом; специфика данной ситуации состоит в том, что применительно к новой Европе этот проект воспринимался как уже в какой-то степени осуществленный. Таким образом, «цивилизация» как принцип, осуществившийся в Европе Нового времени, удачно обозначила отличие обществ европейского типа от всего неевропейского мира.

Идея цивилизации (в качестве родового понятия) — одна из центральных в современной социальной мысли. Поскольку хронологически эта идея предшествовала становлению социологии как науки, она дает о себе знать явным или неявным образом через множество актуальных социологических теоретических построений, предмет которых — анализ или прогноз макроскопических общественных процессов, особенно — сравнение европейских и внеевропейских обществ. Понятие цивилизация (опять-таки как родовое понятие, преимущественно социологическое), очевидно, повлияло на теорию «традиционного и современного общества» в ее разных версиях. Можно констатировать, что дихотомия «современное–традиционное», называемая некоторыми авторами основной дихотомией социальной теории, если и не совпадает с дихотомией «цивилизация–варварство», то, во всяком случае, идейно наследует ей. Понятие цивилизация неизменно присутствует в настоящее время во всей «западно-восточной» социальной проблематике, и в этом теоретическом смысле опасения, что мир может превратиться в однополярный, высказываемые в течение последних десяти лет, представляются совершенно беспочвенными.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Яковенко И.Г.* Цивилизационный анализ, проблема метода // Проблемы исторического познания. М.: Наука, 1999. С. 84–92.
2. *Страбон.* География / Пер. Г.Я. Становского. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1994. С. 73.
3. *Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281.
4. *Степанов Ю.С.* Слова *правда* и *цивилизация* в русском языке // Известия Академии наук СССР. Сер. литературы и языка. 1972. Вып. 2. С. 165–175.
5. *Элиас Н.* О процессе цивилизации. В 2-х т. Т. 1. М.: Университетская книга, 2001.
6. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
7. *Rousseau J.J.* Discours sur les sciences et les arts. New York: The Modern Language Assoc. of America, 1946.
8. *Turgot.* Oeuvres de Turgot et documents le concernant. Paris: Librairie Félix Alcan, 1913. Vol. 1.
9. *Condorcet.* Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Paris: Boivin et C, 1933.

10. *Rousseau J.-J.* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris: Éditions sociales, 1954.
11. *Коукер К.* Сумерки Запада. М.: Моск. школа полит. исслед., 2000.
12. *Гордон А.В.* Новое время как тип цивилизации. М.: ИНИОН, 1996.
13. *Ferguson A.* An essay on the history of civil society, 1767. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
14. *Smith A.* An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. London: Routledge & Son, 1900.
15. *Ferguson A.* Principles of moral and political science. Vol. I. London: Strahan and Cadell, 1792.
16. *Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture: A critical review of concepts and definitions. Cambridge, 1952.
17. *Фурье Ш.* Избранные сочинения. Т. 1. Теория четырех движений и всеобщих судеб. М.: Гос. соц.-экономич. изд-во, 1938.
18. *Фурье Ш.* Избранные сочинения. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР. Т. 2. 1951. Т. 4. 1954.
19. *Новикова Л.И.* Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопросы философии. 1982. № 10. С. 53–63.
20. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954-1957.
21. *Гофман А.Б.* Семь лекций по истории социологии. М.: Книжный дом «Университет», 2001.
22. *Морган Л.Г.* Древнее общество. Л.: Изд-во Ин-та народов севера ЦИК СССР, 1934.
23. *Мак-Нил В.* Цивилизация, цивилизации и мировая система // Цивилизации. Вып. 2. М.: Наука, 1993. С. 18–25.
24. *Гидденс Э.* Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 53–66.
25. *Гизо Ф.* История цивилизации в Европе. СПб.: [Б. и.], 1860.
26. *Лавров П.Л.* Цивилизация и дикие племена // Отечественные записки. 1869. № 5. С. 107–169; № 6. С. 359–414; № 8. С. 253–311; № 9. С. 93–128.
27. *Ratzenhofer G.* Die soziologische erkenntnis: Positive philosophie des sozialen lebens. Leipzig: Brockhaus, 1898.
28. *Ratzenhofer G.* Positive Ethik: Die Verwirklung des Sittlich-Seinsollenden. Leipzig: Brochhaus, 1901.
29. *Small A.W.* General Sociology. Chicago: Chicago University Press, 1905.
30. *Collingwood R.G.* The New Leviathan or man, society, civilization and barbarism. Oxford: Clarendon Press, 1942.
31. *Поршнев Б.Ф.* Противопоставление как компонент этнического сознания. М.: Наука, 1973.