

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ В СОЦИОИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ В КОНЦЕ XVIII — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Руслан Геннадьевич Браславский (r.braslavsky@socinst.ru)

Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

Цитирование: Браславский Р.Г. (2022) Эволюция концепции цивилизации в социо-исторической науке в конце XVIII — начале XX века. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 25(2): 49–79. <https://doi.org/10.31119/jssa.2022.25.2.3>

Аннотация. Прослеживается возникновение понятия цивилизации в дискурсе позднего Просвещения (вторая половина XVIII в.) и его последующая трансформация в социальной и исторической науке XIX — начала XX в. Главная концептуальная новация, привнесенная этим понятием, состояла в открытии культурно-исторического измерения в человеческом способе существования. Хронологически первой программой цивилизационных исследований стала просвещенческая всеобщая история цивилизации как прогресса человеческого разума. В формирующейся с начала XIX в. социологии понятие цивилизации постепенно вытеснилось понятием «общество», которое задавало иную интерпретацию «социального», «культурного», «политического» и их взаимоотношений, а также другое понимание человеческой агентности. Каждое из этих двух понятий стремилось быть всеобъемлющим и охватывало все сферы человеческой деятельности. Однако если понятие цивилизации акцентировало внимание на культуре, продуктах человеческой деятельности, то термин «общество» — на социальной структуре и социальных формах взаимодействия между людьми. В первом случае человек наделялся качествами творца культуры и субъекта истории; во втором — выступал как продукт общественных отношений. В социологии предпосылка «автономии социальной структуры» сменила лежавший в основании просвещенческой философии и теории истории принцип «автономии человеческого разума». Реконструирована на материале творчества Э. Дюркгейма логика совершенного в «классической» социологии разрыва с линейно-унитарной концепцией цивилизации и поворота к ее плюралистической альтернативе.

Ключевые слова: цивилизация, прогресс, эпоха Просвещения, цивилизационный анализ, социология, модерность, история, Э. Дюркгейм.

Понятие цивилизации сыграло важнейшую роль в концептуальных и дискурсивных трансформациях, приведших к возникновению социальных наук. В частности, с ним непосредственно связаны области исследований и способы теоретизирования, в соотношении с которыми происходило самоопределение социологии, формирование и развитие ее исследовательских «программ» и «парадигм». Истоки до сих пор суще-

ствующего напряжения между социологией и цивилизационным анализом обнаруживаются в истории возникновения и возвышения фундаментальных категорий, вокруг которых конституируется каждая из этих двух областей социоисторического изучения. Образование понятий «цивилизация» и «общество» было частью интеллектуальной революции, сопровождавшей глубокие изменения политического и экономического порядков западноевропейских обществ во второй половине XVIII — первой половине XIX в., известных под названием «демократической» и «индустриальной» революций. Каждое из этих понятий по-своему отразило опыт и ожидания, по выражению Р. Козеллека, «переломного времени» (*Sattelzeit*) — периода формирования модерности между 1750 и 1850 г. (Бёдекер 2010: 38). До сих пор существующая проблема признания научного статуса понятия «цивилизация» — следствие сопровождавших рождение и подъем социальных наук и все еще сохраняющихся разрывов «социального» с «политическим» и «культурным».

В статье прослеживается возникновение концепции цивилизации в дискурсе позднего Просвещения и ее последующая трансмутация в социальной и исторической науке XIX — начала XX в.

Возникновение понятия «цивилизация» в дискурсе позднего Просвещения

Первое печатное употребление слова «цивилизация» встречается у маркиза де Мирабо Старшего (Виктора де Рикети, 1715–1789) в сразу прославившем его имя произведении «Друг человечества, или Трактат о народонаселении» (1756–1757). Однако понятие, для обозначения которого стало использоваться слово «цивилизация», ко времени выхода в свет трактата В. Мирабо уже существовало, хотя и с недавних пор. Отчетливый набросок просвещенческой концепции цивилизации содержался в знаменитой речи А. Тюрго (1727–1781) «Последовательные успехи человеческого разума», произнесенной в 1750 г. в университете Сорбонны. Впоследствии исследователи истории лексемы «цивилизация» отмечали «новизну самого понятия и те изменения, которые оно производило в традиционных представлениях о человеке и обществе» (Бенвенист 1974: 391). По утверждению Э. Бенвениста, «цивилизация является одним из тех слов, которые несут с собой новое видение мира» (Бенвенист 1974: 386). Главная концептуальная новация, связанная с формированием во второй половине XVIII в. понятия «цивилизация», состояла в открытии *культурно-исторического* измерения в человеческом способе существования, определяемом через понятие *разума*. В дискурсе позднего Просвещения слово «цивилизация» стало использоваться для обозначения нового понятия,

которое подразумевало «торжество и расцвет разума не только в сфере законности, политики и управления, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной» (Февр 1991: 253).

Понятие цивилизации образовалось как понятие синтетическое (Февр 1991: 262; Старобинский 2002: 113), но его семантическое поле было весьма отчетливо структурировано и центрировано. Непосредственным доменом цивилизации как сферы реализации человеческого разума выступали «науки и искусства», т.е. сфера духовной культуры — интеллектуального, художественного и технического творчества. Самым тесным образом к ней примыкала сфера экономики — «торговли и промышленности». Начиная с В. Мирабо «цивилизация» и «богатство» образуют устойчивое конъюнктивное сочетание в дискурсе эпохи Просвещения. Внутри синтетического понятия цивилизации основная разграничительная линия проходила между культурой и экономикой, с одной стороны, и религией и политикой — с другой. Для просветителей, всерьез принимавших религию (В. Мирабо, А. Тюрго, А. Фергюсон), она была откровением божественного разума, те же, кто отвергал ее, видели в ней не более чем подлежащие искоренению предрассудки и заблуждения человеческого разума. Политика изначально отчуждалась от разумной человеческой природы, воспринималась как сфера проявления человеческих страстей, лишь со временем по мере прогресса цивилизации подпадающей под контроль разума. Эта разделительная линия имела отчетливо выраженный социальный, сословно-классовый смысл: науки и искусства, торговля и промышленность — это все были сферы деятельности буржуазии, тогда как религия и политика воспринимались как традиционные домены духовенства и аристократии.

Просвещенческое понятие разума представляло собой сплав когнитивных и моральных качеств человеческой природы. Идея добродетели была одной из ключевых в понятии цивилизации. В. Мирабо подверг критике ложные, по его мнению, представления о цивилизации как внешней «цивилизованности». В своей неоконченной рукописи «Друг женщин, или Трактат о цивилизации» (предположительно, 1768) он писал: «...цивилизация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основы и формы добродетели» (цит. по: Бенвенист 1974: 389). В понятии цивилизации, заключавшем в себе самопонимание интеллигенции, находили выражение две из главных ценностей буржуазной культуры: «добродетель» и «польза», которые противопоставлялись представлениям аристократии о «цивилизованности» (*civilité*) как особому роду поведению, принятому в придворном обществе. Буржуа «ощущал моральный долг быть полезным» (Гоулднер 2003: 99). В буржуазном понимании «быть полезным»

означало «что-то производить», причем это «что-то» должно быть востребованным другими. «Средний класс воспринимал себя как полезный потому, что, с одной стороны, он ощущал себя в первую очередь производителем, а не потребителем, подобно дворянству, и, с другой стороны, понимал, что то, что он производит, нужно другим» (Гоулднер 2003: 92). Для интеллигенции легитимацией служили «достижения в духовной, научной или художественной деятельности» в противоположность высшему слою придворной аристократии, «который в этом смысле “ничего не делает”, но видит свое отличие, осознает себя и оправдывает отличия, ссылаясь на особого рода поведение» (Элиас 2001: 64).

Хотя составлявшее ядро просвещенческой концепции цивилизации понятие человеческого разума интегрировало мораль, пользу и знание, оно делало это таким образом, что центр внимания все более смещался в сторону когнитивного аспекта при одновременной редукции к нему моральной сферы. Как отметил А. Гоулднер, для буржуазного утилитаристского понимания морали был характерен акцент не на чистоте намерений индивидов, а на полезности их действий. Внимание к оценке последствий действий усиливало значение познавательных суждений и ставило в зависимость от них моральные суждения (Гоулднер 2003: 94–95). В XIX в. эта тенденция привела к «сциентизации» понятия цивилизации и постепенной утрате им своего «морального» компонента.

Присущие буржуазной утилитаристской культуре и воплощавшей ее просвещенческой концепции разума внутренние напряжения между моральными, утилитарными и когнитивными аспектами имели тенденцию превращаться в явные противоречия, разрушающие осуществленный было в понятии цивилизации синтез. Эта дивергенция находила выражение в реинтерпретации понятия цивилизации, которое стало идентифицироваться прежде всего с внешними, рациональными (рассудочными), материальными, утилитарными, организационными, функциональными аспектами общественной жизни в противопоставлении ее внутренним, духовным, экспрессивным, ценностным, моральным, эстетическим сторонам, ассоциируемым с понятием «культура» в узком смысле. При этом с оценочной точки зрения «цивилизация», как правило, проигрывала «культуре». Противопоставление культуры цивилизации разрывало то взаимопроникновение и единство когнитивных, утилитарных и моральных компонентов, которое полагалось просвещенческой концепцией разума.

При том что в Германии возникла традиция противопоставлять «культуру» (Kultur) «цивилизации» (Zivilisation), именно термин «культура», в значении форм и продуктов духовной деятельности людей, наиболее

точно передает то новое содержание, которое привнесло с собой французское понятие «цивилизация». Н. Элиас отмечал, что «понятие цивилизации, когда оно впервые встречается у французских писателей, во многом напоминает то понятие культуры, которое многими годами позже Кант стал противопоставлять “цивилизации”» (Элиас 2001: 95), а точнее, если строго следовать букве и смыслу кантовского словоупотребления, «цивилизованности» (Zivilisierung). В этом кантовском понятийном противопоставлении «культуры» и «цивилизованности» Элиас видел выражение более давней и широкой полемики немецкой интеллигенции с придворной аристократией. Таким образом, французское понятие «цивилизация» и немецкое понятие «культура» первоначально выполняли очень схожие функции выражения социального отличия и превосходства интеллигенции и принципиально совпадали друг с другом семантически в своей противоположности понятию «цивилизованность», превознося «внутренние» моральные и интеллектуальные качества над «внешними» манерами и приличиями, принятыми в придворном «хорошем обществе».

В то же время немецкое понятие культуры и франко-английское понятие цивилизации не были полностью идентичны друг другу. В Германии та оппозиция, которую французские, а также английские мыслители пытались удержать в рамках единого синтетического понятия цивилизации, проводя различия между его взаимодополняющими составляющими, приняла форму конфликта конкурирующих и по-разному называемых понятий. Понятие цивилизации изначально подразумевало сильные социальные, политические и экономические значения. «Немецкое понятие “культура” употребляется главным образом по отношению к духовным, художественным, религиозным фактам. Более того, имеется сильно выраженная тенденция противопоставлять их политическим, экономическим и социальным фактам, проводить между этими двумя областями четкую разграничительную линию» (Элиас 2001: 60). Однако позже, с середины XIX в., термин «культура» начинает использоваться также во всеобъемлющем значении. Неслучайно впоследствии термины «культура» и «цивилизация» часто употреблялись как взаимозаменяемые и в научной лексике конкурировали друг с другом как эквивалентные понятия с совпадающими денотатами.

Первый проект цивилизационных исследований: всеобщая история как теория прогресса

В неразрывной связи с культурным возникает историческое и процессуальное значение нового понятия «цивилизация». «Обозначая собой некоторый процесс, слово “цивилизация” возникает в истории идей одно-

временно с нынешним значением слова «прогресс»» (Старобинский 2002: 114). В работах французских и шотландских просветителей второй половины XVIII в., таких как А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, А. Фергюсон, Дж. Миллар, оформилась и получила развитие всеобщая история цивилизации, которая стала хронологически первой программой цивилизационных исследований.

По сравнению с XVII в., когда в политической философии доминировали теории естественного права и общественного договора, XVIII в. оказался более открытым для сравнительных и исторических исследований. На протяжении этого столетия основная тенденция в трансформации исторического дискурса состояла в переходе от сравнительной истории народов к всеобщей истории человеческого рода (1), от циклической истории империй к прогрессивистской истории цивилизации/культуры (2), от политической истории к истории гражданского общества (3). При этом в процессе и в результате этого перехода предыдущие концепции не отбрасывались полностью, а включались в новую конфигурацию представлений. Буржуазный цивилизационный дискурс не только противостоял историко-политическому дискурсу дворянства о завоевании и господстве, но и составлял альтернативу имперскому дискурсу государственной власти, из которого заимствовал некоторые элементы. Прежде всего он сохранил циклическую концепцию «естественного» развития империй, акцентировав в ней моменты упадка и распада, и преобразовал концепцию «перехода империи» в идею «переноса цивилизации», восстановив тем самым историческую преемственность, но на этот раз не в сфере государственного права, а в сфере культуры. Так, линейно-унитарная теория культурного и экономического прогресса человечества инкорпорировала в качестве подчиненного момента циклическую теорию развития государственных образований.

Идея прогресса была связана не только с признанием науки и экономики ведущими сферами человеческой деятельности, но и с открытием нового и вместе с тем подлинно реального субъекта мировой истории — *человеческого рода*. В основе единства человеческого рода лежало представление о человеческом индивиде как познающем и действующем субъекте и творце культуры. Понятие человеческого рода предполагало не только гомогенность человеческой природы, но и реальную совокупность взаимодействующих индивидов, обменивающихся знаниями и изобретениями. По словам А. Тюрго, культурный прогресс является «продуктом объединенных усилий гениальных людей различных стран» (Тюрго 2010б: 85). Предпосылка о гомогенности человеческой природы и реальном единстве человеческого рода позволяла рассматривать в ка-

честве вторичного, производного уровень мировой истории, представленный ограниченными социополитическими образованиями, на котором изменения носят флуктуационный и циклический характер: смена форм правления, подъем и падение империй. Распад государств и растворение народов не ведет к исчезновению человеческого рода, который, по замечанию Тюрго, «оставался всегда неизменным в своих потрясениях» (Тюрго 2010б: 78). Человеческий род как совокупность взаимодействующих индивидов стал считаться фундаментальным и первичным уровнем реальности по отношению к «социетальному» уровню. Просветители полагали прогресс цивилизации эндогенным процессом, обладающим внутренним, независимым источником саморазвития, заключенным в разумной человеческой природе. Как писал Тюрго, «плодоносные зародыши наук находятся всюду, где появляются люди» (Тюрго 2010а: 52). Таким образом, проблематику соотношения индивида и общества теоретики цивилизации склонны были решать с позиции признания «автономии индивида», или, точнее, «автономии человеческого разума».

В то же время концепция цивилизации как прогресса не только подчеркивала момент человеческой рациональности, но и учитывала непреднамеренные последствия человеческих действий. А. Фергюсон, ссылаясь на мемуары кардинала де Реца (1613–1679) и имея ввиду прежде всего становление политических институтов общества, писал, что случившееся в истории представляет собой «несомненно, результат человеческой деятельности, но не исполнение какого-либо человеческого замысла» (Ferguson 1995: 119; Фергюсон 2000: 189; перевод по: Старобинский 2002: 115). При этом, как еще раньше отмечал Тюрго, позитивные последствия для прогресса человеческого рода имеют не только разумные, рационально-нравственные действия индивидов, но и действия, мотивами которых являются «бурные и опасные страсти». Положительные непреднамеренные последствия вызываемых ими войн и революций для прогресса цивилизации заключаются в том, что они, во-первых, устраняют разделенность человечества на множество обособленных народов, способствуя их распространению и смешению, и, во-вторых, пробуждают человеческий разум к деятельности, предоставляя ему «новый и разнообразный опыт» (Тюрго 2010б: 85, 87).

Просвещенческая теория прогресса не исключала циклическую концепцию развития, которая обнаруживается в непосредственной связи с новым значением слова «цивилизация» сразу же, как только оно впервые появляется в печатном виде у В. Мирабо. Так, в трактате «Друг человечества» он пишет о *«естественном круге, ведущем от варварства к упадку, проходя через цивилизацию и богатство»*. В другом своем произведении —

«Теория налога» (1760) В. Мирабо ссылается на «пример всех тех империй, что... прошли весь *круг цивилизации*» (Старобинский 2002: 116). Таким образом, из слов Мирабо становится понятно, что в истории имеют место циклы, и цивилизация образует лишь недолгую высшую фазу в жизни народов. Но отсюда еще не следует вывод о том, что Мирабо выдвигает циклическую концепцию развития *цивилизации*. Тем более что у него встречаются значения термина «цивилизация», приписывающие «движению» человеческого рода некоторое единое направление совершенствования «общежителности» и увеличения «движимого богатства» (Старобинский 2002: 116). Данная коллизия между циклической и прогрессистской интерпретациями истории находит свое объяснение и решение, если принимается во внимание различие между двумя планами мировой истории: глобально-цивилизационным и локально-политическим¹. Но, даже высказываясь в духе «теории круговорота» о развитии народов и государств, Мирабо тем не менее полагал, что «порочный круг варварства и упадка может быть разорван в пользу цивилизации и богатства умелым и внимательным министром, который остановит эту машину, пока она не достигла своей цели» (цит. по: Элиас 2001: 303). И такой министр, с которым сторонники реформ связывали самые радужные ожидания, в правительстве Франции появился. Им стал не кто иной, как сам основоположник теории прогресса А. Тюрго.

Понятие цивилизации, просвещенный абсолютизм и Французская революция

Революции 1789 г. во Франции предшествовал период «либеральных» реформ, наиболее масштабных и интенсивных во время пребывания А. Тюрго на ключевом министерском посту генерального контролера финансов (1774–1776) и свернутых после его отправки в отставку Людовиком XVI. Политическое поражение умеренно-оппозиционного реформистского движения вызвало усиление республиканских умонастроений, реализованных во Французской революции. Реформа и революция представляли собой разные политические стратегии буржуазии, сопряженные с различными дискурсами. Если революционеры-республиканцы использовали концептуальные ресурсы традиционной политической философии

¹ Различение универсально-цивилизационного и локально-политического планов человеческой истории отражено в структуре оставшегося неоконченным труда А. Тюрго «Рассуждение о всеобщей истории», который включает две части: «Образование правительств и смешение народов» и «Прогресс человеческого разума».

естественного права, то реформаторы-либералы прибегали к дискурсу нарождающихся социальных наук, одной из первых среди которых начала конституироваться политическая экономия.

Несмотря на то что понятие «цивилизация» возникло и распространилось в эпоху Просвещения, оно не было порождением «революционного духа». Так, слово «цивилизация» почти не встречается в полемических текстах Мирабо-сына, Дантона, Робеспьера, Марата, Демулена, Сен-Жюста (Старобинский 2002: 111, 128). Французская революция провозгласила своими принципами «свободу», «равенство» и «братство», но не «цивилизацию» (Воев 2005: 55). Понятие цивилизации было «лозунгом реформы, а не революции» (Элиас 2001: 106). Оно возникло в кругу физиократов, которые возлагали надежды на просвещенный абсолютизм, понимаемый как рациональное самоограничение правительственного вмешательства в те сферы общественной жизни, где действуют естественные законы самоорганизации, прежде всего в область экономических интересов. «Рынок», по выражению М. Фуко, оказывается «местом истины», которое позволяет проявиться естественным, спонтанным механизмам в сфере человеческих отношений (Фуко 2010: 49). Физиократы и политэкономы рассчитывали иметь возможность наблюдать в условиях свободной торговли и конкуренции образование «естественной», или «нормальной», цены, которая (в отличие от средневекового понятия «справедливой» цены) выражает адекватное соотношение между затратами на производство и объемом спроса. «Естественная» цена оказывается и наиболее эффективной, «наилучшей» ценой с точки зрения полезности: она выгодна и продавцу (максимизирует его прибыль) и покупателю (минимизирует его издержки). Однако подобно тому, как лаборатория (другое «место истины», где вещи «говорят сами за себя») является местом постановки эксперимента, т.е. создания специальных условий естественного испытателем, так и рынок оказывается частью практик государственного управления, воспроизводимым результатом особой «правительственной технологии» (Фуко 2010: 49). Провозглашенный физиократами принцип *laissez-faire*, или, по выражению Адама Смита, «естественной свободы», накладывал ограничения на политический волюнтаризм в целях увеличения благосостояния нации и наиболее эффективного удовлетворения индивидуальных и государственных интересов.

Либеральный экономико-политический дискурс о богатстве и народонаселении представлял альтернативу, с одной стороны, «полицейскому» административному дискурсу королевской бюрократии, а с другой — «республиканскому» буржуазно-радикальному философско-юридическому дискурсу «естественных и неотчуждаемых прав» человека. «Реформа»

и «революция» предполагали две разные логики ограничения государственных интересов. Во Французской революции нашел выражение, по словам Фуко, «аксиоматический, юридически-дедуктивный» путь решения проблемы ограничения государственной власти. Он состоял в том, что естественные и неотчуждаемые права человека ставят внешний предел компетенции государственной власти. Здесь прослеживается преемственность между законодателями Французской революции и теоретиками естественного права XVII в., которые государственным интересам противопоставляли государственное право. Другой путь был избран французскими физиократами, шотландскими политэкономами и английскими утилитаристами. Этот путь предполагал внутреннее ограничение правительственных интересов, основываясь на знании природы явлений и естественного хода вещей (само слово «физиократия» означает «власть природы»). Как поясняет Фуко, этот путь состоял в том, чтобы исходить не из публичного права, но из самой правительственной практики и пытаться ее анализировать в зависимости от фактических пределов, накладываемых «естественным» порядком вещей, а также в зависимости от желательных пределов, устанавливаемых ввиду целей правительства. Предел компетенции правительства определяется границами полезности его деятельности. Так возникают две совершенно разнородные концепции свободы: одна исходит из позиции естественных прав человека, а другая — из позиции независимости и интересов управляемых индивидов (Фуко 2010: 58–59). В теории и практике эти две концепции свободы могли соединяться или не совпадать друг с другом. Непосредственный участник реформистского движения Ж. Кондорсе впоследствии упрекал своих бывших единомышленников — французских экономистов-физиократов — в пренебрежении «политической свободой ради интересов свободы торговли» (Кондорсе 2010: 179).

Различие между отмеченными выше двумя путями ограничения государственных интересов, т.е. различие между «старым», «политико-философским» и «новым», «политэкономическим» подходами было, как отметил А. Гоулднер, проявлением присущего утилитарной культуре буржуазии постоянного конфликта между полезностью и моралью, или «естественными правами» (Гоулднер 2003: 173). Однако доминирующая тенденция состояла в соединении дискурса естественных прав человека и дискурса естественной свободы (интересов) индивидов. Ж. Кондорсе в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1794) писал: «...забота обеспечить каждому его естественные права является одновременно единственно полезной политикой, единственным долгом социальной власти и единственным правом, которое общая воля могла

бы закономерно осуществлять» (Кондорсе 2010: 168). Таким образом, уже в годы Французской революции цивилизационный дискурс инкорпорировал философско-юридический дискурс естественных прав человека. С тех пор представление об экономической и политической свободе стало определяющим в нормативной концепции «стандарта цивилизации» (см., например: Bowden, Seabrooke 2006; Gong 2002).

Понятие цивилизации в дискурсе нарождающихся социальных наук

Понятие «цивилизация» смещало ценностно-смысловые акценты с «государства» на «гражданское общество». (Можно сказать, что направление подобного смещения подсказывалось более ранним юридическим значением термина «цивилизация», обозначавшего перевод уголовного дела в разряд гражданских.) Само понятие гражданского общества подверглось переосмыслению по сравнению с политической философией XVII — первой половины XVIII в., опиравшейся на концепции «естественного права» и «общественного договора». В политической философии XVII в. гражданское общество и политическое общество, противопоставляемые «естественному состоянию», возникали одновременно в учреждающем государство акте общественного договора. Главная концептуальная новация второй половины XVIII в. состояла в отделении социальных связей от политических. Гражданское общество теперь стало рассматриваться как «естественное состояние» и реальность *sui generis* по отношению к политике. Однако, как замечает П. Вагнер, это разделение «политического» и «социального» было сделано для того, чтобы в качестве следующего шага концептуального развития включить «политическое» в состав «общественного». В большинстве общественных теорий XIX в. характер и объем социальных связей концептуализировался таким образом, что мог включать и политические связи (Вагнер 2008: 59). Если в начале XVIII в. во французском языке слово «общество» (*societe*) обозначало либо высший свет (*monde*), либо добровольное объединение людей (Heilbron 1995: 86), то к концу следующего столетия термин «общество» стал обозначать тотальное единство, к которому люди принадлежали просто по определению (Смит 2008: 144).

«Общество» как тема, объект и проект социальных наук оказалось «постреволюционным открытием» (Вагнер 2008: 60). Формирующиеся социальные науки представляли собой особую интерпретацию порожденного политической революцией опыта. Они выполняли компенсаторную функцию и были направлены на то, чтобы помочь человеку овладеть новой экзистенциальной ситуацией «безграничной свободы», в которой

он оказался, с ее не просто непредвиденными и не только нежелательными, но и разочаровывающими последствиями. Опыт разворачивающейся индустриальной революции внушал уверенность в возможности рационального овладения не только природной, но и социальной средой. И хотя прогресс промышленности сам по себе очень скоро стал рассматриваться не только как способ решения существующих, но и как источник новых социальных проблем, их преодоление связывалось с получением и применением научного социального знания. «Автономия» (*autonomy*) и «овладение» (*mastery*) составили «двойное воображаемое значение» модерности как нового социально-исторического условия человеческого существования (К. Касториадис) (Wagner 2009: 252), или «новой цивилизации» (Ш. Эйзенштадт) (Eisenstadt 2001). Однако укорененные в опыте и ожиданиях демократической и промышленной революций культурные ориентации на «автономию» человека и «овладение» им условиями своего существования не только служили предпосылками и следствиями осуществления друг друга, но и обнаруживали собственную амбивалентность, а также напряжения и противоречия в соотношении друг с другом.

Переход от дискурса политической и моральной философии к дискурсу социальных и исторических наук был частью глубокого культурного и когнитивного сдвига, сопровождавшего трансформации политического и экономического порядков. Как отмечает П. Вагнер, Американская и Французская революции конца XVIII в. «придали институциональное оформление политическому аспекту более широкой культуры индивидуальной автономии, ставшей ключевым элементом модерности». Однако высвобождение людей из традиционных связей имело своим последствием рост неопределенности и случайности в их жизни. Ответом на эти новые условия человеческого существования стал подъем социальной теории, в которой все главные подходы «можно рассматривать как способы разрешения проблемы случайности после того, как утвердилась свобода человека» (Вагнер 2008: 60–61, 66).

В конце XVIII — начале XIX в. западноевропейскими интеллектуалами были выработаны ключевые категории, легшие позже в основу исследовательских программ разных социально-научных дисциплин. Эти категории содержали допущения о причинах и последствиях действий людей в более широкой рамке, задаваемой понятием «общество». В социологии понятие «цивилизация» постепенно было вытеснено понятием «общество», которое задавало иную интерпретацию «социального», «культурного», «политического» и их взаимоотношений, а также другое понимание человеческой агентности. Каждое из этих двух понятий стремилось быть всеобъемлющим и охватывало собою все сферы человеческой деятель-

ности. При этом каждое из них ограничивало сферу «политического», подчиняя ее неполитическим факторам. Однако между ними было и принципиальное различие. Если термин «цивилизация» акцентировал внимание на культуре, продуктах человеческой деятельности, то термин «общество» — на социальной структуре и социальных формах человеческого взаимодействия. В первом случае человек наделялся качествами творца культуры и субъекта истории; во втором — выступал как носитель или даже продукт общественных отношений, объект детерминирующего воздействия социальной структуры. В социологии предпосылка «автономии социальной структуры» относительно индивидов (Гоулднер 2003: 78) сменила просвещенческий принцип «автономии человеческого разума».

Преобладавшее в послереволюционные десятилетия восприятие Французской революции европейскими интеллектуалами можно передать тремя ключевыми словами: *неисполненность*, *незавершенность*, *необратимость*. Революция не исполнила своих обещаний свободы, равенства и братства. Последовавшие за моментом освобождения фазы якобинского террора, наполеоновской империи, реставрации Бурбонов свидетельствовали о том, что, как писал П. Манан, «революции не удалось развить адекватные политические институты» (цит. по: Wittrock, Heilbron, Magnusson 1998: 23). Но даже после монархической реставрации носители противоположных, как консервативных, так и радикальных, взглядов не считали, что революция закончилась. Напротив, Реставрация убедила многих в том, что возврат к старому режиму невозможен: он разрушен навсегда и больше не подлежит восстановлению. Революция переживалась не как кратковременное событие, но как длительное состояние общественной жизни. Алексис де Токвиль в своих «Воспоминаниях» описывал историю Франции с 1789 г. как одну долгую революцию, «начало которой видели наши деды, а конца которой мы, по всему вероятно, не увидим» (Токвиль 1893: 10). Другие авторы помещали Французскую революцию в еще более длительный продолжавшийся «революционный», «негативный», «критический» цикл истории. Лейтмотив большинства интеллектуальных течений начала XIX в. выражался лозунгом: «Выйти из Революции!» Современное состояние общественно-политической жизни они рассматривали как переходное. С одной стороны, ощущение необратимости и незавершенности революции способствовало возникновению «чувства истории», с другой — стремление «выйти из революции» стимулировало поиск закономерностей и непрерывностей, который и привел к появлению «структурной», антиволюнтаристской концепции общества.

Поиски выхода из состояния революции сопровождались вытеснением «политического» из нарождавшегося дискурса социальных и истори-

ческих наук. Один из наиболее видных представителей католической и монархистской реакции Жозеф де Местр (1753–1821) десятую главу своего труда «Рассуждения о Франции» (1796) заканчивает ставшей знаменитой фразой: «...восстановление Монархии, называемое контрреволюцией, отнюдь не будет *революцией противоположной, но явится противоположностью Революции*» (Местр 1997: 169). Ж. де Местр также ввел термин «метаполитика», подразумевая, что, для того чтобы «выйти из революции», недостаточно сугубо политических методов (Бартеле 2012: 54). Не разделяя устремлений Ж. де Местра в отношении восстановления монархии, многие интеллектуалы так же были озабочены поиском «противоположности революции» за рамками политической сферы. Эту негативную установку по отношению к «политике» разделяли представители самых разных интеллектуальных течений постреволюционного периода, среди которых не только такие «реакционеры», как католические консерваторы-монархисты Ж. де Местр и Л. де Бональд, но и такие «радикалы», как социалисты Ш. Фурье и К. Сен-Симон. Все они усматривали основания решения проблемы порядка за пределами политики.

Социальные науки, и среди них социология, возникли контрапунктом к эпохе Просвещения и как реакция на считавшуюся непосредственным воплощением ее идей Французскую революцию. Революция представляла собой новый, характерный именно для эпохи модерности тип социальных изменений, который заключал в себе попытку не только сменить носителя политической власти, но и организовать сообщество на санкционированных человеческим разумом основаниях. Ситуация человека в мире отныне должна была определяться не внешним авторитетом, традицией или обычаем, а его собственной разумной деятельностью, свободой выбора и моральной ответственностью. Но Французская революция ознаменовала не только прорыв, но и кризис модерности.

В интеллектуальной сфере ответом на порожденный революцией кризис модерности стали, во-первых, упадок политической философии, в которой вместо республиканских ценностей утвердился процедуралистский индивидуалистический либерализм (негативное понимание свободы как «невмешательства» и формальный процесс принятия общих решений); во-вторых, подъем социальных наук, которые в своих интерпретациях стали подчеркивать структурные и ограничивающие условия человеческой деятельности (Вагнер 2008: 61–66). При этом укорененный в утилитаристской культуре среднего класса индивидуалистический либерализм задал контекст и референтные точки для формирования центральных проблематик и ключевых категорий социальных наук. А. Гулднер охарактеризовал социологию как «теорию *комплементарных* структур, необходимых

для того, чтобы сделать новое утилитарное общество целостным» (Гоулднер 2003: 122). Таким образом, при наличии разрыва между «политическим» и «социальным» следует говорить не о полном их взаимоисключении, а скорее о взаимополагании и особенных конфигурациях определенных способов обоснования в политической философии и социальной теории в рамках дискурсивной формации модерности. Так, по словам П. Вагнера, произошло «слияние определенной формы политической теории, имеющей индивидуалистический либерализм в своей сердцевине, с довольно технократической линией в общественных науках» (Вагнер 2008: 57). Комбинация процедуралистского либерализма и структурного функционализма оставляла мало места автономии культуры и креативности действия.

Положение понятия цивилизации в этой комбинации либерализма и сциентизма было двойственным. Из эпохи Просвещения понятие цивилизации вышло прочно ассоциируемым с экономическим и политическим либерализмом. В политической философии вытеснение республиканского понимания свободы либеральным способствовало принятию понятия цивилизации в качестве нормативной категории. В то же время социальным наукам была особенно близка заключенная в просвещенческом понятии цивилизации идея рационального овладения миром с помощью научного знания.

Реконфигурация программы цивилизационных исследований в XIX в.

Просвещенческий проект всеобщей истории цивилизации был воспринят и получил продолжение в «ранней» (додисциплинарной) социологии. В работах родоначальников социологии А. Сен-Симона, О. Конта, Г. Спенсера присущее просвещенческому понятию цивилизации напряжение между культурой и экономикой, с одной стороны, и религией и политикой — с другой, вылилось в противопоставление двух типов общества, один из которых описывался как «военный и теологический», а другой — как «индустриальный и научный». «Цивилизация» в контексте такого противопоставления рассматривалась в качестве атрибута второго, «модерного» типа общества и понималась как «комплекс», состоящий из трех сфер человеческой деятельности: науки, искусства и промышленности. Это понимание цивилизации устойчиво воспроизводилось во французской социалистически-социологической традиции на протяжении всего XIX в. — от А. Сен-Симона, Ш. Фурье, О. Конта до Э. Дюркгейма. В 1794 г. Ж. Кондорсе писал: «Прогресс наук обеспечивает прогресс промышленности, который сам затем ускоряет научные успехи, и это взаимное влия-

ние, действие которого беспрестанно возобновляется, должно быть причислено к наиболее деятельным причинам совершенствования человеческого рода» (Кондорсе 2010: 250). Эта «научно-индустриальная» положительная взаимообратная связь стала определяющей в понимании цивилизации на протяжении всего XIX в., сохранив актуальность вплоть до настоящего времени.

Ранняя социология переняла от просветителей второй половины XVIII в. идею прогресса, которая в дискурсе эпохи Просвещения была неразрывно связана с понятием цивилизации. Однако в позитивистской социологии заметна как преемственность, так и разрыв с просвещенческой всеобщей историей цивилизации. Теория прогресса цивилизации была переведена в теорию социальной эволюции, и понятие цивилизации оказалось вытеснено на периферию социологического дискурса (Arnason 2001: 388). При общей приверженности линейной схеме истории понятия прогресса и эволюции существенно различались. Переход от «прогресса» к «эволюции» означал концептуальное переключение с уровня составляющих человеческий род индивидов на уровень обществ. Прогресс трактовался как раскрытие, совершенствование и реализация творческих способностей человека, ведущие к его освобождению и господству в мире. Гениальный индивид рассматривался как движущая сила прогресса: «Великий человек открывает новые пути человеческому разуму» (Тюрго 2010а: 53). Эволюция же — это объективный процесс направленных структурных изменений. Г. Спенсер определял эволюцию как процесс перехода от состояния «бессвязной однородности» к состоянию «связной разнородности», т.е. как процесс структурной и функциональной дифференциации и интеграции. Просветители противопоставляли прогресс в человеческой истории циклическим изменениям в природе. «Явления природы, подчиненные неизменным законам, заключены в круге всегда одинаковых переворотов. Все возрождается, все погибает; и в последовательных поколениях, через которые растения и животные воспроизводятся, время в каждый момент только воссоздает образ того, что оно само разрушило» (Тюрго 2010а: 51). Если понятие прогресса относилось исключительно к культурной деятельности человека, то понятие эволюции охватывало также сферы живой и неживой природы. Индивиды стали восприниматься не просто как представители человеческого рода, а как члены социальных коллективов и культурных сообществ, и человечество — как состоящее не из массы индивидов, а из совокупности сосуществующих и сменяющих друг друга обществ. В центр внимания ставятся характеристики социальных структур, а не свойства человеческой природы, хотя у «ранних» социологов этот план присутствует и связан он с идеей прогресса и человеческого рода.

Так, Спенсер выражал уверенность в том, что «несмотря на всяческие изменения в судьбах отдельных государств и рас, будет совершаться... все большее и большее приспособление человеческой природы к условиям общественной жизни, которое... закончится полным приспособлением» (Спенсер 1997: 422). «Под словом “цивилизация”, - писал английский социолог, – мы разумеем приспособление, которое уже имело место. Изменения, которые называются прогрессом, составляют постепенные переходы к нему» (Спенсер 2014: 65–66). Финал прогресса — это полное слияние индивида с человеческим родом. Таким образом, линейно-прогрессистское представление о ходе истории вновь восстанавливается в своих правах со ссылкой на человеческую природу. Однако нельзя не заметить подчиненное положение «прогресса» по отношению к «эволюции», которое находит выражение в трактовке понятия цивилизации как «приспособления» человеческой природы к современным формам общественной жизни.

Практически одновременно с проектом всеобъемлющей социальной науки оформляется проект синтетической исторической науки, фигурировавшей, как правило, под именем «история цивилизации» или «история культуры». Как и в случае социологии, подъем всеобъемлющей истории цивилизации сопровождался постепенным переносом фокуса исследования на уровень социоисторических конфигураций, располагающихся между уровнями индивидов и человечества, т.е. на отдельные народы, общества, культуры. Подобный сдвиг вел к иному способу концептуализации мировой истории, заставлял уделять более пристальное внимание историческому разнообразию культур и обществ и открывал путь сравнительным исследованиям, даже при сохранении унитарно-прогрессистской концепции цивилизации и приверженности идее единства человеческого рода. Но и в этом случае историков все больше начинает интересовать не история цивилизации человеческого рода вообще, а история цивилизации (пока все еще в единственном числе) в конкретных социетальных, национальных и региональных контекстах (как это хорошо заметно по названиям известных трудов Ф. Гизо, Г.Т. Бокля). Отдельные общества, находящиеся в разных условиях развития, сравниваются и оцениваются по тому, насколько полно в каждом из них реализуется, говоря словами Ф. Гизо, «всеобщий факт» цивилизации (Гизо 2007: 19). Выбор того или иного общества в качестве объекта изучения истории цивилизации обосновывается тем, что данное общество в наибольшей степени продвинулась в развитии цивилизации в целом или каких-то отдельных ее сторон, или тем, что условия развития данного общества предоставляют возможность проследить «естественный» ход развития цивилизации

в наиболее чистом виде (Г. Бокль). Появляются работы, которые содержат попытки дать целостное и систематическое представление о составных частях и структуре цивилизации. Особо заметным здесь оказался вклад французского историка эпохи Реставрации Франсуа Гизо (1787–1874), который, по словам Л. Февра, сумел «примирить самые противоположные точки зрения» на цивилизацию (Февр 1991: 271), выделив в последней два элемента: некоторый уровень *социального* развития, или прогресс общества, и некоторый уровень *интеллектуального* развития, или прогресс человека (Гизо 2007: 27).

В трудах в большей степени теоретически ориентированных историков, особенно испытавших на себе влияние позитивизма, например таких как Г.Т. Бокль (1821–1862), предпринимаются попытки выявления общих законов развития цивилизации. Тем самым нормативное понятие *прогресса цивилизации* все более трансформируется в теоретическое понятие *процесса цивилизации*. Бокль первоначально собирался писать «всеобщую историю цивилизации», или «историю цивилизации человечества», но был вынужден, по собственному признанию, «с крайней неохотой» ограничиться историей цивилизации только одного народа — «историей цивилизации в Англии». Бокль выбор этой страны в качестве объекта исследования обосновывал тем, что она представляет собой случай, на примере которого могут быть лучше всего изучены законы развития цивилизации вообще. В Англии «естественный ход цивилизации» менее всего был подвержен искажающим внешним влияниям, к числу которых Бокль относил как различного рода иностранные воздействия, так и вмешательство правительства собственной страны в экономическую и духовную жизнь общества (Бокль 2000: 130). В этих двух отношениях Англия для Бокля обладала несомненным преимуществом перед тремя другими «передовыми нациями мира»: Францией, Германией и Соединенными Штатами Америки, — в каждой из которых заметны отклонения от естественного хода развития цивилизации, причем каждая из этих стран является собой в каком-либо аспекте типический случай отклонения от идеального типа. Таким образом, Англия выступала идеальной моделью всего человечества. Вслед за просветителями Бокль полагал, что «двойное движение, нравственное и умственное, составляет само существо идеи цивилизации и заключает в себе всю теорию духовного прогресса» (Бокль 2000: 97). Но при этом акцент он делал не столько на взаимопроникновении, сколько на дифференциации когнитивного и морального аспектов цивилизации и детерминирующем влиянии первого на второй.

Консолидация национальных политий в Западной Европе сопровождалась «национализацией» дискурса социально-исторических наук, что

вело к вытеснению всеобщей истории на периферию исследовательского интереса. «В то время как просвещение с его космополитическими тенденциями особенно любило универсально-исторические схемы, новая эпоха на первый план выдвигает начало национальности», — писал, характеризуя произошедший в начале XIX в. сдвиг в историческом познании, российский социолог В.М. Хвостов (Хвостов 2009: 170). В то же время установки «методологического национализма» не препятствовали и даже способствовали подъему проектов всеобъемлющей социальной и исторической науки, поскольку национальные государства — эмпирические референты абстрактного понятия «общество» — воспринимались как вполне когерентные и самодостаточные социоисторические конфигурации, которые могли изучаться монографически или в сравнительной перспективе. Таким образом, основная тенденция в развитии исследовательской программы истории цивилизации на протяжении XIX в. состояла в переходе от *всеобщей к всеобъемлющей и сравнительной истории*. Мировая история представляется уже не как всеобщая история человеческого рода, а как совокупность множественных локальных историй отдельных самодостаточных исторических целостностей — наций, культур, цивилизаций.

Понятие цивилизации на протяжении XIX в. постепенно *плюрализируется и субстанциализируется*, т.е. начинает обозначать не столько процесс исторического развития, сколько социоисторические образования. Слово «цивилизации» во множественном числе встречается уже в текстах В. Мирабо, но до середины XIX в. его использование не несло концептуальной противоположности унитарному понятию цивилизации. Во второй половине XIX в. наряду с концепцией универсальной цивилизации формируется представление о реальных множественных цивилизациях. К концу того же столетия оформляются антиэволюционистские теории, в которых человечество оказывается непреодолимо разделенным по религиозно-конфессиональному, культурно-лингвистическому, этнопсихологическому или расово-антропологическому основанию. Мировая история осмысливается в рамках концепции культурно-исторических типов и циклов. Выразителями подобных представлений были в Германии Генрих Рюккерт, во Франции — Жозеф Артюр де Гобино и Густав Лебон, в России — В.И. Ламанский (Куприянов, Малинов 2020), Н.Я. Данилевский, Н.И. Хлебников, К.Н. Леонтьев.

На протяжении XIX в. во взаимоотношениях истории цивилизации/культуры и социологии не было ни полного слияния, ни абсолютного противопоставления, но была сложная изменяющаяся комбинация сходств и различий, конвергентных и дивергентных тенденций, конкурентных и симбиотических отношений между ними. При том что четких дисцип-

линарных границ между этими двумя областями социоисторического изучения в XIX в. не было, некоторые разделительные линии между ними могут быть проведены. Основанием для различения служило осуществленное баденскими неокантианцами (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) противопоставление индивидуализирующего, или идиографического, и генерализирующего, или номотетического, методов исследования. Задачи и результаты индивидуализирующего исторического синтеза считались принципиально отличными от задач и результатов генерализирующего социального анализа. В одном случае это было выявление своеобразия того или иного исторического феномена, в другом — установление универсальных законов изучаемых явлений. Попыткой нахождения компромисса или синтеза между этими двумя исследовательскими стратегиями стало возникновение на рубеже XIX–XX вв. типизирующей сравнительно-исторической социологии.

Цивилизационный «переворот» в классической социологии

Постепенно к концу XIX в. унитарное понятие цивилизации было целенаправленно вытеснено на периферию социологического дискурса и анализа. В «классический» период социологии, пришедшийся на 1890–1920 гг., завершился концептуальный сдвиг, который привел к атрофии социального эволюционизма и замещению универсально-исторического подхода «сравнительными исследованиями» (Гоулднер 2003: 150). В отличие от родоначальников социологии О. Конта и Г. Спенсера, ее признанные «классики» Э. Дюркгейм и М. Вебер научное познание ориентировали не на установление универсальных законов социальных явлений, а на постижение индивидуальности коллективных образований. Понятие типа является ключевым в методологических штудиях и теоретических построениях обоих социологов. Вклад каждого из них оказался решающим в переформулирование исследовательских программ как социологии, так и цивилизационного анализа. В их трудах был совершен не только разрыв с просвещенческим проектом всеобщей истории цивилизации и линейно-эволюционистской теорией цивилизации, но и поворот к сравнительной истории цивилизаций и заложены концептуальные основания плюралистической традиции цивилизационного анализа в социологии (Arnason 2003: 66–105).

Творчество Дюркгейма представляет особый интерес, поскольку оно со всей отчетливостью демонстрирует эпистемический разрыв между «классической» и «ранней» социологией и ту роль, которую в этом сыграла концепция цивилизации. Французский социолог в своих работах 1890-х годов завершил концептуальный поворот, который наметился

в начале XIX в. в трудах социалистов и позитивистов и все более вел социологию к отмежеванию от цивилизационного анализа. Он ввел понятие *социального типа*, или *социального вида*, занимающего промежуточное положение между понятиями человеческого рода и отдельного общества (Дюркгейм 1991б: 530). С его точки зрения, человечество не представляет собой реальное целое, «существуют же и даны наблюдению лишь отдельные общества, которые рождаются, развиваются и умирают независимо одно от другого» (Дюркгейм 1991б: 425–426). В противовес линейному эволюционизму родоначальников социологии Дюркгейм подчеркивал, что «человечество одновременно пошло различными путями», и отвергал возможность выработки лишь одного типа социальной организации, пригодного для всего человечества. В основе классификации обществ по социальным типам лежат «морфологические признаки», т.е. характеристики социальной структуры данного общества — тот «способ, которым составлено это общество и которым его составляющие части соединяются между собой» (Дюркгейм 1991б: 475). Дюркгейм называл «социальной морфологией» раздел социологии, в задачу которого входит построение социальных типов.

Если О. Конт видел в социологии «науку о цивилизации», то Дюркгейм в произведениях 1890-х годов целенаправленно вывел понятие цивилизации на периферию социологического анализа. Теории социальной динамики О. Конта и Г. Спенсера были подвергнуты им критике за то, что те были по своему предмету прежде всего теориями прогресса цивилизации, а не общественного развития. Дюркгейм не отрицал промышленного характера современных обществ и доминирования в них экономических функций по сравнению со всеми другими (Дюркгейм 1991а: 7–8). Но в отличие от просветителей, он не считал, что цивилизация, или культура (французский социолог использовал оба эти термина как взаимозаменяемые), охватывающая сферы науки, искусства и экономической деятельности, несет в себе самой или в человеческой природе как таковой источники собственного развития. Цивилизация — это зависимая переменная, «необходимое следствие изменений, происходящих в объеме и плотности обществ» (Дюркгейм 1991а: 314). Причина развития цивилизации заключается в изменяющихся структурных условиях человеческого взаимодействия, в действии «закона социальной гравитации»: «приращении социальной массы и плотности». Вследствие такого «социоструктурного» подхода цивилизация перестала быть непосредственным и главным предметом социологического изучения.

Однако наряду с вытеснением произошло расщепление понятия цивилизации: оно утратило свое «моральное» содержание. Прежде чем

понятие «цивилизация» было выведено на периферию социологического анализа, оно было лишено своего «морального» компонента — ключевого в изначальной просвещенческой трактовке цивилизации. Мораль была помещена в концептуальную рамку «общество». Если в Германии возникла традиция противопоставлять «культуру» «цивилизации», то во Франции ключевое значение приобрела концептуальная дихотомия «цивилизация — общество». Дюркгейм считал цивилизацию «морально индифферентной», но именно моральные основания обществ, выражаемые в понятии социальной солидарности, интересовали его в первую очередь (Гофман 1990: 563). Общество для французского социолога представляло собой «явление главным образом моральное» (Гофман 2021: 12). Таким образом, в дихотомии понятий «общество» и «цивилизация» имплицитно присутствует столь характерная для немецкого контекста концептуальная оппозиция «культура — цивилизация». Однако в немецкой, возводимой к И. Канту традиции носителем составлявших ядро понятия «культура» моральных принципов, ценностей, норм считалась скорее самостоятельная личность, в то время как факты, имевшие отношение к институционализированным формам совместной жизни людей и соотносимые с понятием «общество» в узком смысле, включались в понятие «цивилизация». В социологии же подчеркивалась социальная природа морали, именно общество считалось носителем морали.

Понятие социальных типов Дюркгейм противопоставлял понятию *форм цивилизации*, используемому для выделения исторических фаз в развитии обществ или человечества в целом (яркий пример — закон «трех стадий» О. Конта). Он подчеркивал, что «коллективная индивидуальность» того или иного общества определяется его социальным типом, который обладает «более постоянными признаками». Тогда как формы цивилизации характеризуют явления «слишком неустойчивые и сложные», которые сменяют друг друга на протяжении истории одного общества и могут относительно легко заимствоваться обществами, относящимися к разным социальным типам. Так, Дюркгейм приводил в пример Японию, которая сможет заимствовать у западноевропейских стран искусство, промышленность, даже политическую организацию, но «тем не менее не перестанет принадлежать к иному социальному виду, нежели Франция и Германия». Результаты предпринятых видными социологами попыток классифицировать общества по формам цивилизации Дюркгейм находил «расплывчатыми, спорными и малополезными» (Дюркгейм 1991б: 481, 482).

Однако уже в самом начале XX в. Дюркгейм кардинально пересмотрел свое отношение к понятию цивилизации. В 1902 г. в основанном им четырьмя годами ранее журнале «Социологический ежегодник» появляется

раздел «Цивилизация вообще и типы цивилизации». Статьи нового раздела Дюркгейм предварил короткой поясняющей заметкой, в которой реабилитировал понятие цивилизации в качестве одной из центральных категорий «общей социологии» (Durkheim 1982). В отличие от «социальной физиологии» — раздела социологического знания, изучающего отдельные виды социальных явлений, общая социология осуществляет теоретический синтез (Гофман 1990: 551), задаваясь вопросом о том, «как общество, которое хотя и состоит из относительно независимых частей и дифференцированных органов, может, тем не менее, образовывать индивидуальность, наделенную единством аналогичным единству конкретных личностей» (Durkheim 1982: 243). Если раньше Дюркгейм своеобразие конкретного общества связывал исключительно с особенностями его социальной структуры, или «социальным типом», то теперь он цивилизацию считает фактором, который вносит возможно наибольший вклад в формирование единства и индивидуальности общества. Цивилизация представляет собой определенный «комплекс» социальных феноменов, соответствующий каждому социальному типу и каждому обществу. Существуют разные «типы цивилизации». Каждой цивилизации свойственна особая «тональность» (некоторые стилевые особенности), обнаруживаемая во всех деталях коллективной жизни. Дюркгейм отмечает также наличие тесной связи между типом цивилизации и «типом коллективного характера» («характером народа»). Как и цивилизационный комплекс, национальный характер является фактором единства общества, «постоянным ядром», которое соединяет разные моменты коллективного существования, придавая ему последовательность и непрерывность.

Позже в книге «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Дюркгейм мимоходом отметил, что каждая цивилизация имеет собственную, характерную лишь для нее «упорядоченную систему понятий» (Durkheim 1995: 437). Таким образом, к макросоциальному измерению, которое анализировалось им в работах 1890-х годов, он добавил макрокультурное измерение (Agnason 2007). Дюркгейм последовательно подчеркивал отличие понятий от чувственных представлений, продолжая свойственную ему линию противопоставления социальных фактов и индивидуальных фактов, коллективного сознания и индивидуального сознания, коллективных представлений и индивидуальных представлений (Гофман 1990: 542–543). Сущностными характеристиками понятий вследствие их социального происхождения являются статичность, универсальность, безличность. Согласно Дюркгейму, ни одно индивидуальное сознание не в состоянии полностью присвоить значения взаимосвязанных понятий. Тем самым констелляции понятий для индивидуальных сознаний

выступают культурными горизонтами смысла, оставаясь открытыми для индивидуализирующих интерпретаций. Таким образом, намеченная Дюркгеймом разработка плюралистического понятия цивилизации в связи с концепцией коллективных представлений принимает герменевтическое направление. Полагая понятия продуктами социальной группы, а не отдельных индивидуальных сознаний, Дюркгейм тем самым в самой конституции человеческого разума утвердил автономию социальной реальности, подорвав с позиции «социологизма» (Гофман 1990: 541–550) гносеологические по своему предмету основания просвещенческой унитарной концепции цивилизации.

Более подробно концептуальные основания плюралистической версии цивилизационного анализа Дюркгейм изложил в написанной им совместно с М. Моссом небольшой «Заметке о понятии цивилизации» (1913) (Durkheim, Mauss 1971). Под цивилизациями они понимали «семейства обществ», т.е. широкомасштабные и долговременные формации, которые охватывают некоторое множество «взаимосвязанных политических тел, оказывающих воздействие друг на друга». Цивилизации состоят из разнообразных социальных феноменов, которые выходят за территориальные и временные границы отдельных обществ и соединяются во взаимосвязанную систему. Разные социальные феномены различаются в своей способности функционировать как элементы цивилизационных комплексов, имея «неодинаковый коэффициент распространения и интернационализации». Й. Арнасон отмечает двойственный характер цивилизаций в концепции Дюркгейма и Мосса (Arnason 2015: 154–155). С одной стороны, цивилизации образуют пространственно-временные рамки интенсивного взаимодействия обществ и обоюдных заимствований между ними. С другой стороны, определенная цивилизация является «видом морального милье», разделяемого некоторым множеством обществ, каждое из которых может организовываться более или менее автономным образом, разрабатывая собственную культуру. В первом случае акцент делается на процессе региональной унификации и интеграции, формирования цивилизационного паттерна, разделяемого некоторым числом взаимодействующих обществ; во втором — на процессе «сингуляризации», т.е. обособления и индивидуализации обществ внутри общего цивилизационного контекста. Позже Мосс уже самостоятельно продолжил концептуальную разработку цивилизационного анализа, опубликовав на исходе 1920-х годов завершающий текст «классической» социологии по этой тематике (Mauss 2006).

После Первой мировой войны цивилизационная, как и макроисторическая проблематика в целом надолго ушла с авансцены социологии.

Отдельные выдающиеся попытки предпринимались, прежде всего стоит отметить фундаментальные труды П.А. Сорокина («Социальная и культурная динамика», 1937–1941) и Н. Элиаса («О процессе цивилизации», 1939). Но первый в момент своего появления так и не был принят академическим социологическим сообществом, а второй вообще остался практически незамеченным и получил признание гораздо позже. К тому же авторы этих трудов не столько стремились продолжать разработку заложенного в «классический» период социологии проекта плюралистической цивилизационной теории, сколько предлагали собственные оригинальные версии цивилизационного подхода. Вклад М. Вебера, Э. Дюркгейма, М. Мосса в цивилизационный анализ был заново открыт только в середине 1970-х годов, положив начало продолжающемуся и в настоящее время «цивилизационному повороту» в социологии.

Заключение

Внутренние напряжения, изначально заключавшиеся в синтетическом понятии цивилизации, привели к образованию двух оппозиционных по отношению друг к другу его трактовок — унитарной и плюралистической. Понятие цивилизации играло важную роль и в «ранней», и в «классической» социологии. Но если в первом случае это была унаследованная от просветителей унитарная концепция цивилизации, то во втором — плюралистическая интерпретация этого понятия. При этом в центре каждой из них находилось понятие так или иначе трактуемой культуры, сводимой то к науке, то к религии, либо к эмпирико-аналитическому знанию, либо к космологическим воззрениям. И проблемный узел как унитарной, так и плюралистической концепции цивилизации составляли отношения между культурой и властью. Другой узел цивилизационной проблематики, формулируемый в терминах соотношения культуры и социальной структуры, кристаллизовался в контексте подъема понятия «общество» и конституирования социологии в качестве всеобъемлющей социальной науки. Различные способы решения этой «двойной проблематики» в рамках цивилизационного анализа и социологии способствовали как дивергенции, так и конвергенции траекторий концептуальной эволюции этих двух областей социоисторического научного познания.

Литература

Бартеле Ф. (2012) Жозеф де Местр между «противоположной революцией» и «противоположностью революции». Мильчина В., Глод П., Зенкин С., Кольхауэр М. (ред.) *Актуальность Жозефа де Местра: Материалы российской-французской конференции*. М.: РГГУ: 51–58.

- Бёдекер Х.Э. (2010) Размышления о методе истории понятий. Бёдекер Х.Э. (ред.) *История понятий, история дискурса, история менталитета*. М.: Новое литературное обозрение: 34–65.
- Бенвенист Э. (1974) *Цивилизация*. К истории слова (1954). Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс: 386–396.
- Бокль Г.Т. (2000) *История цивилизаций. История цивилизации в Англии*. Т. 1. М.: Мысль.
- Вагнер П. (2008) Социальная теория и политическая философия. *Логос*, 6: 56–72.
- Вебер М. (2006) Предварительные замечания. Вебер М. *Избранное: Протестантская этика и дух капитализма*. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН: 7–18.
- Гизо Ф. (2007) *История цивилизации в Европе*. М.: Территория будущего, 2007.
- Гоулднер А. (2003) *Наступающий кризис западной социологии*. СПб.: Наука.
- Гофман А.Б. (1990) О социологии Эмиля Дюркгейма. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука: 533–566.
- Гофман А.Б. (2021) Социология морали Эмиля Дюркгейма: Истоки, принципы, значение. Вступительная статья. Дюркгейм Э. *Моральное воспитание*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики: 7–105.
- Дюркгейм Э. (1990а) О разделении общественного труда. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука: 3–390.
- Дюркгейм Э. (1990б) Метод социологии. Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука: 391–532.
- Кондорсе Ж. (2010) *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума*. Изд. 2-е. М.: ЛИБРОКОМ.
- Куприянов В.А., Малинов А.В. (2020) *Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности*. СПб.: Дмитрий Буланин.
- Местр Ж. де. (1997) *Рассуждения о Франции*. М.: РОССПЭН.
- Смит Р. (2008) *История гуманитарных наук*. 2-е изд. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ.
- Спенсер Г. (1997) *Синтетическая философия*. К.: Ника-Центр.
- Спенсер Г. (2014) *Политические сочинения: в 5 т. Т. 2: Социальная статистика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества*. М.; Челябинск: Социум.
- Старобинский Ж. (2002) Слово «цивилизация». Старобинский Ж. *Поэзия и знание. История литературы и культуры: в 2 т. Т. 1*. М.: Языки славянской культуры: 110–149.
- Токвиль А. (1893) *Воспоминания*. М.: типолитограф. В. Рихтер.
- Тюрго А. (2010а) Последовательные успехи человеческого разума. Тюрго А. *Избранные философские произведения*. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ: 49–73.
- Тюрго А. (2010б) Рассуждение о всеобщей истории. Тюрго А. *Избранные философские произведения*. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ: 75–142.

- Февр Л. (1991) Цивилизация: эволюция слова и группы идей (1930). Февр Л. *Бои за историю*. М.: Наука: 239–281.
- Фергюсон А. (2000) *Опыт истории гражданского общества*. М.: РОССПЭН.
- Фуко М. (2010) *Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году*. СПб.: Наука.
- Хвостов В.М. (2009) *Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории*. Курс лекций. 5-е изд. М.: ЛИБРОКОМ.
- Элиас Н. (2001) *О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования: в 2-х т. Т. 1: Изменения поведения в высших светских кругах Запада*. М.; СПб.: Университетская книга.
- Arnason J.P. (2001) Civilizational Patterns and Civilizing Processes. *International Sociology*, 16(3): 387–405.
- Arnason J.P. (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden; Boston: Brill.
- Arnason J.P. (2007). Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making. In: Holton R. (ed.) *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*. Oxford: EOLSS Publishers [<http://www.eolss.net/ebooks/sample%20chapters/c04/e6-97-01-00.pdf>] (дата обращения: 24.01.2015)
- Arnason J.P. (2015) Elias and Eisenstadt: The Multiple Meanings of Civilisation. *Social Imaginaries*, 1(2): 146–176.
- Boer den P. (2005) Civilization: Comparing Concepts and Identities. *Contributions to the History of Concepts*, 1(1): 51–62.
- Bowden B., Seabrooke L. (eds.) (2006) *Global Standards of Market Civilization*. L.; N.Y.: Routledge.
- Durkheim E. (1982) Civilisation in General and Types of Civilisation [1902]. In: Durkheim E. *The Rules of Sociological Method*. N.Y.: The Free Press: 243–244.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. N.Y.: Free Press.
- Durkheim E., Mauss M. (1971) Note on the Notion of Civilization [1913]. *Social Research*, 38(4): 808–813.
- Eisenstadt S.N. (2001) The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization. *International Sociology*, 16(3): 320–340.
- Ferguson A. (1995) *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gong G.W. (2002) Standards of Civilization Today. In: Mozaffari M. (ed.) *Globalization and Civilizations*. L.: Routledge: 77–96.
- Heilbron J. (1995) *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity.
- Mauss M. (2006) Civilizations, Their Elements and Forms [1929/1930]. In: Mauss M. *Techniques, Technology and Civilisation*. N.Y.; Oxford: Durkheim Press: 54–78.
- Wagner P. (2009) Modernity as Experience and as Interpretation: Towards Something like a Cultural Turn in the Sociology of “Modern Society”. In: Hedstrom P., Wittrock B. (eds.) *Frontiers of Sociology*. Leiden; Boston: Brill: 247–266.

Wittrock B. (2001) Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallizations. *Thesis Eleven*, 65(1): 27–50.

Wittrock B., Heilbron J., Magnusson L. (1998) The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. In: Heilbron J., Magnusson L., Wittrock B. (eds.) *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750–1850*. Dordrecht [Netherlands]; Boston: Kluwer Academic Publishers: 1–33.

THE EVOLUTION OF THE CONCEPT OF CIVILIZATION IN THE SOCIO-HISTORICAL SCIENCE IN THE LATE XVIII — EARLY XX CENTURIES

Ruslan Braslavskiy (r.braslavsky@socinst.ru)

The Sociological Institute of the RAS, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia

Citation: Braslavskiy R. (2022) Evolyutsiya kontseptsii tsivilizatsii v sotsioistoricheskoy nauke v kontse XVIII — nachale XX veka [The evolution of the concept of civilization in the socio-historical science in the late XVIII — early XX centuries]. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 25(2): 49–79 (in Russian). <https://doi.org/10.31119/jssa.2022.25.2.3>

Abstract. The article traces the emergence of the concept of civilization in the discourse of late Enlightenment and his later reception in social and historical science of the XIX–beginning of XX centuries. The main conceptual innovation associated with the formation of the concept of “civilization” was the opening of the cultural and historical dimension in the human mode of existence, defined through the concept of reason. Universal history of civilization developed by the Enlightenment’s thinkers was the first program of civilizational studies. In sociology the concept of civilization was gradually superseded by the concept of society that gave a different interpretation of “social”, “cultural”, “political” and their relationships, as well as different understanding of human agency. Each of these two concepts sought to be comprehensive and covered himself all spheres of human activity. Both of them restricted the sphere of “political”, subjecting it to non-political factors. But between them was a fundamental difference. If the concept “civilization” focused on culture, products of human activity, the concept “society” did on the social structure and social forms of human interaction. In the first case, the human beings endowed with the qualities of the creators of culture and the subjects of history; in the latter, they were seen as products of social relations, the objects determined by social structure. The key principle of “autonomy of the human reason” pronounced by Enlightenment’s thinkers was replaced by an assumption of “autonomy of the social structure” in sociology.

Keywords: civilization, progress, the Enlightenment, history, sociology, civilizational analysis, modernity, Emile Durkheim.

References

Arnason J.P. (2001) Civilizational Patterns and Civilizing Processes. *International Sociology*, 16(3): 387–405.

Arnason J.P. (2003) *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden; Boston: Brill.

Arnason J.P. (2007). Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making. In: Holton R. (ed.) *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*. Oxford: EOLSS Publishers [<http://www.eolss.net/ebooks/sample%20chapters/c04/e6-97-01-00.pdf>] (accessed: 24.01.2015)

Arnason J.P. (2015) Elias and Eisenstadt: The Multiple Meanings of Civilisation. *Social Imaginaries*, 1(2): 146–176.

Bartele P. (2012) Zhozef de Mestr mezhdu “protivopolozhnoy revolyutsiyey” i “protivopolozhnost’yu revolyutsii” [Joseph de Maistre between “opposite revolution” and “opposite to revolution”]. In: Mil’china V., Glod P., Zenkin S., Kohlhauser M. (eds.) *Aktual’nost’ Zhozefa de Mestra: Materialy rossiysko-frantsuzskoy konferentsii* [Relevance of Joseph de Maistre: Proceedings of the Russian-French conference]. Moscow: RGGU: 51–58 (in Russian).

Benveniste E. (1974) Tsvivilizatsiya. K istorii slova (1954) [Civilization. To the history of the word (1954)]. Benveniste E. *Obshchaya lingvistika* [General linguistics]. Moscow: Progress: 386–396 (in Russian).

Bodeker H.E. (2010) Razmyshleniya o metode istorii ponyatiy [Reflections on the method of history of concepts]. In: Bodeker H.E. (ed.) *Istoriya ponyatiy, istoriya diskursa, istoriya mentaliteta* [History of concepts, history of discourse, history of mentality]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye: 34–65 (in Russian).

Boer den P. (2005) Civilization: Comparing Concepts and Identities. *Contributions to the History of Concepts*, 1(1): 51–62.

Bowden B., Seabrooke L. (eds.) (2006) *Global Standards of Market Civilization*. London; New York: Routledge.

Buckle G.T. (2000) *Istoriya tsvivilizatsiy. Istoriya tsvivilizatsii v Anglii*: t. 1 [History of Civilizations. History of Civilization in England: vol. 1]. Moscow: Mysl’ (in Russian).

Condorcet J. (2010) *Eskiz istoricheskoy kartiny chelovecheskogo razuma* [Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Spirit]. 2nd ed. Moscow: LIBROKOM (in Russian).

Durkheim E. (1982) Civilisation in General and Types of Civilisation [1902]. In: Durkheim E. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press: 243–244.

Durkheim E. (1990a) O razdelenii obshchestvennogo truda [On the Division of Labour in Society]. In: Durkheim E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the Division of Labour in Society. Sociological Method]. Moscow: Nauka: 3–390 (in Russian).

Durkheim E. (1990b) Metod sotsiologii [Sociological Method]. In: Durkheim E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the Division of Labour in Society. Sociological Method]. Moscow: Nauka: 391–532 (in Russian).

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
Durkheim E., Mauss M. (1971) Note on the Notion of Civilization [1913]. *Social Research*, 38(4): 808–813.

Eisenstadt S.N. (2001) The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization. *International Sociology*, 16(3): 320–340.

Elias N. (2001) *O protsesse tsivilizatsii: Sotsiogeneticheskiye i psikhogeneticheskiye issledovaniya: in 2 t. T. 1: Izmeneniya povedeniya v vysshikh svetskikh krugakh Zapada* [The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations, 2 vols. Vol. I. The History of Manners]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga.

Febvre L. (1991) Tsivilizatsiya: evolyutsiya slova i gruppy idey (1930) [Civilisation: Evolution of a Word and a Group of Ideas (1930)]. In: Febvre L. *Boi za istoriyu* [Combats for History]. Moscow: Nauka: 239–281 (in Russian).

Ferguson A. (1995) *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ferguson A. (2000) *Opyt istorii grazhdanskogo obshchestva* [An Essay on the History of Civil Society]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Foucault M. (2010) *Rozhdeniye biopolitiki. Kurs lektsiy, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1978 1979 uchebnom godu* [The Birth of Bio-Politics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979]. St. Petersburg: Nauka (in Russian).

Guizot F. (2007) *Istoriya tsivilizatsii v Yevrope* [The History of Civilization in Europe]. Moscow: Territoriya budushchego (in Russian).

Gofman A.B. (1990) O sotsiologii Emilya Dyurkgeyma [On the Sociology of Emile Durkheim]. In: Durkheim E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [On the Division of Labour in Society. Sociological Method]. Moscow: Nauka: 533–566 (in Russian).

Gofman A.B. (2021) Sotsiologiya morali Emilya Dyurkgeyma: Istoki, printsipy, znachenie. Vstupitel'naya stat'ya [Emile Durkheim's Sociology of Morality: Origins, Principles, Meaning. Introductory article]. Dyurkgeym E. *Moral'noye vospitaniye* [Moral education]. Moscow: Izdatel'skiy dom VSHE: 7–105 (in Russian).

Gong G.W. (2002) Standards of Civilization Today. In: Mozaffari M. (ed.) *Globalization and Civilizations*. London: Routledge: 77–96.

Gouldner A. (2003) *Nastupayushchiy krizis zapadnoy sotsiologii* [The Coming Crisis of Western Sociology]. St. Petersburg: Nauka (in Russian).

Heilbron J. (1995) *The Rise of Social Theory*. Cambridge: Polity.

Khvostov V.M. (2009) *Teoriya istoricheskogo protsessa: Ocherki po filosofii i metodologii istorii. Kurs lektsiy* [Theory of the Historical Process: Essays on the Philosophy and Methodology of History. Lecture course]. 5th ed. Moscow: LIBROKOM (in Russian).

Kupriyanov V.A., Malinov A.V. (2020) *Akademik V.I. Lamanskiy. Materialy k biografii i nauchnoy deyatel'nosti* [Academician V.I. Lamansky. Materials for biography and scientific activity]. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin (in Russian).

Maistre J. de (1997) *Rassuzhdeniya o Frantsii* [Considerations on France]. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Mauss M. (2006) Civilizations, Their Elements and Forms [1929/1930]. In: Mauss M. *Techniques, Technology and Civilisation*. New York; Oxford: Durkheim Press: 54–78.

Smith R. (2008) *Istoriya gumanitarnykh nauk* [History of the Humanities]. 2nd ed. Moscow: Izdatel'skiy dom GU VSHE (in Russian).

Spenser H. (1997) *Sinteticheskaya filosofiya* [Synthetic philosophy]. Kiev: Nika-Tsentr (in Russian).

Spenser H. (2014) *Politicheskiye sochineniya: 5 t. T. 2: Sotsial'naya statika: izlozheniya sotsial'nykh zakonov, obuslovlivayushchikh schast'ye chelovechestva* [Political Writings, 5 vols. Vol. 2: Social Statics: The Conditions Essential to Human Happiness]. Moscow; Chelyabinsk: Sotsium (in Russian).

Starobinski J. (2002) Slovo "tsivilizatsiya" [The word civilization] In: Starobinski J. *Poeziya i znaniye. Istoriya literatury i kul'tury* [Poetry and knowledge. History of literature and culture]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury: 110–149 (in Russian).

Tocqueville A. (1893) *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: tipolitografiya V. Rikhter (in Russian).

Turgot A. (2010a) Posledovatel'nyye uspekhi chelovecheskogo razuma [A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind]. In: Turgot A. *Izbrannyye filosofskiyе proizvedeniya* [Selected philosophical works]. 2nd ed. Moscow: LIBROKOM: 49–73 (in Russian).

Turgot A. (2010b) Rassuzhdeniye o vseobshchey istorii [Reflections on Universal History]. In: Turgot A. *Izbrannyye filosofskiyе proizvedeniya*, 2-e izd. [Selected philosophical works. 2nd ed.]. Moscow: LIBROKOM: 75–142 (in Russian).

Wagner P. (2008) Sotsial'naya teoriya i politicheskaya filosofiya [Social theory and political philosophy]. *Logos* [Logos], 6: 56–72 (in Russian).

Wagner P. (2009) Modernity as Experience and as Interpretation: Towards Something like a Cultural Turn in the Sociology of "Modern Society". In: Hedstrom P, Wittrock B. (eds.) *Frontiers of Sociology*. Leiden; Boston: Brill: 247–266.

Weber M. (2006) Predvaritel'nyye zamechaniya [Preliminary Remarks]. In: Weber M. *Izbrannoye: Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Selected Works: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. Moscow: ROSSPEN: 7–18.

Wittrock B. (2001) Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallizations. *Thesis Eleven*, 65(1): 27–50.

Wittrock B., Heilbron J., Magnusson L. (1998) The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. In: Heilbron J., Magnusson L., Wittrock B. (eds.) *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750–1850*. Dordrecht [Netherlands]; Boston: Kluwer Academic Publishers: 1–33.