

## Исторический контекст и историко-философское осмысление различия культуры и цивилизации

© З.Г. Мамедалиев

Азербайджанский государственный экономический университет,  
Баку, AZ1001, Азербайджан

*Рассмотрены трудности типовых вариантов решения проблемы соотношения культуры и цивилизации, обоснована их неудовлетворительность. На базе сопоставления общинного и личностного начал в истории сформулирована рабочая гипотеза: культура вырастает из общинного начала, тогда как цивилизация восходит к личностному началу. Данный тезис аргументирован ссылками на эмпирическую историю разных культур. Сделан вывод, что осмысления цивилизации как явления, происшедшего из определенного автономного начала истории, так и не произошло. Это начало идентифицируется как эгоцентрические устремления индивида. Очерчены теоретико-методологические рамки, позволяющие по-новому осмыслить фундаментальные философские проблемы исторического процесса. Корректное понимание сути негативных тенденций в новой истории требует признать, что они обуславливаются эгоцентрическими устремлениями индивида, чрезмерный рост которых исторически породил на Западе цивилизацию.*

**Ключевые слова:** культура, цивилизация, общинное начало, личностное начало, эгоцентрические устремления индивида, прогресс, Просвещение, первородный грех

Точка зрения, согласно которой мнения исследователей относительно соотношения культуры и цивилизации в самой общей форме можно подразделить на три основные группы, стала почти общепринятой. По мнению представителей первой группы, и культура, и цивилизация являются показателями развития специфически человеческого начала в человеке, выделяющего его среди всех других форм бытия, и потому между ними нет никакого сущностного различия: культура и цивилизация тождественны [1–5]. Исследователи второй группы, охотно соглашаясь с утверждением о сущностной идентичности культуры и цивилизации, все же предпочитают отделять цивилизацию от культуры как высшую стадию развития последней [6–11]. Обе точки зрения восходят в основном к традициям теории прогресса деятелей французского Просвещения, неразрывно связывающим культуру и цивилизацию с необратимым прогрессом всего человечества как единого целого<sup>1</sup>, и сразу наталкиваются на ту же неувязку, которая стала в свое время камнем преткновения для сторонников

---

<sup>1</sup> Среди исследователей, придерживающихся представлений о сущностной идентичности культуры и цивилизации, двое — А. Тойнби и С. Хантингтон — противопоставляют просвещенческой идее единства истории человечества концепцию множественности качественно различающихся локальных цивилизаций.

теории прогресса: как можно согласовать все усиливающиеся разрушительные тенденции с оптимистической теорией прогресса просветителей?

Третью группу представляют исследователи, сущностно отличающие цивилизацию от культуры и нередко противопоставляющие их друг другу [12–14]. Именно провалы великих надежд, взлелеянных теорией прогресса деятелей эпохи Просвещения, заставили этих исследователей ассоциировать все умножающиеся болезненные явления в культуре с понятием цивилизации, чтобы спасти традиционно благородный образ культуры. У истоков этого направления, с одной стороны, стоит кратковременное, но довольно мощное романтическое движение, а с другой — идеалистическая традиция Просвещения, представленная немецкими просветителями, различавшими внешнюю и высокую культуру. Исходя из этого разделения внешнюю культуру стали называть материальной [2, 15–17] и идентифицировать с цивилизацией, тогда как культуру определяют как совокупность духовных ценностей. На чем же основывается идентификация материальной культуры с цивилизацией? Альберт Швейцер заявлял, что подобная идентификация не имеет ни исторического, ни научно-философского основания. Слово «цивилизация» «в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и “культура”... В некоторых языках предпочтение отдается первому термину, в некоторых — второму» [2, с. 53]. Однако, как ни странно, решительно выступив против сущностного различия этих терминов, он нисколько не заботился об аргументации своей позиции. Его абсолютно не смущало то, что различие культуры и цивилизации является, как он полагал, всего лишь досадным недоразумением.

Термин «цивилизация» появился в европейских языках в середине XVIII в. [18]. Образование этого термина сигнализирует об уже сложившемся качественно новом состоянии общества, которое люди раньше не испытывали [19, с. 391]. Иначе как можно было понять столь долгое отсутствие этого слова в европейских языках? Если термины «культура» и «цивилизация» действительно имеют одно и то же содержание, тогда чем можно объяснить появление в XVIII в. нового понятия для выражения содержания, которое слово «культура» и без того успешно обозначало? Подобные вопросы заставляют признать, что размежевание этих понятий имеет вполне рациональный смысл.

Я полагаю, что, культура и цивилизация выросли из двух различных и независимых друг от друга автономных начал исторического процесса. Далее эта гипотеза будет верифицирована ссылками на эмпирическую историю древнеегипетской, древнеиндийской, древнегреческой, средневековой западной и мусульманской культур. Сопоставление этих двух начал дает основания для корректного осмысления проблемы соотношения культуры и цивилизации.

**Вопрос о происхождении культуры.** Культура представляет собой тот способ существования человека, благодаря которому он выделяется из природного мира и вступает на тернистый путь духовного роста. Она призвана поддерживать надежность и непрерывность его бытия. Человек существует благодаря тем многогранным отношениям, в которые он вступает с другими людьми. Эти отношения конституируют общину, в пределах которой складывается и культура. Жизнеспособность общины служит гарантом надежности существования и роста человека, поэтому поддержание благополучия общины становится главной заботой культуры. Культура выросла из *общинного* начала, и община является ее основной ценностью.

*Историческая разработка вопроса.* Кастовое деление общества в древней Индии было не только источником структурирования общины, но и основой регламентации социальной жизни, поддерживающей незыблемость привычного социального порядка [20, с. 334–337]. Императивы культуры Ведийского периода были всецело направлены на пресечение всякой попытки подвергнуть сомнению легитимность кастового деления социума как основу благополучия общины. Краеугольные положения ведийско-брахманского учения как средоточия духовной энергии древнеиндийской культуры — идея перерождения (перевоплощения), вечного колеса сансары, представления о богоустановленности каст и законе воздаяния (кармы) — своеобразно интерпретировали и обосновывали существование каст.

Древнегреческое учение «пайдейя» как система воспитания гражданских добродетелей и, следовательно, приобщения человека к ценностям культуры с самого начала подчеркивало признанность общиной того или иного нравственного поступка как непреложное условие квалификации его в качестве добродетели [21, с. 771, 772]. Вся система воспитания и образования в Древней Греции — пайдейя — была поставлена на службу установления и поддержания гармонии в отношениях индивида и общины с учетом верховенства последней как земного воплощения всеобщего (космического) порядка бытия в сфере человеческого.

Христианская культура средневекового Запада девальвировала мирские ценности и взамен земной общины выдвинула небесную в качестве наивысшей ценности. Упорная и победоносная борьба христианства против язычества оторвала человека от природной стихии как опоры язычества, помогла ему подняться выше природы [22, с. 129]. Осуществляя великое раскрепощение человека, религиозная культура связала его со сверхъестественным началом и научила соотносить обретенную свободу с присутствием Бога. Если гармония между античным греком и общиной отсылала к всеобъемлющему природно-космическому порядку как источнику этой гармонии, то

религиозная культура Средневековья подстраивала индивидуальное человеческое существование к присутствию трансцендентного творца мира. Христианское вероучение, его богатые культовые обряды и символика культивировали в человеке новое чувство принадлежности к более высокому союзу людей — общине верующих, а через нее — причастности к подлинной, возвышенной и вечной общине, общине небесной — Божьему Граду.

В мусульманской культуре даже в те периоды, когда рост индивидуалистических настроений стал зримым явлением повседневности, никто не рисковал игнорировать публично волю общины. Так, омейяды перешли от императива избранности халифа к сочетанию согласованного мнения общины с сословно-династическим принципом. Но даже омейяды косвенно признавали волю общины основой легитимности власти. Они продолжали считать себя представителями Пророка и стражами правопорядка, ниспосланного Богом для благополучия мусульманской общины. По иронии судьбы, омейяды оказались в ситуации, которая обязывала их самым решительным образом защищать устои мусульманской общины от пламени разгорающейся время от времени ярости шиитских бунтарей. Мусульманская община, наряду с предписаниями Корана и хадисами, стала основой легитимности правовых и политических актов, источником законодательной деятельности. Так, когда аятов и хадисов оказалось недостаточно для урегулирования некоторых вопросов, стали обращаться к согласованному мнению общины — мнению известных ученых-богословов, выносящих свои решения от имени общины [23, с. 75].

**Вопрос о происхождении цивилизации.** В отличие от культуры, цивилизация восходит к *личностному* началу. Наряду с потребностью в сотрудничестве, человеку изначально присущи эгоцентрические устремления. При определенных обстоятельствах индивид удовлетворяет свои частные интересы, пренебрегая коренными условиями существования и роста человека как духовного существа и в ущерб благополучию общины. Именно эгоцентрические устремления самонадеянной личности творили исторически цивилизацию. Она представляет собой всеобщий способ организации социума, восходящей к эгоцентрическим притязаниям индивида и нацеленной на господство над природным и социальным окружением.

*Историческая разработка вопроса.* Цивилизационные стремления человека столь же стары, сколь и сама культура. В Древнем Египте по мере укрепления единоличной власти монарха расхождение между ценностями общины и амбициями фараонов все больше увеличивалось. Одно свидетельство Геродота позволяет представить глубину пропасти, отделявшей монарха, облеченного неограниченной властью, от культурных традиций: «Хеопс вверг страну в пучину

бедствий. Прежде всего он повелел закрыть все святилища и запретил совершать жертвоприношения. Затем заставил всех египтян работать (на него)» [24, с. 125].

Грандиозные усыпальницы-пирамиды фараонов IV династии Древнего царства, символизирующие сверхчеловеческие амбиции, эгоизм и честолюбие, безмолвно свидетельствуют о масштабах подчинения целого общества неограниченной воле единоличного монарха. Эти рукотворные горы отнюдь не являются продуктом культуросозидающей энергии человека; в них нет ничего трепетного и душевного, в них властно заявляет о себе уничижающая и всеподавляющая воля. Таким образом, в них воочию виден почерк цивилизации.

Цивилизационные тенденции в Древней Индии стартовали в основном с середины I тысячелетия до н. э. Масштабные социально-экономические перемены, произошедшие в данный период, привели к появлению крупного землевладения, что, в свою очередь, способствовало росту частной собственности. Широкий размах получило градостроение, сам факт которого означает ослабление общинных связей, что благоприятствовало пробуждению личностного начала. В результате отступления общинной нравственности под натиском частных интересов эффективность защитных механизмов, поддерживающих стабильность положения индивида в социуме, заметно понизилась. Это толкало людей на путь индивидуального спасения. Именно такой путь спасения предлагала отчаявшемуся индивиду новорожденная религия — буддизм. Традиционная ведийская религия была нацелена на благополучие общины [20, с. 337] и аккумулировала ценности культуры. Буддизм служил идеологической опорой индивида в его борьбе за выживание в условиях надвигающейся цивилизации.

В Древней Греции с появлением денег характер отношений между аристократией и общиной в корне изменяется. Деньги превратились в капитал; их начали вкладывать в доходные отрасли экономики — торговлю, судостроение, виноделие. Деньги давали займы под высокие проценты. У мелких земледельцев, не сумевших вернуть долг в назначенный срок, отбирали земельные участки, что привело в конце концов к порабощению большинства свободных крестьян и мелких производителей в Афинах [25]. Таким образом, к концу VIII в. до н. э. *частные* интересы эвпатридов были явно обращены против большинства населения. Сложившуюся ситуацию можно понять только как настоящее шествие нарождающейся цивилизации.

Основы ослабления общинного духа и восхождения личностного начала в мусульманской культуре были заложены омейядами. Омейядские халифы, унаследовавшие деловитость и прагматизм своих отцов, почти не испытывали влияния довольно суровых нравов мусульманской общины. Муавия, основатель династии омейядов, переносил во-

прос о выборе халифа с консенсуса общины в плоскость военных действий, бесцеремонно противопоставил амбицию (приватные интересы) личности одному из важнейших императивов общинной нравственности. Так впервые в мусульманской культуре личностное начало открыто противопоставило себя воле общины. Однако хотя именно омейяды учредили личностное начало в мусульманской культуре, не они оказались подлинными носителями духа личности. Настоящими проводниками личностного начала стали их заклятые враги — многочисленные и пестрые шиитские поклонники личности Али (порой даже обожествляемой). В противовес суннитам шииты считали, что лидер мусульманской общины — имам — не может избираться общиной; он назначается по божественному закону и в силу божественной природы своей власти никогда не ошибается [23, с. 116]. Поэтому лишь он один способен выносить решения по важным вопросам религиозной и светской жизни. Таким образом, противопоставляя авторитету общины божественную природу личности имама, шииты заложили метафизическую основу превознесения личностного начала в мусульманской культуре.

В эпоху Возрождения антропоцентрическое мировосприятие привело к появлению у людей самоуверенности. Человек убедился, что нет никакой силы, способной противостоять его воле. Для того чтобы выдержать превратности судьбы и добиться самоопределения в мире, ему, кроме самого себя, опереться не на что. Именно далеко идущие амбиции (эгоцентрические притязания, игнорирующие идею общего блага) личности, мыслящей и действующей самостоятельно, свободно принимающей ответственные решения, создали индустриальное общество, уходящее корнями в культуру эпохи Возрождения. Индустриальное общество и его институты служили средствами реализации этих амбиций. Но поскольку амбиции постоянно обновляются и растут, их актуализация требует *прогресса* индустриального общества. Поэтому концепция прогресса, разработанная французскими просветителями, есть не что иное, как теоретическое выражение мировоззрения самонадеянной (т. е. твердо преследующей приватные (эгоцентрические) интересы) личности, уже властно заявившей о своем присутствии на исторической арене эпохи Просвещения. Просветители считали, что цивилизация, в которой они надеялись увидеть осуществление своих проектов построения совершенного общества, является конечной целью прогресса. Цивилизация впервые нашла конкретно-историческое воплощение в индустриальном обществе.

**К истории сопоставления культуры и цивилизации.** Различные понятия культуры и цивилизации и последующее их противопоставление появились в процессе постепенного осознания некорректности некоторых фундаментальных предпосылок рационалистически ориентированной теории культуры Просвещения. Ж. Кондорсе, один из ярких выразителей просвещенческого миропонимания, вдохнов-

ленный впечатляющими успехами науки Нового времени и надежностью продуцируемых ею знаний, призывал к внедрению методологии естественных наук в дело переустройства социальной действительности и политических институтов. Он был уверен, что подобно тому, как естественные науки способствуют совершенствованию средств и умений людей по удовлетворению их естественных потребностей, так и «моральные и политические науки», вооружившиеся теми же методами естествознания, могут благотворно «повлиять на мотивы, которые направляют наши чувства и деятельность» [26, с. 245, 246]. Кондорсе хотел обосновать просвещенческую идею о необратимом развитии культуры на базе очевидного прогресса естественных наук. Ю. Хабермас пришел к выводу, что подобные устремления основываются на следующем понимании разума: он представляет собой «силу, которая развертывается по своей внутренней логике и в то же время спонтанно, самотеком» [27, р. 151].

Однако уже первый довольно громкий голос против рационалистически рафинированного понятия культуры раздался среди самих просветителей. Ж.-Ж. Руссо с горечью писал, что повсеместное развитие рациональной культуры вовсе не ведет к утверждению обещанного просветителями справедливого общества. Прогресс науки и техники, внушительный рост производства материальных благ вовсе не сделали людей счастливыми. Эти наблюдения привели Руссо к отчаянному выводу о том, что развитие культуры — вообще враждебное человеку явление, которое, расщепляя целостность человека и разрушая изначальную гармонию между ним и природой, пагубно влияет на его натуру [28, 29].

И. Кант, позитивно воспринимая критические импульсы сочинений Руссо [30, с. 171], вместе с тем считал его антипатию к культуре неприемлемой по принципиальным соображениям. Анализируя противоречивую ситуацию, обнаруженную Руссо в отношении развития культуры, он задается следующим вопросом: может ли через негативные проявления культуры вмешиваться в дело под видом культуры другое явление, чуждое культуре? Положительно отвечая на поставленный вопрос Кант, определяет данное явление как *цивилизацию* и считает ее внешним подобием культуры: «Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к *культуре*; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь *цивилизацию*. <...> Все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета (курсив мой — *З.М.*)» [12, с. 18].

Кант констатирует, что даже искусно владея нормами приличия, вполне можно оказаться вне действия морального закона, т. е. зло обусловлено отнюдь не культурой, как полагал Руссо, а тем, что человек усваивает некоторые обязательства перед другими людьми и обществом в отрыве от культуры.

Несмотря на то что Кант первым довольно четко отличил цивилизацию от культуры, его идеи в целом не вышли за рамки мыслительных конфигураций деятелей Просвещения. Он был убежден в поступательном движении человечества к предначертанной ему природой цели — достижению совершенства. Кант не был склонен усматривать в цивилизации отдельное автономное начало, имеющее свою внутреннюю логику существования и развертывания. Цивилизация обязана своим существованием нехватке культуры, подлежащей преодолению в необратимом движении человеческого рода к совершенству, т. е. в процессе достижения всеобщего правового гражданского общества.

Оказалось, что и в рамках философии Гегеля цивилизационное движение не имеет значения самодостаточного субстанциального начала. «Ложные идентичности» (Хабермас) Просвещения как отчужденного духа [31, ч. I, гл. VI (B)] являются, согласно Гегелю, всего лишь моментом в самодвижении абсолютного разума, который снимется достижением полноты самоосуществления последнего. Несмотря на разочарование в культурных последствиях Просвещения, романтики также разделяли подобное убеждение. Как отмечает Хабермас, романтики вовсе не собирались расставаться с «эмансипаторским содержанием» Просвещения [32, с. 101].

Однако все разработанные проекты и философские предсказания относительно выздоровления культуры оказались неудачными. Тенденция к расколу и дух отчуждения усиливались. Ф. Ницше, как бы подытоживая этот негативный духовно-теоретический и исторический опыт, раз и навсегда расстался с мыслями о том, что собственные корни современной культуры способны оживлять ее. Он охарактеризовал начатое Сократом и через посредничество христианства обретшее в Новое время универсальное значение духовное движение на Западе — рационализацию — как все углубляющийся декаданс [33, с. 47–58]. Оценка Ницше откровенно неисторична<sup>2</sup> и потому неприемлема. О. Шпенглер придал вердикту Ницше о западной культуре характер закономерности: западная культура находится в предсмертной фазе своего существования и ее гибель неотвратима.

---

<sup>2</sup> Ницше слишком жестко связывает рационалистические традиции Запада с именем Сократа, полностью пренебрегая культурно-исторической подоплекой данных традиций. Кроме того, его отношение к христианству исключительно как явлению декаданса искажает историческую роль христианства в судьбе западной культуры.

Шпенглер определял эту последнюю фазу существования культуры фазу упадка — как цивилизацию [13].

Шпенглеровское различие культуры и цивилизации обладает существенными недостатками. Исходя из этого различия невозможно объяснить, например, почему ведийская культура древней Индии не погибла из-за широкомасштабного воздействия буддизма на культуру и вытеснила буддизм за пределы Индии. Опираясь на данную теорию, трудно ответить на некоторые вопросы, возникающие при сравнении исторических культур. Сложно понять, например, почему египетская культура не смогла сохранить свою самобытность под натиском эллинизма и в начале новой эры быстро эллинизировалась, тогда как индийская культура, несмотря на длительное присутствие ислама в Индии, выдержала сильное влияние мусульманской культуры и выжила.

Если у Шпенглера какое-то непонятное, мистическое начало, *внутренне* присущее культуре в качестве ее судьбы определяет однозначно всю жизненную траекторию культуры, то А. Тойнби описывает динамику культуры в рамках бихевиористской парадигмы «стимул — реакция» («Вызов — Ответ», по терминологии Тойнби), пренебрегающей внутренними детерминантами культуры [33]. Тойнби определяет критерий роста культуры в духе эволюционизма, популярного на Западе со времен Спенсера. Проявление обществом способности к возрастающей внутренней самоорганизации (этерификации, по терминологии Тойнби), в силу чего увеличивается власть как над природным, так и над человеческим окружением, является чисто внешним по отношению к культуре критерием роста и само по себе ничего не говорит о наиболее существенном в культуре — о состоянии духовного начала в ней. Совсем не случайно для определения места западного общества в отношении развития гуманности Тойнби прибегает к совершенно иному критерию: в состоянии ли это общество способствовать появлению и упрочению благоприятных условий для роста духовного начала? Оказалось, что тут западному обществу нечем гордиться. Это дало повод Тойнби определить состояние общества модерна как надлом культуры. Данное противоречие проистекает из того, что Тойнби *не различает* культуру и цивилизацию качественно; если бы он проводил подобное различие, то способность общества к возрастающей внутренней самоорганизации определил бы как критерий роста *цивилизации*, тогда как существование в обществе условий для устойчивого роста духовного начала — как критерий роста *культуры*.

Тойнби также был убежден, что гибель культуры — ее неотвратимая перспектива, причина которой заложена в неукротимых светских устремлениях человека, образно уподобленных Тойнби грехо-

падению: «Причина регресса высших религий и суетного повторения секулярных цивилизаций кроется... вовсе не в необходимости самосохранения и не в какой-либо внешней силе, но в первородном грехе, который есть не что иное, как внутренняя земная человеческая природа» [33, с. 547].

Тойнби не признает существования другого начала в истории, способного противостоять чрезмерному росту светских устремлений, из которых берет свое начало *цивилизация*. Имя этому началу — *культура*, которую Тойнби сущностно не отличает от цивилизации и которая единственно в состоянии отвратить человека от «грехопадения» — укротить светские устремления. Термин «первородный грех» имеет значительную объяснительную силу, однако недостаточно, чтобы пролить свет на некоторые фундаментальные факты эмпирической истории мировых культур. Лишь ссылаясь на это понятие невозможно достичь понимания в отношении того, почему данная культура умеет сублимировать негативную энергию первородного греха в творческую, тогда как другой культуре не удастся совершать подобное, и та же самая энергия, подтачивая ее изнутри, волочит свою жертву к неминуемой гибели. Поэтому данный аспект теории Тойнби нуждается в существенной доработке.

Тойнби был убежден, что искоренение все усиливающихся разрушительных тенденций в социальной действительности невозможно, так как они упираются в конечном счете в природу человека. В середине 90-х гг. XX в. известный американский политолог и культуролог С. Хантингтон (исходя из совершенно других оснований) пришел к выводу о том, что конфликты на международной арене и впредь будут неизбежными и геополитическая ситуация в мире после окончания холодной войны детерминирована уже не соотношением экономических и других мирских интересов, а конфликтами между цивилизациями. Хантингтон определяет цивилизацию «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей» [34, с. 34] и поэтому не отличает сущностно цивилизацию от культуры. В работе [35] я выразил свое отношение к концепции Хантингтона и попытался обосновать тезис о том, что противоречия современных международных отношений обуславливаются не конфликтом между цивилизациями, а противоборством между культурой и цивилизацией.

Гораздо более оптимистическим взглядом на будущее человечества отличается концепция, разрабатываемая академиком В.С. Степиным и его школой. Сторонники этой концепции придерживаются фундаментальной идеи деятелей европейского Просвещения о поступательном развитии человечества и сохраняют веру в становление общечеловеческой цивилизации, основанной на «реальном гуманиз-

ме». Представители данного направления уверены, что катаклизмы современного мира обуславливаются не природой цивилизации как таковой, но исторически конкретным типом цивилизационного развития, а именно техногенной цивилизацией индустриального общества, которая будет трансформирована в общечеловеческую цивилизацию на основе внедрения ценностей реального гуманизма [10, 11, 36]. Однако, к сожалению, реальная историческая ситуация свидетельствует о противоположном, что и дало основания Г.С. Киселеву писать об иллюзии прогресса [37], захватившего мысли хранителей традиций европейского Просвещения.

Таким образом, происхождение и сущность болезненных процессов, временами появляющихся и развивающихся вглубь и вширь в истории мировых культур, не получили в рамках рассмотренных выше теорий культуры удовлетворительного объяснения. Причина этой великой неудачи кроется в том, что ни одна из теорий не смогла опознать в эгоцентрических устремлениях (приватных интересах, игнорирующих идею общего блага) индивида одно из фундаментальных автономных начал исторического процесса. Именно неконтролируемый рост (обусловленный ослаблением авторитета императивов культуры) этих устремлений и детерминированных ими приватных интересов способствовал накоплению с начала Нового времени болезненных явлений в западном обществе, совокупность которых Шпенглер называл цивилизацией, но не признавал ее как обязанную своим существованием независимому от культуры автономному началу истории — эгоцентрическим устремлениям индивида. Поэтому корректное осмысление причины непомерного усиления негативных тенденций в новой истории требует признать, что они обуславливаются эгоцентрическими устремлениями индивида, чрезмерный рост которых исторически породил на Западе цивилизацию.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Фрейд З. Недовольство культурой. В кн.: Фрейд З. *Психоанализ. Религия. Культура*. Москва, Ренессанс, 1992, с. 65–134.
- [2] Швейцер А. *Культура и этика*. Москва, Прогресс, 1973, 343 с.
- [3] Тойнби А. *Постижение истории*. Москва, Рольф, 2001, 640 с.
- [4] Braudel F. *l'Histoire des Civilisations: La Passe explique le Present*. In: Braudel F. *Ecrits sur l'Histoire*. Paris, Flammarion, 1969, pp. 255–314.
- [5] Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. Москва, АСТ, 2003, 603 с.
- [6] Фергюсон А. *Опыт истории гражданского общества*. Москва, РОССПЭН, 2000, 391 с.
- [7] Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. В кн.: *Материалы по этнографии*. В 4 т. Т. 1. Ленинград, Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935, 373 с.

- [8] Энгельс Ф. *Происхождение семьи, частной собственности и государства*. Москва, Политиздат, 1986, 250 с.
- [9] Степин В.С. Типы цивилизационного развития. В кн.: Мазур И.И., Чумаков А.Н., ред. *Глобалистика: энциклопедия*. Москва, Радуга, 2003, с. 1144–1146.
- [10] Обсуждение книги академика В.С. Степина «Цивилизация и культура». Материалы «круглого стола». *Вопросы философии*, 2013, № 12, с. 3–47.
- [11] Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. *Вопросы философии*, 2015, № 4, с. 3–15.
- [12] Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. В кн.: *Сочинения. В 6 т. Т. 6*. Москва, Мысль, 1966, 744 с.
- [13] Шпенглер О. *Закат Европы*. Новосибирск, Наука, 1993, 592 с.
- [14] Бердяев Н. *Смысл истории*. Москва, Мысль, 1990, 175 с.
- [15] Шурц Г. *История первобытной культуры. В 2 т. Т. 2.: Материальная и духовная культура*. Москва, Красанд, 2010, 480 с.
- [16] Найдорф М. Парные категории культурологии. *Вопросы культурологии*, 2011, № 1, с. 4–11.
- [17] Ажыбекова К.А., Тогусаков О.А., Брусиловский Д.А. Коррелятивная взаимосвязь культуры и цивилизации (методологические аспекты). *Общество: философия, история, культура*, 2017, вып. № 3, с. 9–16. DOI: 10.24158/fik.2017.3.1
- [18] Февр Л. *Цивилизация. Эволюция слова и группы идей*. URL: <http://www.read.in.ua/dl/1/210987> (дата обращения 28.12.2018).
- [19] Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. Москва, Прогресс, 1974, 448 с.
- [20] Кузищин В.И., ред. *История Древнего Востока*. Москва, Высш. шк., 1988, 416 с.
- [21] Драч Г.В. Пайдейя. В кн.: Мазур И.И., Чумаков А.Н., ред. *Глобалистика: энциклопедия*. Москва, Радуга, 2003, с. 770–773.
- [22] Гвардини Р. Конец нового времени. *Вопросы философии*, 1990, № 4, с. 127–163.
- [23] Массе А. *Ислам: очерк истории*. Москва, Наука, 1982, 182 с.
- [24] Геродот. *История*. Москва, ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004, 436 с.
- [25] Боннар А. *Греческая цивилизация. В 3 т. Т. 1.: От Илиады до Парфенона*. Москва, Искусство, 1992, 269 с.
- [26] Кондорсе Ж.А. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. Москва, Соцэкономгиз, 1936, 265 с.
- [27] Habermas J. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston, Beacon Press, 1984, 465 p.
- [28] Руссо Ж.Ж. *Рассуждение на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?»*. URL: <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm> (дата обращения 01.04.2017).
- [29] Руссо Ж.Ж. *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми*. URL: <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm> (дата обращения 01.04.2017).
- [30] Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. В кн.: *Сочинения. В 4 т. Т. 1*. Москва, Ками, 1994, 586 с.
- [31] Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. Санкт-Петербург, Наука, 1992, 444 с.
- [32] Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне*. Москва, Весь мир, 2008, 416 с.
- [33] Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. *Сочинения. В 2 т. Т. 1*. Москва, Мысль, 1990, 831 с.
- [34] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? *Полис*, 1994, № 1, с. 33–48.

- [35] Мамедалиев З.Г. Противоборство культуры и цивилизации: Хайдеггер, Хабермас, Хантингтон. *Ценности и смыслы*, 2017, № 3, с. 48–58.
- [36] Степин В.С. *Цивилизация и культура*. Санкт-Петербург, Изд-во СПбГУП, 2011, 407 с.
- [37] Киселев Г.С. Иллюзия прогресса. *Вопросы философии*, 2015, № 4, с. 16–25.

Статья поступила в редакцию 12.03.2019

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Мамедалиев З.Г. Исторический контекст и историко-философское осмысление различия культуры и цивилизации. *Гуманитарный вестник*, 2019, вып. 3. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2019-3-602>

**Мамедалиев Закир Гурбан** — д-р филос. наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Азербайджанского государственного экономического университета. Область научных интересов — философия культуры и философия науки.  
e-mail: zakirm57@mail.ru

---

## Historical context, historical and philosophical comprehension of distinction between culture and civilization

© Z.G. Memmedeliyev

Azerbaijan State University of Economics, Baku, AZ1001, Azerbaijan

*The paper studies the difficulties of the proposed model solutions to the problem of the relationship between culture and civilization, and substantiates their unsatisfactory nature. Based on the comparison of communal and personal principles in history, we formulated a working hypothesis: culture comes from the communal principle, whereas civilization goes back to the personal one. This thesis is supported by references to empirical histories of various cultures. Findings of research show that civilization as a phenomenon that originated from a certain autonomous principle of history has not been comprehended yet. This principle is identified as the individual's egocentric aspirations. We outlined theoretical and methodological boundaries, allowing a new way to comprehend the fundamental philosophical problems of the historical process. A correct understanding of the negative trends in the new history requires the recognition of the existence of the individual's egocentric aspirations, the excessive growth of which historically has given rise to civilization in the West.*

**Keywords:** culture, civilization, community principle, personal principle, individual's egocentric aspirations, progress, Enlightenment, original sin

### REFERENCES

- [1] Freud S. *Das Unbehagen in der Kultur*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag Wien, 1930, 127 p. [In Russ.: Freud S. Nedovolstvo kulturoy. V kn.: Psikhoanaliz. Religiya. Kultura. Moscow, Renessans Publ., 1992, pp. 65–134].
- [2] Schweitzer A. *Kultur und Ethik*. C.H. Beck, 1996, 372 p. [In Russ.: Schweitzer A. Kultura i etika. Moscow, Progress Publ., 1973, 343 p.].
- [3] Toynbee A. *A Study of History*. Oxford University Press, 1934–1961 [In Russ.: Toynbee A. Postizhenie istorii. Moscow, Rolf Publ., 2001, 640 p.].
- [4] Braudel F. *l'Histoire des Civilisations: La Passe explique le Present*. In: Braudel F. *Ecrire sur l'Histoire*. Paris, Flammarion, 1969, pp. 255–314.
- [5] Huntington S. *The Clash of Civilizations*. Simon & Schuster, 1996 [In Russ.: Huntington S. Stolknovenie tsivilizatsiy. Moscow, AST Publ., 2003, 603 p.].
- [6] Ferguson A. *An Essay on the History of Civil Society*. 5th ed. London, T. Cadell, 1782 [In Russ.: Ferguson A. Opyt istorii grazhdanskogo obshchestva. Moscow, ROSSPEHN Publ., 2000, 391 p.].
- [7] Morgan L.G. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York, Henry Holt and Company, 1877 [In Russ.: Morgan L.G. Drevnee obshchestvo ili issledovanie linii chelovecheskogo progressa ot dikosti cherez varvarstvo k tsivilizatsii. V kn.: Materialy po etnografii. V 4 t. T. 1. Leningrad, Institut narodov Severa TSIK SSSR Publ., 1935, 373 p.].
- [8] Engels F. *Die Herkunft der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Hottingen-Zurich, 1884 [In Russ.: Engels F. Proiskhozhdenie semi, chastnoy sobstvennosti i gosudarstva. Moscow, Politizdat Publ., 1986, 250 p.].

- [9] Stepin V.S. Tipy tsivilizatsionnogo razvitiya [Types of civilizational development]. In: Mazur I.I., Chumakov A.N., ed. *Globalistika: Entsiklopediya* [Global Studies: Encyclopedia]. Moscow, Raduga Publ., 2003, pp. 1144–1146.
- [10] Obsuzhdenie knigi akademika V.S. Stepina «Tsivilizatsiya i kultura». Materialy «kruglogo stola» [Discussion of the book by academician V.S. Stepin “Civilization and culture”. Materials of ‘round table’]. *Voprosy filosofii — Russian Studies in Philosophy*, 2013, no. 12, pp. 3–47.
- [11] Lapin N.I. *Voprosy filosofii — Russian Studies in Philosophy*, 2015, no. 4, pp. 3–15.
- [12] Kant I. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. 1784 [In Russ.: I. Kant. Ideia vseobshchey istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane. V kn.: Sochineniya. V 6 t. T. 6. Moscow, Mysl Publ., 1966, 744 p.].
- [13] Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes*. 1918. [In Russ.: Spengler O. Zakat Evropy. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 592 p.].
- [14] Berdyaev N. *Smysl istorii* [The meaning of history]. Moscow, Mysl Publ., 1990, 175 p.
- [15] Schurz H. *Urgeschichte der Kultur*. Bibliographisches Institut, 1900, 658 p. [In Russ.: Schurz H. Istoriya pervobytnoy kultury. V 2 t. T. 2. Materialnaya i dukhovnaya kultura. Moscow, Krasand Publ., 2010, 480 p.].
- [16] Naydorf M. *Voprosy kulturologii (Problems of Cultural Studies)*, 2011, no. 1, pp. 4–11.
- [17] Azhybekova K.A., Togusakov O.A., Brusilovsky D.A. *Obschestvo: filosofiya, istoriya, kultura — Society: Philosophy, History, Culture*, 2017, no. 3, pp. 9–16. DOI: 10.24158/fik.2017.3.1
- [18] Febvre L. *Civilisation. Le mot et l’idée*. Available at: <http://www.read.in.ua/dl/1/210987> (accessed December 28, 2018)
- [19] Benveniste E. *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, 1976–1980 [In Russ.: Benveniste E. Obschaya lingvistika. Moscow, Progress Publ., 1974, 448 p.].
- [20] Kuzishchin V.I., ed. *Istoriya Drevnego Vostoka* [History of the Ancient East]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1988, 416 p.
- [21] Drach G.V. Paydeya [Paideia]. In: Mazur I.I., Chumakov A.N., ed. *Globalistika: Entsiklopediya* [Global Studies: Encyclopedia]. Moscow, Raduga Publ., 2003, pp. 770–773.
- [22] Gvardini R. *Voprosy filosofii — Russian Studies in Philosophy*, 1990, no. 4, pp. 127–163.
- [23] Massé H. *L’Islam*. Édition Armand Colin, Paris, 1930, 221 p. [In Russ.: Massé H. Islam: ocherk istorii. Moscow, Nauka Publ., 1982, 182 p.].
- [24] Herodotus. *History*. Moscow, OLMA-PRESS Invest Publ., 2004, 436 p. (In Russ.)
- [25] Bonnard A. *Civilisation Grecque. De l’Illiade au Parthénon*. La Guilde du Livre, 1950 [In Russ.: Bonnard A. Grecheskaya tsivilizatsia. V 3 t. T. 1. Ot Iliady do Parfenona. Moscow, Iskusstvo Publ., 1992, 269 p.].
- [26] Condorcet N. *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*. 1795 [In Russ.: Condorcet N. Eskiz istoricheskoy kartiny progressa chelovecheskogo razuma. Moscow, Sotsekonmgiz Publ., 1936, 265 p.].
- [27] Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1. *Reason and the Rationalization of Society*. Boston, Beacon Press, 1984, 465 p.
- [28] Rousseau J.J. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les homes*. Amsterdam, 1755 [In Russ.: J.J. Rousseau. Rassuzhdenie na temu «Sposobstvovalo li vozrozhdenie nauk i iskusstv ochishcheniyu npravov?»]. Available at: <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm> (accessed April 01, 2017).

- [29] Rousseau J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, 1755 [In Russ.: J.J. Rousseau. Rassuzhdenie o proiskhozhdenii i osnovaniyakh neravenstva mezhdru lyudmi]. Available at: <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm> (accessed April 1, 2017).
- [30] Kant I. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Werke in 4 Bände. Band I*. 1786 [In Russ.: Kant I. Predpolagaemoe nachalo chelovecheskoy istorii. In: Sochineniya. V 4 t. T. 1. Moscow, Kami Publ., 1994, 586 p.].
- [31] Hegel G.V.F. *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, 1807 [In Russ.: Hegel G.V.F. Fenomenologiya dukha. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992, 444 p.].
- [32] Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp Verlag, 1985, 430 p. [In Russ.: Habermas J. Filosofskiy diskurs o modern. Moscow, Ves mir Publ., 2008, 416 p.].
- [33] Nietzsche F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Werke in 2 Bände. Band I*. 1872 [In Russ.: Nietzsche F. Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki. Sochineniya. V 2 t. T. 1. Moscow, Mysl Publ., 1990, 831 p.].
- [34] Huntington S. *Polis — Polis. Political Studies*, 1994, no. 1, pp. 33–48.
- [35] Mammadaliyev Z.G. *Tsennosty i smysly (Values and Meanings)*, 2017, no. 3 (49), pp. 48–58.
- [36] Stepin V.S. *Tsivilizatsiya i kultura [Civilization and culture]*. St. Petersburg, SPbUHSS Publ., 2011, 407 p.
- [37] Kiselev G.S. *Voprosy filosofii — Russian Studies in Philosophy*, 2015, no. 4, pp. 16–25.

**Memmedeliyev Z.G.**, Dr. Sc. (Philos.), Professor, Department of Humanities, Azerbaijan State University of Economics, Baku, Azerbaijan. Research interests: philosophy of culture and philosophy of science. e-mail: zakirm57@mail.ru