

В. С. Балакин, С. С. Загребин

**Русь и Россия:
теория и история
цивилизационной эволюции
в IX—XX вв.**

монография

Челябинск
Цицеро
2018

УДК 93/99(470 + 571)(075.8)8
ББК ТЗ(2)я73-1
Б20

Одобрено советом Института социально-гуманитарных наук

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор В. С. Толстикова;
доктор исторических наук, профессор А. В. Сперанский.

Авторы:

В. С. Балакин (глава 1, 1.4; глава 2, 2.1, 2.2, 2.3, 2.4)
С. С. Загребин (глава 1; 1.1., 1.2, 1.3; Глава 2,2.5; заключение)

Балакин, В. С.
Б20 Русь и Россия: теория и история цивилизационной эволюции в XI—XX вв / В. С. Балакин, С. С. Загребин. — Челябинск : Цицеро, 2018. — 166 с.

ISBN 978-5-91283-000-0

В монографии проанализированы теоретические подходы изучения понятий «цивилизация» и «культура», определяется их роль в цивилизационной теории. Выявлены познавательные возможности цивилизационных концепций. Раскрыты теоретико-методологические подходы изучения российской цивилизации. Особое внимание уделяется освещению в координатах цивилизационной парадигмы актуальных вопросов российской истории

Издание рассчитано на историков, культурологов и социологов.

УДК 93/99(470 + 571)(075.8)8
ББК ТЗ(2)я73-1

ISBN 978-5-91283-000-0

© Балакин В. С., 2018
© Загребин С. С., 2018

Содержание

Предисловие	5
Глава 1. Методологические проблемы изучения российской цивилизации	7
1.1. Теория модернизации	9
1.2. Типология культуры	19
1.3. Коммуникативная теория исторического процесса	34
1.4. Сущность цивилизационного подхода к истории.....	44
Глава 2. Проблемы российской истории в координатах цивилизационного подхода	71
2.1. «Цивилизация» в междисциплинарном контексте отечественных исследований	71
2.2. Цивилизационные предпосылки и особенности развития духовной культуры Древней Руси и России	86
2.3. Цивилизационный подход к проблеме образования и развития в Древней Руси государственных структур	106
2.4. Цивилизационный анализ социальной модернизации, реформ и контрреформ	124
2.5. Культурная политика как фактор определения цивилизационного пути современной России	139

Заключение..... 154

Библиография..... 158

Предисловие

Перед Вами книга по теории и истории цивилизационной эволюции Древней Руси и России. Авторы исходили из того, что изменения, происходящие сегодня в социальной жизни российского общества, требуют создания книг, учитывающих достижения гуманитарных наук и реалии современности. Это издание даёт читателям возможность ориентироваться в специфике цивилизационной теории и цивилизационного развития России. Монография также поможет получить представление о многогранном мире социокультурных явлений.

Сущность цивилизационного подхода к истории, особенности цивилизационной эволюции России стали предметом пристального рассмотрения в науке. Однако, в литературе по истории России только в начале XXI века ученые начинают специально рассматривать проблемы российского общества как особой цивилизации. Если традиционная для литературы формационная версия истории была ориентирована на выявление материально-вещественных причин и оснований исторических событий, то теория цивилизаций уделяет основное внимание геополитическим, географическим факторам, социокультурным процессам, анализу субъективных мотиваций человека. В отличие от истории культуры, изучающей её конкретные формы (материальная культура, духовная культура, искусство), история цивилизаций занята изучением основополагающих идеалов и ценностей, которые придают культуре целост-

ность и проявляются в различных областях индивидуальной, семейной, общественной и политической жизни людей. Иными словами, цивилизационный подход актуализирует человеческое измерение истории.

Помочь всем интересующимся историей России выработать собственный взгляд на особенности цивилизационной и социокультурной эволюции России — такова главная задача данной книги.

Глава 1. Методологические проблемы изучения российской цивилизации

В постсоветский период отечественной истории развернулся системный методологический кризис в российских общественных и гуманитарных науках. Кризис был связан с системными трансформациями российского общества, осуществлявшего переход от социалистической к капиталистической формации. Следуя политической воле нового руководства российского государства, в научной среде произошёл официальный отказ от марксистско-ленинской методологии. В определённой степени научное сообщество было готово к радикальному изменению методологических принципов научных исследований.

В научном сообществе накопилась «критическая масса» по отношению к диалектическому и историческому материализму, пронизанному идеологической составляющей, часто упрощённой и прямолинейной. В среде учёных назрела потребность апробировать новые методологические модели в своих исследованиях. Все эти факторы привели к декларированному отказу от прежней, единой, общепринятой методологии отечественной исторической науки. Однако практика научных исследований показала, что не так легко «перестроиться», перейти на новую методологию, тем более что в условиях методологической свободы найти для себя методологическую базу оказалось достаточно сложно.

В результате, большинство исследователей, остававшихся в русле материалистической диалектики, публично от оной отрекались, маскируя свои методологические приоритеты вкраплением как критики марксизма-ленинизма, так и фрагментами идей иных методологических концепций. В большинстве исследований в области гуманитарных и общественных наук сложилась ситуация «методологической эклектики», когда авторы произвольно использовали комбинации из подходов и принципов, взятых из различных методологических систем.

Некоторые учёные стали называть свои методологические ориентиры «методологическим плюрализмом», что не снимало самой проблемы — методологического кризиса, как невозможности выработки целостной, универсальной, эффективной, признанной научным сообществом, системы познания. Произвольное использование отдельных принципов и приёмов, взятых из различных, часто полярных, методологических систем лишь усугубляло ситуацию кризиса, который во многом не разрешился до сего времени.

Одним из вариантов построения целостной методологической модели явился «*цивилизационный подход*». Следует подчеркнуть, что понятие «научный подход» обозначает «угол зрения» исследователя, то есть специально разработанную систему координат, с помощью которых происходит выбор объекта и предмета изучения, определяется цель исследования и научные задачи, происходит отбор методов исследования, и в итоге определяются критерии оценки исследуемых объектов, явлений или процессов. В данном контексте «*цивилизационный подход*» позволяет осуществлять системное изучение российской истории, как целостное явление в динамике исторического и социокультурного развития.

Современные научные исследования различных направлений используют междисциплинарные методы познания, привлекают научные теории и концепции

из смежных научных областей. По нашему убеждению, «*цивилизационный подход*» в качестве продуктивной научной парадигмы может быть использован с привлечением методов и методологических моделей из смежных с историей гуманитарных и общественных наук. Мы рассмотрим ряд концептуальных идей, которые, в нашем исследовании, слагаются в целостную методологическую модель, обозначенную нами как «*цивилизационный подход*».

1.1. Теория модернизации

В настоящее время достаточно сложно определить авторство «*теории модернизации*». Представляется возможным говорить о «теории модернизации» как научной парадигме, сформировавшийся и развивавшейся в американской и европейской научной мысли в конце XIX — второй половине XX века и получившей распространение в России с начала 1990-х гг.

По нашему мнению, истоки «теории модернизации» вполне возможно найти в одном из направлений культурной антропологии, получившим название *эволюционизм*. По всей видимости, идея эволюции была воспринята антропологами из естественных наук. В 1859 году Чарльз Дарвин (1809—1882) опубликовал научный труд «Происхождение видов путем естественного отбора». В своей работе Ч. Дарвин обосновал идею развития всех форм жизни путём изменчивости, наследственности и естественного отбора. Термин «эволюция» стал обозначать процесс движения, изменения и развития присущий всему органическому миру и социокультурным системам. Эволюционизм, как социально-политическая и культурологическая теория утверждал идею постепенного, поступательного развития, *модернизации общества*.

В качестве направления культурной антропологии *эволюционизм* разрабатывал модель развёртывания необратимых культурных трансформаций

в русле просветительско-рационалистической парадигмы¹. В эволюционизме исторический процесс и развитие культуры рассматриваются как процессы линейного поступательного движения от простых форм к более сложным, от менее совершенных к более совершенным, соединённых внутренним единством, общими закономерностями. Эволюционизм, как научная концепция, утверждает особый тип последовательности необратимых изменений культурных феноменов от относительной гомогенности (однородности) к относительной гетерогенности (разнородности). Человеческая история и культура трактуются как система процессов адаптации людей к природному и социальному окружению. Движущими силами развития в эволюционизме называются: внутренние факторы («врождённые идеи», динамическими носителями которых считались люди и расы) и внешние факторы (природные условия, детерминирующие хозяйственно-культурное развитие; культурные заимствования в результате культурных коммуникаций). Эволюционизм рассматривает историю как процесс линейного развития человеческого общества при абсолютизации внутреннего единства человеческого рода и единообразия адаптационных механизмов развития культур разных народов.

Идеи эволюционизма разрабатывались такими исследователями как: Эдвард Тайлор (1832—1917), Герберт Спенсер (1820—1903), Джеймс Фрезер (1851—1941) (Англия); Адольф Бастиан (1826—1905), Теодор Вайц (1821—1864), Юлиус Липперт (1839—1909) (Германия); Шарль Летурно (1831—1902) (Франция); Льюис Морган (1818—1881) (США). В начале XX века идеи эволюционизма подверглись критике научного сообщества, а затем вновь вошли в научный обиход в русле *неоэволюционизма* примерно в период 1950—1960-х гг. Возрождение идей эволюционизма связано с работами американских исследователей Лесли Уайта (1900—1975), Роберта Кар-

¹ Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1999. С. 23—26.

нейро (р. 1927), Марвина Харриса (р. 1927) и др. Мы не будем углубляться в подробный анализ теорий эволюционизма и неоэволюционизма, а обратим внимание на отдельные идеи, развитие которых напрямую сопряжено с теорией модернизации.

Нам представляется весьма интересной концепция английского исследователя Эдварда Тайлора (1832—1917)¹. В 1871 году был опубликован главный труд учёного «Первобытная культура». Исследователь использовал идеи шотландского мыслителя Адама Фергюссона (1724—1816), который в своём «Опыте истории гражданского общества» представил обобщённую картину развития человеческой культуры в форме стадийного развития по линии «дикость — варварство — культурность». Тайлор скорректировал формулировку, выделив движение по линии «дикость — варварство — цивилизация». Исторический процесс был представлен как поступательное, прогрессивное развитие, не исключающее периодов временного регресса. Переход от одной стадии к другой и есть «*модернизация*». Развитие культуры, согласно Тайлору, происходит в силу естественных причин, действующих в каждом культурном слое, каждый из которых развивается самостоятельно. При этом, материальную культуру Тайлор считал производной от духовной культуры. В духовной культуре также выделялось несколько слоёв, основным из которых являлась религия, также прошедшая свой путь эволюции по линии дифференциации — интеграции.

Параллельно с Тайлором идеи эволюционизма развивает американский этнограф Льюис Морган (1818—1881)². В наиболее значительном труде Морган «Древнее общество», опубликованном в 1877 году, впервые в науке формулируется теория первобытного общества. Историю человечества Морган разлепляет на два периода: ранний, когда общественное устройство базирова-

¹ Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб., 2005. С. 110—115.

² Культурология: люди и идеи. М., 2006. С. 315—316.

лось на родах, фратриях и племенах, и поздний, когда общество стало территориальной, экономической и политической общностью. Морган был одним из первых исследователей института семьи и брака. Морган разработал структуру эволюции семейно-брачных отношений, включающую пять стадий: 1) кровно-родственная брачная общность между всеми лицами одного поколения; 2) пуналуальная семья, основанная на браке нескольких братьев с несколькими женщинами-родственницами; 3) парная семья, состоящая из непрочного, без экономической основы соединения двух супругов; 4) промежуточная патриархальная семья с выраженной властью мужа; 5) моногамная семья — прочное соединение супругов с властью мужа как частного собственника. По сути, Морган разработал концепцию эволюции, *модернизации* семейно-брачных отношений.

В концепциях неэволюционизма и структурного функционализма мы остановимся на отдельных идеях американского социолога Толкотта Парсонса (1903—1979)¹, который разработал теорию поведения в социальной среде и стадиальную эволюционную модель развития человечества. В 1960-е — начале 1970-х гг. Парсонс завершает разработку теории социального действия. Развивая идеи эволюционизма, Парсонс проводит параллели между развитием живого организма и социума в целом, как систем функционально взаимосвязанных переменных. Учёный трактует социальную историю как последовательный процесс повышения адаптивных способностей общества, реализующейся через усложняющуюся функциональную дифференциацию в социальной системе. Эволюция осуществляется путём последовательного появления и распространения «эволюционных универсалий» (новаций), обладающих значительными адаптивными преимуществами и обеспечивающих дальнейшее поступательное развитие.

¹ Орлова Э. А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004. С. 441—442.

В данном контексте Парсонс выделяет следующие сменяемые типы в процессе развития человеческого общества: 1) примитивный тип общества (гомогенной, синкретичный), в основе которого составляют родственные и религиозные связи, с фиксированными социальными функциями; 2) продвинутый примитивный тип общества, в котором начинается процесс социальной дифференциации, ослабления фиксированных социальных ролей и функций; 3) промежуточный тип общества, в котором нарастает социальная дифференциация систем социального действия, возникает необходимость их интеграции; идеалы и ценности отчуждаются от религиозности; 4) современный тип общества, в котором усиливается социальная дифференциация, развивается рыночная экономика, утверждаются принципы римского права; происходит социальная стратификация общества, основанная на критерии личного успеха (политического, экономического, культурного). Парсонс связывает появление «современных» обществ с развитием рыночной экономики, демократии «избирательного» типа, государственной бюрократии, универсалистской правовой системы. В «современном» социуме происходит кардинальная дифференциация функциональных подсистем: экономика отделяется от политики; религия от права; наука от религии; появляются образовательные институты. В результате увеличивается адаптивный потенциал социальной системы.

Вместе с Толкоттом Парсонсом теорию социального действия развивал американский социолог, представитель структурного функционализма Эдвард Шилз (1911—1995)¹. Учёный предложил набор качественных характеристик, позволяющих идентифицировать общество среди иных объединений людей. Базовым критерием Шилз определял самодостаточность общества, которая обеспечивается наличием собственной территории, центральной власти и согласия населения с действиями власти, с ценностями и нормами жизни в данном обще-

¹ Орлова Э. А. Указ. соч. С. 325—327.

стве. Каждое общество, по мнению Шилза, состоит из центра и периферии, от взаимоотношения которых зависит тип общества.

В начале 1950-х гг. Парсонс и Шилз разработали концепцию так называемых «типовых переменных» для дифференциации «традиционности» и «современности». «Типовые переменные» — это ключевые социальные отношения, которые продолжают, повторяются и внедряются в социальные системы. «Типовые переменные» структурируют проблемы выбора, которые встают перед актором (действителем), и классифицируют возможные пути их решения. По Парсонсу — Шилзу, существует пять наборов «типовых переменных», характеризующих ориентации традиционного и современного состояния соответственно: 1) аффективность vs аффективная нейтральность; 2) партикуляризм vs универсализм; 3) коллективистская ориентация vs индивидуалистская ориентация; 4) приписка (от английского ascription — приписывание) vs достижение; 5) функциональная «диффузность» vs функциональная специализация. Модернизационная парадигма заимствовала из функционалистской теории акцент на взаимозависимость социальных институтов, значимость типовых переменных на культурном уровне и имманентного процесса изменений через гомеостатическое равновесие.

Таким образом, классическая модернизационная парадигма вобрала в себя следующие идеи эволюционизма и неэволюционизма: 1) радикальное противопоставление традиционного (агрикультурного) и современного (индустриального) обществ; 2) представление об однолинейном поступательном прогрессивном развитии общества от низших форм (примитивных) к высшим (развитым); 3) понимание исторического процесса как медленного, постепенного, поэтапного, непрерывного эволюционного движения (не скачкообразного, не революционного).

Значительный вклад в разработку парадигмы модернизации внёс американский политолог и культур-

ный аналитик Сэмюэль Хантингтон (р. 1927)¹. Учёный предложил свой взгляд на процесс модернизации, как переход от традиционного общества к модернистскому; исследовал цивилизационные процессы с целью прогнозирования возможных основ нового миропорядка и глобальных конфликтов на рубеже XX—XXI вв.

Развивая идеи «теории модернизации», Хантингтон предложил новую концепцию зоны перехода (транзиции, или выбора). Согласно данной концепции, по мере экономического развития, страны вступают в зону перехода, в которой традиционным политическим институтам становится всё сложнее обслуживать новые функциональные потребности. По мнению учёного, экономическое развитие как таковое не способно детерминировать замену традиционных управленческих институтов новой политической системой. Тем самым опровергается один из постулатов эволюционизма об историческом процессе как линейном движении. Хантингтон полагал, что политические элиты должны совершить выбор между различными альтернатив развития.

Другим фактором, учёный назвал социальную структуру. Развитая дифференциация общества, в котором каждая социальная группа осознаёт свои интересы, будет способствовать развитию демократических институтов и обеспечивать контроль за государственной властью. Недостаточная развитость, или отсутствие развитой социальной дифференциации будет способствовать закреплению авторитарных форм правления, вплоть до тоталитарной диктатуры. Другим фактором, способствующим переходу традиционного общества в посттрадиционное, учёный называл внешнее влияние, прежде всего стран с развитой рыночной экономикой и демократическими институтами. Следующий фактор, влияющий на процессы модернизации — это культурный контекст. В частности, доминирующая в социуме форма религии. По мнению Хантингтона, протестантизм

¹ Теория и методология истории. Волгоград, 2014. С. 136.

наиболее способствует переходу общества в новое состояние. Католицизм оказывает умеренное влияние. Конфуцианство и буддизм в большей степени способствуют закреплению авторитарных форм правления. Хантингтон выделяет два типа религиозных культур: консамматорную и инструментальную.

Консамматорная религиозная культура, в рамках которой устанавливается тесная связь между промежуточными и конечными целями. Такая культура менее благоприятна для развития демократии и процессов модернизации. Например, исламская религиозная культура. Инструментальная религиозная культура характеризуется разделением между промежуточными и окончательными целями. Например, индусская религиозная культура допускает разнообразие и конфликт среди групп, признает возможность компромисса и, таким образом, не устанавливает барьеров на пути к демократии и модернизации.

Таким образом, Хантингтон приходит к выводу, что предварительными условиями (предпосылками) демократизации и модернизации являются: экономическое благосостояние, плюралистическая социальная структура (автономная буржуазия и ориентируемая рынком экономика), большее и непосредственное влияние на модернизируемое общество со стороны уже существующих демократических государств и, наконец, наличие культуры, терпимой (толерантной) по отношению к разнообразию и компромиссу. Тем самым, Хантингтон реализует метод многофакторного анализа, преодолевая одномерность эволюционизма и структурного функционализма.

Анализируя геополитическую ситуацию в мире, Хантингтон приходит к выводу, что мнение ряда исследователей, согласно которому модернизация и экономическое развитие способствуют укреплению однородности и порождают общую глобальную культуру, оказалось неверным. Напротив, наблюдается процесс утверждения местных традиций, в результате которого западная

культура подвергается эрозии. Хантингтон прогнозировал упадок западной экономической мощи за которым последует отступление западной культуры.

Хантингтон рассматривает цивилизацию как наивысшее культурное образование, объединяющее людей и обеспечивающее им определённую степень культурной самобытности. Цивилизация определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, общественные институты, так и субъективной самоидентификацией людей. По мнению Хантингтона именно цивилизационная идентичность будет приобретать всё большее значение, настолько, что в перспективе миропорядок будет строиться на взаимоотношениях между основными цивилизациями (западной, конфуцианской, японской, исламской, индусской, славяно-православной, латиноамериканской, африканской).

После окончания «холодной войны» основной вектор противостояния будет проходить не по идеологическим параметрам, а именно по цивилизационным. Хантингтон прогнозировал, что наиболее крупные и значительные по последствиям конфликты произойдут на «культурных» границах, разделяющих основные цивилизации. Прежде всего между западным христианством с одной стороны, и православием, исламом с другой. По мнению учёного, если русские, отвергнув марксизм, следом отвергнут и либеральную демократию, начнут вести себя как русские, то есть в соответствии со своими национальными интересами, то отношения между Россией и Западом могут опять стать «прохладными» и даже конфликтными. На этом мы завершаем краткий обзор развития «теории модернизации». Данная тема обширна и подробно отражена в специальной научной литературе. Подводя краткие итоги, выделим основные идеи «теории модернизации».

В рамках «теории модернизации» традиционное и нетрадиционное общества обладают противоположными качественными характеристиками. В процессе

модернизации основные, составляющие традиционного общества трансформируются, приобретая новые качества, свойства, функции, которые становятся основой нового нетрадиционного общества. В различных исследовательских моделях выделяются различные атрибутивные признаки традиционного и нетрадиционного общества, признаки, по которым идёт процесс сравнительного анализа двух типов социума. Набор выделенных признаков зависит от научных задач и (или) методологической модели конкретного исследования. Как правило, в качестве критериев сопоставления выбирались социально-экономические, политические, социокультурные параметры.

Процесс модернизации рассматривается как глобальный, линейный, поступательный процесс, свойственный всем этносам и государствам. Достаточно часто, процесс модернизации рассматривался как следствие процесса «вестернизации», когда «развитые» европейские страны и народы транслировали свой социокультурный опыт «отсталым» неевропейским (в том числе азиатским) народам и культурам. Процесс модернизации трактовался как объективный исторический закон, захватывающий глобальный универсум человеческой истории и культуры.

В классической «теории модернизации» процесс модернизации представляется как глобальный, необратимый, прогрессивный процесс унификации и конвергенции различных социумов и культур. Тем самым «теория модернизации» постулирует процесс перехода от традиционного общества к обществу нетрадиционному как универсальный процесс перехода от недостаточной развитости, архаики (традиционности) к более высоким формам социокультурного развития, обращённого к прогрессу всего человечества.

В последующих исследованиях классическая модель «теории модернизации» была скорректирована. В частности, в теоретических построениях стали учитываться конкретно-исторические реалии процесса перехода от

традиционного общества к посттрадиционному; стали учитываться факторы исторической случайности и социокультурных конфликтов в процессе модернизации; была пересмотрена роль традиционных ценностей и институтов в процессе модернизации; стали допускаться не только линейные, но и циклические формы модернизационных изменений. Тем самым, «теория модернизации» усложнилась, адаптировалась к научным задачам конкретных исследований. Следует заметить, что «теория модернизации» продолжает активно развиваться в мировой и отечественной науке.

В нашем исследовании мы будем понимать под «теорией модернизации» систему методологических подходов и исследовательских практик, в которых исторический процесс рассматривается как последовательная смена стадийных циклов, каждый из которых представляет собою социально-экономическую и социокультурную целостность. Переход от одной стадии к другой является модернизацией. В нашем исследовании мы сосредоточим внимание на проблеме перехода от традиционного общества к посттрадиционному (нетрадиционному, модернистскому, современному) в контексте развития российской цивилизации.

1.2 Типология культуры

Научный метод, как правило, выбирается исходя из методологии исследования. В случае типологии культуры всё обстоит сложнее. Типология культуры выходит за рамки метода познания и приобретает статус методологического подхода, поскольку обладает очень важными когнитивными характеристиками. Типология культуры является одним из наиболее эффективных методов познания культуры как целостной, развивающейся во времени и пространстве системы.

Типология (от греч. *τυπος* — отпечаток, образец, форма) есть метод научного познания, в основе которого находится алгоритм деления объекта, или системы

объектов на составные части по различным принципам, и последующая группировка составляющих частей по определённым признакам, в определённые типы¹. Соответственно, типология культуры — есть метод научного познания культуры, в основе которого находится разделение культурной системы на структурные элементы, и последующая группировка этих элементов в форме обобщённой, идеализированной модели.

Типология культуры является одной из наиболее универсальных процедур познания культуры, позволяющая выделить существенные признаки культуры, идентифицировать качественные характеристики культуры, сопоставить между собой различные культурные системы. Типология культуры стремится наиболее полно и всесторонне отобразить строение культурной системы, выявить значение каждого элемента структуры культуры и осмыслить их функциональные взаимосвязи, определить закономерности и перспективы развития культурных систем (культурных типов).

Процессуальные механизмы типологии культуры включают различные познавательные приёмы и практики, например, культурную классификацию. Классификация культуры является методом научного познания, в основе которого находится процесс выделения значимых свойств культуры, систематизация выбранных свойств и их последующая группировка в определённые классы. Классификация культуры имеет целью построение иерархических систем классов и их подклассов на основе определённых признаков. В отличие от типологии, классификация не предполагает построение идеализированной модели культуры. Другим приёмом является культурная систематика, предполагающая максимально полную и расчленённую классификацию множества культурных объектов с фиксированной иерар-

¹ Огурцов А. П. Типология // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH012ba3def986377b05e1772b> (дата обращения: 22.09.2018)

хией отдельных единиц описания. В качестве другого приёма можно назвать таксономию, в рамках которой специально исследуются и обосновываются принципы рациональной классификации и систематики культурных объектов. Принципиальные границы между названными подходами достаточно условны, но в конкретных исследованиях культуры, при построении развёрнутой типологии культуры, каждый из названных когнитивных приёмов используется и может приобретать системообразующее значение.

В научной практике выделяют *эмпирическую и теоретическую типологию культуры*. В основе эмпирической типологии культуры находится количественная фиксация, систематизация и обобщение устойчивых признаков культурной системы. Например, в качестве основы построения эмпирической типологии может быть использован временной, пространственный, или пространственно-временной индикатор. Скажем, европейскую культуру можно идентифицировать по шкале исторической хронологии, в которой отдельные исторические периоды соотносятся с качественными характеристиками культуры, когда каждому историческому этапу соответствует свой тип культуры. В результате выделяются следующие типы культуры: «первобытная культура», «античная культура», «средневековая культура», «культура Возрождения», «культура Просвещения», «культура нового времени», «культура новейшего времени». При использовании в качестве основания построения эмпирической типологии территориальных параметров культуры выделяют: «мировую культуру», «европейскую культуру», «русскую культуру» и т. п. В антропологических и этнологических исследованиях часто встречается типология, в основе которой находятся особенности климата, ландшафта, хозяйственной деятельности. В результате выделяются особые «хозяйственно-культурные типы». Например, «охотничьи-собираательные культуры», скотоводческие культуры, «земледельческие культуры» и т. п.

Теоретическая типология культуры предполагает построение идеальной модели культуры, в которой фиксируются обобщённые признаки культурной системы, структурные уровни системы, выявляются системообразующие связи различных уровней. Теоретическая типология культуры служит одним из главных средств объяснения сущности культуры и создания развёрнутой теории культуры.

В истории науки известны различные способы построения типологии. Мы акцентируем внимание на современных приёмах построения культурной типологии. В нашем исследовании мы рассматриваем типологию культуры как методологическое, аналитическое средство познания российской цивилизации. Мы будем трактовать типологию, как средство построения абстрактной, многофакторной модели культуры. При этом мы будем учитывать, что идеализированная, абстрактная модель культуры существенно отличается от конкретно-исторических реалий культуры. Однако именно такая идеализированная модель позволяет понять сущность культуры в конкретных координатах времени и пространства.

Итак, в основе культурной типологии как научного метода, находится алгоритм разделения целостной культурной системы на составные части по различным признакам и последующая группировка этих отдельных элементов в форме абстрактной идеализированной модели культуры. С помощью выработанной модели анализируются конкретно-исторические культуры во времени и пространстве. Сопоставление модели и реальности позволяет выявлять сущностные стороны каждой исследуемой культуры.

В качестве оснований построения теоретических типологий культуры используются системообразующие параметры культуры. Например, возможно использование социально-экономических параметров формационной теории исторического процесса, таких как: отношения собственности, способ производства, уровень развития

производительных сил и специфика производственных отношений. На данной основе выделяют следующие культурные типы: «культуру первобытного-общинного строя», «культуру рабовладельческого общества», «культуру феодального общества», «культуру капиталистического общества», «культуру коммунистического общества».

В некоторых типологиях за основу берётся религиозная основа культуры. В результате выделяют такие типы культуры, как «конфуцианско-даосистский», «индо-буддийский», «христианский», «исламский». Иногда дополнительно выделяют: «протестантский» и «православные» типы культуры. При использовании в качестве оснований для построения культурной типологии доминирующих средств экономического развития, выделяют: «культуру доиндустриального общества», «культуру индустриального общества», «культуру пост-индустриального общества», «культуру информационного общества», «культуру пост-информационного общества». В русле цивилизационной парадигмы выделяются отдельные цивилизации, характеристики которых используются в качестве оснований для построения культурных типологий. Например, Н. Я. Данилевский выделяет десять культурно-исторических типов: египетский, китайский, ассирио-вавилонско-финикийский (халдейский, или древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический (или арабийский), и германо-романский (или европейский). Россия со славянством образуют особый культурно-исторический тип.

В настоящее время, в науке применяются различные основания построения культурных типологий. В современной культурной (социальной) антропологии выделяют типологии: по антрополого-философским основаниям; по основанию социального действия; по основанию форм построения суждений; по шкале «индивидуализм — коллективизм»; по основанию зависимости от контекста; по шкале «толерантность —

неопределённость»; по параметру «дистанция власти»; по шкале «мужественность — женственность»¹ и т. п. Следует подчеркнуть, что выбор варианта построения типологии культуры напрямую зависит от научных задач конкретного исследователя. В этом обстоятельстве заключен элемент субъективизма и неопределённости, свойственный многим научным концепциям эпохи постмодернизма.

Среди культурных типологий весьма распространёнными являются типологии, имеющие форму дуальных оппозиций: «культура Запада — культура Востока», «открытая культура» — «закрытая культура», «культура традиционная» — «культура нетрадиционная». Например, в оппозиции «культура Запада — культура Востока» топонимические параметры имеют весьма условных характер. Принципиальное значение имеет сопоставление базовых характеристик двух типов культуры. Так, концепт «культура Запада» включает культуры стран и народов мира, отличающихся развитой рыночной экономикой, обширными материальными ресурсами (природными и финансовыми), развитыми демократическими институтами, высоким уровнем развития гражданского общества, толерантностью и мультикультурализмом. Концепт «культура Востока» включает культуры стран и народов мира, относящихся к категории «третьего мира», с развивающейся рыночной экономикой, с государственным регулированием экономической и социокультурной сферы, с формирующимися институтами гражданского общества, идеологическим монизмом, авторитарной моделью власти, с высокой ролью религиозных институтов.

Типология «открытая культура» — «закрытая культура», акцентирует внимание на способности культуры к восприятию инноваций и готовности к межкультурным коммуникациям. «Открытыми культурами» называют культуры стран и народов мира, в которых социум го-

¹ Орлова Э. А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004. С. 438.

тов к межкультурным коммуникациям, активно воспринимает новые идеи, нормы и ценности, обладает экономической, политической и социокультурной мобильностью, эффективно интегрирует инновации в существующие социально-экономические институты. «Открытые культуры» отличаются мобильностью, изменчивостью, стабильность обеспечивается динамическим равновесием элементов социокультурной системы. «Закрытыми культурами» называют культуры стран и народов мира, в которых межкультурные коммуникации затруднительны, инновации встречают системное сопротивление социума, отдельные элементы новаций интегрируются в существующие социокультурные конструкции, не изменяя их сущностных характеристик, социокультурное развитие ориентировано на воспроизводство общепринятых норм, ценностей и образцов социальной жизни. «Закрытые культуры» отличаются консерватизмом, устойчивостью, стабильностью.

В нашем исследовании, принципиальное значение имеет типология на основе дуальной оппозиции: «традиционная» и «нетрадиционная» культура. В данной типологии важное место занимает определение параметров сопоставления двух типов культур. В различных концепциях выделяется разнообразный «набор» параметров для сопоставления.

Например, исследователь М. Леви выделил следующие параметры традиционного и нетрадиционного обществ. Традиционному обществу характерна: 1) низкая специализация организации, компартиментализация (изоляция, замкнутость, отделение) жизни; 2) низкая взаимозависимость организаций (высокий уровень самообеспеченности, самодостаточности); 3) акцент в сфере социальных отношений и культурных норм на традицию, партикуляризм, функциональную диффузность; 4) низкая степень централизации; 5) неразвитость денежного обмена и рынка; 6) превалирование семейных связей, норм; непотизм (кумовство, семейственность, протекция родственникам) как ценность;

7) односторонний поток продуктов и услуг из сельской местности в города. Нетрадиционному обществу характерна: 1) высокая специализация организации; 2) высокая взаимозависимость организаций; 3) рационализм, универсализм, функциональная специализация; 4) высокая степень централизации; 5) высокая степень развития денежного обмена и рынка; 6) изолированность, отделение бюрократии от прочих контактов; 7) обоюдный поток товаров и услуг между городом и деревней.

Исследователь Ф. Саттон выделил следующие параметры «агрикультурного» и «индустриального» обществ. Агрикультурное (традиционное) характеризуется: 1) доминированием аскриптивных (предписанных, а не усвоенных благодаря своим личным качествам способностей), партикуляристских, диффузных моделей поведения; 2) стабильностью местных групп и ограниченной пространственной мобильностью; 3) относительно простой и стабильной «профессиональной» дифференциацией; 4) «почтительной» системой стратификации. Индустриальное (нетрадиционное) общество обладает: 1) доминированием универсалистских, специализированных норм; 2) высокой степенью социальной мобильности; 3) высокоразвитой профессиональной структурой, изолированной от прочих социальных структур; 4) «эгалитаристской» классовой системой, основанной на общих моделях профессионального достижения; 5) превалированием «ассоциаций», функционально специализированных, неаскриптивных структур¹.

Некоторые исследователи, с целью идентификации типа культуры, акцентировали внимание на отдельных аспектах культуры, которые рассматривали как приоритетные и системообразующие. Например, антрополог и этнолог М. Мид выделяла феномен *детства* как самостоятельный аспект культуры. Изучая процесс освоения традиций и новаций в культуре, М. Мид отметила раз-

¹ Теория и методология истории. Волгоград, 2014. С. 137—138.

личия во взаимоотношениях поколений, в результате исследователь выделила три типа культуры: 1) постфигуративный тип культуры, в котором подрастающее поколение перенимает опыт у старших; 2) конфигуративный тип культуры, в котором дети и взрослые учатся не только у старших, но и у сверстников; 3) префигуративный тип культуры, в котором, не только дети учатся у родителей, но и родителя учатся у своих детей¹.

Традиционная культура всегда постфигуративна. Такая культура сохраняется стабильной продолжительное время, особенно когда совместно проживают три поколения семьи, в котором родители выступают наставниками, носителями жизненного опыта, нравственных ценностей. В постфигуративных культурах время движется циклично, на каждом этапе воспроизводя прежние, наработанные социокультурные нормы и практики. Постфигуративная культура опирается на силу авторитета, имеющего сакральное значение. Тем самым обеспечивается долговременное стабильное существование культурной системы.

Нетрадиционная культура может быть, как конфигуративной, так и префигуративной. Конфигуративные модели культуры реализуются в обществах, где происходят значительные технологические и социокультурные перемены, которые не позволяют новому поколению использовать опыт предыдущих поколений. В подобной ситуации и старшие и младшие члены общества приспособляются к меняющейся социокультурной реальности, перенимая опыт друг у друга и усваивая инновационные знания, нормы и ценности.

Конфигуративные культуры возникают при интенсивных культурных миграциях, когда утрачиваются прочные семейные и социокультурные связи. Конфигуративные культуры обеспечивают личность и социум социокультурной мобильностью. Вместе с тем, такие культуры теряют внутреннюю целостность, стабиль-

¹ Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб., 2005. С. 350—355.

ность, устойчивость. Постфигуративная культура представляет собою возможный вариант будущей культуры, в которой может произойти консолидация людей одного поколения на основе общности знания, опыта, ценностей.

Российский исследователь А. С. Ахиезер также выделяет традиционные и нетрадиционные культуры, которые обозначает как «традиционный и либеральный типы цивилизации»¹. А. С. Ахиезер акцентирует внимание на специфике движения исторического времени и особенностях мышления людей. В частности, при столкновении альтернативных идей (порядок — хаос, любовь — ненависть, оптимизм — пессимизм) люди выстраивают определённую стратегию поведения. В традиционной культуре принятие одной из возможных альтернатив осуществляется путём инверсии. Инверсивное мышление находится под влиянием эмоций и оперирует готовыми решениями. Инверсивное мышление нацеливает человека на воспроизводство традиционных норм и ценностей, на коллективистские установки, на неприемлемость к иному. В либеральной (нетрадиционной) культуре — путём медиации, через поиск путей к сочетанию и синтезу альтернатив. Медиативное мышление более рационально, нацелено на генерацию новых идей, с помощью которых преодолевается конфликт альтернатив. Медиативная логика нацелена на учёт иных мнений, анализа и обобщение различных взглядов и подходов, их творческое развитие, на формирование новых идей и смыслов. Медиативное мышление осознаёт ценность прогресса и инноваций. В результате возникает принципиально новая культура, обращённая в будущее (по М. Мид — постфигуративная культура).

Весьма интересны разработки в области кросс-культурной психологии. В частности, американский психолог Г. Триандис ввёл в научный оборот понятие «культурный синдром», которым стал обозначать набор

¹ См.: Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта : в 2 т. Новосибирск, 1998. С. 247, 508.

ценностей, установок, верований, норм и моделей поведения, которыми одна группа культур отличается от другой¹. Исследователь выделил три культурных синдрома: «простота — сложность», «индивидуализм — коллективизм» и «открытость — закрытость». По нашему мнению, параметры культурных синдромов можно эффективно использовать в качестве оснований для построения культурных типологий.

Г. Триандис обозначил основные признаки дихотомии «простоты — сложности» культуры: отношение ко времени, выражающееся в ценности и восприятии времени; ролевые требования; открытость отношений; полнезависимость и полнезависимость; отношение к критике; степень доверия вербальному или невербальному общению. Например, в «сложных культурах» время понимается как линейный вектор движения от прошлого через настоящее к будущему. В «сложных культурах» люди внимательно относятся ко времени, ценят время. В социуме ролевые (функциональные) требования субъектов взаимодействия, определённые и специфичные. Отношения открытые, что означает открытое выражение личного отношения к другому человеку в межкультурном взаимодействии. Другой критерий — полнезависимость, то есть независимость индивида от социального окружения и социокультурного контекста. Критика иных идей допускается и приветствуется. Вербальные способы общения (слова, тексты, документы) вызывают доверие акторов коммуникации. В «простых культурах» время воспринимается как циклическое движение, как воспроизводство однотипных периодов и циклов, самоценность времени незначительна. Ролевые требования размыты, неопределённые, имеют диффузные границы. Между акторами культурных коммуникации имеет место «двойственность» отношений, когда истинное отношение участников коммуникации ими скрывается за ширмой приличия и иных стандартов поведения.

² Триандис Гарри К. Культура и социальное поведение. М., 2007. С. 384.

Другой признак — полезависимость, что предполагает вовлечённость индивида в социокультурный контекст, полную зависимость от внешней среды. Критика иных идей не допускается и воспринимается враждебно участниками коммуникации. В индивидуальном общении большое значение имеют невербальные формы (жесты и мимика). К «простым» относятся культуры Африки, Латинской Америки, Ирана; к «сложным» — культуры, достигшие постиндустриальной фазы развития, в частности США, Японии; к «средним» относятся культуры Греции и Италии.

Культурный синдром «индивидуализм — коллективизм» различает культуры по следующим параметрам: по приоритетам индивидуальных или групповых целей; возможности самореализации личности; степени лояльности по отношению к группе; по соотношениям личной и групповой идентичности; по специфике мотивации личности; по шкале «универсализм — партикуляризм» в системы оценки и ценностей; по способу образования дружеских связей; степени влияния ингруппы по шкале «свой — чужие». Принципиальные различия двух типов культур по шкале «индивидуализм — коллективизм» следующие.

«Индивидуализм» как тип культуры характеризуется приоритетом прав отдельной личности; люди реализуют индивидуальные цели поведения без опасения подвергнуться остракизму со стороны общества; женщины имеют равный социальный статус с мужчинами; личная «Я-идентичность» имеет большее значение, чем групповая «Мы-идентичность»; поведение личности определяется мотивацией личных достижений; люди используют универсальную шкалу ценностей при оценке как «своих», так и «чужих»; коллектив не имеет принципиального значения в жизни отдельного человека; личность нацелена на полную самореализацию.

«Коллективизм» как тип культуры характеризуется приоритетом прав государства и прав коллектива; люди могут реализовывать личные цели лишь согласо-

вывая их с групповыми интересами; женщины и мужчины имеют не равный социальный статус; групповая «Мы-идентичность» доминирует над индивидуальной «Я-идентичность»; поведение личности определяется принадлежностью к группе; люди используют одну шкалу ценностей для оценки «своих» и иную шкалу для оценки «чужих»; «свой» имеют большее значение чем «чужие»; отдельная личность стремится к инкорпорированию в коллективе; самореализация личности возможна лишь в группе, в коллективе.

Согласно кросс-культурным исследованиям, к «коллективистским» культурам относятся Китай, Корея, Япония, Тайвань, Индонезия, Индия, страны Ближнего Востока. К странам с «индивидуалистической» культурой относятся: США, Австралия, Великобритания, Канада, Нидерланды, Новая Зеландия, Скандинавские страны, Бельгия, Дания, Франция, Северная Италия, Ирландия, Германия. К культурам «смешанного» типа, в которых наблюдаются черты как «коллективистских», так и «индивидуалистических» культур, принадлежат Россия, страны Латинской Америки, а также некоторые культуры стран Южной Европы, такие как Греция, Южная Италия, Испания, Португалия.

Культурный синдром «открытость — закрытость» характеризуется следующими параметрами: соответствие поведения групповым нормам; терпимость к отклонению от групповых норм; способы компенсации ненормативного поведения; степень проявления чувств тревоги и угрозы. «Открытость» культуры означает: возможность несоответствия поведения индивида групповым нормам; терпимость при отклонении поведения индивида от групповых норм; индивид проявляет меньше тревоги по поводу ненормативности своего поведения; значимость свободы и неопределённости в поведении других людей; склонность воспринимать людей из иных культур как негибких и бескомпромиссных. «Закрытость» культуры означает: осуждение и наказание за отклонение от групповых норм; нетерпимость к отклонению от

групповых норм; индивид ощущает обеспокоенность и тревогу при отклонении от групповых норм; значимость предсказуемости и определённости в поведении окружающих; склонность воспринимать людей из иных культур как недисциплинированных, своевольных и капризных. К «закрытым» были отнесены культуры Японии и Греции, к «открытым» культурам — Гонконга и Таиланда.

Голландский антрополог Г. Хофстеде создал собственную модель культурных дихотомий. Исследователь выделил четыре базовых параметра: «дистанция власти», «индивидуализм — коллективизм», «маскулинность — фемининность» и «избегание неопределённости»¹. В частности, критерий «избегания неопределённости» подразумевает индикацию следующих параметров: толерантность к неопределённости; уровень тревожности и агрессивного поведения; потребность в формализованных нормах и правилах; стремление к интрагрупповому согласию; свобода в выражении своих чувств и эмоций; склонность к консерватизму или радикализму.

Соответственно, в культурах с «высоким уровнем избегания неопределённости» имеет место: тенденция к проявлению нетерпимости к новому, незнакомому, неопределённому; склонность к проявлению высокого уровня тревожности при встрече с незнакомым, неизвестным; потребность в определённости, создание формализованных правил и норм поведения; трактовка агрессивного поведения как самозащиты; склонность к осторожному поведению, стремление к снижению неопределённости; стремление к внутреннему согласию, нестандартное поведение не одобряется и наказывается; склонность свободно выражать свои эмоции и чувства; консерватизм, сопротивление любым изменениям; интолерантность к двусмысленности; низкая мотивация достижений; понимание лояльности как добродетели, лояльное отношение к власти.

¹ Хофстеде Г. Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур // Язык, коммуникация и социальная среда. 2014. № 12. С. 17—18.

В культурах с «низким уровнем избегания неопределённости» имеет место: тенденция к проявлению терпимости, толерантности к неизвестному, неопределённому; проявление более низкого уровня тревожности при взаимодействии с неизвестным; принятие разногласий в группе; трактовка агрессивного поведения как нападения; склонность к риску в бизнесе, спорте, жизни; склонность к разнообразию, допущение или одобрение нестандартного поведения; склонность сдерживать эмоции и чувства; радикализм, стремление к изменениям, инновациям; толерантность к двусмысленности; высокая мотивация достижений; контроль над властью, понимание возможности контроля как блага.

Высокий уровень избегания неопределённости присущ культурам стран Латинской Америки и Африки, Ближнего Востока и Израиля, некоторым культурам европейских стран, таких как Бельгия, Греция, Венгрия, Испания, Португалия, Франция, Югославия, культурам дальневосточных стран Кореи и Японии. Низкий уровень избегания неопределённости характерен для культур таких европейских стран, как Великобритания, Дания, Ирландия, стран дальневосточного региона Гонконга, Малайзии, Сингапура, Ямайки.

Сопоставление традиции и новации является ключевым фактором дихотомной типологии культуры. Традиции воплощают в себе консервативное начало в культуре, основания для стабильности и культурной самобытности общества. Инновации символизируют источник прогрессивного, поступательно развития, обеспечивающего интенсивный рост науки и технологий, улучшение качества жизни, расширение горизонта познания и духовного саморазвития. В дихотомной типологии подчёркивается доминирование традиции в традиционной культуре (традиционном обществе), и доминирование инноваций в нетрадиционной культуре (нетрадиционном обществе).

По нашему мнению, возможно совмещение дихотомных типологий по линии «традиция — новация».

В частности «традиционные культуры» могут включать характеристики, свойственные таким культурным типам как: постфигуративные культуры, инверсионные, закрытые, простые, полезависимые, коллективистские культуры, с высокой дистанцией власти, с высоким уровнем избегания неопределённости. Соответственно, к «нетрадиционным культурам» можно отнести характеристики, свойственные таким культурным типам как: конфигуративные, медиативные, открытые, сложные, полнезависимые, индивидуалистские, с низкой дистанцией власти, с низким уровнем избегания неопределённости.

Следует подчеркнуть, что в культурных типологиях используются обобщённые, абстрактные, идеализированные модели культуры, которые могут отстраняться от конкретно-исторических проявлений той или иной культуры. Типология культуры коррелируется с теорией модернизации. Так, процесс перехода традиционной культуры в нетрадиционную (пост-традиционную) является *модернизацией*. В нашем исследовании, используя теорию модернизации, типологию культуры и коммуникативную теорию исторического процесса, мы покажем специфику русской культуры, российской цивилизации.

1.3. Коммуникативная теория исторического процесса

Коммуникативная теория исторического процесса (КТИП) разработана и апробирована П. Б. Уваровым, профессором Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск)¹. При разработке теории П. Б. Уваров исходил из констатации методологического кризиса современной отечественной исторической науки, утратившей экспертные и прогностические возможности. Ис-

¹ Уваров П. Б. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции. М., 2005. С. 169.

точник кризиса виделся П. Б. Уварову в «произвольных допущениях» при выборе исследовательских принципов и выстраивании аргументации отечественными историками.

По мнению П. Б. Уварова, отечественная историческая наука двадцатого столетия во многом занизила статус теоретико-методологического компонента, сосредоточив излишнее внимание на позитивистском обобщении эмпирического материала, препоручив данную функцию иным общественным наукам. Историческая наука приняла в качестве аксиоматического основания примат экономических отношений в качестве, определяющих сущность исторического развития. Материально-экономическая детерминация в цивилизационной парадигме исторического развития, не смогла объяснить многие формы активности человека, прежде всего в сфере духовной культуры. П. Б. Уваров поставил вопрос о разработке нового парадигмального основания исторической науки.

Мы бы выделили следующие основания новой, предложенной П. Б. Уваровым, парадигмы исторического познания. Во-первых, идея анализа исторической реальности как пространства глобальной коммуникации. Во-вторых, выделение в информативно-коммуникативном пространстве «образа истинности» как мировоззренческого феномена и его системный анализ. В-третьих, выстраивание культурной типологии по шкале «религиоцентризм — безрелигиозность» и «информационная определённость — информационная неопределённость». В-четвёртых, отказ от индуктивного познания истории, замена его дедуктивным методом постижения и придания дедуктивным исследовательским программам определяющего характера.

Исходя из представления пространства истории как информационно-коммуникационной реальности, П. Б. Уваров выделяет «образ истинности» в качестве мировоззренчески отрефлексированного и закреплённого в индивидуальном сознании образа действительности,

как поведенческое основание для сознательной личной и исторической активности¹. П. Б. Уваров отмечает, что концепт «образ истинности» соотносится с такими понятиями как «картина мира» и «историческое сознание». В «образ истинности» П.Б. Уваров включает системное представление индивида об окружающем мире, осознание своего места в мире через выбор предельного допущения о природе реальности. «Образ истинности» задаёт особую систему координат и эталонов, что способствует эффективной ориентации человека в мире и среди людей. На социальном уровне экзистенциальный выбор личности закрепляется социокультурным окружением, исторической эпохой и спецификой этнокультурных отношений. На персональном уровне «образ истинности» закрепляется семейным воспитанием, и непосредственным окружением.

Сущность определённого «образа истинности» зависит от типа культуры, в котором пребывает личность, установки которого реализует. При использовании в качестве оснований культурной типологии шкалы «религиоцентризм — безрелигиозность» возможно выделить составляющие «образа истинности» в каждом типе культуры. В частности, в «религиоцентристской» культуре (традиционной культуре) возможно выделить следующие аксиоматические составляющие «образа истинности».

1) Мир теоцентричен. В основе мироздания находится Абсолют — Бог, онтологический квалитативный Центр, задающий все иные параметры и координаты реальности.

2) В теоцентричном мире, смыслом существования личности является богоуподобление, т. е. максимально возможное приближение к источнику истинности и абсолютной определенности.

3) Богоуподобление как смысл существования предполагает неукоснительное следование конкретным пред-

² Уваров П. Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С. 52—53.

писаниям религии, что реализуется в «императивном типе поведения» личности.

4) Теоцентризм как мировоззрение и вытекающие из него смысловые и поведенческие особенности человеческой активности детерминируют формирование обществ так называемого традиционного типа, являющих собой пространственно-временную коммуникацию по поводу обретения человеком качественного Абсолюта.

5) Традиционное общество становится не только способом коммуникации, но и системой ценностных ориентиров личности, определяющих существование общества в целом. Традиционное общество представляет собой своеобразный синкретизм метода, инструмента и, одновременно, результата существования человека в условиях предельной определенности (Абсолютной Истины).

В «безрелигиозной» культуре (нетрадиционной), или как определяет П. Б. Уваров «инновационного/информационного типа социальной коммуникации» перечисленные характеристики трансформируются в свою противоположность. Соответственно, представляется возможным выделить следующие характеристики «образа истинности».

1) Мир безрелигиозен. Точнее, мировоззрение — безрелигиозно. В безрелигиозной культуре отсутствует Абсолют, безусловная система ценностей, эталонов и координат. П. Б. Уваров указывает, что в таких условиях единственно возможным, вынужденным экзистенциальным мировоззренческим основанием для сколько-нибудь осмысленного проективного существования оказывается антропоцентризм в доступной форме «я-центризма», как примитивного протеза пассивных определенностных переживаний.

2) Существование в пространстве абсолютной неопределенности объективно бессмысленно, т. к. предполагает, отказ от единственно возможного, нерелятивного, предельного основания осмысленности бытия, каковым является религиоцентризм. Антропоцентризм

как субъективное остаточное мировидение с неизбежностью заставляет видеть смысл человеческого существования в стремлении к максимальной автономизации собственной личности, которая совпадая со стремлением к предельному могуществу, и создает иллюзию возможности разместить вокруг себя «остальной мир».

3) Самоутверждение человека в качестве островка определенности «для себя» прямо противоположно пафосу богоуподобления (богоутверждения) как смысла существования человека традиционного (религиозного) общества.

4) Способом обеспечения максимальной автономизации личности становится новый, «неимперативный» тип поведения, который может быть назван ситуативным. Данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, или успешность. П. Б. Уваров подчёркивает, что в условиях «мировоззренческой неопределенности» личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учёте реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность;

5) Антропоцентристское мировоззрение с вытекающими из него смысловыми и поведенческими моделями предопределяет социогенную мутацию инновационного типа. По мнению П. Б. Уварова, «новоевропейское», «современное», «информационное» общество представляет собой пространственно-временную коммуникацию по поводу существования человека в условиях «неопределенности». Посттрадиционное (инновационное) общество, в отличие от общества традиционного, возникает в результате проективной деятельности самоутверждающегося индивида, пытающегося преодолеть неопределенность секулярного бытия за счет приватизации реальности в форме информационной активно-

сти. При этом индивидуалистическая экспансия, не признающая безусловный внешний авторитет, целенаправленно демонтирует сохраняющиеся фрагменты социальных конструкций, выросших на основе прежней, традиционной коммуникации, и воспринимаемые, с точки зрения новой мировоззренческой ситуации, в качестве бессмысленной и досадной помехи.

Исходя из идеи познания истории как коммуникативного пространства и «образа истинности» как основы мировидения, П. Б. Уваров выстраивает новый социокультурный анализ по шкале «информационная определённость — информационная неопределённость». В результате, мы можем встраивать данную шкалу в дихотомную типологию культуры по линии «традиционная культура — нетрадиционная культура». Следовательно, можно констатировать, что в традиционной культуре (традиционном обществе) доминирует религиозцентризм, как способ мировидения, как особый «образ истинности» задающий все иные параметры культуры.

В традиционной культуре, понимание Абсолюта — Бога в качестве основы мироздания, создаёт в социуме пространство «информационной определённости», что означает наличие всеобщих, нерелятивных, абсолютных ценностей, норм, смыслов и цели существования как отдельной личности, так и общества в целом. В рамках религиозцентричного «образа истинности» задаются особые основания социокультурной коммуникации, развивающейся в пространстве информационной определённости. Прежде всего, в данной системе координат личность способна коммуницировать с Абсолютом — с Богом. Данная коммуникация предполагает определённый способ существования личности, нацеленной на нравственное самосовершенствование, способствующее процессу приближения к Богу, или богоуподоблению. Наличие Абсолюта предполагает выстраивание ценностной иерархии. Как отмечает П. Б. Уваров, иерархия является способом качественной градации реальности относительно ее Абсолютного Центра, приспособлявая

её к реализации человеком/обществом смысла своего существования в качестве содействующего, а не препятствующего фактора. Ценностная иерархия реальности: указывает на цель и смысл существования относительно высшего Блага; ранжирует частные взаимодействия относительно Абсолютной коммуникативной основы; определяет систему внутренних приоритетов частных специализированных коммуникаций.

В нетрадиционной культуре реализуется иной, безрелигиозный, «образ истинности» развивающийся в пространстве «информационной неопределённости». Секуляризация культуры постепенно вытесняет идею Бога из социокультурной коммуникации. В общественном и индивидуальном сознании исчезает абсолютный эталон и критерий нравственных и социокультурных оценок. В то же время, человек коммуницирующий нуждается в системе координат, которые произвольно генерируются на основе личного опыта и личного интереса отдельных членов социума или социокультурных групп.

В пространстве «информационной неопределённости» выбор норм, ценностей, смыслов становится результатом случайных, произвольных комбинаций сиюминутных интересов и потребностей индивида. В результате формируется «ситуативный тип поведения»¹. Как указывает П. Б. Уваров, данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности, при этом главным критерием оказывается его результативность и успешность. В условиях мировоззренческой неопределённости личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учёте реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность.

¹ Уваров П. Б. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2011. С. 43—46.

«Ситуативный тип поведения» характеризуется следующими параметрами: 1) Индивидуализм, который формируется вследствие отказа личности и социума от религиозности как определенностного коммуникативного формата. Пришедший ему на смену безрелигиозный (неопределенностный) коммуникативный формат связан с представлением о принципиальной невозможности общей системы координат. 2) Конфликтность, предопределённая реализацией каждым членом социума индивидуальных интересов и стратегий поведения, вне общей системы ценностей и координат. 3) Редукция как упрощение, сведение сложного к простому, как поведенческая особенность. Редукция логически вытекает из процессов примитивизации мировидения до одного из возможных предельных допущений о реальности, доступных человеку в обществе (культуре) безрелигиозного типа. 4) Имморализм, как форма игнорирования морали, или избирательности моральных норм в зависимости от ситуации. П. Б. Уваров трактует имморализм, как поведенческую мимикрию, направленную на сенсорную, материально-физиологическую реальность, сегрегирующую мораль как регулятор человеческой активности. Примечательно, что в либеральном обществе (нетрадиционной культуре) «ситуативный тип поведения» становится условием успешности в конкурентной борьбе индивидов за обладание материальными ресурсами и социальными благами. Данное обстоятельство создаёт иллюзию самооценности «ситуативного типа поведения»¹.

По мнению П. Б. Уварова, взаимоотношение двух коммуникативных форматов (информационно определенностного и информационно неопределенностного, двух оперативных матриц («образов истинности»)) пронизывает собой историческое существование человечества. И тот, и другой формат вытекает из дейктической парадигмы во взгляде на историю, которая объясняет исторический

¹ Уваров П. Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд // Социум и власть. 2012. № 5 (37). С. 127—130.

процесс гораздо более объемно, сбалансированно, последовательно, логично и гибко, нежели до сих пор господствующая виталистская модель исторического познания, крайне односторонняя и редуционистская.

Выдвинутые и обоснованные П. Б. Уваровым тезисы коммуникативной теории исторического процесса создают предпосылки для перехода от индуктивного метода познания к дедуктивному методу исторического познания. П. Б. Уваров отмечает, что в исторической науке долгое время доминировал именно индуктивный тип познания. Историки выявляли исторические факты, а затем эти факты систематизировали, то есть реализовывали процесс индукции, как познание от частного к общему. П. Б. Уваров вполне справедливо указывает, что невозможно выявить абсолютно все факты, имеющие отношение к конкретной исторической проблеме. Это означает, что историк делает произвольную выборку из возможных фактов. А если это именно так, то исчезает основание для объективного аналитического умозаключения, поскольку последнее основано, в сущности, на случайной подборке фактов.

По убеждению П. Б. Уварова, более обоснованным и объективным может быть метод научной дедукции, в котором познание выстраивается от общих положений к частным, когда существует некая теоретическая модель, которая определяет принципы научной выборки фактов из всего необозримого множества фактического материала. П. Б. Уваров подчёркивает что строгая дедуктивная интерпретация может быть основана только с опорой на максимально предельные категории исторического бытия, в идеале имеющие статус источника, первоначала, Абсолюта, включающие в себя все частные, фрагментарные интерпретации реальности без качественного ущерба для них (в виде искажения или деформации их внутренней структуры). Дедуктивный метод анализа исторической реальности обязывает соблюдать принцип выводимости любого разнообразия исторической явленной из абсолютной полноты первопричины, бес-

конечной в своих потенциальных приложениях. В этом случае историческая наука получит надёжные основания для производства точного научного знания, а не очередной интерпретации в виде произвольно сочетаемых фрагментов реальности.

П. Б. Уваров свою модель исторического познания именуется «дедуктивная археология» и выделяет следующие составляющие данной модели. 1) Наличие понятийно-категориального аппарата, общепризнанного и широко используемого в научном сообществе. 2) Наличие специфической дедуктивной модели исторического процесса, в основе которой находится религиозноцентристское понимание истории. Причём религиозцентризм не обязательно должен утверждать реальность бытия Бога. Религиозцентризм может быть использован как осознание первостепенной роли религии в истории мировых цивилизаций. 3) Предельная лояльность к общенаучным методологическим нормам и ценностям. 4) Дедуктивная методология в наибольшей степени нацелена на принцип выводимости и алгоритмизации исследовательских действий, производство «образцов» решения научных проблем.

Исходя из вышеизложенных постулатов, представляется возможным развернуть аргументацию П. Б. Уварова по поводу алгоритма применения, разработанной им «коммуникативной теории исторического процесса». П. Б. Уваров выделяет следующую последовательность методологических операций возможных в реальном историческом материале¹. 1) Определение типа, господствующего «образа истинности» в рамках той или иной цивилизации (общества, культуры, эпохи). 2) Выделенный тип «образа истинности» позволяет дедуцировать (или расшифровывать) внутреннее строение анализируемой целостности (цивилизации, общества, культуры,

¹ Уваров П. Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3 (29). С. 66—68.

эпохи). Историческое дедуцирование даёт образ нормы и порядка, а индуцирование — образ частности, исключения, казуса. 4) Идентификация «образа истинности» задаёт параметры анализа избранной для исследования социокультурной системы (цивилизации, культуры, общества, эпохи), а также позитивного объяснения отдельного фрагмента социокультурной системы. На этом этапе происходит синтез индуктивного и дедуктивного методов познания, когда информационный массив исторической конкретики (факты) проходит процедуру экспертной оценки со стороны базовых дедуктивно полученных фундаментальных параметров, определяющих исторический процесс в целом.

П.Б. Уваров резюмирует, что подобный алгоритм способен эффективно и качественно исследовать любую историческую реальность. В абсолютной системе координат, заданных дедуктивно-археологическим подходом, каждый поступок индивида может быть оценен не произвольно-субъективно, а научно-объективно, основываясь на абсолютных смысловых началах. Когнитивные возможности «коммуникативной теории исторического процесса» основаны на предельных абсолютных началах, что обеспечивает его соответствие всем принципам исторического познания, таким как историзм, объективность, научность, системность. Мы можем согласиться с основами позициями, выдвинутой П. Б. Уваровым концепции, и попытаемся продемонстрировать её эффективность в практике анализа российской цивилизации.

1.4. Сущность цивилизационного подхода к истории

В современных условиях особенности эволюции России в сообществе мировых цивилизаций стали важной проблемой отечественной исторической науки. Вопрос этот имеет и политическую актуальность. Из области теоретической истории он переместился в область прикладной политологии.

С помощью формационной теории не удалось определить своеобразие социокультурных процессов в России, их цивилизационную специфику. К настоящему времени, после дискуссий, достаточно определённо обозначено, что это теоретическое пространство подвластно цивилизационному анализу. Цивилизационная теория позволяет раскрыть как человеческий аспект истории, так и показать влияние на социальную деятельность культурно-исторической среды, институциональных факторов. Она также может способствовать созданию более объективной картины деятельности личности в исторически конкретных обстоятельствах. Поэтому важным условием роста результативности цивилизациологии является активное осмысление обозначенных исторических процессов.

В обширной, более чем двухвековой, историографии проблемы цивилизации можно выделить две независимые ветви. Одна конструирует линейно-стадиальную схему развития мировой цивилизации. Её авторы от Дж. Брауна, В. Мирабо, А. Фергюсона до О. Тоффлера видели в иных, чем европейская, цивилизациях лишь варианты развития западной культуры.

Создатели теории локальных цивилизаций, начиная с Ж. А. Гобино, Г. Рюккерта, Н. Данилевского, А. Дж. Тойнби и кончая С. Хантингтоном стремились выявить в мировых цивилизациях особенности ценностно-смыслового ядра культуры и показать, что человечество в действительности состоит из нескольких во многом самостоятельных социокультурных систем, что существует не один, а несколько субъектов исторического процесса. Эти исследователи доказали, что история дискретна не только во времени, но и в пространстве.

Одним из первых слово «цивилизация» в смысле особого состояния общества и стадии его развития было употреблено английским учёным Джоном Брауном (1715—1759) в книге «История возникновения и прогресса поэзии». Теоретически осмыслить понятия

о дикости, варварстве и цивилизации первым попытался А. Фергюсон. В XIX в. начинает формироваться представление об отдельных, локальных цивилизациях. Параллельно с понятием «цивилизация» развивалось понятие «культура». В дальнейшем мыслители стали считать, что в отличие от цивилизации культурой обладают все народы. Принятая на Западе традиция исследовать культуру в комплексе антропологических дисциплин основывается на определении, предложенном в 1881 г. Э. Б. Тайлором (1832—1917). По его мнению, культура — целостный комплекс, который включает в себя знания, верования, искусство, нравы, право, обычаи и все прочие способности, характерные черты и привычки, приобретаемые человеком как членом общества.

Несмотря на концептуальные различия, сторонники обеих теорий цивилизации признают, что общей структурной единицей исторического процесса является цивилизация. Цивилизация рассматривается как целостная общественная система. Для раскрытия нашей темы и анализа исторического материала наиболее удобно использовать следующее определение цивилизации, представленным Л. И. Семенниковой: «Сообщество людей, объединённое основополагающими духовными ценностями и идеалами, имеющее устойчивые черты в социально-политической организации, культуре, экономике и психологическое чувство принадлежности к этому сообществу»¹. Каждый элемент цивилизационной системы несёт на себе печать своеобразия. Под влиянием определённых внешних и внутренних воздействий в цивилизации происходят определённые изменения, однако, их основа, ценностно-смысловое ядро культуры остаются неизменными.

Сильные стороны цивилизационного подхода к истории заключаются в возможности применения его принципов к истории любой страны или группы стран. Этот подход ориентирован на познание истории общества с

¹ См.: Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск, 1995. С. 37.

учётом специфики стран и регионов. Ориентация на учёт особенностей предполагает представление об истории как многолинейном, многовариантном процессе. Цивилизационный подход предполагает целостность, единство человеческой истории, так как цивилизации сопоставимы друг с другом. Это позволяет широко использовать сравнительно-исторический метод исследования. Выделение определённых критериев развития цивилизации позволяет историкам оценить уровень достижений тех или иных стран, народов и регионов. Цивилизационный подход к истории подбодобную роль в историческом процессе отводит человеческому духовно-нравственному и интеллектуальному фактору, культуре, менталитету. Конечно, следует иметь в виду, что индикаторы интеллектуальных и духовно-нравственных структур человека не так-то просто уловить и зафиксировать.

Значительный вклад в разработку цивилизационной теории внесли русский мыслитель Николай Данилевский, немецкий мыслитель Освальд Шпенглер, английский историк Арнольд Тойнби, социолог Питирим Сорокин и многие другие. Кратко охарактеризуем теоретические концепции названных учёных.

Не только в России, но и на Западе (например, в Международном обществе по сравнительному изучению цивилизаций) к числу создателей цивилизационной теории относят русского мыслителя Николая Яковлевича Данилевского (1822—1885). Его книга «Россия и Европа» была опубликована в 1869 г. Концепцию смены культурно-исторических типов (цивилизаций) Н. Я. Данилевского можно свести к следующим положениям. Во-первых, само деление истории на древнюю, среднюю и новую Н. Данилевский считал весьма нерациональным, так как при этом качественное различие народов, живших в соответствующее этому периоду время, совершенно упускалось из вида.

Во-вторых, Н. Данилевский доказывал, что стадию, степень развития общества следует отличать от типа

развития. Формы исторической жизни человечества он сгруппировал по культурно-историческим типам (цивилизациям). При этом Н. Данилевский утверждал, что только внутри цивилизации можно выделить те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя, новая история. Под культурно-историческими типами Н. Я. Данилевский понимал единство своеобразных сфер религиозного, политического, промышленного и хозяйственного, социального и бытового существования народа.

Н. Я. Данилевский выделяет следующие культурно-исторические типы (или самобытные цивилизации):

1) египетский, 2) китайский, 3) ассиро-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) арабийский, 10) германороманский, европейский, 11) православный, славянский (русский). К этим типам он добавил ещё два, погибших «насильственной смертью»: мексиканский и перуанский¹.

В-третьих, Н. Я. Данилевский попытался сформулировать законы движения, изменения культурно-исторических типов. Таких законов он выделил пять:

1) «...всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, составляют самобытный культурно-исторический тип;

2) чтобы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежавшие, пользовались политической независимостью;

3) начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя при большем или меньшем влиянии чуждых ему, предшествующих или современных цивилизаций;

4) цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие;

5) закон культурно-исторического движения состоит в том, что период цивилизации каждого типа проходит этапы зарождения, укрепления, расцвета и исчерпания творческой деятельности, апатии, истощения сил и вторично не возвращается...»¹.

Н. Я. Данилевский даёт оригинальную трактовку понятия «прогресс». Он считал, что прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении, а в том, чтобы исходить всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, что она якобы представляет высшую точку развития, в сравнении с её предшественницами и современницами, во всех сторонах развития.

Историко-философская концепция Н. Данилевского в целом не была по достоинству оценена русской либеральной мыслью конца XIX — начала XX вв. Некоторые его идеи развивались К. Н. Леонтьевым (1831—1891) и В.И. Ламанским (1833—1914).

Советские академики М. Н. Покровский и А. И. Деборин обрушили на книгу Н. Данилевского поток обвинений. Ему инкриминировали великодержавный шовинизм, проповедь национальной исключительности, монархизм и другие «смертные грехи». Учёный-естественник, рациональный политик, Н. Данилевский отвергал мысль о том, что в интересах достижения «всемирной» задачи — создания всемирного человеческого сообщества — следует пожертвовать славянским (русским) культурно-историческим типом. В полном противоречии с взглядами Н. Данилевского, отвергавшего деление народов на высшие и низшие, ему приписывалось суждение о существовании «избранных» народов

¹ См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 88.

² См.: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 91—92.

и народов не способных стать культурно-историческими типами. В целом его концепция о культурно-исторических типах (цивилизациях) оценивалась в советской справочной литературе как глубоко реакционная, оправдывавшая и восхвалявшая «колониальное насилие и угнетение». К тому же в советской историографии Н. Данилевского пытались представить примитивным националистом, противопоставлявшим общечеловеческой цивилизации единственно любимый им славянско-русский культурный тип.

Однако, отвергая «общечеловеческое», Данилевский не только признавал «всечеловеческое», но и подчёркивал, что оно, без сомнения, выше всего отдельного человеческого или народного. Он считал, что всечеловеческое неосуществимо в какой бы то ни было народности, представляя собой совокупность всего народного, во всех местах и временах существующего. Автор «России и Европы» был далёк от огульного отрицания всего западного, точно так же, как он был далёк от проповеди «смертельной борьбы» между русскими и теми, кто отказывал русским в праве называться европейцами.

Несмотря на идеализацию славянского мира, общины и некоторых сторон русского народного характера, а также не подтвердившейся общественным развитием идеи о невозможности в России революции, книга Н. Я. Данилевского содержит немало мыслей, ценность которых возросла в начале XXI в. Одна из них — предостережение об опасности денационализации культуры. Установление всемирного господства одного культурно-исторического типа, по мнению Н. Данилевского, было бы губительным для человечества, так как господство одной цивилизации, одной культуры, лишило бы человеческий род необходимого условия совершенствования — элемента разнообразия.

В концепции немецкого мыслителя О. Шпенглера (1880—1936), пожалуй, впервые понятие «цивилизация» и «культура» понимаются в «периодическом смыс-

ле». Цивилизация, пишет автор — «неизбежная судьба культуры»¹.

Освальд Шпенглера открыто порвал с пониманием истории как поступательного, прогрессивного процесса. Для него была неприемлема сама идея единства человеческой истории. Конечно, его прежде всего интересовала «морфология мировой истории», трансформация символики искусства. О. Шпенглер полемизирует не только с классической западноевропейской философией — наследницей европейского Просвещения, но и с марксистским пониманием истории. Он доказывал, что «пульсация жизни» приводит к появлению отдельных локальных замкнутых культур, претерпевающих стадии зарождения, развития и падения (3, с. 264—266). Единая история становится, таким образом, невозможной. О. Шпенглер подметил вполне реальный недостаток в подходе к истории европоцентризма, который исключал специфику развития ряда регионов, стран, цивилизаций.

О. Шпенглер провозгласил, что истории известно восемь в полной мере развитых (локальных) культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «апполоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская, «фаустовская» (западноевропейская) и майя. Ожидалось им и развитие русско-сибирской культуры. С победой «городской массы», по О. Шпенглеру, не только в «фаустовской», но и в любой другой культуре кончается эпоха её рассвета.

«...Переоценка всех ценностей, пишет О. Шпенглер, — сокровеннейший характер всякой цивилизации»². Применительно к западноевропейской культуре цивилизационная стадия заключается во всеобщей механизации и технизации, которые губят всё творческое и живое. Сами техника и технология видятся ему

¹ Цит. по: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С.163.

² Там же. С. 537.

разрушающими культуру и порождающими человека массы, ненавидящего всё «благородное», присущее истории минувшего...»¹. Он также констатирует отмирание искусства и преобладание цивилизационной интеллигентности над душевностью. Одним из первых среди мыслителей Запада Шпенглер увидел универсальность научно-технического отчуждения, затрагивающего сегодня судьбы всего человечества, но вне сферы его внимания оказалась способность науки и техники приносить людям не только зло, но и благо.

Наиболее развёрнутая и обоснованная на историческом материале концепция локальных цивилизаций представлена в трудах английского историка А. Тойнби (1889—1975). Его монументальное исследование об истории мировых цивилизаций составило 12 томов и выходило в течение 28 лет (1934—1961). На русском языке извлечение из его труда вышло под названием «Постижение истории» в 1991 г.

А. Тойнби в своих книгах настойчиво ищет основную единицу всемирной истории. Он начинает своё исследование с утверждения, что истинной областью исторического анализа должны быть общества, имеющие как во времени, так и в пространстве протяжённость большую, чем национальные государства. Они называются «локальными цивилизациями». Он доказывает, что «сравнительное исследование цивилизаций возможно»². А. Тойнби считал неприемлемым вывод О. Шпенглера о тотальной раздробленности и «непроницаемости» культур друг для друга³.

А. Тойнби не отверг необходимости найти смысл всемирно-исторического процесса. При этом постижение истории как определённой целостности совсем не исключало изучения локальных цивилизаций. Ито-

¹ Цит. по: См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность М., 1993. С. 583, 588, 619.

² Цит. по: Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991. С. 42.

³ См. Там же. С. 542—543, 555, 577.

гом сравнительного изучения всемирно-исторического процесса, согласно его мнению, должна стать не только типология локальных цивилизаций, но выработка определённого набора «законов», которые действуют в каждой из них.

Отправной точкой подхода А. Тойнби к проблеме смысла истории являются его антропологические взгляды. Объективно полемизируя с марксистским мировоззрением, А. Тойнби утверждал, что не следует искать сущность человека в его социальных связях. Он выделял четыре духовные черты человеческой природы. Первой является сознание, включая самосознание, так же, как и сознание внешнего мира, в котором другие человеческие существа живут рядом с нечеловеческой природой — живой и неживой. Сознание открывает возможность выбора и, таким образом, подразумевает желание такового. Вторая отличительная черта — очевидная способность человека к волеизлиянию. Третья — предрасположенность человека к различению добра и зла. Известно, что в советской исторической науке исследования по истории общественного сознания, национального характера, мироощущения никогда не поощрялись. «Человеческое измерение истории» остается актуальной задачей для российских историков.

Делая сознание отличительной чертой человеческой сущности, А. Тойнби одновременно обосновывал наличие в нём некоего нравственного центра, чтобы затем вести речь и о присущем ему религиозном начале. Четвёртой отличительной чертой человеческой природы, по А. Тойнби, является религия. Тойнби философски обосновывает структуру и сущность религиозного сознания, чтобы затем сделать его ферментом, импульсом внутреннего развития цивилизаций и всемирной истории.

Если общество трактуется А. Тойнби как целостная система отношений между людьми, то в культуре он видел надбиологические регулярности, реализующиеся в поведении общественных индивидов, и не мыслил

этот феномен вне ценностей, являющихся достижением людей той или иной эпохи. В отличие от О. Шпенглера, А. Тойнби сделал основной единицей деления исторического процесса не культуру, а цивилизацию¹.

Какое содержание вкладывает А. Тойнби в понятие «цивилизация»? Прежде всего, это — общество с универсальным государством и всемирной религией. При этом степень удалённости от того места, где она возникает, влияет на её типологию. Ведущей силой общественного развития он называет творческую элиту². Цивилизацию А. Тойнби отождествляет с состоянием общества, в котором существует, хотя и незначительное, меньшинство населения, свободное от задачи не только производить продукты питания, но и быть вовлечёнными в какую-либо область экономической деятельности — промышленности, торговли, которая необходима для воспроизводства материальной жизни общества, на цивилизационном уровне.

Возникновение первых цивилизаций А. Тойнби датирует III тыс. до н. э., когда происходит скачок в развитии средств производства, возникают социальные группы, формируется «творческое меньшинство». А. Тойнби полагал, что «жизненный порыв» человека к божественному Абсолюту служит делу повышения внутреннего импульса роста людей, цивилизации. На долю творческого меньшинства, элиты выпадает постоянное обновление общественной жизни, реакция на нескончаемые «вызовы», призванная предотвратить застой. Критерием роста цивилизации выступает у А. Тойнби прогресс по направлению к самодетерминации.

Стадия цивилизации, по А. Тойнби, характеризуется борьбой тенденций к объединению и разъединению человечества. Избирая цивилизацию единицей членения истории, А. Тойнби столкнулся с существенными трудностями в анализе их взаимовлияния, объединительных и разъединительных тенденций мировой истории, её

¹ См.: Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 80—81, 100

² Там же. С. 304, 305, 450.

гуманистического смыслового содержания. В поздний период своего творчества А. Тойнби рассматривал сам факт формирования локальных цивилизаций как шаг по пути прогрессивного единения человечества, не исключающий побочных разъединительных тенденций.

В отечественной литературе концепцию А. Тойнби критиковали за изменяющийся в разных публикациях перечень полностью развившихся цивилизаций. А. Тойнби обосновывает наличие в истории 31 развившихся типологически различающихся цивилизаций¹. В первую очередь он выделяет 21 цивилизацию, получившую «полное» развитие: эллинскую, западную, египетскую, шумерскую, минойскую, индскую, хеттскую, дальневосточную в Корее и Японии, православную (основную), православную в России, иранскую, вавилонскую, сирийскую, арабскую, индуистскую, китайскую, дальневосточную (основную), андскую, майяскую, юкатанскую, мексиканскую; а затем те, которые именуются им «неудавшимися»: несторианская (дальневосточная) христианская, скандинавская, сирийская. Третьей группой цивилизаций А. Тойнби называет общества, которые родились, но остановились в своём развитии. Это — полинезийцы, эскимосы, кочевники, общины османов в православно-христианском мире, спартанцы. А. Тойнби при анализе этих цивилизаций сам почти оказался в сетях отвергаемого им «европоцентризма».

А. Тойнби считал, что генезис цивилизации нельзя объяснить ни расовым фактором, ни географической средой, необходима специфическая комбинация деятельности творческого меньшинства и среды, которая не слишком неблагоприятна и не слишком благоприятна. Механизм рождения цивилизаций в этих условиях сформулирован им как взаимодействие в системе «Вызов-И-Ответ»².

Рост цивилизации, по А. Тойнби, отнюдь не сводится к географическому распространению общества.

¹ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 99—106.

² См.: Там же. С. 106 — 180.

Географическое распространение скорее связано с задержкой развития. Рост цивилизации не ограничивается и не вызывается техническим прогрессом и растущей властью общества над физической средой. Автор концепции доказывал, что рост цивилизации состоит в аккумулирующем внутреннем самоопределении или самовыражении цивилизации, в переходе от более грубой к более тонкой религии и культуре. Рост — это непрерывное «отступление и возвращение» харизматического меньшинства общества в процессе всегда нового успешного ответа на всегда новые вызовы среды. За творческим меньшинством следует, подражая ему, большинство — внутренний пролетариат общества и внешний пролетариат отсталых соседей. В результате процесс роста представляет собой рост целостности и индивидуального своеобразия развивающейся цивилизации.

А. Тойнби подчёркивал, что все цивилизации не только существуют вполне самостоятельно, но и совершенно самостоятельно проходят одни и те же стадии: возникновения, роста, надлома и распада.

Объединительную тенденцию в культурно-исторической традиции А. Тойнби во многом связывал с религиями, именуемыми им «вселенскими»¹. К их числу он отнёс зороастризм, индуизм, буддизм, христианство и ислам. Автор не столь субъективен, чтобы не видеть множества негативных проявлений религиозных, межконфессиональных противоречий в истории и не был склонен считать, что именно христианство способно дать объединительную платформу слияния религий. По его мнению, религия будущего должна быть пантеистической, служить «слиянию» человека с природой и концентрировать традицию почитания предков.

Большое внимание А. Тойнби уделял проблеме политического объединения человечества. Он считал, что такое объединение человечества должно идти на федералистской основе, без посягательств на измене-

ние социально-экономического строя существующих государств. Мировое сообщество будущего, созданное А. Тойнби, своей основой имело мирное сосуществование. В своих прогнозах будущего А. Тойнби всецело движим вселенским, экуменическим видением истории, предполагавшим финальное единение человечества.

Сторонником циклической концепции развития культуры и общества был известный сначала русский, а затем американский социолог П. А. Сорокин (1889—1968), отстаивавший этот взгляд в трёхтомном труде «Социальная и культурная динамика» (1937—1941). П. Сорокин вслед за О. Контом в качестве движущей силы истории рассматривал разум, но не отдельных людей, а человечества в целом, фактически же общественное сознание. П. Сорокин прямо утверждал, что весь социальный механизм опирается, в конце концов, на мнения людей, все социальные отношения обуславливаются мыслью, все основные виды социального бытия (миропонимание, искусство, практика) обусловлены знанием (наукой) или, что тоже, представляют модификацию этого фактора¹. В качестве основы исторической концепции у П. Сорокина выступает понятие культурной суперсистемы, объединяющей несколько культурных систем (язык, наука, философия, религия, искусство и т. д.). По П. Сорокину, существуют три типа культурных суперсистем: идеациональная, идеалистическая, чувственная. Культура средневековой Западной Европы была идеациональной до конца XII в. На смену ей пришла идеалистическая культура XIII—XIV вв. С XVI в. восторжествовала чувственная культура. Смена культур лежит в основе эволюции общества (цивилизации). В 1941 г. он доказывал, что переживаемый культурный кризис связан с ситуацией, когда чувственная форма культуры и общества (основанная на принципе объективная реальность и смысл её чувственны) исчезает, другая форма лишь появляется.

¹ Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 527, 531.

¹ См.: Тойнби А. Указ. соч. С. 515.

Мир в XX в. пережил глубокие изменения и сдвиги. Они неминуемо должны были заменить представления о нации как единице исторического процесса каким-то иным понятием. Теория П. Сорокина о культурных суперсистемах оказывается ничем иным, как учением о типологии цивилизаций. Цивилизация как идеальный тип становится, таким образом, ведущей категорией современной исторической науки. Вместе с тем, в теории П. Сорокина и сегодня остается дискуссионным вопрос о принципиальной непроницаемости друг для друга «культурного» и «социального».

Подходы российских обществоведов к сравнительному изучению цивилизаций мира сконцентрированы вокруг теоретических и компаративистских аспектов проблемы. А. С. Ахиезер, Д. М. Бондаренко, Б. С. Ерасов, В. В. Ильин, И. Н. Ионов, Ю. М. Кобищанов, Л. И. Семенникова, И. В. Следзевский, В. М. Хачатурян, К. В. Хвостова, Я. Г. Шемякин, И. Г. Яковенко и другие исследователи выдвинули ряд плодотворных концептуальных идей. В работах последнего времени преодолевается описательный подход к понятию цивилизации и формируется новая парадигма исторического познания. В центр исторических исследований выдвигается социокультурный подход, который использует категории как культурологии, так и социологии.

Прежде всего, выделим проблему типологии цивилизаций. В качестве основы для классификации цивилизаций можно использовать не только тип культуры (китайская, индийская и т. д.), но и фазы эволюции (полное развитие, развившиеся, неразвившиеся), тип общественного устройства (Запад и Восток), ту или иную дихотомию (традиционные и либеральные, доиндустриальные и индустриальные). Также имеются основания для классификации цивилизаций по способу развития или форме существования.

В этом случае можно выделить четыре группы цивилизаций. К первой группе относятся «не линейные» формы существования цивилизаций. В первую оче-

редь это общества полинезийцев, аборигенов Австралии, эскимосы, некоторые общины Африки. Культура этих цивилизаций не имеет европейского понятия прогресса, в этом смысле такие общества никогда, никуда не «шли». Более того, в них, как правило, существует определённая система табу на изменения. Гарантией существования «статичных» цивилизаций является достижения ими равновесия с природой. Интеллектуальное развитие народов этих цивилизаций специфично, разнообразно и находит отражение, прежде всего, в мифах, преданиях, сказаниях.

Цивилизации циклического способа развития (восточный тип) можно отнести к особой, второй группе. Восточные цивилизации не имеют развитой системы частной собственности и деления на классы. Они состоят из территориальных общин с сословным или кастовым делением. В социальное целое такие общества объединяются государственной бюрократией. Общественные связи носят «вертикальный» характер. Социальные роли в обществе жёстко распределены и закреплены традицией. Колоссальную роль в этом типе цивилизаций играет государство. Государство не только контролирует и распределяет. Государство творит производственные отношения, социальные группы и надзирает за духовной жизнью. Если исходить из марксистских понятий, оно элемент базиса, а не надстройки, и в этом заключается знаменательный парадокс «азиатского способа производства». Развитие восточных цивилизаций ускорилось в связи с расширением зоны универсальных, мировых религий. При этом культурные типологические традиции (ценностно-смысловое ядро), например, Китая, Индии или Ирана будут значительно отличаться. Но их объединяет подавление индивидуального, личностного начала общинным, коллективным сознанием и государственным аппаратом. Отдельная личность ничего не может изменить в политической и экономической системе таких обществ. Обычная цель существования восточных обществ — мессианство

или приближение к космическому миру, к духовному началу.

Западноевропейская цивилизация составляет отдельную, третью группу обществ. Уже феодализм в Европе несёт в себе собственно западную специфику. При этом традиция автономной городской коммуны, унаследованная ещё раньше от античного полиса, есть тот цивилизационный момент, который обеспечил в течение сотен лет преемственность развития Западноевропейского общества. Полисная организация общества, сложившаяся в Древней Греции и Риме, опиралась на экономический и политический суверенитет общины свободных собственников и производителей — граждан полиса, простиравшийся на всю полисную территорию. Этот суверенитет предполагал для каждого гражданина возможность, а часто и обязанность в той или иной форме, прежде всего в форме голосования в народном собрании, участвовать в решении государственных вопросов. Тем самым полис в истории выступает как реальное единство политической структуры и гражданского общества, способствующее развитию духа равноправия и сознательного исполнения законов отечества, обычно закреплявшихся в виде письменной конституции. Экономический суверенитет полиса неизменно выступал как гарантия частной собственности его граждан, прежде всего собственности на землю. Одновременно в рамках многих полисов активно развивалось ремесло и торговля, формировался рынок как регулятор экономической жизни. Конкретные формы полисного устройства отличались большим разнообразием. Это выражалось в различном распределении власти между народным собранием граждан и существовавшим в каждом полисе верховным органом власти. Таким образом, перед нами феномен, неизвестный Востоку, и главное здесь отличие — ограничение власти государства, в том числе и через институт частной собственности. Такая неразвитость государства с позиции восточной традиции — явная аномалия. Не случайно уже Иван IV Грозный в

переписке с европейскими монархами при помощи всевозможных аргументов пытался доказать неразумность представительных органов власти, божественное происхождение царской власти и право монарха казнить или миловать «людей, данных богом ему в работу».

В феодальную эпоху полисный генотип не исчез, а расщепился на две свои исходные составляющие. Буржуазное начало воплотилось в городских коммунах, несущих в себе зачаток гражданского общества, отделённого от структур феодальной власти. Вместе с тем снова возникает аристократический слой — феодалы, проникнутые чувством личного достоинства, свободы и соревновательности. Складывается особый тип вассальных отношений (вассал моего вассала не мой вассал).

Участие городских общин в политической борьбе наряду с феодалами, превращение городов в субъекты политики и права, приводит к проникновению в широкие слои городского населения идей личной свободы и возникновению гражданского контроля над политической властью. К XVI—XVII вв. абсолютизм с помощью городов значительно ограничил вольности феодалов, однако сами города к тому времени превратились в мощную политическую силу. Города обладали институтами представительного правления, интегрирующими политическую власть города в его социум. Борьба горожан (буржуазии) с королевской властью в последующие века по сути своей была движением граждан — собственников и производителей — за свой политический суверенитет.

Линейное, быстротекущее время, рациональный тип мышления, идея прогресса и устойчивость универсальной религии — христианства — характеризует особенности Западноевропейской цивилизации.

На протяжении веков полисная цивилизация втягивает в свою орбиту новые регионы (в Европе это Испания и Германия), которые начинают воспроизводить традиционные полисные ценности: труд как путь к преуспеванию и состязательность как путь к самоутверждению.

В оптимальном варианте этот процесс должен сопровождаться рассасыванием массы низов, тяготеющих к разным версиям, люмпен-идеологии. При этом крайне важным является сохранение общественного контроля над политическими структурами.

Четвёртый тип цивилизаций можно определить как «пограничные»¹ или неоднородные, агрегированные. Возможно, термины эти не самые удачные, но других определений пока нет. Не всякая цивилизационная целостность носит синтетический характер. Существует и другой тип социокультурных связей, и другой тип целостностей. Отдельные социальные элементы могут быть связаны симбиотически, порождая синкретическую целостность. При этом элементы агрегированного целого могут оказаться качественно и стадияльно неоднородными. Агрегированные, неоднородные социокультурные целостности присутствуют в реальности, они устойчивы и существуют века, если не тысячелетия. Исторически эти общества складывались не внутри коалиции Западноевропейской цивилизации, а на окраине Западного, в том числе византийского мира и на границе со Степью. К такой группе цивилизаций можно отнести, прежде всего, Россию и Турцию. Неустойчивость традиций как Запада, так и Востока, когда одна традиция подавляет другую, повышается роль фактора случайности в истории пограничных, неоднородных цивилизаций. Государственные институты таких цивилизаций, отвечая на внешние вызовы, должны тратить огромные средства на укрепление обороноспособности и содержание вооружённых сил.

Для культурной жизни пограничных, неоднородных в цивилизационном отношении обществ, как и для восточных стран, характерно наличие «западничества», «почвенничества» и «евразийства». Для России XIX в. почва — традиция допетровской России, община, со-

¹ См., например: *Шемякин Я. Г.* К вопросу о методологии цивилизационных исследований // *Цивилизации*. Вып. 9. М., 2014. С. 29.

борность, почитание самодержавия и т. д. Западничество — социальная дифференциация, неразвитая частная собственность, европейская система образования, европейское общественное сознание образованной части общества. История России, её культурная традиция показывает, что элементы западной цивилизации в XIX—XX вв. здесь более устойчивы, чем, например, в Индии. Современная Турция и Бразилия демонстрируют пример противоречивой модернизации.

Развитие российской цивилизации демонстрирует вовлечение в её орбиту регионов всех типов цивилизации. В XVI—XVII вв. к России присоединяется Сибирь, где находятся народы Севера, общества первого по нашей классификации типа цивилизаций. Общества Средней Азии относятся к Восточному типу цивилизаций, а Польша к Западноевропейскому. Кавказ сам является конгломератом цивилизаций. Российская империя превращается в мозаичный тип цивилизации и для неё в огромной степени возрастает опасность распада по линии межцивилизационных границ.

Всемирная история показывает, что только четыре коалиции культур, опираясь на мировые религии, доказали свою способность переносить кризисы. Это — западный христианский мир, мир ислама, индуистско-буддийский мир Южной Азии и конфуцианско-буддийский мир Дальнего Востока. В этих цивилизациях объединяющие силы оказались сильнее, чем логика, ведущая к распаду.

Цивилизационная теория, принимающая в качестве единиц всемирной истории не эфемерные исторические ступени, а устойчивые естественноисторический сложившиеся цивилизации, позволяет соединить в их изучении реально проявившиеся два типа исторического времени — линейное и циклическое. Периодизация истории, базирующаяся на типологии цивилизаций, рассматривает каждую цивилизацию как неповторимый культурно-исторический тип общества и привносит в понятие исторического прогресса элемент относительности.

Важным направлением дискуссии отечественных историков по проблемам методологии истории является анализ достоинств и недостатков формационного и цивилизационного подхода к истории. Эти подходы существенно различались своими выводами о роли в общественном развитии государства, личности, общественного сознания, культуры, материально-вещественных факторов, по влиянию теории на социальную практику. Наиболее высокие претензии на революционное изменение мира выдвигало марксистское учение (формационный подход). Сторонники цивилизационного подхода доказывали, что теория смены общественно-экономических формаций является общей социологической теорией. Задача историков — разработать собственно историческую методологию. Одним из первых, среди отечественных историков, положение о том, что такой методологией и является категория «цивилизация» выдвинул М. Барг¹.

В центр внимания отечественной исторической науки на протяжении долгого времени выдвигался вопрос об исторических законах, о смене формаций, о руководящей роли коммунистической партии. Так называемую «пятичленную формулу» последовательно сменявших друг друга «общественно-экономических формаций» выдвинули советские «комментаторы» работ К. Маркса. Своё идеологическое закрепление она получила в отредактированном И. Сталиным кратком курсе «Истории ВКП(б)» (1938). Эта концепция предполагает не просто поиск некой формации в данную эпоху и на данной территории, но и выражает учение о последовательных ступенях восхождения человечества к коммунизму, историческую неизбежность перехода, к которому и призвана обосновать. В разделе «О диалектическом и историческом материализме» эта книга торжественно провозгласила, что истории известны пять основных типов производственных отношений (способов произ-

¹ См.: Барг М. А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования (человеческое измерение) // История СССР. 1991. № 5. С. 70—86.

водства): первобытнообщинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, социалистический¹.

Необходимо иметь в виду, что сам термин «общественно-экономическая формация» К. Марксом не употреблялся, а понятие это использовали В. Плеханов и В. Ленин. Марксова концепция развития общества и материального производства была более диалектична. Здесь обосновывались два уровня абстракций. Первым из них является формационный уровень: существуют три большие «общественные формации» — «архаическая», «экономическая» и «коммунистическая», смена которых опосредуется не политическими, а социальными революциями. Вторым уровнем является уровень анализа способов производства: существует ряд способов производства в каждой общественной формации. При этом в рамках «экономической формации» смена способов производства может быть опосредована политическими революциями. Теория формаций у К. Маркса не имеет чёткой хронологической определённости.

Каковы же основные пункты современной критики формационной теории? Ещё 1928—1935 гг. во время так называемой «социологической дискуссии», точнее, дискуссии об общественно-экономических формациях, Е. Варга и Л. Мадьяр попытались противопоставить умозрачительным историческим схемам, механически переносившимся с европейской античности на азиатскую древность, исследование реальной специфики восточного (китайского) общества. Но политические события приняли трагический характер, и утвердилась вульгарная пятиступенчатая схема смены общественно-экономических формаций.

Стремительное накопление фактов по социально-экономической истории неевропейских стран настолько плохо вписывалось в «учение об общественно-экономических формациях», что первую возможность, предоставленную историкам в период хрущёвской

² См.: О диалектическом и историческом материализме // История ВКП(б). М., 1938. С. 116—119.

оттепели, для штурма формационной схемы они активно использовали. Обратимся к некоторым конкретным примерам.

Историками было обосновано существование особого типа обществ — восточные цивилизации циклического развития, в которых государство выступает в качестве всеобщего эксплуататора. Вместе с тем определение формационной концепцией государства как инструмента политического господства эксплуататорского класса, инструмента подавления и даже хозяйственного и воспитательного не исчерпывает функциональной сути этого института. Выявилась совокупность «не формационных» функций государства, которые и превращают этот институт в огромной важности социально-творческий исторический фактор. Государство как олицетворение святости и народности, правосудия и справедливости, арбитр в споре между публичными и частными интересами, творец социальных отношений и групп, такая функция государства не может быть ни теоретически, ни конкретно исторически адекватно осмыслена в рамках формационного подхода. Такой подход также не способен объяснить структуру и механизм функционирования незападных обществ.

Историки также попытались доказать, что рабовладение как определяющий характер общества уклад характерно только для античного Средиземноморья, и то в определённые периоды.

Как известно, Маркс не считал способ производства в Индии или Китае феодальным. «Первобытно-общинный строй» порождает то рабовладение, то феодализм, то что-то — азиатское. Для большинства неевропейских стран период перехода от рабовладельческого строя к феодальному может быть с равным основанием отнесён куда угодно, в широчайшем диапазоне от первобытности до капитализма. Также выяснилось, что далеко не всякий феодализм порождает капитализм. Поэтому концепция «азиатского способа производства», выдвинутая, но не разработанная К. Марксом, позволяет бо-

лее глубоко, чем схема смены формаций, уяснить факты из жизни восточных обществ.

Практически во всех обществах, уже выросших из первобытности, но ещё не доросших до капитализма, в том или ином соотношении сосуществуют три общественно-экономических уклада: рабовладение, эксплуатация зависимых неполноправных производителей (феодальный уклад) и централизованно-государственная эксплуатация (она же — азиатский способ производства). Разбирая эти три уклада в своих «формах, предшествующих капиталистическому производству», К. Маркс выводит каждый из определённого типа общины: античной, «германской» и «азиатской». Соотношение трёх традиционных докапиталистических укладов в каждом обществе меняется, и не обязательно в «прогрессивном» направлении. В советской теории смены формаций при рассмотрении экономического базиса исчезает этот фундаментальный факт многоукладности, сопровождающий историю общества с момента перехода его к цивилизации. Существование многоукладности не только вступает в противоречие с определением формационного базиса, но и радикально меняет ставшие традиционными представления о закономерностях эволюции самого базиса. Сделанные выводы о неадекватном и неисчерпывающем подходе формационной концепции к объяснению структурных элементов общества усилятся, если попытаться с помощью этой концепции определить функциональное значение культуры и духовной сферы в жизни общества.

Сердцевину духовной сферы любого народа составляет обусловленная естественноисторической средой совокупность представлений об окружающем мире, о месте его в целом, и каждого человека, к нему принадлежащего, в отдельности, равно как и порождённое на этом основании отношение к природе власти, природе истины, статуса обыденной жизни, её ценностях. Разумеется, под воздействием социальных антагонизмов возникает межгрупповое различие представлений, норм

и ценностей, однако и при этом наиболее глубокие основания духовной сферы не утрачивают своего надклассового, общественного характера. Опирающаяся на эти стереотипы сознания деятельность людей не может не сказаться на всех сферах общества.

История свидетельствует о том, что люди, оказавшись в той или иной конкретной экономической или политической ситуации, ведут себя неадекватно требованиям законов производства (например, рыночных) и даже не в соответствии с политической целесообразностью, когда, например, ситуация требует политической стабильности. Люди будут действовать в зависимости от картины мира, которая заложена культурой в их сознание, от своего психического мира, этот мир людей определяют отнюдь не одни лишь постулаты социологии, а прежде всего, их национальные, религиозные, идеологические и культурные традиции, стереотипы поведения, их страхи и надежды, подчас иррациональные, их символическое мышление. Духовная сфера неизменна, и она неизбежно налагает неизгладимый отпечаток на поступки людей, их реакции, на стимулы материальной жизни, признать эту очевидность мешает узкоэкономическая ориентация формационного подхода.

Анализ функции не формационной совокупности духовной культуры народа открывает новый, самостоятельный фактор детерминации социального. Он в значительной степени определяет человеческую историю общества. Без учёта исторической специфики общественного сознания, национального характера, стиля труда, менталитета, образа жизни данного народа в данную эпоху, нельзя понять и своеобразие проявлений различных форм социального антагонизма в обществе, а также поведение принадлежащих к нему индивидов.

В целом критика теории смены общественно-экономических формаций сводилась к следующему.

1. Формационная теория, разработанная на материале истории Западной Европы, без достаточных оснований перенесена на всемирную историю.

2. Формационная теория в качестве основной детерминанты исторической жизни выделяет лишь один её аспект — социально-экономический. Функционально обеднённой оказывается роль духовной сферы общества, как и вообще вопрос о структуре этой области.

3. Теория смены формаций зиждется на признании одноукладности общества. Но реальная история свидетельствует, что многоукладность является закономерностью едва ли не всякого общества.

4. Теория формаций предписывает истории однолинейный характер, строгую последовательность стадий развития и финал этого развития — коммунизм. Современная историческая наука вполне доказала многовариантность развития различных стран.

5. Формационный анализ сводит государство к роли инструмента политического господства эксплуататорского класса, что далеко не исчерпывает его сути.

Широко обсуждался вопрос о том, возможно ли модернизировать формационное учение, очистить его от идеологических напластований, усилить его цивилизационное звучание? Высказывалась точка зрения согласно которой, формационная схема должна пониматься как воспроизведение и развитие всего человеческого общества в целом. В этом случае формации выступают как стадии всемирно-исторического развития. Этот подход развивал Ю. И. Семенов.

Предпринимались попытки усовершенствовать сам термин «формация» (например, протоформации, параформации и т. д.) или установить связи с понятием цивилизация (историческая зона, историческое гнездо, центр мирового исторического развития). Также обосновывалось положение о том, что цивилизации являются частью формаций и т. д. Таким образом, модернизация формационного подхода заключается в обогащении его за счёт элементов цивилизационного подхода, и подобные усовершенствования не устраняют принципиальные недостатки формационной концепции. Это, однако, не означает, что в силу недостаточности

такого подхода его нужно исключить из инструментария историка. Формационный подход к истории способен обеспечить познание её материально-вещественной стороны, то есть процессов, не выражающихся в категориях духовной деятельности, в том числе анализ экономической составляющей исторического процесса.

В возможности раскрытия исторического смысла любой эпохи через её человеческое измерение (антропологическое видение истории) — главное отличие цивилизационного подхода от формационной парадигмы. Цивилизационная методология позволяет различать не только противостояние общественных классов и групп, но и сферу их взаимодействия на базе культурных и гуманистических ценностей; не только проявление социальных антагонизмов, но и область социально-духовного взаимодействия; не только роль революций снизу, но и роль революционных по своему смыслу реформ сверху.

Использование в современной российской исторической науке цивилизационной теории диктуется также необходимостью изучения отчётливо проявившихся как в мировой истории, так и в исторических эпохах самой России особенностей, многовариантности путей общественно-исторической эволюции. Сегодня широко известна идея о том, что Россия развивалась катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации. Русский мыслитель Н.Бердяев в истории видел пять типов России: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, Россию императорскую.

Таким образом, цивилизационный подход призван объединить политико-экономические и культурные аспекты исторического процесса. В центре внимания историков России должен стоять человек во всех его жизненных проявлениях. Тем самым произойдёт объединение антропологического и социологического видения общественных процессов.

Глава 2. Проблемы российской истории в координатах цивилизационного подхода

2.1. «Цивилизация» в междисциплинарном контексте отечественных исследований

Смена парадигм в самой исторической науке и «междисциплинарная эра» во второй половине XX века проявились и в цивилизационной теории. В рамках раздела вряд ли можно показать все исследовательские стратегии, позволяющие использовать концепции, идеи и понятия смежных с историей научных направлений. Целью может быть выявление общей для философии, социологии, культурологии и истории типологии, динамики, оснований цивилизации, и пределов цивилизационной компаративистики. Под междисциплинарностью мы будем понимать интегральный подход к «цивилизации» на «перекрестке» социо-гуманитарных наук, основанный на междисциплинарной кооперации. Иными словами, этот текст, посвящен изучению «цивилизаций» путем анализа «стратегии присвоения», заимствования и интерпретации историей методов и концепций смежных дисциплин¹.

Перестройка в СССР вновь способствовала активизации публичного обсуждения роли цивилизационной

¹ Тихонов В. В. Междисциплинарный подход в историографическом исследовании: современный российский опыт // Стены и мосты: междисциплинарные подходы в исторических исследованиях : материалы Междунар. науч. конф., Москва, РГГУ, 13—14 июня 2012 г. М. 2012. С. 251—258

концепции для понимания исторического процесса. Если в начале 1980-х годов было признано право на существование цивилизационного подхода как особого самостоятельного научного направления¹, то теперь в центре внимания оказалась проблема соотношения «формации» и «цивилизации». Не случайно один из первых «круглых столов» по этой проблеме получил в 1989 г. название «Формация или цивилизация?»². В работе этого «круглого стола» принимали участие не только историки, но и философы С. А. Мндоянц, Г. С. Гудожник, В. Л. Алтухов. Философы рассматривали объективную сторону исторического процесса и сделали вывод о том, что формации и цивилизации следует рассматривать в качестве «взаимодополняющих элементов» в составе, по существу новой научной теории. Однако в редакционном комментарии признавалось, что ясных представлений о формах такого объединения пока не выработано³. Необходимо было искать новый теоретический синтез.

В 1991 г. в своей последней статье М. А. Барг выдвинул идею о том, что категория «цивилизация» может рассматриваться как метод сравнительно-исторического исследования. Иными словами, он считал цивилизационный подход единственным позволяющим антропологически осмыслить исторический процесс, гуманизировать его. Для типологического анализа известных истории цивилизаций эта категория, по мысли М. А. Барга и была собственным историческим методом исследования⁴. Видимо он считал важным представить в едином коде цивилизации ее двухполюсную структуру (этногенную и социогенную). Поэтому фактически М. Барг осуществил оригинальный синтез формацион-

¹ Шемякин Я. Г. Проблема цивилизации в советской научной литературе 60—80-х годов // История СССР. 1991. № 5. С. 90.

² Формация или цивилизация (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 34—59.

³ См.: Там же. С. 59

⁴ См.: Барг М. А. Указ. соч. — С. 71.

ного и цивилизационного подхода для анализа «доиндустриальной» и цивилизации «индустриальной»¹.

Можно также согласиться с идеей И. Н. Ионова о том, что после 1991 г. на место задачи «создания цивилизационной теории... встала задача создания критической истории российской цивилизации...»².

К началу 2000-х годов институционализация цивилизационного подхода включала кроме научных Центров, специализированные сборники Института всеобщей истории «Цивилизации», Института Востоковедения и Российского института культурологии «Цивилизации и культуры», публикации в журналах «Вопросы философии», «Новая и новейшая история», «Восток», «Российская история», «Народы Азии и Африки», «Диалог со временем» и др., а также монографические исследования³ и диссертации. Отметим, что сборник Института всеобщей истории РАН «Цивилизации» по составу авторов, и по пониманию предмета обсуждения уже сам был междисциплинарным.

В постсоветской историографии неоднократно отмечалась связь междисциплинарной проблематики с новой трактовкой объекта и предмета истории. Действительно, изучение человека во времени и пространстве требовало от историков использования понятий, идей и теорий из смежных с историей социально-гуманитарных наук. Поскольку в цивилизации сопрягаются антропогенные и социогенные начала, постольку понятие цивилизации

¹ Там же. С. 79.

² Цит. по: Ионов И. Н. Кризис исторического сознания и логико-лингвистические зигзаги цивилизационных концепций // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. Вып. 33. М., 2010. С. 10.

³ Ионов И. Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса. XI — начало XX в. — М., 1994; Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М., 1998; Российский цивилизационный космос. М., 1999; Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000; Ерасов Б. С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002 и др.

(по М. А. Баргу!) близко к термину «образ жизни»¹. Поэтому неповторимую индивидуальность каждой цивилизации следует искать в мировосприятии, в ценностных приоритетах, поведенческих реакциях и культурных практиках общественных индивидов.

Сравнительное изучение цивилизаций и цивилизационный подход к истории разрабатывали философы (сциентистский вариант цивилизационной теории, векторно-стадиальные подходы, типология цивилизаций и формаций), культурологи (культура как основа цивилизации, культуры и цивилизации, культурно-цивилизационный комплекс), политологи (конфликт и взаимодействие цивилизаций, геополитические факторы) и социологи (глобальные трансформации, идеальные типы, закономерности движения социальных процессов).

В конце XX — начале XXI века сложился большой блок литературы, посвященный этой проблеме. Рассмотрим достижения и лакуны в исследовательских практиках российских ученых. Философы активно участвовали в обсуждение теоретических проблем формационного и цивилизационного понимания исторического процесса. В эти же годы на русском языке были опубликованы работы А. Тойнби «Постижение истории» и К. Юнга «Различие восточного и западного мышления», К. Ясперса «Смысл и назначение истории», П. Сорокина «Человек. Цивилизация. Общество», переизданы книги «Закат Европы» О. Шпенглера и «Россия и Европа» Н. Данилевского. Это активизировало обсуждение теоретических вопросов цивилизационной проблематики.

Э. А. Араб-Оглы² и М. А. Фролова определяли доминанты становления и развития Западной цивилизации, предпринимали попытку выявить и специфику россий-

¹ См.: Барг М. А. Указ. соч. С. 85.

² Араб-Оглы Э. А. Европейская цивилизация и общечеловеческие ценности // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 10—20.

ской цивилизации. М. А. Фролова в 1993 году писала о том, что «цивилизационный и культурологический подходы делают исследования более конкретными и дают возможность преодолеть абстрактность в изучении общества и человека»¹. Автор также считала, что для сближения социально-экономического исследования с исследованием ценностей и картины мира людей необходима компаративистика, изучающая эволюционные особенности различных цивилизаций.

Еще ряд публикаций был посвящен проблемам философии истории, «основаниям исторического процесса», «традиционным единицам истории». В книге под редакцией А. С. Панарина раздел, посвященный цивилизационному подходу был подготовлен Г. К. Овчинниковым. В подразделе «О сущности цивилизационного подхода к истории» автор следующим образом определил его суть: «раскрытие сущности исторического процесса через призму цивилизации людей в рамках того или иного сообщества или всего человечества, в какой-то конкретный период времени или на протяжении истории людей в целом»². В книге В. В. Ильина специальный раздел был назван «Российским цивилизационным космосом». Автор использовал идеи О. Шпенглера и писал о том, что «Элемент “технологичности” отличает цивилизацию от культуры...»³. В другой части текста он отметил, что «...Цивилизация — материальное развитие, общественная организация — телесная оболочка социума, тогда как культура — духовная жизнь, душа его»⁴. Одновременно В. В. Ильин указывал на то, что ориентиры цивилизации и культуры аутентичны. В философской литературе следует выделить труды

¹ Цит. по: Фролова М. А. Западная цивилизация: доминанты развития // Социально-политический журнал. 1993. № 11. С. 19.

² Цит. по: Философия истории / под ред. проф. А. С. Панарина. М., 1999. С. 391.

³ Там же. С. 200.

⁴ Ильин В. В. Российский цивилизационный космос // Философия истории. М., 1999. С. 202

Б. С. Ерасова, доктора философских наук, главного научного сотрудника института Востоковедения РАН, широко известного разработчиков цивилизационной теории в отечественной науке. Уже в одной из своих первых работ (1990 г.), посвященной базовым характеристикам цивилизаций он отстаивал методологическое самоопределение цивилизационного подхода и разводил его с формационным подходом¹. Во-первых, подход автора показывает междисциплинарное понимание объекта исследования, во-вторых, он разрабатывал принципы, возможности и пределы компаративистики. Б. С. Ерасов был сторонником многомерного сопоставления мировых культур.

В-третьих, он раскрыл проблему «самобытности цивилизаций», которая оформляется символикой и структурами присущими только ей. «Дифференцирующие признаки», писал Б. С. Ерасов, в книге «Цивилизации: универсалии и самобытность» (2002 г.) могут «меняться в зависимости от ценностных, символических или институциональных особенностей... от различных знаковых исторических событий»² В цитируемой книге Б. С. Ерасова был раздел «Цивилизационные аспекты модернизации», в котором он, в частности, проанализировал проблему взаимодействия современности и самобытности³. Тема эта оказалась очень актуальной и в 2015 г. ей будет посвящен специальный выпуск сборника статей «Цивилизации». Близким по цивилизационной тематике исследований к Институту востоковедения РАН был Институт Африки РАН.

Научный интерес представляет также ряд работ по философии культуры. Например, П. С. Гуревич подготовил несколько исследований, в которых рассматривал «цивилизационную концепцию культуры». В цен-

¹ Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на востоке (очерки общей теории). М., 1990. С. 90.

² Цит. по: Ерасов Б. С. Цивилизации: универсалии и самобытность... С. 321

³ Там же. С. 386—402.

тре его внимания оказались следующие вопросы: в чем отличие культуры от цивилизации, почему рождается множество культур, и как они взаимодействуют друг с другом? Автор высоко оценил культурологическую концепцию С. Хантингтона. Он писал, что это едва ли не самая крупная из представленных за последние десятилетия культурологическая концепция, в которой дана общая картина мира. Однако отдельные аспекты концепции Хантингтона вызвали у П. С. Гуревича желание поспорить. Цивилизации, по его мнению, существуют испокон века, непонятно почему же только сейчас они бросают вызов мировому порядку? Действительно, роль и влияние цивилизаций меняются, но оценка этих изменений зависит от позиции исследователя. Поэтому цель цивилизационной модели — прежде всего привлечь внимание западной общественности к тому, как все это воспринимается в мире. Далее автор писал о том, что люди ныне обладают, как и обладали в течение тысячелетий, общими чертами, которые всегда были совместимы с существованием множества разных культур

В современной культурологии мы видим сопоставление и борьбу двух основных представлений о том, как будет развиваться история. Первая концепция, которую можно назвать универсалистской, рассматривает социальный прогресс как всеобщий, единый для человечества процесс восходящего развития общества. Вторая концепция, которую можно назвать цивилизационной, противостоит такому истолкованию истории и рассматривает ее как смену уникальных региональных и локальных цивилизаций, как «особый путь» для разных стран и народов. При сопоставлении культур и цивилизаций П. С. Гуревич сделал вывод о том, что вариант разведения этих понятий является теоретически неубедительным¹. Это положение также отстаивал и В. С. Библер.

¹ Гуревич П. С. Философия культуры. М. : Аспект-Пресс, 1995. 288 с. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gurevich/index.php. (дата обращения: 08.10.2018).

Эта проблема сама имеет обширную отечественную историографию. В эпоху «позднего социализма» (1970-е — нач.1980-х гг.) сформировалось несколько трактовок соотношения понятий «цивилизация» и «культура». Одним из первых (может быть и первым) этот вопрос рассмотрел Э. С. Маркарян в книге «О концепции локальных цивилизаций (1962 г.). В эти годы он также обосновывал «необходимость культурологии как самостоятельной науки, отграничение ее предмета, объекта и методологии»¹. Э. С. Маркарян в соответствии со своей интерпретацией культуры как самоорганизующейся системы, являющейся специфическим модусом социальной самоорганизации, определял цивилизацию как ту же культуру или стадию развития культуры, которая приобрела новые признаки (государственная власть, урбанизация, письменность, социально-классовая стратификация)². Сторонниками такого подхода к культуре и цивилизации также были М. С. Каган, В. В. Трушков, В.Е. Давидович, З. И. Файнбург). В этот же период сформировалось и другое понимание соотношения цивилизации и культуры, характерное для А. И. Арнольдова, Э. А. Батлера, Н. С. Злобина, В. М. Межуева и др. Они «разводили» эти понятия так, образом, что культура выступала как творческое начало исторического процесса (рассматривается главным образом в личностном плане), в то время как цивилизация сводится лишь к форме организации социальной жизни. Такая широкая культурологическая проблематика соотношения понятий культура и цивилизация свидетельствует о большом внимании к ней философов.

Оригинальную трактовку соотношения культуры и цивилизации в 1986 г. предложил Л. М. Баткин. Прежде

¹ Цит. по: *Бондарев А. В.* Эдуард Саркисович Маркарян: памяти ученого. URL: https://www.cr-journal.ru/rus/journals/47.html&j_id=5 (дата обращения: 08.10.2018).

² *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969. С. 128—129.

всего отметим, что Л. М. Баткин сам поставил проблему междисциплинарности в исследовании культуры. Он верно отметил стремление ученых разных специальностей (философов, социологов, психологов, лингвистов) познавать культуру с использованием своих методов. Поэтому, историки могут использовать культурно-исторический подход. С одной стороны, культура — это выражение абсолютно непредсказуемой творческой ипостаси человека. В современном культурологическом дискурсе — мир искусственных смыслов. С другой — это цивилизация, отождествляемая с нормативными пластами культуры, иными словами, это «...цивилизационная подоплека» культуры. Поэтому «историю культуры можно изучать как историю цивилизации...»¹. Такой подход автор называет «сциентистским», то есть специфически-научным. Смысл этого раздела его публикации видимо можно трактовать и как поиск ин-тердисциплинарности.

В начале 1990-х годов в России начинает формироваться культурология как учебная дисциплина. Многих философов (по диплому) начинают называть культурологами. В типологии цивилизаций по социокультурным основаниям важным показателем становится характер ценностных ориентаций людей. Широко начинает применяться термин социокультурная динамика. Возможно, термин был заимствован у А. Моля, автора книги «Социодинамика культуры» (первое издание вышло в 1973 г.). Не случайно, в одном из первых учебников «Культурология» под редакцией Г. В. Драча был раздел озаглавленный «Социодинамика отечественной культуры»². Поэтому понятие «социокультура» в контексте нашего поиска опыта междисциплинарных исследований заслуживает специального рассмотрения.

¹ Цит. по: *Баткин Л. М.* Два способа изучать историю культуры // Пристрастия : избранные эссе и статьи о культуре. М., 1994. С. 40—41

² См.: *Культурология.* Ростов н/Д., 1995. С. 412

Первенство в разработке и использовании понятия «социокультура» принадлежит А. С. Ахиезеру. Первый вариант его книги «Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России)» был подготовлен в начале 1980-х гг. Однако издана она была в трех томах только в 1991 г. и вызвала широкий резонанс в научной среде. Отдельный том получил название «Социокультурный словарь»¹. Основная идея книги заключалась в социокультурной эволюции России по своеобразной спирали. Стадии этой спирали были обозначены «нравственными идеалами». Динамика преобладающего нравственного идеала у автора, заключается в циклах, содержанием которых являются фазы: «синкретизм», например, соборный идеал — «умеренный утилитаризм», например ранний авторитаризм — «развитый утилитаризм», например, развитый авторитаризм — «либеральный нравственный идеал», например, соборный либеральный идеал.

В предисловии к изданию 1991 г. А. С. Ахиезер писал о том, что «...Анализ истории страны показывает, что для нее характерны периодические резкие глобальные, т. е. охватывающие все общество, повороты в системе ценностей, периодические попытки повернуться спиной к своему вчерашнему опыту, к своим царям и вождям, с тем чтобы то ли прорваться к будущему, то ли вернуться к позавчерашнему дню. Крутые повороты трижды вызывали национальные катастрофы — гибель значительной части населения. В других случаях крутые виражи не приводили к разрушительным результатам и, казалось, наоборот, давали новый импульс жизни общества, стимулировали массовую творческую энергию. Тем не менее они всегда несли лишь временный позитивный эффект, оказывались средством на-

¹ См.: Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. Т. 2. Социокультурный словарь. URL: <https://www.rulit.me/books/rossiya-kritika-istoricheskogo-opyta-tom-2-sociokulturnyj-slovar-get-248883.html> (дата обращения: 08.10.2018).

капливания сил для нового поворота...»¹. В дальнейшем А. С. Ахиезер подробно разъяснял свою концепцию в статьях, которые выходили и в сборнике «Цивилизации». Во втором номере сборника в 1993 г. он опубликовал статью под названием «Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследования (на примере России)». Он, в частности, предложил свою классификацию цивилизаций по типу воспроизводства общества. Он писал, что тип воспроизводства «...является синтетическим показателем, включающим в себя особую систему ценностей, характеристики социальных отношений, тип личности, связанный со спецификой менталитета...»².

Концепции типологии цивилизаций и цивилизационного подхода к истории, соотношение понятий «культура» и «цивилизация» принадлежат своему времени. В них содержатся недостатки, достижения, и идеи, которые обогнали время авторов. Следует признать, что проблема междисциплинарного синтеза или специальной разработки междисциплинарного подхода до 1991 г. не рассматривалась обществоведами в качестве приоритетной.

Точкой перехода к новому типу междисциплинарных связей был выход в 1992 г. первого сборника статей по проблемам теории и истории цивилизаций — «Цивилизации». Ответственным редактором сборника был М. А. Барг. В редакционный совет сборника вошли пять действительных членов академии наук (И. Д. Ковальченко, Г. М. Бонгард-Левин, Б. А. Рыбаков, Г. Н. Севостьянов, С. Л. Тихвинский). Это свидетельствовало о беспрецедентном интересе к цивилизационной теории у научной общественности. Во вступительной статье было написано о том, что между учеными, работающими

¹ См.: Ахиезер А. С. От автора. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. URL: <https://coollib.com/b/216815/read> (дата обращения: 08.10.2018).

² Ахиезер А. С. Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследования (на примере России) // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993. С. 156.

в этой сфере «...нет и намека на консенсус...»¹. По мнению членов редколлегии, только объединив усилия гуманитариев различных специальностей можно было сделать реальный шаг к построению общей теории цивилизации. Поэтому не случайно в первом теоретическом разделе сборника были представлены статьи философов Л. И. Новиковой и М. А. Киссея. В большой статье Л. И. Новиковой «Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса» утверждалось, что «...концепция стадияльного развития цивилизаций дает ключ к пониманию современного мира».

Она полагала, что «...стадияльная типологизация цивилизаций объединяет формационно-историческую и цивилизационную» теорию². Автор справедливо указала на то, что «...вариативность развития цивилизации, многообразие ее культурно-исторических типов — сфера применения сравнительного метода исследования»³.

С 1992 по 1998 гг. в Институте Африки работала лаборатория цивилизационных исследований. Заведующим лабораторией был И. В. Следзевский. В 1998 г. в институте был создан Центр цивилизационных и региональных исследований. Постановление о его открытии приняло Бюро Отделения международных отношений РАН. В 1997 г. И. В. Следзевский подготовил статью «Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода». В сборнике «Цивилизации» эта статья открывала раздел «Теоретические проблемы». Автор полагал, что цивилизационный подход превратился в «...самостоятельную отрасль культурно-исторического знания — цивилизиологию»⁴. Рассматривая цивилиза-

¹ Цит. по: От редакционной коллегии // Цивилизации. Вып. 1. М., 1992. С. 7.

² Цит. по: Новикова Л. И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса // Цивилизации. Вып. 1. М., 1992. С. 19—20.

³ Там же. С. 23

⁴ Цит. по: Следзевский И. В. Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода // Цивилизации. Вып. 4. М., 1997. С. 7.

ционный подход как историко-культурное знание автор сделал вывод о том, что «...классическое и культурологическое понимание истории оказываются связанными, «прикованными» друг к другу напряженным дискурсом, явным или неявным стремлением к синтезу»¹. И. В. Следзевский также справедливо отмечал наличие в цивилизиологии нового междисциплинарного объекта исследования.

Этот объект побуждает цивилизиологию «...искать синтез социальной истории и истории ментальностей, исторической памяти и исторического психоанализа, исторического факта и культурологической интерпретации»².

В начале 2000-х гг. философы и историки продолжали развивать цивилизационную теорию и практику конкретно-исторических исследований. Кризис формационной концепции больше не обсуждается. Дискутируется проблема междисциплинарного взаимодействия, влияние глобализации на цивилизационные процессы. Этой теме была посвящена монография О. А. Сергеевой³ и специальный выпуск сборника Цивилизации: Проблемы глобалистики и глобальной истории⁴.

Внимание ученых привлекла также проблема России как крупнейшей цивилизации в структуре Евразийского континента⁵ и теоретико-методологические проблемы изучения различных форм диалога как особого типа межкультурной и междисциплинарной коммуникации⁶.

¹ Там же. С. 11.

² Цит. по: Следзевский И. В. Указ. соч. С. 13.

³ См.: Сергеева О. А. Особенности современных цивилизационных процессов. М., 2002.

⁴ Цивилизации. Вып. 5. Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002.

⁵ Цивилизации. Вып. 6. Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. М., 2004.

⁶ Цивилизации. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций. М., 2006

Философы подготовили ряд диссертационных исследований, посвященных цивилизационной теории¹. Появились и диссертационные работы историков, освещающие историографию учения А. Тойнби о цивилизациях и концептуализацию исторического знания о российской цивилизации².

Во втором десятилетии XXI века ведущим центром цивилизационных исследований оставался Институт всеобщей истории РАН. Здесь продолжает работать «Центр сравнительной истории и теории цивилизаций». В 2012 г. в институте состоялось заседание «круглого стола» в рамках которого было рассмотрено современное состояние идеи цивилизации и цивилизационных подходов, с одной стороны, и способов трансляции этой идеи и подходов в конкретную исследовательскую и образовательную практику — с другой. Освещению этой темы был посвящен специальный девятый выпуск сборника «Цивилизации» под заглавием — «Цивилизация как идея и исследовательская практика». В статье «История и теория цивилизаций: в поисках новых перспектив» директор Центра О. В. Воробьева была вынуждена признать наличие весьма критических высказываний исследователей о том, что «...цивилизационные исследования зашли в тупик, что цивилизационный подход не дает никакого приращения знания»³.

¹ *Василенко Ю. В.* Соотношение формационной и цивилизационных концепций исторического процесса : дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 1999; *Прокофьева Г. П.* Становление категории «цивилизация» как универсальной единицы анализа исторического процесса : дис. ... канд. филос. наук. Хабаровск, 2001

² *Воробьева О. В.* Учение А. Тойнби о цивилизациях в трактовке отечественной историографии : дис. ... канд. ист. наук. Липецк, 1999; *Морозов Н. М.* Концептуализация исторического знания о российской цивилизации на рубеже XX—XXI вв. в отечественной историографии : дис. ... докт. истор. наук. Кемерово, 2014

³ Цит. по: *Воробьева О. В.* История и теория цивилизаций: в поисках новых перспектив // *Цивилизации*. Вып. 9.

Складывается впечатление, что Институт всеобщей истории пока не смог объединить очень атомизированное и междисциплинарное сообщество ученых, работавших на «цивилизационном» исследовательском поле. Не нужно также скрывать, что происходит смена поколений среди ученых, занимавшихся анализом «цивилизаций» и «культур» и многие мэтры уже не с нами. Существует необходимость расширить круг участников дискуссии. Следует также учитывать современные тренды в мировой и отечественной науке, ослабление интереса к теории модернизации, исторической антропологии, и повышение интереса к исследованию истории эмоций, памяти и культурной истории в целом. Мы не рассматриваем дискурс постмодерна, он увел бы нас в сторону от основных направлений цивилистики в отечественной исторической науке.

Кроме того, на наш взгляд, поспешный отказ от использования в высших учебных заведениях обязательного учебного курса «Россия и мир», а значит и учебных пособий «Россия в системе мировых цивилизаций» (авторы С. В. Кулешов и А. Н. Медушевский), «История России и мировые цивилизации» (рук. авторского коллектива М. В. Рубан), «Россия в мировом сообществе цивилизаций» (автор Л. И. Семенникова) привел к тому, что даже студенты-историки, сегодня плохо ориентируются в истории и теории цивилизаций.

Таким образом, междисциплинарные аспекты изучения понятия «цивилизация» и «культура», вариативность цивилизационных подходов к истории свидетельствует о накоплении значительного научного потенциала, что в свою очередь может способствовать активизации исследовательской практики. Субдисциплины «философия цивилизаций», «социология цивилизаций», «психология цивилизаций», разработка теорий среднего уровня, могли бы расширить эвристическую базу цивилизационных исторических исследований. Вместе с тем,

Цивилизация как идея и исследовательская практика. М. : Наука, 2014. С. 5—6

история должна оставаться историй — наукой о прошлом. Именно для ретроспективы, а не для современности, категория «цивилизация» успешно выполняет свою историко-познавательную функцию.

2.2. Цивилизационные предпосылки и особенности развития духовной культуры Древней Руси и России

В литературе неоднократно отмечалось, что история России и неотрывная от неё история культуры характеризуется постоянно воссоздаваемой неустойчивостью, нестабильностью общественной системы, несбалансированностью социальных отношений и культурных значений, их непредсказуемостью. Всё более распространённой становится гипотеза о преимущественно дискретном характере социокультурной истории России. Отечественная история может быть представлена как последовательная смена культурно-исторических парадигм, ценностно-смысловых систем. Именно личность в этой системе является носителем социокультуры, духовной сущности социума. Без личности, её целенаправленного и осмысленного действия общество и культура больше не могут развиваться. Проникновение в мотивы поведения людей, в способ ценностного освоения ими реальности, в тенденции изменения мышления и менталитета требует нового междисциплинарного подхода. В качестве его может быть использована цивилизационная теория.

Социокультурное изучение российской цивилизации в отечественной науке как направление окончательно ещё не сложилось. Что касается стадий развития российской цивилизации, то существуют различные мнения. Первая точка зрения заключается в том, что с IX в. и по настоящее время в том ареале, который называется Россией, была одна цивилизация. В её развитии можно выделить несколько этапов, различающихся особыми типологическими чертами (Древняя Русь, Московское

царство, Императорская Россия и т. д.). Другие исследователи полагают, что до XIII в. существовала одна «русско-европейская» цивилизация, а с XIV в. — другая «евразийская» или «русско-евразийская».

Важную роль в формировании Древнерусской цивилизации, её духовной культуры, ценностных ориентаций людей играли геополитические и природные (ландшафтные, климатические, биосферные) факторы. Самобытность Руси и России определяло её географическое положение между Европой и Азией. Главным среди природных факторов зоны расселения восточных славян был её континентальный характер. Это потребовало от славян огромных усилий по колонизации земель. Однообразие ландшафта создавало слабые предпосылки для специализации хозяйства и внутренней торговли. Это отличало условия деятельности жителей древнерусского государства от условий деятельности народов Западной Европы. Здесь обилие гор и возвышенностей, сильное расчленение местности благоприятствовало специализации хозяйства, способствовало товарообмену между населением прибрежной полосы, долин и гор.

Высокая плотность населения Западной Европы, интенсивность обмена, ограниченность природных ресурсов способствовали интенсификации хозяйства. Большое пространство расселения, низкая плотность населения создавали в Древней Руси и в России возможность поддерживать требуемый уровень жизни, вовлекая в хозяйственный оборот естественные богатства земли (экстенсивный путь развития). Формируется стереотип о «неисчерпаемости богатств» родной земли.

На трудовые навыки населения Древней Руси серьёзно повлияли климатические условия. Одним из первых эту проблему раскрыл В. О. Ключевский¹. В Европе колебания температуры в течение года из-за влияния североатлантического течения (Гольфстрим) составляют 10—20° в год. Европейская часть России лежит

¹ См.: Природа Восточно-Европейской равнины // Краткое пособие по Русской истории. М., 1992. С. 3—8.

в зоне действия сибирского антициклона, при котором колебания температуры более значительны — 35—40° в год. Температура января в Западной Европе позволяет разводить зимние сорта овощей. В Западной России глубокое промерзание почвы и короткая весна, переходящая в жаркое лето, заставляют землепашца очень быстро осуществлять все виды сельскохозяйственных работ. Это выработала в русском человеке способность к кратковременному напряжённому труду. Борьба с природой требовала от людей совместных, коллективных действий. Поэтому устойчивым понятием жизнедеятельности была установка «навалиться всем миром». Продолжительный зимне-весенний период, непредсказуемость природы, её красота и гармония формировали пассивно-созерцательное, фаталистское отношение к миру. Под воздействием религиозных канонов оно усилилось в период Московского царства. Невозможность точно предвидеть будущее, заранее разработать план действий и идти к намеченной цели заметно отразилась на манере мышления русского человека. Не рационализм, а интуитивизм доминировали в его сознании. Русский человек чаще идёт за «голосом сердца», чем за рассудком.

Большое влияние на формирование русского культурного архетипа и цивилизации оказало принятие в X в. христианства, которое пришло на Русь из Византии в православной форме, и из Ирландских монастырей. Византия в это время была большим и экономически сильным государством. Многоэтажные здания, огромные церкви, украшенные мозаиками и фресками, потрясали воображение купцов из Руси. Их поражал также блеск императорского двора, абсолютный характер власти императора. Власть императора считалась божественной. Он считался владыкой всей обитаемой земли. Императору отвечивали земные поклоны, целовали стопы, перед ним возжигали свечи и курили фимиам. Ко времени принятия Русью христианства церковь в Византии полностью попала в зависимость от импера-

тора, установилась власть главы государства над церковью. Царь в православных Византии и Руси считал себя и царём, и иереем, а волю свою — божественным законом.

Принятие той или иной религии в качестве государственной и национальной влекло за собой далеко идущие последствия не только в сфере веры, но и во всей духовной жизни. Любая национальная культура в основном заимствует только те элементы чужих культур, к восприятию которых она уже подготовлена всем ходом собственного развития, то есть имеет некий горизонт культурных ожиданий.

После принятия князем Владимиром I в 988 г. православия и его женитьбы на сестре византийского императора Анне Русь получила политическую поддержку Византии и вошла в круг христианских стран, что открывало путь для политических контактов с Европой. Главная особенность христианства как духовной основы цивилизации было то, что оно в отличие от ислама и иудаизма было обращено непосредственно к личности человека. Раннее христианство не знало культа повиновения. Практически всё в деле спасения человека зависит от собственной воли человека. Христианство смогло создать стабильные формы общества и государства. Церковь объединяла городские области и княжества, создавала духовную почву для этого единства. Одновременно она являлась прочной основой государственной власти, утверждая принцип «нет власти не от бога». Выбор князя Владимира I был выбором ориентации на Европу.

Торговля с Западной Европой в X—XII вв. шла активнее, чем с Византией. Династические союзы чаще всего заключались с западноевропейскими монархами (браки дочерей Ярослава Мудрого Анны с французским королём Генрихом I и Елизаветы с норвежским королём Гарольдом). Укрепились торговые и политические отношения с Польшей и Чехией.

С принятием христианства связано появление славянского письма — кириллицы и глаголицы, переводных

книг византийских авторов, богослужебных христианских книг, становление системы образования при монастырях. Возникло строительство каменных церквей, таких как киевская и новгородская Софии, иконопись, переписка книг, украшенных миниатюрами (например, Остромирово Евангелие), литературное творчество.

Православие, включив в свою сферу все слои русского народа, все общество, не захватывало человека целиком. Проникновение православия в толщу народной жизни не было всеобъемлющим. Оно руководило лишь религиозно-нравственным бытом Русичей, регулировало времяпровождение и праздничное настроение, семейные отношения, слабо отражаясь в ежедневном обиходе, не оставляя заметных следов в его будничных привычках и понятиях, предоставляя во всем этом свободный простор самобытному национальному творчеству, основанному на языческой экзальтации почвы и духа. Поэтому для Руси было характерно «двоеверие»¹, диалог ценностей христианства и язычества.

Двоеверие было не просто особенностью религиозного сознания отдельных людей. Эта система взглядов оказала влияние и на церковную практику. Обычным было переплетение языческого и христианского ритуала (например, существующее и сегодня украшение церкви на Троицу берёзовыми ветками). Многие общинники брали себе жён по языческому обряду «с плясанием, гудением и плесканием». Обращение за медицинской помощью к волхвам, элементы родоплеменного права, «испытания» в качестве основного доказательства на суде были характерны до XIV—XV вв.

Вместе с христианством распространялась мысль о полном отречении от мира как высшей христианской добродетели и наивернейшем пути к спасению. У этой идеи оказалось достаточно много энтузиастов, уже в первое столетие существования христианства на Руси был основан киевский Печерский монастырь. На

¹ См., напр.: *Ионов И. Н.* Российская цивилизация, IX — начало XX в. М., 1995. С. 64.

древнерусской почве сформировался своеобразный тип святого, который был не похож ни на византийского, ни на западноевропейского. Яркий пример — первые русские святые Борис и Глеб, безропотно принявшие смерть во имя правды и добра.

Если для западного христианства был характерен рационализм, логический подход к вере, попытки раскрытия её содержания, то для православной церкви был характерен спиритуалистический подход к вере, главным в котором было наставление, руководство по исповеданию веры. Логические аргументы не имели самостоятельного значения. Знание никогда не отделялось от веры. Решающее значение имели конкретные факты жизни, среди которых большую роль играли чудеса святых. Этот способ познания назывался живознанием. Если на Западе наиболее распространённым видом христианской литературы были теологические рассуждения о Боге, то на Востоке — жития святых. Теология как учение о Боге в православии отсутствует почти полностью. Зато очень развито практическое подвижничество: молитвы, соблюдение постов, литургия. В Европе монастыри были центрами элитарной культуры, а на Руси они были центрами распространения духовности и подвижничества в народе. Самый почитаемый русский святой — Сергей Радонежский и его ученики в течение нескольких десятилетий на рубеже XIV—XV вв. основали около 150 монастырей!

Если византийцы ощущали античную культуру как культуру собственных предков, то для русских это было далеко не так. В православной русской церкви Платон и Аристотель были чуть ли не язычниками, и знали о них только по сборникам афоризмов. Когда же некоторые из иерархов церкви (например, митрополит Климент Смолятич) пытались шире привлекать античное наследие, они подвергались за это гонениям.

Подъём православной культуры на рубеже XIV—XV вв., совпавший с ростом национального самосознания, настолько впечатляет, что некоторые

историки ставят вопрос о Предвозрождение, так и не перешедшим в Возрождение в силу различных социальных причин (Д. С. Лихачёв). Ярким элементом этого духовного подъёма было многоаспектное учение о внутренней духовной сосредоточенности (исихазм), наиболее разработанное Григорием Паламой. Исихазм придал философскую глубину русскому искусству, что особенно заметно в иконописи, подлинным шедевром которой по праву считается «Троица» А. Рублёва. В православном понимании, икона — не портрет, а прообраз будущего, его символическое изображение. Измождённые святые лики противопоставляют грешному миру иные нормы жизненных отношений. В том, что духовная жизнь передаётся одними глазами совершенно неподвижного облика, символически выражается чрезвычайная сила и власть души над телом. В этих высших творениях искусства утверждается общая черта русской культуры — стремление к Абсолюту, отделение идеала от повседневности и острое переживание разрыва между действительностью и идеалом.

Восточно-христианское влияние в большей степени обнаруживается в Московский период русской истории, в XV—XVI вв. Московское царство, не успев достаточно укрепиться, оказалось единственным в мире православным государством. Южнославянские земли и Византия были захвачены турками. По утверждению культуролога и филолога С. С. Аверинцева общепринятым здесь понятием стало «Святая Русь», категория едва ли не космическая. Если это так, то мы вновь сталкиваемся со стремлением к Абсолюту, свойственному русскому человеку. Традиционная культура как особый тип культуры ориентирована не на будущее, а на прошлое, не на личность, а на коллектив, не на удовлетворение потребностей, а на незыблемые ценности.

Традиционная христианская культура Московского государства отличалась от культуры древних славян. Человек стал выделять себя из мира природы, в образе Бога он создал цель духовного развития. Нововведения

в хозяйстве вызвали стремление вернуться к идеалу древности, традиционная культура требовала лишь духовного совершенствования. Особенностью культуры было отсутствие резкого противопоставления культуры «верхов» и «низов». Боярам было легче реализовать традиционный идеал. Именно для них предназначался созданный Сильвестром «Домострой» — устав образцового поведения подданного Московского царя. Именно богатые люди первыми стали соблюдать обычай отдыха в престольные праздники, начинать и завершать день молитвой, креститься на церкви и на иконы при входе в дом. При этом обязательным был послеобеденный сон и ночная молитва. Национальным обычаем стало в это время ношение взрослыми мужчинами бороды. Тех, кто брил бороду, причисляли к «неверным». За них нельзя было молиться в церкви и ставить в их память свечи.

Традиционный образ жизни простого человека включал в себя идеал непрерывного труда. Но при этом изменение орудий труда считалось предосудительным. Очень важным в системе традиционной культуры был идеал нищенства, идея о том, что бедному легче войти в рай, чем богатому. Наряду с идеалом «справного мужика» в русской культуре постоянно присутствовал идеал юродивого или блаженного. Их считали наиболее близкими Богу, пророками и святыми. В этих условиях обогащение казалось русским людям делом несправедливым и греховным. Формой покаяния в этом грехе была раздача щедрой милостыни нищим и монастырям. Особенно крупными были завешания бояр, по которым в собственность монастырей и патриарха переходили целые деревни. Однако монастыри, несмотря на крупнейшие земельные владения и практику совершенствования форм земледелия не создали традиции предпринимательства и упорного высокоэффективного труда подобно западноевропейским протестантам. Идеалом глубоко верующих монахов в XVI в. всё равно оставалось пустынножителство по образцу XIV в. Крестьяне богатых монастырей не чувствовали духовного

превосходства над нищими крестьянами из соседних деревень. Богатые купцы боялись «царского тягла», разорительной службы на государство и скрывали своё богатство. Они прятали свои деньги, жили в грязных лачугах, спали на голых скамьях и носили ветхую одежду. Богатство не давало им полного внутреннего удовлетворения. Наиболее распространённой формой покаяния в «грехе» было строительство купцами церквей в городах¹.

Необходимо отметить и еще одну характерную черту религиозности народа периода Московского царства. По мнению историка Н. И. Костомарова, строгое подчинение церкви, русское благочестие основывалось больше на внимании к внешним обрядам, чем на религиозном внутреннем чувстве. Духовенство в XV—XVI вв. почти не говорило проповедей, не было училищ, где бы молодёжь обучалась закону Божию. Покаяние в грехе часто носило поверхностный характер. Это было, скорее покаяние не перед богом, а перед обществом. Преобладание внешнего характера контроля над поведением объясняет, почему при ясности идеалов и строгости заповестей православной веры люди так легко отпадают от идеала, а затем стремятся искупить свою вину щедрыми жертвоприношениями церкви. В этих внешних действиях проявлялась слабость личного начала, внутреннего самоконтроля.

С ростом социальной дифференциации крестьяне-общинники стали противопоставлять себя боярам, монастырям, купцам. Они выводят их за рамки «народа», за рамки «крестьянства», т. е. христианства. Соблюдая нормы честности внутри «народа» и «крестьянства», простые люди не считали большим грехом обмануть или ограбить богатого человека. Нарушая закон государства, они, тем не менее, чувствовали виноватыми не себя, а свою жертву и поступали «по справедливости», по за-

¹ См.: Традиционная культура Московского государства // И. Н. Ионов Российская цивилизация, IX — начало XX в. М., 1995. С. 124—135.

кону своей общности. В царю народ видел не защитника богатых, а гаранта справедливости, царя-батюшку. К нему люди напрямую обращались в своих молитвах. Логика мифологического сознания заключалась в том, что царь добр к простому народу, но приближённые скрывают от него правду.

Мифологическое сознание и пренебрежение реальными логическими и причинными связями вели к недооценке в Московской Руси научного знания. Оно прямо противопоставлялось как пустое любопытство христианской вере — главному делу жизни, спасению души. Логическому мышлению как признаку «гордости» и самомнения противопоставлялась в качестве ценности способность повиноваться воле наставника и духовника. Внушение и подражание как психологические механизмы играли также важную роль. На этом строился особый духовный мир традиционной культуры с массовыми исцелениями у мощей святых и икон, погружением в состояние углублённости и сосредоточенности.

Традиционная культура этого времени представляла особый мир, который нельзя исторически оценить, используя понятия современной культуры, так как он основывался на совершенно других ценностях. Традиционная культура находилась в большей гармонии с окружающей социальной и природной средой. Человек в те времена в общине-волости или в большой семье чувствовал себя весьма уютно и защищено. Свои внутренние противоречия он разрешал в процессе покаяния и молитвы.

Жесткая система традиционной культуры оставляла достаточно места для творчества. В XIV—XVI вв. прославились зодчие Барма и Постник, Фёдор Конь, строившие храмы и оборонительные сооружения в Москве и других городах, иконописцы Феофан Грек, Андрей Рублёв, Дионисий, распевщики и авторы церковных песнопений Иван Нос и Фёдор Крестьянин.

XVII век в истории российской цивилизации ознаменовался не только смутой и церковным расколом,

но и переходом от ориентации на Восток к ориентации на Запад. Вызванный внешними обстоятельствами этот процесс проходил в особых, обусловленных культурой и социальным строем России формах.

Для России пресечение царской династии играло особую роль. Царь был не только главой государственной власти, но и носителем традиционного идеала «правды». Царь-батюшка председательствовал на церковных соборах, и только он мог быть инициатором исправления недостатков в церковной жизни. Главную роль в образе «святой Руси» играла фигура «настоящего», природного царя. Пресечение царского рода, отсутствие законного, православного царя означало тем самым крах всей системы ценностей. Это вызывало социальную нестабильность, выступление всех против всех. В отличие от Западной Европы, где во главе таких движений, как правило, стояли религиозные пророки — протестанты, в России главной фигурой социальных конфликтов и гражданских войн (смут) чаще всего был самозванец, «настоящий» царь, готовый восстановить справедливость. Смута начала XVII в. продолжалась до 1613 года, времени избрания Земским Собором нового царя.

В XVII в. у русского самодержавия обновляется социокультурная основа. В качестве такой основы выступали уже не только религиозные и культурные идеалы, но и экономические и социальные интересы сословий. Соборное уложение 1649 г. зафиксировало, что только служилые люди могли единолично и наследственно владеть землёй. Право заниматься ремеслом и торговлей в городе стало сословным правом посадских жителей. В Соборном уложении, как и раньше, господствовала концепция приоритета обязанностей над правами. В Западной Европе активно разрабатывалась и внедрялась концепция гармонии прав и обязанностей.

Церковный раскол XVII в. стал первым предзнаменованием будущих социокультурных расколов российской цивилизации. За явлением церковного раскола скрыва-

ется глубокий историко-культурный смысл. Наиболее существенными нововведениями церковного Собора 1654 г. были замена крещения двумя пальцами троеперстием, произнесение славословия Богу «аллилуйя» не дважды, а трижды, движение вокруг аналоя в церкви не по ходу солнца, а против него. Все они касались чисто обрядовой стороны, а не существа православия. Но под лозунгами возвращения к старой вере объединились люди, не желавшие смириться с тем, что казалось им несоответствующим традиционному идеалу «правды». За полемикой об освящённом времени старинном укладе, духовном строе, обозначились очертания главного спора. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на «правде» старины. Третьей стороны не оказалось. Русская духовность, как считал С. С. Аверинцев, делит мир не на три, а на два. Или Христос, или Антихрист, или рай или ад. Раскол был большой трагедией народа. Тысячи людей бежали в леса, горы и пустыни, в лесах образовывались раскольничьи скиты. В то же время трагедия повлекла за собой необычайный подъём, твёрдость, жертвенность, готовность претерпеть всё за веру и убеждение. С 1667 г. раскольников за «хулу на Господа Бога» сжигали на кострах. Наиболее радикальным шагом старообрядцев было принятое в 1674 г. решение о прекращении молитв за здоровье царя. Это означало полный разрыв старообрядцев с существующим обществом, начало борьбы за сохранение идеала «правды» внутри своих общин. Главной идеей старообрядцев было «отпадение» от мира зла, нежелание жить в нём. Отсюда предпочтение саможжения компромиссу с властями. Только в 1675—1695 гг. во время «гарей» погибло не менее 20 тысяч человек.

Иногда раскольников оценивают только как фанатиков. Такая оценка вряд ли верна. Старообрядцы со временем выделились в особый тип русского человека, грамотного, высоконравственного и предприимчивого. Старообрядческие общины сумели выжить и во многом определили установки купечества в XIX в.

В последние два десятилетия XVII в. во всех областях культурной жизни появилось много новых явлений. Суть перемен заключалась в падении влияния религии и церкви, усилении светских элементов. Присоединение Левобережной Украины означало для России встречу с другим цивилизационным вариантом развития Древнерусской цивилизации. Украина стала посредником в отношениях России с Польшей. Предметом споров стали вопросы распространения просвещения и образования. Расширение системы образования диктовалось потребностями церковной борьбы с ересями и активизацией контактов с Европой. Школы с обучением латинскому и греческому языкам неоднократно возникали в Москве после 1632 г., но быстро закрывались. Со временем в Москву приехало немало образованных людей из Украины и Белоруссии, бежавших от польского гнёта. Они вели обучение латинскому и польскому языку, переводили иностранные книги. Советнику царя Ф. М. Ртищеву удалось собрать в Андреевском монастыре около 30 учёных украинских монахов для перевода иностранных книг и обучения, желающих древним языкам, риторике и философии. Всё это подготовило почву для создания в 1687 г. по инициативе Симеона Полоцкого знаменитой Славяно-греко-латинской академии.

Новым явлением в общественно-политической мысли стала работа «Политика» Ю. Крижанича, хорвата по национальности. Он требовал изменить порядок государственного управления. Князь И. А. Хворостинин называл русское самодержавие деспотизмом. Дьяк Г. К. Котошихин видел главную причину грубости нравов в необразованности, причём доказывал необходимость образования не только для мужчин, но и для женщин. Он отмечал слабое развитие предпринимательства в России и предлагал ввести правовые гарантии собственности. В России нарождался важный исторический тип людей — европейски образованный политик. Это можно сказать об А. Л. Ордине-Нащокине, и в ещё большей степени о В. В. Голицине. Событием

общекультурного значения было оформление в зодчестве стиля так называемого московского барокко. Это свидетельствовало об усилении влияния некоторых западноевропейских архитектурных образцов. Внимание к человеческой личности появляется и в литературе.

Вместе с тем дело заимствования элементов европейского образа жизни ограничивалось отдельными мероприятиями. Россия пыталась дать «Ответ» на «Вызов» Европы, не выходя за рамки традиций, лишь при необходимости заимствуя что-то на западе. Пока ещё традиционные ценности и интересы человека находились в состоянии равновесия, но роль личности в культуре постепенно росла. Потребность в обеспечении государства современными средствами вооружения, стремление овладеть культурным опытом Европы, необходимость в развитии торговых отношений с другими странами заставляли правительство всё чаще обращаться за границу и искать там всяких мастеров, которые принесли бы пользу России. В социокультурной эволюции России намечился новый поворот.

Поворот к Петербургской империи произошёл типично по-русски, властно и решительно. Огромные внешнеполитические усилия России в XVII в. привели к весьма скромным итогам. Выход к Балтийскому и Чёрному морям по-прежнему был закрыт. На равных бороться с Европейскими державами и Османской империей, развиваясь с опорой только на собственные силы было уже невозможно.

Задачу изменения традиционной системы ценностей, поворота России на Запад взял на себя Пётр I. Идеалом Петра будет рациональная, светская идея служения Отечеству, забота о «пользе и прибытке общем»¹. В 1697—1698 гг., с целью найти союзников для войны с Турцией, Пётр принял участие в «великом посольстве», посетившем Пруссию, Голландию, Англию и Австрию. Пётр поставил своей целью сделать Россию равноправной

¹ См., напр.: *Анисимов Е. В.* Время петровских реформ. Л., 1989. С. 10—12.

европейской державой. В декабре 1699 г. Пётр I принял решение отказаться от традиционного для России летоисчисления «от сотворения мира» и перейти на общеевропейское летоисчисление от Рождества Христова. 1 января был отпразднован новый, 1700 год. Начался широкий призыв иностранцев на службу в Россию. Важным средством разрыва с традицией был перенос столицы в 1703 г. из Москвы в Петербург. Новая столица строилась как образцовая на европейский манер.

Церковная реформа, по сути дела, поставила точку в длительной борьбе между светской и духовной властью. С учреждением духовной коллегии (Святейшего Синода, 1721) было ликвидировано патриаршество. Церковь становилась частью государственного механизма. Члены духовной коллегии назначались царём из числа духовенства, а контроль над ними осуществлял обер-прокурор Синода — лицо светское. Пётр I даже запретил церкви открытие мощей новых святых. Если учесть, что для целостного мироощущения русских православных людей даже внешность, наружное богообразие (борода, длиннополые одежды как у святых на иконах), являлись зримым воплощением священной сути, то становится понятным, почему для низов такой ход событий был поистине шоком. Церковь значительно ослабила функцию духовного воспитателя народа. Социальные изменения выводили людей из патриархального состояния, но предпосылки выработки позитивной программы новой жизни могла создать только церковь.

Реорганизация системы образования была направлена на просвещение общества. Просвещение при этом выступало как особая ценность, отчасти противостоявшая религиозным ценностям. Идеал веры заменялся идеалом рационального познания, идеал святого — идеалом мобильного, знающего человека. В России впервые были созданы основы системы естественнонаучного и технического образования. В 1701 г. появились Навигацкая и Артиллерийская школы, в 1707 г. — медицинское училище, а в 1712 г. — Инженерная школа. Для упроще-

ния процесса обучения сложный церковнославянский шрифт был заменён более простым, светским. В 1725 г. в Петербурге основывается Академия наук.

Под влиянием обучения, которое велось на иностранных языках, у дворян формировалась новая система понятий. Употребление иностранных языков дворянством усилило начавшийся ещё в XVII в. социокультурный раскол русского общества. Крестьяне по-прежнему считали землевладельцев противниками идеала «правды». Это усугублялось разницей в одежде и языке. Новый образ жизни, новые ценности и потребности, приобретённые дворянством в ходе европеизации, не распространялись среди основной массы населения.

В России продолжала развиваться и традиционная система воспитания. Народ поклонялся святым мощам и иконам, начала грамоты простые люди получали в церкви, развивался фольклор и художественные народные промыслы, продолжала работать Славяно-греко-латинская академия. Народ оказался лишённым духовно-нравственной связи с отечественной светской элитой, ещё более двух веков он останется под влиянием идей византийского богословия о картине мира, языческого понимания сил природы и разработанных церковью представлений о божественном характере царской власти. В Европе городское население помогло подорвать замкнутость народной культуры и обеспечить усвоение селом элементов образа жизни и потребностей господствующих групп. Но в России не было развитого третьего сословия. У русского купечества идеал личной пользы не приобрёл такого значения как у европейских горожан.

Результатом петровской эпохи стало превращение России в европейскую державу. Рассматривая социальные последствия петровских преобразований, мы видим, что значительные изменения произошли в образе жизни дворянства. Суть дела заключается даже не в поверхностной европеизации, а в культурном расколе русского общества, который окончательно разорвал его

ценностное единство. Таким образом, от петровских преобразований идет дуализм (двойственность), столь характерный для судьбы России и русского народа, в такой степени неведомый народам Запада.

В России резко усилилась европейская тенденция развития. Для русской общественной мысли, разбуженной петровскими преобразованиями, был характерен оптимистический взгляд на перспективы развития. Русская культура в петербургский период была подвержена всем европейским веяниям и к концу XIX в. сама приобрела мировое значение.

Одной из центральных идей второй половины XVIII в. стала идея воспитания совершенного человека. Оригинальные мысли на сей счёт, высказывали В. Н. Татищев и А. Кантемир. В своей «Истории Российской» В. Н. Татищев (1686—1750) главной действующей силой истории определил просвещение ума. В процесс формирования национального самосознания вовлекаются всё более широкие слои народа. Это находит выражение в культуре, в проповеди личной, внесловной ценности человека. Ею пронизаны поэзия и драматургия А. П. Сумарокова, творчество художников Ф. С. Рокотова, Д. Г. Левицкого, В. Л. Боровиковского. Культурным событием колоссальной важности, независимо от общей концепции и политической направленности, стало с точки зрения выражения национального самосознания появление «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина (1766—1826). Затем последовал первая западно-центристская философия истории (философические письма) П. Я. Чаадаева (1794—1856). Ответом П. Я. Чаадаеву стали статьи А. С. Хомякова (1804—1860) и И. В. Киреевского (1806—1856). Так началась полемика между западниками и славянофилами. По существу, в рамках модифицированных основ этих идейных течений и по сей день в разных сферах культуры ведётся спор об историческом предназначении России, её прошлом, настоящем и будущем.

Русская духовная культура пережила в XIX в. невиданный взлет. Русская литература оказалась универсальной формой общественного самосознания. Многие просвещённые люди строили свою жизнь по литературным образцам. Однако социальные низы, лишённые образования и духовно-нравственной связи с отечественной светской элитой останутся под влиянием идей авторитетов византийского богословия, языческого понимания сил природы, и разработанных церковью положений о божественном характере русского самодержавия. Это усилит социокультурный раскол и отчуждение между русским народом и его элитой. Западное влияние не распространилось на весь состав русского общества, а изменило культуру лишь правящего слоя дворянства, отдалив его от народа, а вместе с ним и всю великолепную культуру.

Сегодня, когда Россия в очередной раз находится на историческом перекрёстке, неоднозначная российская культура нуждается в осмыслении её удач и поражений. Следует обратить внимание на то, что в публицистике и художественной литературе долго присутствовал явный нигилизм в отношении почти столетней советской культуры. Это не позволяло понять её противоречия и творческо-самобытную сущность. Культура российского XX века значительно шире понятия «советская культура». Последняя также не может быть сведена только к воспеванию отвлечённо-идеального коммунизма или восхвалению вождей. Особый её трагизм заключался в одновременном существовании невероятно наивной утопической веры и драматизма личных судеб.

В культуре советской эпохи духовное человеческое причудливо соседствовало с авторитаризмом. В ней ярко выделяется официально признанная культура и находящаяся в «тени» культура инакомыслия и оппозиции, культура подполья, а также культура «выдворенная» за рубеж. Через канонизированную классовость и безудержную политизацию прорывалась истинная духовность, трепетное отношение к национальным

истокам. Здесь и жажда идеала, и вера в «Земной Град» и мощная нацеленность на будущее. При этом сочетается поиск общественной организации жизни и жертвенность на пути создания авторитарного общества, проявляется особый феномен социокультурного мышления, связанный с одержимым стремлением верить даже на безрелигиозной почве, с ориентиром на Государство и Отечество, на лидера-пророка.

В истории культуры советской эпохи можно выделить двадцатые, тридцатые, шестидесятые и восьмидесятые годы. Двадцатые годы были временем необычайного духовного и эмоционального подъема. Они выделяются активной деятельностью творческой элиты, по-разному воспринимающей мир, но активно участвовавшей в его преобразовании. С социальной точки зрения это было время альтернатив, временем борьбы за выбор того или иного пути развития страны. Содержательная сторона культуры 1920-х гг. находилась под влиянием блистательного Серебряного века. Напряжённость духовных поисков прослеживается в многообразии литературных группировок и художественных объединений, в богатстве стилевых и жанровых исканий учёных и художников. Однако зарождавшийся духовный диктат партии-государства над творческими работниками, пресловутый принцип партийности и классового подхода закладывали основу для серьёзных утрат в духовной жизни общества. При всей своей противоречивости 1920-е гг. содержали культурную полифонию, тенденцию к диалогу культур, ещё не произошла полная идеологизация культурной сферы, ещё существовала традиция христианской философии.

Политические репрессии 1930-х гг. особенно тесно взаимодействовали с культурной дискриминацией. Культурная революция понималась в те годы как составной элемент индустриализации и коллективизации. Главным в ней были не те или иные мероприятия, а изменение личности. Происходило целенаправленное ограничение свободы художественного творчества, расширились эле-

ментарные формы образования, уменьшались возможности для освоения абстрактных, высоких культурных ценностей. Политическому режиму требовалась исполнительская, а не подлинно творческая, невыносимая вне самостоятельного мышления культура. Поэтому процесс принижения и культурной дискриминации личности был исторической практикой 1930—1940-х гг.

Шестидесятые стали итогом хрущёвской оттепели (термин использовал И. Эренбург для названия повести¹). В обществе появилась идиллическая надежда на реальные перемены после критики «культы личности», после выхода в свет рассказов А. Солженицина «Один день Ивана Денисовича» и «Матренин двор», получивших сильнейший резонанс в культурной части общества. Эпоха пробудила сознание, нравственное чувство людей и породила целую плеяду новых по своим убеждениям людей. Однако переосмысление истории, роли государства, партии и личности, было очень болезненным и противоречивым. Оценка этих и других социокультурных явлений была закреплена в эмоционально-чувственном слое сознания. Это была вера в определённые постулаты, и данные ценностные установки были чрезвычайно устойчивы. Вскоре последовали брежневские «заморозки». В эти годы проявляется романтическая ориентированность на «светлое будущее», перманентно возрождается «русская идея», возникла проблема огромных маргинальных слоёв. Продолжали закрываться и уничтожаться храмы и памятники, усилился запрет на знакомство массового читателя и зрителя с шедеврами отечественной и зарубежной культуры, в каждом крупном учреждении культуры существовали спецхраны. Усугубился духовный диктат над инакомыслящими, осуществляется насильственная высылка диссидентов из страны.

Определённые успехи СССР в науке, образовании, экономике общеизвестны и были достигнуты созидательным

¹ Эренбург И. Оттепель // Оттепель. 1953—1956: страницы русской советской литературы. М., С. 126—250.

трудом, высоким жертвенным энтузиазмом на пределе сил всего народа. Но видимо закономерно то, что истинные успехи воплотились в произведениях вне рамок и вопреки методу «социалистического реализма». Только в этом ключе могут быть осмыслены творчество М. А. Булгакова, М. А. Шолохова, Б. А. Пильняка, Д. Д. Шостаковича, А. К. Глазунова. Культурная потребность сохранить духовное «я» противостояла авторитарной традиции «мы». В восьмидесятые и особенно в «перестроечные» годы, из длительного искусственного забвения начала возвращаться блистательная культура конца XIX—XX вв. Явился целый поэтический континент тончайших лириков, и советская духовная культура обогатилась их пронзительным гуманизмом.

Наложение друг на друга различных исторических эпох, отсутствие границ между социальными и культурными явлениями, не преодоленная до конца двойственность приводят к тому, что российская культура развивается в сложных синкретических формах. Это придаёт ей не западный, но и не восточный колорит. Духовное возрождение Российской культуры видится в изживании авторитарных стереотипов общественного сознания, в предельной мобилизации всех творческих сил, в защите подлинных ценностей национальной культуры с опорой на многовековые духовно-нравственные традиции.

2.3. Цивилизационный подход к проблеме образования и развития в Древней Руси государственных структур

Цивилизационный подход к отечественной истории помогает переосмыслить особенности складывания государственности Древней Руси. В силу сочетания географических, внешнеполитических и социальных факторов древнерусская цивилизация оказалась подвижной, развивающейся за счёт включения в свою орбиту всё новых пространств.

Для обозначения государства на Руси использовалось несколько терминов. «Земля», «волость», «люди», «власть» (вече) — часто выступают как синонимы. Конкретизирует форму власти — «княжение». Земля, или город-государство, предполагают союз соподчинённых общин разного ранга. Главной, правящей является община старшего города, которая ведёт за собой пригороды и сельский округ. В качестве политического средоточения земли, старшие города функционально связаны с бывшими центрами племенных союзов. Старший город является также административным, культурным и религиозным центром земли. Многие источники свидетельствуют о том, что вече старшего города являлось верховным органом власти земли. Общеземский характер веча подтверждается не только обязательностью исполнения его решений всеми субъектами города-государства, но и правом голоса на нём всех свободных жителей земли. «Все» кияне, новгородцы, полочане, ростовцы, владимирцы и т. д. — вот состав веча, как он видится летописцам. Древнерусская знать ещё не выделилась в отдельное замкнутое сословие, осознавшее себя как некое социальное целое и поэтому не обладала необходимыми средствами для подчинения веча¹.

Наряду с вечем, необходимым элементом социально-политической организации общества являлся князь, игравший важную роль в обеспечении нормального функционирования земли-волости. Князь в XI—XII вв. вождь и организатор народного ополчения, глава общего управления земли, охранитель внешней безопасности и внутреннего порядка.

Родовому сознанию древнерусских людей был близок и понятен принцип родового старейшинства. Из двух равных князей предпочтение отдавалось старшему. Князь в глазах населения наделялся сакральной силой. С князем связывалась не только удача в войне, но и благополучие волости. В качестве блюстителя внутрен-

¹ См.: Сандулов Ю. А. История России: народ и власть. СПб., 1997. С. 61—63.

него «наряд» князь должен любить правду, лично творить «суд истинен и нелицемерен».

Сформировавшаяся политическая система включала в себя дружину и административный аппарат княжских людей. Очередной порядок княжения по старшинству был проявлением особого социально-политического механизма властвования и отражением временного существования дружины и князя в общинной структуре города и волости. Съезды князей обсуждали проблемы престолонаследия, а съезды дружинников — вопросы войны и мира. Частью системы управления Древней Руси было самоуправление городских и сельских общин. В условиях, когда подавляющая часть населения обладала полнотой политических прав, была вооружена и представляла решающую военную силу, отдельную от княжеской организации, когда социальная дифференциация в среде свободных не была чётко выражена, князь не имел ни надлежащей социальной базы, ни силовых средств для подчинения своей власти веча и общин. Древнерусские города имели кончанско-сотенное устройство, низшим звеном которого являлась уличанская община. Территориальный, а не сословный принцип устройства уличанской организации, включавшей в себя простых и «житых» людей, купцов и бояр, свидетельствует о её дофеодалном характере.

Таким образом, политические отношения в Древней Руси можно определить как земско-княжеско-дружинные или как непосредственно военную демократию. Конечно, личностно-договорные отношения в дружине содержали тенденцию противопоставления общинным связям. Однако в XI—XII вв. княжеская и земская организации представляли собой ещё единую систему, определявшую характер государственного строя.

Главным феноменом русской истории сегодня принято называть самодержавие. Нам важно понять не общую оценку роли Российского государства, она ясна из особенностей русской цивилизации, а причины и сущность

процесса формирования формы Московской государственности. Необходимо установить, можно ли посредством схем экономической детерминации и классового господства объяснить появление самодержавия.

Формационный подход в целом отвергает политическую борьбу власти с правящим классом. Применительно к нашей теме — это конфликт центральной власти с боярской, а затем дворянской аристократией. Если такой конфликт существовал, правильно ли говорить о самодержавии как об орудии «дворянской диктатуры»? Также принципиально важно выяснить вопрос о том, в какой степени русское крестьянство было социальной базой самодержавия?

Можно согласиться с мнением историка и политолога В. Янова об особом типе политического развития России. Его нельзя описать как политическое воспроизводство, свойственное деспотизму в классификации Аристотеля, но политическое развитие России и не происходило в сторону последовательного наращивания «скрытых» ограничений власти до степени трансформации их в ограничения политические, как это было свойственно европейскому абсолютизму. Россия выработала другой — отличный от обоих образцов тип политического развития. Изменение государственных структур сочеталось в России с сохранением основных параметров несущей политической конструкции. Уникальную особенность российского политического процесса можно было бы рассмотреть, как доминанту политической наследственности над институциональной изменчивостью. Для понимания этого явления можно сравнить Россию допетровскую с её приказами, и послепетровскую с коллегиями, дореформенную с гипертрофированной бюрократией и послереформенную с её земствами, дореволюционную с аристократизацией элиты и послереволюционную с её номенклатурой. Таким образом, особенностью русской политической системы было то, что она то отвергала, то признавала социально-политические ограничения власти.

Обратимся к выяснению причин, определившим эту политическую особенность России.

В конце XV в. Европа, забывшая Киевскую Русь, открывает загадочную и далёкую «Московию». Посол империи Габсбургов Сигизмунд Герберштейн, посетивший Россию в 1517 и 1526 гг., писал о Василии III, что он властью, которую имеет над своими подданными далеко превосходит всех монархов целого мира. Его удивило то, что даже представители родовой аристократии называют себя холопами государя. Отношения всего класса русской аристократии с великим князем можно определить как княжеско-подданнические. Европейцы были воспитаны в другой системе отношений, которая допускала для различных слоёв общества определённые права и привилегии. Европейскую систему социальных отношений можно назвать вассалитетом. Конечно, не следует придавать подданническо-холопским отношениям шокирующий смысл. По существу, они означали превращение бояр из временных вольных наёмников государя в его вечнообязанных подданных и больше ничего. Возможно, более точным термином для обозначения преимущественно обязанностей, а не прав бояр и князей является термин «военно-служилое сословие». Своеобразная система вассалитета существовала только в рамках отношений княжеских династий. При этом относительная независимость удельных князей от центральной власти вызывала постоянную подозрительность правителей. Естественный ход исторического развития привёл к тому, что «служилые князья» сознательно перешли на положение бояр и стали участвовать в управлении страной через Боярскую Думу, а удельная система была полностью ликвидирована в конце XVI в.

Одновременно на Северо-востоке Руси формируется и быстро развивается административный аппарат княжеского двора (мечники, посадники, тиуны, детьцкие). Довольно широкое распространение подданства на Северо-востоке перед ордынским нашествием со-

четалось с недостаточной зрелостью социального слоя аристократии в целом. Ещё не совершилось полное оседание дружины на землю. Альтернативы социально-политического развития региона ещё были возможны. Ордынское влияние оказало большое воздействие на выбор пути развития северо-восточной Руси.

Во-первых, впервые права великого князя были дарованы ханом. В Орде господствовали отношения жестокое подчинения, власть верховного правителя была абсолютной. Становясь «служебниками» ордынских ханов, князья уже не могли примириться с независимостью старшей дружины.

Во-вторых, в условиях ордынских набегов роль и значение князя неизмеримо возрастала, что влекло за собой подавление вольностей городов, вечевых собраний, общин.

В-третьих, из 74 русских городов после Батыева погрома — 49 были разорены, 14 вовсе не поднялись из пепла и 15 превратились в сёла. Гибель бояр, горожан и дружинников вела к социальному регрессу. Новая знать возникла на княжеском дворе, и её утверждение происходило уже на почве отношений подданства.

В последней четверти XIII в. Орда провела не менее 15 карательных экспедиций и большинство из них было инициировано самими князьями для решения династических вопросов. В реальной истории Орда склонила чашу весов в сторону княжеско-подданнических отношений. Да и политический кругозор русских князей ограничивался тогда интересами, прежде всего своего княжества.

Проблема образования «единого Российского государства»¹ принадлежит к ключевым в исторической науке. Процесс объединения русских земель в единое государство начинается в XIV в. и продолжался более двух столетий. Серьёзным стимулом к объединению

¹ Кобрин В. В. Единое Российское государство второй половины XV — XVI в. // История России с древнейших времен до 1861 года. М., 1996. С. 117—162.

послужила постоянная внешняя угроза со стороны Орды, Великого княжества Литовского и Ливонского ордена.

Основателем династии московских князей стал младший сын Александра Невского Даниил (1276—1303). Московская династия должна была обеспечивать своё положение иными средствами, независимо от очерёдности старшинства. Возвышение Москвы было связано со многими обстоятельствами, но прежде всего с религиозным фактором. В 1299 г. митрополит Максим переехал из Киева во Владимир. Его преемник митрополит Пётр подолгу пребывал в Москве и умер здесь в 1326 г. Феогност не пожелал жить во Владимире и окончательно поселился в Москве. Так Москва стала церковной столицей Руси задолго до того, как сделалась столицей государственной. Население Северо-восточной Руси с большим доверием стало относиться к московскому князю, предполагая, что все его действия совершаются по благословению старшего святителя русской церкви. Служить Москве стало почётно. Богатые материальные средства, которыми обладала тогда русская церковь, стали стекаться в Москву и содействовали её обогащению.

Иван Калита (1325—1340) усиливал своё княжество с помощью Орды. В 1327 г. в Твери произошло восстание, направленное против баскаков. Вместе с ордынским отрядом в подавлении восстания участвовал Иван Калита. В награду за это Иван Калита получил ярлык на великое Владимирское княжение. Московский князь также получил право собирать со всех русских земель ордынскую дань. С этого времени в Москву потянулись бояре и вольные слуги не только из соседних княжеств, но и с юго-западной Руси. Служить Москве стало выгодно. Московское боярство быстро спланируется в военно-служилую корпорацию.

При Иване Калите утверждается принцип этнической терпимости. Обязательным условием поступления на московскую службу было добровольное приня-

тие православной веры. На службе в Москве оказались татары-золото ордынцы, не пожелавшие принять ислам, литовцы и Финно-Угры.

Продолжателями политики Ивана Калиты стали его сыновья — Симеон Гордый и Иван II Красный. После Ивана II московским князем стал 9-летний Дмитрий Иванович (1359—1389). Ярлык на великое княжение сумел получить суздальско-нижегородский князь Дмитрий Константинович. Однако церковь в лице митрополита Алексия, который фактически возглавил московское правительство, не устранилась от борьбы, а, напротив, активно в неё вмешалась. Благодаря высокому духовному авторитету митрополита и Сергия Радонежского князь Дмитрий вынужден был в 1364 г. «добровольно» уступить ярлык Дмитрию Ивановичу.

По мере укрепления Московского княжества менялась его политика в отношении Орды. С середины 1370-х гг. Москва не платит ей дани. В сентябре 1380 г. Дмитрий Иванович одержал победу на Куликовом поле. Старший сын Дмитрия Донского Василий I (1389—1425) стал правителем по завещанию отца, без санкции ордынского хана. После смерти Василия I великое княжение перешло к его сыну Василию II. Однако брат Василия I Юрий (князь Галицкий), ссылаясь на своё старшинство, отказался признать Василия I. Разразилась династическая война (1425—1453).

После смерти митрополита Алексея разгорелась борьба и за митрополичий престол. В 1437 г. в Москве появился присланный из Константинополя Исидор, ставленник патриарха, последний митрополит из греков. Вскоре он отправился на Флорентийский собор (1439), где вошёл в число сторонников объединения восточной и западной церквей для усиления борьбы с продвижением турок. На Руси же решение восточных иерархов было воспринято как отступление от православия. Уния была отвергнута, а Исидор заключён в Чудов монастырь. После падения Константинополя (1453) Московская митрополия стала автокефальной, отделившись от Кон-

стантинопольского патриарха. Первым русским автокефальным митрополитом стал рязанский епископ Иона. Его поддержка и оказалась решающим фактором для окончательной победы Москвы, как «старшего» города в феодальной войне. Митрополичья кафедра приобрела национальное значение. К концу правления Василия II находившаяся под его властью территория неизмеримо превышала владения остальных русских князей, большинство из которых к этому моменту утратили суверенитет. Политическую зависимость от Москвы вынужден был признать в 1456 г. Новгород.

В 1450-е гг. совершенствуется система государственного управления. Происходит постепенный переход от уделов к системе уездов. Власть в них принадлежит наместникам, которыми становятся бояре великого князя. Однако пока им не подчинялись по гражданским и некоторым уголовным делам feudals и их люди. Бояре возглавляли и Государев двор, представлявший собой военно-административную корпорацию. К исполнению государственных поручений, наряду с боярами, стали привлекаться так называемые служилые князья. Также на великокняжеском дворе был возобновлён выпуск общегосударственной монеты. Таким образом, новый обычай вотчинного наследования от отца к сыну восторжествовал над старым порядком родового наследования и старшинства дядей над племянниками.

При Иване III ставшим соправителем Московского государства ещё при жизни отца, Василия II, продолжалось соби́рание земель вокруг Москвы. С 1476 г. Иван III прекратил выплачивать «выход» Орде. В 1480 г., после «стояния на Угре» обозначилось окончательное освобождение Руси от ордынского влияния. Принципиальное значение имело присоединение к Москве Новгорода (1478) и Твери (1485). Теперь на северо-востоке Руси не было самостоятельных княжеств, Московское осталось единственным и потому стало национальным.

В 1472 г. состоялся брак Иван III с племянницей последнего византийского императора Зоей (Софьей) Палеолог. При московском дворе заводится пышный, сложный и строгий церемониал по византийскому образцу. С конца XV в. на печатях Иван III изображался не только московский герб с Георгием Победоносцем, но и герб Палеологов с двуглавым орлом. Изменение общественно-политического статуса великого князя Московского отразилось на его титуловании. Теперь его называли: «Иоанн, божьей милостью государь всея Руси...». Другие титулы государя — «царь», «самодержец» — подчёркивали самостоятельность, независимость Ивана III.

Объединение русских земель под властью московских государей само по себе означало создание не централизованного государства, а всего лишь единого государства. Процесс формирования централизованного государства завершился к середине XVII в. В XV — начале XVI в. происходит становление военно-служилого государства. Стало утверждаться правило, согласно которому все сословные обязанности удельного времени становились обязательными и наследственными, превращаясь из условно-добровольных в безусловно-принудительные. Московские государи требуют от служилых князей (княжат) обязательной военной и другой службы. Ликвидировались и уделы братьев московских великих князей (количество уделов к концу княжения Василия III сократилось до двух). При утверждении подданства русской аристократии не удалось сохранить политические права и привилегии, а также гарантии против произвола монарха. Местничество как система служебных отношений, окончательно сложившаяся при Иване III, носило в себе служебный, чиновничий характер. Гордились бояре царской службой своих отцов и дедов, а не древностью самого рода, не своей личностью, не городом или волостью, с которыми были сопряжены их власть и род. Это объясняется тем, что московские государи распространяли свои удельные

понятия от своего удела на всю страну. Они в первую очередь сознавали себя хозяевами Московского государства. При этом становление поместной системы в XV—XVI вв. происходило не в период политической раздробленности, как в Западной Европе, а во время формирования единого территориального государства. Это повлекло за собой большую степень зависимости «испомещенных» от государя.

Образование Московского единого государства внешне происходит одновременно с созданием национальных государств в Западной Европе. Современник Ивана III Людовик IX объединяет Францию, с 1485 г. на британском престоле находятся самодержавные Тюдоры. Однако в России политические причины объединения являются главными. На Западе более развитые, чем в России города, третье сословие, торговля и товарно-денежные отношения. В Европе особая система вассалитета, развиваются феодальные и городские вольности и свободы. Западные короли-объединители во многом опирались на молодое третье сословие. Московские государи — на помещиков. При отсутствии особо опасных внешних обстоятельств Московскому царству «полагалось» бы ещё много лет экономически развиваться и только потом на основе усиления экономических связей объединяться. Борьба с польско-литовским и ордынским натиском и проблема управления огромной территорией ускорили объединение.

В конце XV в. под властью Москвы оказались обширные пространства. Таким государством можно управлять несколькими способами. Первый — связан с развитием местного самоуправления, избираемым местным населением и отчасти контролируемым из центра, а также с использованием экономических методов управления (пошлины, налоги, оброки и т. д.). Второй — через администрирование, централизованное подавление всякого самоуправления, используя внеэкономический способ реквизиции продуктов и товаров. Легко заметить, что при втором способе управления, государству вы-

годно прикреплять крестьян к земле. В Европе управление строилось на основе института королевской власти, парламента, городских и провинциальных общин, судов и т. д. Не от благородства европейские рыцари не прикрепили крестьян к земле, а потому, что не смогли.

В Московской Руси система централизованного управления укреплялась при Иване Грозном. Вместо старого патриархального управления, рассчитанного на небольшие владения, создавался совершенно новый, разветвлённый аппарат власти, пронизывающий всё государство. Важно подчеркнуть, что централизация и самодержавие это не одно и то же. Развитие сословно-представительных учреждений в Европе не противоречило централизации.

Важным последствием политического объединения страны был процесс оформления единых общерусских сословий, которые в некоторой степени начинают осознавать свои интересы. Правительство, проводя в середине XVI в. разрушение прежних структур власти и создавая новые государственные органы, ещё не располагало развитым бюрократическим аппаратом. Поэтому оно вынуждено было привлекать к управлению страной выборных представителей из населения.

На конец 1530-х гг. приходится начало губной реформы. (Губа — территориальный округ, совпадающий, как правило, с волостью). В середине 1550-х гг. губная реформа завершилась и губные избы были учреждены повсеместно. Постепенно в ведение губных старост, помимо розыска разбойников, переходят дела по самым разным вопросам местного самоуправления. Выбранные из дворянской среды губные старосты руководствовались в своей практической деятельности прежде всего интересами дворянского слоя. Важное социальное значение имела земская реформа 1551—1556 гг. Согласно реформе в районах, где отсутствовало помещичье землевладение, власть переходила в руки земских старост, целовальников и дьяков. Земские органы наделались широкими административными, финансовыми

и судебными полномочиями. Земские старосты избирались из наиболее зажиточных и влиятельных крестьян. Права самоуправления в лице так называемых «поповских старост» и большую независимость от светских властей получило в XVI в. духовенство. Судебник 1550 г. зафиксировал положение Боярской думы как распорядительного (руководство приказами) и законодательного органа при царе. Можно спорить о степени развитости сословий и сословных учреждений в этот период. Например, деятельность губных старост жёстко контролировалась Разбойным приказом. Но очевидно, что реформы Избранной Рады были направлены на достижение компромисса интересов государства и поднимающихся сословий. Общая тенденция известного ограничения власти царя прослеживается довольно отчётливо. Именно такой путь развития страны не устраивал Ивана IV. Поэтому центральным событием XVI в. была опричнина.

Пересмотр старых концепций опричнины оказался долгим и мучительным. По мнению выдающегося историка С. П. Платонова, Иван Грозный вёл борьбу против боярства, как против главного тормоза на пути централизации. Одним из пионеров новых подходов к опричнине стал А. А. Зимин. Он решительно порвал с традиционной концепцией борьбы боярства и дворянства — одной из основ, на которой строилась концепция прогрессивности опричнины. По современным представлениям суть опричного конфликта заключалась в попытке перейти к самовластию¹ и путём введения чрезвычайного положения пресечь «своеволие» сословий, направить весь сословный механизм на путь государственного служения. Основное содержание политики опричнины хорошо известно. Принципиальным остаётся вопрос: достигла ли она результатов, на которые рассчитывал Иван Грозный?

Как будто бы опричнина не изменила структуру феодалной собственности на землю. В результате опал

¹ См.: *Альшиц Д. Н.* Начало самодержавия в России. Л., 1988. С. 93.

и казней изменился персональный, но не социальный состав землевладельцев. И после опричнины сохраняет правительственное значение аристократическая по составу Боярская дума, дальнейшее развитие получает практика земских соборов. Однако под влиянием опричнины произошли глубокие перемены в структуре сословий. Она оставила серьезные деформации в психологии знати. Аристократия утвердилась в мысли о тесной зависимости своего положения от царской воли и государевой службы. Произошло разрушение прежней территориальной структуры государева двора, и утвердился новый чиновный принцип её строения. Из общей массы дворян выделилась верхушка — дворяне московских чинов (стольники, стряпчие и т. д.), которые полностью обособлялись от уездного дворянства. Это приведёт не только к ослаблению сословий, но и к трансформации самой их сущности, утрате ими способности отстаивать перед верховной властью свои особые политические интересы.

Опричнина явилась не только стартовой точкой, но и стабильной формой, своего рода сущностным ядром самодержавия. В уничтожении всяких ограничений царской власти состоял политический смысл опричнины. Опричнина была формой сосуществования в одной стране и деспотии и абсолютизма. Укрепляя опричнину, Иван Грозный превращал абсолютистскую политическую структуру в деспотизм, скопированный с византийских и турецких образцов. Две культурные традиции — Европейская и Восточная — переплелись, а результатом этого синтеза явилось крушение русского абсолютизма и рождение русского самодержавия.

С социально-психологической точки зрения, для того чтобы одна из конкурирующих в общественном сознании социально-культурных традиций внедрила свою доктрину в народную толщу, превратила её в систему социокультурных стереотипов, обеспечила автоматизм нужных ей поведенческих реакций, нужна ситуация тотального террора. Опричнина и сыграла роль как

политической полиции, так и роль орудия тотального террора.

Для реализации всех своих целей Иван Грозный должен был превратить опричнину ещё и в средство мобилизации ресурсов для ведения войны. Такая модель управления потребовала, чтобы боярское правительство земщины было полностью лишено политических полномочий и функций. Тем самым политический аппарат управления концентрирует в своих руках контроль над администрацией. Это разделение функций также вело к самодержавию. В этом было истинное политическое значение опричнины.

Конечно, объективная основа на усиление особых самодержавных методов управления действительно имела. Как уже указывалось, связано это было с победой в северо-восточной Руси княжеско-подданных отношений. Фактически при Иване III были заложены основы служилого государства, в котором был остановлен процесс свободного перемещения населения. При Иване Грозном уже все сословия были прикреплены либо к земле, либо к «тяглу», либо к приказной государственной службе.

И, тем не менее, опричнина не сумела до конца уничтожить традиции удельной старины. Удельная традиция положила начало долгой борьбы меньшей части аристократии с царями за политические привилегии. Этапами этой борьбы стали олигархическое правление бояр в малолетство Ивана IV, царствование В. Шуйского и его крестоцеловальная запись, попытка столичного боярства и дворянства в Смутное время отойти к Польше на началах ограничения самодержавной власти, кондиции для Анны Иоановны составленные «верховниками» и т. п.

Уже первые цари начинают искать и создавать себе союзников для борьбы с аристократическими политическими претензиями. Один из важных резервов этой борьбы — опора на правительственный аппарат, на служилое сословие, бюрократию. Одновременно проводит-

ся политика формирования её из социальных низов. Другой резерв — апелляция к массам. Иван Грозный, удалившись в Александровскую слободу, шлёт оттуда письма простому люду и боярам; Б. Годунов ждет, когда на царство его «попросит» народ; Павел I издаёт указ о трёхдневной барщине и старается приобрести репутацию «мужицкого» царя.

Не только западные идеи становились в России источником политического критицизма. В лице историка князя М. М. Щербатова отразилась традиция с устоявшимся типом оппозиционного мышления на национальной, почвеннической основе. М. М. Щербатов предлагал сформировать типично аристократическую систему правления в виде сенатского, «вельможеского» ограничения монархии. Интересно, что М. М. Щербатов резко критиковал Жалованную грамоту о правах и привилегиях благородного дворянства (1785 г.). Он считал, что она под видом удовлетворения корпоративных дворянских интересов пытается отвести дворян от реальной власти, от возможности влиять на верховную власть.

Против политических требований дворянства правительство всегда выдвигало крестьянский вопрос. Однако дворяне в земельных десятинах были заинтересованы куда больше, чем в крестьянских «душах». Освобождение крепостных крестьян в 1861 г. было также освобождением дворян. Политические амбиции дворян в XIX в. только возрастают.

Неповторимый облик Московской цивилизации XVI—XVII вв. создавало православие. Тип, сложившийся здесь культуры был ориентирован не на социальное будущее, а на прошлое. Социум ориентируется не на удовлетворение растущих потребностей, а на незыблемые ценности, не на логику доказательств, а на веру и подражание, не на личность, а на коллектив [8, с.124]. Культура требовала лишь духовного совершенства. В этом смысле культура России этого периода носила традиционалистский характер.

В XVI в. утверждаются многие семейные православные обычаи. Для бояр предназначался созданный Сильвестром «Домострой» — устав образцового поведения подданного Московского государства. Именно бояре первыми на Руси начали соблюдать обычай праздничного отдыха. Простые люди в эти дни как правило работали. Бояре первыми, вслед за царём и духовенством, стали начинать и завершать день молитвой. При этом обязательным был послеобеденный сон. Логическому мышлению как признаку «гордости» и самомнения противопоставлялась в качестве ценности способность повиноваться воле наставника и духовника.

Особый духовный мир традиционалистской культуры строился на незнакомых современному человеку ощущениях. Они включали массовые исцеления у мощей святых; молитву в храме, как в уменьшенной части вселенной; фрески и иконы погружали человека в мир священной истории. Человек чувствовал себя весьма уютно и защищено. Его обязанности были строго определёнными, а способами контроля были внутренний идеал «правды» и общественное мнение. Свои внутренние противоречия люди разрешали в процессе покаяния и молитвы.

Очень важным в системе традиционалистской культуры был идеал нищенства, идея о том, что бедному легче войти в рай, чем богатому. Наряду с идеалом «справного мужика» в русской культуре постоянно присутствовал идеал «нищего духом», юродивого. В этих условиях обогащение казалось русским людям делом несправедливым и греховным. Купцы и богатые монастырские крестьяне не чувствовали духовного превосходства над нищими крестьянами. И хотя образ жизни простого человека включал в себя идеал непрерывного труда. Но при этом орудия труда и процесс производства оставались все теми же. Их изменение считалось предосудительным. Основные приёмы крестьянского хозяйствования оставались неизменными. В итоге тенденция к застою

неизменно побеждала тенденцию к динамическому развитию.

В царю народ видел не защитника богатых, а гаранта «справедливости», царя-батюшку, причисляя его к своей общине. Царь был не только главой государственной власти, но и носителем традиционного идеала «правды». Он был центром ценностной системы. Согласно логике мифологического сознания царь по своей божественной природе добр к простому народу, но приближённые скрывают от него правду.

Русское православие знало не только небесный идеал христианства, но и земной идеал «Святой Руси», главную роль в образе которой играла фигура православного царя. Реализация идей «Святой Руси» на практике сделала московскую цивилизацию в социальном плане неустойчивой, так как пресечение царского рода, отсутствие «настоящего» царя в конце XVI означало крах всей системы ценностей и привело к Смуте.

В середине XVII в. ревнители московской старины расценили действия царя и патриарха Никона по незначительному исправлению церковного Устава как посягательство на саму суть и душу православия. Вместе со значительной частью народа Московской Руси старообрядцы предпочли костры подчинению официальной церкви и государству. Фактически это знаменовало распад единства царя, церкви и народа.

Западная Европа переживала в это время эпоху Ренессанса и Реформации, она была накануне промышленного переворота. Отставание России могло стать роковым. Во многом, поэтому Петр I ощутил острую необходимость заново собрать распадающиеся элементы прежней цивилизации, но теперь уже на новый, европейский манер.

2.4. Цивилизационный анализ социальной модернизации, реформ и контрреформ

В рамках теории социологии развития втягивание в социальные отношения, сложившиеся в Европе в XVII—XIX вв. называется модернизацией. Эта теория в основном сконструирована на опыте эволюции Западноевропейской цивилизации. Социология развития выносит за скобки различия социальных и экономических структур и культурно-исторических типов. Она подчёркивает общее: дифференциацию социальной структуры, высвобождение школы науки и искусства из-под контроля религии, распад архаичных связей между людьми, взрывную урбанизацию, рост разделения труда, рост удельного веса промышленности. До XVII в. эти сдвиги были прерывистыми, местными и не сливались воедино. В целом социальную модернизацию можно определить как ускоренный и непрерывный процесс рационализации человеческих отношений с природой. В современной литературе проблема так называемой частичной (парциальной) модернизации находится в центре дискуссий¹. В рамках этого подхода и обсуждаются противоречия классической теории модернизации. В частности, вопрос о соотношении новаций и традиций, о возможности обществами-реципиентами воспринимать сложные культурные феномены.

В не западных цивилизациях эволюция общества происходила в рамках иного исторического пространства и времени. Усложнение социальной структуры, распад «традиционного» мира, выделение автономизирующейся личности, разрушение святынь воспринимается носителями традиционалистского сознания как катастрофа, хаос, вторжение чуждой идеологии.

Сегодня ясно, что модернизация может проходить с различной степенью интенсивности, иметь разные формы и результаты. Западноевропейские страны модернизи-

¹ *Побережников И. В.* Переход от традиционного к индустриальному обществу: теоретико-методологические проблемы модернизации. М., 2006. С. 84.

ровались (переходили от аграрного к индустриальному обществу) в целом, всей структурой, социумом переходя от эпохи, к эпохе. Они успевали «просветиться» до низов, и им, поэтому не было надобности «повторять» пройденное. В России, наоборот, определённая незавершённость и урбанизации, и индустриализма, и феодализации аграрного сектора были, вероятно, одной из причин чередования опережающих прорывов и периодов застоя. Как уже отмечалось, создание Древнерусского государства, сохранившего фундаментальные черты общинно-родового уклада, уже было таким опережающим прорывом, так же, как и образование единого территориального государства, построенного на подданнической основе.

В начале XVIII в. Россия становится на путь петровской модернизации. Нововведения XVII в. не выходили за рамки традиционалистских ценностей. Однако внешнеполитические обстоятельства требовали широкомасштабной модернизации государства, армии, системы образования и мануфактурного типа хозяйствования. При Петре I Россия впервые ощутила себя европейской державой. Самодержавие в имперской форме оказалось способным конкурировать со странами Европы. Эти сильные стороны российского государства хорошо известны. Однако результаты деятельности Петра I и государственных органов породили ряд специфических социокультурных последствий.

Формы взаимодействия Российской империи с Европой носили в основном политический характер. Система, созданная Петром I, может быть определена как своеобразный военно-промышленный комплекс. В нём государство фактически находилось при армии, а не наоборот. Поверхностный характер европеизации углублял социально-культурный раскол между «почвой» и «цивилизацией». Сдвиг в сторону модернизации произошёл в образе жизни дворянства, но это усугубило культурный и социальный раскол в российском обществе, окончательно разорвало его традиционное культурное единство.

Одновременно происходил процесс укрепления «тягловых» отношений в общине, проводились меры по ликвидации подвижности «вольных людей», эксплуатация труда осуществлялась деспотическими, а не экономическими методами. Традиции старой Руси менялись на глазах одного поколения. Если учесть, что для целостного мирозерцания Московии даже внешность, наружное благообразие была зримым воплощением священной сути, то становится понятной природа легенды об «антихристе на троне».

Характерно, что основные болезни российского развития повторились через двести лет в странах Азии, Африки и Латинской Америки, захваченных модернизацией (европеизацией). Всюду возникает беспочвенная интеллигенция, раскол на западников и почвенников, проблема диктатуры развития, которая легко становится диктатурой застоя. При этом резко возрастает роль случайных факторов.

Важнейшей чертой модернизации в России и других странах был почвенный характер не западной романтической реакции на неё. Слово «почвенничество» изобретено в России (вероятно, Ф. М. Достоевским), но как явление впервые возникло в Германии. Для большинства немцев Просвещение пришло извне, вторглось в Германию вместе с армиями Наполеона и его кодексом. В результате в Германии возникло острое чувство беспочвенности, разрушения национальных основ и поиски собственной традиции. Возникает «французоедский» стереотип, который с небольшими вариантами повторяется почвенными движениями Востока.

Неизменным является набор почвеннических обвинений в адрес Западной Европы. Прежде всего, это похвала собственным добродетелям. Запад всегда утилитарный, меркантильный, порочный, безнравственный, растленный. Ему противостоит душевный великоросс или этически полноценный японец, китаец. Временами почвенничество признаёт возможным заимствование западной техники и технологии, но так чтобы не по-

вредить нравы. Иногда индивидуальное этическое превосходство не западного человека дополняется превосходством не западных социальных систем, основанных на соборности (Россия) или на всеобщем долге перед императором (Япония), или на сельской общине (Африка). Сухой рассудочности Запада противопоставляется эмоциональное богатство не запада: русская широта, немецкая задушевность, японское «чувство чая» и т. д.

Иногда просвещённое почвенничество понимает достоинство европейской культуры и недостатки собственной «почвы». Идея борьбы с Западом уступает идее синтеза европейского рационализма и не западной душевности. Однако почвенничество как всякий романтизм, фантастично, а часто даже реакционно. Почвенничество пытается остановить цивилизационную эволюцию, которую остановить невозможно. Например, научно-техническую революцию, которая взламывает не только национальные, но и культурные перегородки. Но почвенничество должно быть понято в своей объективности, то есть истинности.

Отказ от рационального подхода к общественной жизни мстит за себя торжеством утопических представлений или шумными спекуляциями почвенническими идеями. Осторожный и трезвый реализм в общественно-политической практике всегда сохраняет свои преимущества. Почвеннические идеи могут быть плодотворными в искусстве и литературе, где романтизм всегда обнаруживает свои сильные стороны.

В тех странах, где почвенничество представляет собой серьёзную социально-политическую силу, всегда возможен общественный конфликт, контрреформа или революция. Почвенничество нельзя трактовать как идеологию конфликта, но нельзя не понимать, что в условиях модернизации, социальный конфликт — одно из возможных следствий почвенного романтизма. Так же как диктатура развития, администрирование может быть одним из следствий просвещения, рационализма и реформ. В России террор был орудием торопящихся

с модернизацией разночинцев. Школа, книги, наука сыграли большую роль, как в распространении исторических идей, так и в подготовке фашизма в Германии. Видимо чувство неприкосновенности личности как ценность формируется в особых социокультурных условиях и для этого необходимы десятилетия. Поэтому многие трудности модернизации не западных стран связаны с неподготовленностью социальной среды, с мощной совокупностью элементов почвеннической традиции, блокирующих развитие и направляющих его в тупик утопий. Утопии могут иметь характер мессии, квази-модернизации или революции.

Импульсы модернизации России часто перекрывались патриархальными, культурными общинными традициями и связанными с ними социальными структурами. Традиционалистскому обществу России, как и отдельному человеку, было мучительно трудно включиться в пространство и время Европы. Ещё острее была неспособность адаптироваться к расширяющемуся культурному пространству. Существование и развитие в России нескольких мировых религий, конфессий создаёт основу для определённых форм фундаментализма.

Культурологи утверждают, что в культуре объединяющей точки нет, и дифференциация постоянно нарастает. Поэтому устойчивую опору личность может найти только в самой себе. Личность, уверенная в интуиции своего духовного близкого, выносит за скобки то, что ей далеко, что может быть хорошо, но для другого. Европейская культура накапливала эту способность несколько веков. Для больших масс людей в России, как и в других незападных странах такое поведение и сегодня представляет определённые трудности. Многим необходима традиция, внешняя идентификация с этносом, вероисповеданием или с политической партией. Людям нужна уверенность, что путь, на который ты стал, это единственно правильный путь, а все другие ведут к катастрофе. В условиях радикальных российских преобразований чувство утраты смысла возникает постоянно.

В петровскую эпоху, в февральские дни 1917 г., в августе 1991, в октябре 1993 оно было таким острым, что популярным становится новое почвенничество, лозунги преодоления реформаторской новизны.

Советский Союз долго рассматривался политологами, как пример успешной модернизации. Действительно, советскую науку, военно-промышленный комплекс, школу нельзя сравнивать с индийской. Но черты незавершённой модернизации всё же видны вполне отчетливо. В России сохраняется огромный, сравнительно с Западом, слой сельских жителей. Отношения центров модернизации (крупных городов) с медленно эволюционирующей сельской массой порождают социокультурные проблемы. Существует значительный разрыв между уровнем жизни села, небольших посёлков и жителями областных центров, между управляющей элитой и массой. Элита беспочвенна по-новому, от переразвитости, массы беспочвенны по-старому, от незавершённости модернизации. Село и провинция более не патриархальны, но они и не модернизированы. Медленно вырабатывается такое отношение к труду, которого требует конкурентное хозяйство. Недобросовестность является грозным признаком существования психологии «лукавого и вороватого раба». Инерция политики принудительного труда до сих пор определяет российскую экономику. На волне энтузиазма и в советскую эпоху, и в период перестройки достигли значительного наращивания военно-технического потенциала, но энтузиазм выдохся, а искажённые отношения остались. И вряд ли положение изменится в результате экономических реформ.

В этом пункте экономика, от которой столь много зависит, сама зависит от духа, от самосознания личности, от вдохновения и воли. Эта культурная проблема была поставлена заинтересованными мыслителями уже в конце 1930-х годов. В цикле статей под общим названием «Письма о русской культуре» Г. П. Федотов писал о том, что необходимо воссоздать разрушенный

революцией культурный слой, поднять качество культурной работы и передвинуть центр интересов с вопросов техники к вопросам духа¹. Свобода и ответственность, самостоятельность и добросовестность, профессионализм и человеческое достоинство нераздельны. Школы, вузы, наука, институты культуры здесь значат не меньше, чем инфраструктура рынка, банки и акционерные общества.

Для освещения проблемы модернизации России важно обратить внимание на роль религии. Православие сформировало национальный характер и во многом определило историческую судьбу России в начале XX века. По мнению историка И. Яковенко, мир православных цивилизаций не создал собственных моделей перехода от традиционного к индустриальному обществу. В ответ на общемировую технологическую революцию православные общества трансформируются в «социалистические» и в этой форме проходят этап начальной модернизации. Если наложить политическую карту XX века на карту распространения мировых религий, то обнаружится, что во всех православных странах (за исключением Греции) к власти пришли коммунистические партии, и все они прошли этап «построения социализма».

Предпринимаются попытки советскую модернизацию описать как «диктатуру развития». Эта модель скорее подходит к Петру I, чем к Сталину. Если диктатура развития ставит своей целью прорыв из порочного круга слабозрелости, то можно ли так назвать политику «военного коммунизма» или сталинскую коллективизацию?

Исторически «центрально-административная» экономика возникла в Германии в 1914—1918 гг. и была военной экономикой, мобилизацией хозяйства для тотальной войны. Повышенная роль в Германии целенаправленной хозяйственной деятельности государства

¹ Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Русская идея. М., 1992. С. 409.

проявилась гораздо раньше и была платой за стремительный скачок в эпоху промышленной революции. В условиях войны такая экономическая система себя оправдала.

Но русские социал-демократы ошиблись, предположив, что так можно строить мирную экономику. Советская экономика была и мобилизационной и затратной на протяжении всей второй половины XX века. Она была способна решать хозяйственные задачи, связанные с количественным наращиванием однотипной продукции и с мобилизацией всех ресурсов для прорыва на каком-то одном, как правило, военно-техническом направлении. При этом материальную заинтересованность заменял патриотизм, а часто и разнообразные формы административных наказаний и идеологического давления. Впоследствии форму мобилизационно-распределительной экономики использовали многие афро-азиатские страны для индустриализации. В этих странах не было третьего сословия, и строить заводы могло только государство.

Однако в России до начала первой мировой войны бурно развивался частный промышленный и банковский капитал. Из возможных вариантов модернизации коммунистическая революция реализовала тот, который отвечал интересам эгалитарно настроенных низов. Такая модернизация позволяла адаптировать общество к сложившимся кризисным условиям при минимальном изменении в системе ценностей народа. Восточная социокультурная традиция в очередной раз победила Западную. Внешне сходные совокупные действия государства по мобилизации народного хозяйства, которые во время войны были эффективными, в других условиях становились непозволительно расточительными. И это подтвердили практически все страны Восточной Европы.

Европейская теория модернизации основана на некоторых ценностных предпочтениях. Рост производительных сил, рационализация сознания, дифференциация

общества рассматривается как чистое благо. «Модернизаторы» на востоке слабо воспринимают ценностные кризисы, разрушение чувства тождества с собой и с миром, вызванные рыночной экономикой. Между тем дифференциация культуры делает её неустойчивой, взрывоопасной. Духовные глубины культуры перестают быть достоянием каждого. Повышается значение нравственных проблем и очевиден рост разрыва между нравственными задачами и реальным поведением.

Теоретики модернизации вряд ли сомневаются в идее прогресса. В то время, как и эта идея на Востоке может проявлять себя в качестве своеобразной утопии. Развитие науки, техники и мировых информационных систем нельзя остановить всем почвенникам вместе. Но прогресс несёт с собой много неоднозначного. Провалы и откаты модернизации показывают реакцию на недооценку явлений, которые разрушают специфику национальных культур и на неумение уравновесить их.

Постмодернистская Европа освобождается от иллюзий и уже видит ограниченность рационализации Нового времени. Запад хочет использовать досуг, который ему дало развитие для поиска духовных ценностей, в том числе и на Востоке. А в это Время Восточная Европа, вступившая на путь модернизации, корчится в муках социокультурных и национальных конфликтов. В этой обстановке одинаково опасны и радикальное западничество, и прямолинейное почвенничество.

Историческим уроком последнего времени служат политические лидеры, которые пытаются эксплуатировать остатки патриархальности в сельском и провинциальном быту. Они обречены на разочарование. Парадокс почвенничества в том, что современное всемирно-историческое содержание выступает в нём в архаической форме. В споре с европейским «засильем» почвенники обращаются к местным авторитетам, что всегда является сепаратизмом, а значит поражением. Сила российского почвенничества сегодня в критике современной Западной цивилизации как законченного

и безусловного идеала. Поэтому почвенничество авторитетно в критике методов распространения европейского стиля жизни. Западничество сеет идеи, учреждения, образ жизни, убеждённое в том, что они должны укорениться, а почвенничество ставит вопрос о том, что в данных условиях может укорениться. Опыт парламентаризма и проблема защиты прав людей от чиновника в России, Таджикистане, Турции, Пакистане, Бразилии показывает, что это далеко не праздный вопрос.

Цивилизационная эволюция России может быть показана и как процесс реформ—контрреформ. Историков давно волнует вопрос: в чём заключается логика российских перемен? Используя цивилизационный анализ можно сосредоточиться не на отличиях, а на сходстве процесса реформ—контрреформ в истории России. Это позволит проанализировать причины незавершённости реформ и понять сущность трудностей осуществления реформ современных¹.

Выясняя роль государства в России, мы поняли, что Иван Грозный был не хуже и не лучше Генриха VIII, но он обладал значительно большей властью. Российское самодержавное государство было основано не только на тотальном распределении результатов хозяйственного процесса. Оно управляло хозяйственным процессом, но делало это неравномерно. Если в эпохи Ивана Грозного, Петра I, “военного коммунизма”, Сталина или Брежнева вмешательство было максимальным то в следующие за ними эпохи первых Романовых, Елизаветы Петровны, нэпа, Хрущёва оно сокращалось или минимизировалось. Достаточно вспомнить разницу между эпохой Ивана Грозного и эпохой Михаила Романова, когда не только решения о новых налогах, но и политические и военные решения принимались Земским собором, который превратился фактически в постоянно действующий орган; или между нэпом и форсированной индустриализацией,

¹ Балакин В. С. Реформы и контрреформы в истории России // Звезды истории ЮУрГУ. — Челябинск, 2013. С. 17—18.

чтобы этот парадокс русской политической структуры стал очевиден. Более того, в отличие от деспотических цивилизаций, вмешательство российского государства в хозяйственный процесс было связано не с примитивностью этого процесса, а как раз, наоборот, с его сложностью. И чем более он усложнялся, тем активнее оно в него вмешивалось.

Этот образец различного отношения государства к экономическим ограничениям исключал перманентную стагнацию хозяйства свойственную деспотизму. Но исключал он также более или менее поступательное развитие экономики свойственное европейскому абсолютизму. Россия выработала другой отличный от обоих образцов тип экономического развития, сочетающий короткие фазы быстрых реформ (модернизации) с длинными периодами застоя.

Социально-культурный процесс в России носил столь же пульсирующий характер, как и её экономический и политический процессы. Упрощение социальной структуры до двух полярных групп — управляющих и управляемых — никогда не было постоянным феноменом русской истории. Если Иван Грозный, Пётр I или Сталин и достигали в этом определённого успеха, то последующие эпохи разрушали их «достижения» бесследно. Горизонтальная мобильность населения в России, как правило, существенно ограничивалась государством. Но даже в самые мрачные времена крепостного права дифференциация крестьянства и городского населения не прекращалась полностью, хотя она и не достигала интенсивности необходимой для образования мощного третьего сословия.

Историки, изучая механизмы, определяющие столь своеобразную форму модернизации России и фазы этого процесса, выдвигали разные концепции их сущности. Одни видели причины своеобразия в Кондратьевских циклах повышательной и понижательной волн мировой конъюнктуры, другие связывали эти процессы с особенностями социокультурного раскола российского

общества. Оба эти подхода нуждаются в дальнейшей разработке.

Анализ политического развития России позволяет предположить, что в нём друг друга последовательно сменяют: режим диктатуры — режим реформ — режим контрреформ. Для хозяйственного развития это будут этапы мобилизационной экономики — этап реформируемой экономики — этап застоя в экономике. Таким образом, цикл, в котором Россия проходит модернизацию, включает, три фазы развития, сменяющие друг друга. Объяснить механизм смены фаз этого цикла можно следующим образом.

В стартовой фазе политического цикла (опричная революция) структура власти пытается уподобиться деспотизму, диктатуре или тоталитаризму. Однако полностью это сделать она не может. Ужесточение режима, как правило, связано не со стагнирующей экономикой, а с её мобилизацией. Система стремительно трансформируется и пытается одним броском, тотально концентрируя для этого все ресурсы, опередить окружающие её народы. Происходит и не стагнация, и не реформа, понимаемая как европеизация. В отличие от восточного деспотизма ни один русский тиран не мог продлить диктаторскую фазу цикла за пределы своей биографии. Конец его жизни неизменно означал конец этой фазы. Русская политическая структура не выдерживала непрерывной тирании и в этом смысле не подходит под определение классической деспотии.

Российское государство само творит базис, не дожидаясь социально-экономической основы. От него исходит импульс, оно творит и естественно обгоняет время, поэтому ему необходимо администрирование. Борьба за самовластье против любой формы частного интереса сопровождается идеологическими ограничениями. Не имея поддержки в проведение своего курса со стороны народа администрирование объективно должно переходить в насилие, террор. Глубинные причины этого явления связаны с одновременным существованием двух

социокультурных традиций — западной и почвенной. Обе эти тенденции развития неустойчивы в силу неоднородности российской цивилизации. Неограниченная власть и создаёт условия для почвенных скачков в утопии. Следовательно, особенностью процесса реформ—контрреформ является повышенная роль случайностей.

На смену режиму диктатуры, который дестабилизировал существующую особо динамичную систему, каждый раз после смены тирана приходит фаза реформ. Основными направлениями деятельности таких политических режимов становятся: реабилитация политических жертв террора, возрождение элементов оппозиции, признание частичных ограничений власти, попытки выработать гарантии от реставрации тирании. Таковыми были функции фазы реформ после смерти Ивана Грозного, Петра I, Николая I, Александра III и т. д.

Однако фаза реформ, хотя и открывала в русской истории пути перехода цикла, всегда до сих пор кончалась неудачей. Политические реформы эпохи Горбачёва и Ельцина наиболее впечатляют и идут от частных ограничений тоталитарной власти к форме таких ограничений, выраженной в новой системе разделения властей. Однако создаётся впечатление, что социально-экономические реформы не имеют исторической стратегии, а усиление государственной мощи реально уже происходит.

В период реформ выясняется, что каждая социальная группа имеет свои интересы. Общественная система, выглядевшая простой под рукой диктатора, на самом деле невероятно сложна. Ещё важнее оказываются различия не по социальным группам, а по культурной и идеологической ориентации, типологии сознания и жизнедеятельности.

В XX веке массы населения ожидали повышения жизненного уровня. Интеллектуальная элита жаждала политических свобод, экономических реформ и ограничения цензуры. Административный аппарат жаждал ста-

билизации своего положения. Урок истории в том, что особой стратегии примирения интересов, управления и социальной системы никогда не было. Неподготовленность к коренной модернизации, противоречивость мероприятий, неумение учитывать ошибки своих предшественников, видны невооружённым взглядом.

Реформаторы никогда не опирались на грамотный социологический анализ общества, никогда не имели опыта создания политических коалиций, отсутствовало также чёткое представление о том, в каком порядке и при помощи каких социальных сил может быть осуществлена реформа. Понятно, что полицейская система глобального контроля и слежки не может служить школой политического мышления. Идеологическая цензура никогда не способствует аккумуляции гуманитарного знания. Отсутствие сдвигов в повышение жизненного уровня масс, усиление политической нестабильности, активизация почвенничества и консерватизма создавало условия для смены фазы реформ, следующей самой продолжительной фазой политического цикла — контрреформами.

Социокультурная система российской цивилизации переходит в новое состояние. Лозунгом этой фазы был порядок, её функцией была стабилизация. Реформаторские идеи для мифологического сознания и авторитарных бюрократов создавали неведомое страшное будущее, которое воспринималось ими как сплошной «беспорядок». Эта схема помогает понять сущность Смутного времени XVII в., когда страна фактически оказалась в состоянии гражданской войны, эпоху дворцовых переворотов, правление Николая I, политические контрреформы Александра III, форсированную индустриализацию, «брежневскую эпоху» и т. д. Развиваясь, режимы контрреформ фанатически пытаются сохранить статус-кво. Стабилизация становится для них самоцелью и превращается в застой.

Однако российская политическая структура и социокультура не были восточным деспотизмом. Поэтому непрерывная, длительная стагнация была в ней

невозможна. Чары застоя не могли победить почвенников и консерваторов, которые воспроизводили стратегию «особого пути России» или реставрации авторитаризма. Эта новая опричнина могла принимать разную окраску. Но её сущность всегда состояла в антиевропеизме, то есть в ликвидации всяких ограничений власти. Судьба русских центристов и либералов была общая, и понимали они это либо в ссылке, либо в тюрьме. И всё-таки даже в самых низких точках контрреформ европейское крыло оппозиции, опираясь на Западную культурную традицию, пыталось активно сопротивляться, пыталось бороться с изоляционизмом. В XX в. западники провозгласили Россию — республикой (1917 г.), так же не удалось искоренить правозащитное движение. Но и эти повторные попытки интегрироваться в Западно-Европейскую цивилизацию регулярно терпели поражение в каждом историческом цикле. Остановить процесс поляризации общества, сплотить его европейские силы на единой платформе, предотвратить раскол между западниками не удавалось. В 1990-е годы такая возможность впервые появилась после 1991 г.

В конце XX в. внутренние фазы цикла диктатура — реформы — контрреформы сокращаются. Сокращается и период контрреформ. Приватизируется государственный промышленный сектор—основа нерыночного сектора, в сельском хозяйстве сделаны первые шаги к земельной реформе и земельному кодексу. Важнейшей проблемой остаётся преодоление популизма, люмпентства и злобного уравниательства.

Таким образом, провалы модернизации в не западных странах в основном связаны не с существованием «реакционных сил», и применением «деспотических средств», а с особым типом социокультуры, с не западным мышлением масс и почвенничеством. Авторитарный централизм российской действительности способный к целевому решению немногих приоритетных задач, оказался плохо приспособленным к развёртыванию внутренне динамичных социальных структур. Чем

масштабнее модернизация, «опережающие прорывы», тем быстрее проявляется возвратно-поступательный характер общего развития. Качественные достижения «опережающих прорывов» XVI, XIX вв. были торпедированы инерцией общинного и помещичьего секторов общества. Дисбаланс социокультурных и экономических структур, образовавшихся в этот период, не смогли изменить ни «дворянские революционеры», ни либералы 1917 года, ни советско-партийная номенклатура.

Современный мир требует духовного синтеза в смысле диалога культур, общего языка культуры такого же универсального, как универсальна наука или информатика. В XXI веке таким общим языком больше не являются «языки» мировых религий. Сегодня ещё далеко от глубокого взаимного понимания культур, прислушивания их друг к другу. Почва для этого диалога в углублении бытия гуманистических ценностей, в более остром и повседневном переживании вечного, остающегося реальным в любую кризисную эпоху. Лучшее для русской культуры время — XIX в., когда создатели её осознавали себя европейцами, но создавали не какую-то усреднённую европейскую, а русскую европейскую культуру. Российская культура вполне может дать свой ответ на вызовы современного мира. Развитие цивилизаций показывает, что каждая из них способна придать всемирной истории неповторимый облик.

2.5. Культурная политика как фактор определения цивилизационного пути современной России

Российская цивилизация прошла длительный путь становления и развития, а также сложных социокультурных трансформаций. На рубеже XX—XXI вв. российская цивилизация вновь оказалась перед выбором вектора дальнейшего развития. Учитывая многофакторность формирования исторических судеб российской цивилизации, мы остановимся на одном, по нашему

убеждению, ключевом факторе современного развития российской цивилизации — культурной политике.

В современной политической практике и научном дискурсе существуют достаточно много определений термина «культурная политика». Подобная многозначность предопределяется многомерностью базового понятия — «культура», а также разнообразием инструментальных задач, решение которых сопряжено с определением наполненности термина «культурная политика». Представляется возможным выделить, как минимум, три основных подхода к построению определения понятия «культурная политика».

Первый подход можно обозначить как «теоретический», в русле которого культурная политика трактуется как абстрактная, идеализированная модель отношения власти и культуры. В основе подобной модели находится осмысление идеальных целей, которые должны быть положены в систему мероприятий государственной власти в отношении развития культуры. Теоретический подход характерен для политологических и культурологических концепций культурной политики. При теоретическом походе культурная политика определяется: а) как совокупность государственной политики в области образования, науки, искусства и т. д., и (или) б) как направление развития государства, связанное с планированием, проектированием, реализацией и обеспечением культурной жизни государства и общества.

Второй подход можно обозначить как «прикладной», в русле которого культурная политика рассматривается как система приоритетов органов государственной власти в области культуры и декларируется в соответствующих программах развития культуры на федеральном и региональном уровнях. В качестве примера можно привести формулировку известного российского культуролога, определявшего культурную политику как направление политики государства, связанное с планированием, проектированием, реализацией и обеспечением

культурной жизни государства и общества¹.

Третий подход можно обозначить как «конкретно-исторический», в русле которого культурная политика трактуется как реальная система отношений субъектов культуры. Подобный подход характерен для исторических и историко-культурологических исследований. При осмыслении современной российской культурной политики наиболее эффективным представляется синтез названных подходов.

В нашем исследовании, под культурной политикой мы понимаем систему отношений субъектов культуры, реализующих свои интересы и (или) стратегические цели в качестве планомерной деятельности в духовно-ценностной сфере социокультурных отношений по генерации норм, ценностей, смыслов и трансляции этих атрибутов в социокультурное пространство. Культурная политика государства — это целенаправленная деятельность субъектов государственной власти (федерального и регионального уровней) по разработке приоритетов (норм и ценностей) социокультурного развития государства и общества и реализация выработанных норм и правил в практике управления социокультурными институтами и процессами.

В современный (постсоветский) период отечественной истории государственная культурная политика прошла сложный путь трансформации целевых приоритетов и в начале XXI века вышла на путь поиска основного вектора цивилизационного развития России. В постсоветский период российской истории мы выделяем четыре периода в развитии культурной политики.

Первый период обозначается 1991—1999 гг. и характеризуется пониманием культуры как пространства абсолютной свободы. Свободы для любых видов творческой деятельности, для творческой самореализации всех субъектов культурного процесса. Подобное понимание культуры было закреплено в ряде нормативно-правовых

¹ Флиер А. Я. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 215.

документов. Исходным основанием государственной культурной политики этого периода стали постулаты новой российской Конституции 1993 года, утвердивший отказ от официальной государственной идеологии. В тринадцатой статье, в частности, указывалось: «1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. 2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»¹.

Сложив с себя обязательства по формированию национальной идеологии, государство тем самым самоустранилось из сферы культуры, предоставив иным участникам социокультурных отношений формировать принципы отношений в культуре, исходя из собственных интересов. Другой документ «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» утверждали свободу граждан на культурную деятельность, которая определялась как «деятельность по сохранению, созданию, распространению и освоению культурных ценностей»². Соответственно культурная политика постулировалась как система норм и принципов по обеспечению культурной деятельности вне зависимости от её организаторов и участников.

В этот период была полностью упразднена цензура в культуре и государственный контроль художественного творчества. Первоначально полная свобода творчества вызвала в обществе некую эйфорию, надежды на резкий и значительный культурный подъём. Однако на практике полная свобода обернулась вседозволенностью, а упразднение цензуры — утратой художественных, этических и эстетических принципов и ориентиров. Массовая, коммерциализированная культура стала вытеснять из общего социокультурного пространства культуру традиционную, классическую. Данные тенденции усугубились в последующие годы.

В условиях отказа государства от монопольного права генерировать и транслировать единую государственную

¹ Конституция РФ. URL: <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-3.htm> (дата обращения: 29.08.2015).

² Законодательство о культуре. М., 2001. С. 6, 7.

идеологию и проводить целенаправленную культурную политику, в социальном пространстве стали возникать иные источники формирования идеологием. Как правило, это были наиболее активные социальные и финансовые элиты, которые используя подконтрольные им средства массовой информации стали внедрять идеологические конструкции, отвечающие интересам отдельных узких финансовых и социальных групп. Многие ретрансляторы идеологических конструкций имели зарубежных кураторов. В общем потоке новых идеологием значительная часть была направлена на деконструкцию исторической памяти нации и ценностей традиционной культуры. Важнейшие исторические события и персонажи российской истории подвергались резкой критике, ниспровергалось их историческое и культурное значение. В российском обществе множилось разобщённость и усиливалась конфликтность.

Второй период можно условно обозначить 2000—2006 гг. и определить его как время активного вхождения культуры в систему либеральных рыночных отношений. В этот период культурное наследие, материальные и духовные ценности приобретают статус товара, а культурная деятельность — статус сферы услуг. Учреждения культуры и искусства входят в пространство свободной рыночной конкуренции. Показательный пример. В «Концепции развития сферы культуры Санкт-Петербурга на 2006—2009 годы» говорилось, что современная городская «культура рассматривается как одна из отраслей по оказанию услуг населению, вносящих, наряду с здравоохранением, общим образованием, общественной безопасностью, общественным транспортом, жилищно-коммунальным хозяйством и социальной защитой, определённый вклад в социальную и экономическую жизнь города»¹. Другой пример. На страницах журнала «Справочник руководителя

¹ Концепция развития сферы культуры Санкт-Петербурга на 2006—2009 годы. URL: <https://gov.spb.ru/law?d&nd=8429914&nh=3> (дата обращения: 16.12.2017)

Учреждения культуры» один из авторов подчёркивал, что в современном обществе культура становится «стратегическим приоритетом экономики» прежде всего потому, что «сумела превратиться в мощного производителя культурных услуг». И далее формулировалась стратегическая задача: «надо превратить культурные ресурсы в товары и услуги, научиться продавать их «в розницу и по мелочам», но так, чтобы сохранялись целостность и неисчерпаемость культуры»¹. К сожалению, сохранить «целостность» культуры при подобном подходе оказалось крайне проблематичным.

Следует заметить, что в «Основах законодательства Российской Федерации о культуре» (в ред. Федерального закона от 23.06.99 № 115-ФЗ) отсутствовал базовый термин — «культура». В законе фигурируют иные понятия, такие как «культурная деятельность», «культурные ценности» и др. Подобный подход вполне объясним утилитарными установками государства по отношению к культуре в условиях рыночной экономики. Весьма показательна трактовка в законе одного из ключевых культурологических понятий: «культурные блага — условия и услуги, предоставляемые организациями и другими юридическими и физическими лицами для удовлетворения гражданами своих культурных потребностей»². Фактически в законе фиксируется особое отношение к культуре — утилитарно-прагматическое, в отличие от прежнего, советского — ценностно-метафизического. С начала постсоветского периода, культура долгое время трактовалась властью как сфера услуг, а культурная деятельность и культурные институты становились учреждениями, предоставляющими эти «культурные услуги».

¹ *Абанкина Т. В.* Оптимизация сети. Технология управления и модели финансирования организаций культуры в свете реформ // Справочник руководителя учреждения культуры. 2006. № 2. С. 8—9.

² *Основы законодательства Российской Федерации о культуре* // Законодательство о культуре. Изд. 2-е доп. и пер. М., 2001. С. 6.

Подобное отношение к культуре во многом способствовало тому, что культурные институты были вовлечены в систему товарно-денежных отношений, приспособившая художественные задачи к реалиям рыночных отношений.

В данный период продолжается массированное воздействие на культурную память социума с целью демонстрации традиционных культурных ценностей. В социокультурное пространство средствами либеральных СМИ активно внедряются идеи исторической «вины» русского народа, звучат призывы «покаяться» за весь XX век, за «разжигание второй мировой войны», за «красный террор» и прочие трагические факты отечественной и мировой истории. Общественные дискуссии превращаются в острые скандальные конфликты, в своеобразные «ток-шоу», которые включены в «рейтинги» телевизионных каналов, а значит — в рыночные механизмы «купли-продажи», где предметом продаж становятся не только идеи и мнения, но и сама история.

Третий период мы обозначим 2007—2014 гг. В этот период государство постепенно начинает осознавать и формулировать национальные интересы, происходит смена ориентиров культурной политики. Нижняя граница периода обозначена широко известной «Мюнхенской речью» 2007 г. Президента РФ В. В. Путина, в которой отчётливо прозвучала идея приоритета в российской политике национальных интересов России¹. Верхняя граница — подписанием Президентом РФ в конце 2014 г. Указа «Об утверждении Основ государственной культурной политики»². Этот документ принципиально изменил понимание сущности культуры на государственном уровне. Культура стала трактоваться как общественное

¹ *Путин В. В.* Выступление и дискуссия на Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/24034> (дата обращения: 26.12.2017).

² *Основы государственной культурной политики.* URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47325> (дата обращения: 26.12.2017).

благо и миссия по сохранению и трансляции традиционных ценностей российской цивилизации. В документе говорилось, что «именно культура сохраняла, накапливала и передавала новым поколениям духовный опыт нации, обеспечивала единство многонационального народа России, воспитывала чувства патриотизма и национальной гордости, укрепляла авторитет страны на международной арене». Фактически это означало закрепление за культурой миссии трансляции культурных норм и культурной памяти, основанной на традиционных ценностях российской цивилизации.

Четвёртый — современный этап развития государственной культурной политики мы обозначим 2015—2017 гг. В этот период в России начался процесс перехода на новые принципы новой культурной политики. Основные вехи этого периода таковы. В 2015 году России началось широкое обсуждение «Основ государственной культурной политики», в начале 2016 года Распоряжением Правительства РФ была принята «Стратегия государственной культурной политики на период до 2030 года». В декабре 2017 года Президент РФ на заседании Совета по культуре поставил задачу разработки нового Закона о культуре. В своём вступительном слове Президент России В. В. Путин подчеркнул, что сфера культуры имеет «всеобъемлющий характер и значимость», что культура есть «миссия» и «общественное благо», определил культуру как «мировоззрение, прежде всего, универсальный инструмент сохранения и передачи традиционных моральных, духовных, эстетических ценностей и основу гармоничного, свободного общества, способного сберечь свою самобытность и при этом быть открытым, восприимчивым к глобальным тенденциям развития цивилизации»¹.

В основу новой культурной политики был положен концепт традиционной культуры. «Основы государствен-

¹ Стенограмма заседания Совета при Президенте России по культуре и искусству. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/56456> (дата обращения: 20.12.2017)

ной культурной политики» постулировали понимание «общественной миссии культуры как инструмента передачи новым поколениям свода моральных, этических и эстетических ценностей, составляющих ядро национальной самобытности»¹. Именно данное обстоятельство вызвало шквал критики со стороны либеральной общественности.

К сожалению, в российском обществе не произошло единения вокруг новой культурной политики. Напротив, ясно обозначился водораздел двух полярных позиций во взглядах на культуру и перспективы цивилизационного развития России. Выделилось два «лагеря», которые в СМИ получили ёмкое обозначение: «либералы» и «патриоты». При всей условности данных обозначений, в них зафиксирована сущность двух позиций. «Либералы» являются приверженцами западной, англо-саксонской, секулярной модели социального устройства и нетрадиционной (антитрадиционной, модернистской) культуры. «Патриоты» ориентируются на национальные российские традиционные ценности культуры. Конфронтация названных «лагерей» продолжилось и в последующий период.

В настоящее время в научной среде, в средствах массовой информации продолжается дискуссия о сущности традиционной культуры и традиционных ценностей в контексте новой культурной политики. Представители различных социокультурных групп высказывают серьёзную озабоченность по поводу декларируемой властью приверженности к традиционной культуре. В частности, известный общественно-политический деятель М. Е. Швыдкой высказал сомнение в самой возможности интегрировать общество на основе традиционных культурных ценностей. В «Российской газете» прозвучала его реплика: «В последнее время словосочетание “наши традиционные ценности” становится идеологи-

¹ Основы государственной культурной политики. — URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/47325> (дата обращения: 26.12.2017)

ческой мантрой, которую используют к месту и не к месту... не утруждаясь объяснить, какой смысл вкладывают в эти, на первый взгляд, простые и ясные слова. Ибо сами по себе — вне исторических и политических контекстов — они равным счетом ничего не значат... Традиционные ценности в казачьей станице, чукотском стойбище или аварском ауле, увы, далеко не во всем совпадают друг с другом... А поскольку в России живет более 180 народов и народностей, то исторических контекстов, которые, безусловно, влияют на формирование представлений о традиционных ценностях, есть еще и пласты общественного бытия, которые лишь добавляют противоречий в отношении с памятью о прошлом»¹. Разумеется, конкретно-исторические формы традиционных ценностей различны, что составляет особенность, своеобразие и самоценность каждого этноса, сопряченного многовековой истории России. Вместе с тем все традиционные культуры и традиционные ценности слагаются в единый традиционный тип культуры, пронизанный внутренним единством при внешнем разнообразии форм проявления.

В качестве примера либеральной критики в научном дискурсе можно привести высказывания уральского исследователя А.А. Пронина, специалиста в области истории и историографии российской эмиграции, имеющего широкий круг научных интересов. Свое видение проблемы нормативно-правового регулирования в сфере культуры А. А. Пронин изложил в ряде статей². Содержательная сторона критики новой культурной политики может быть проиллюстрирована следующими тезисами.

¹ Швидкой М. Терминологический туман // Российская газета. 2015. 08 апр. № 6644 (73). URL: <http://www.rg.ru/2015/04/08/tuman.html> (дата обращения: 28.11.2015).

² Пронин А. А., Швидко М. Н. Об основах государственной культурной политики в Российской Федерации // Известия высших учебных заведений. Уральский регион. 2014. № 6. С. 113—118; Пронин А. А. Эффективный менеджмент в сфере культуры // Известия высших учебных заведений. Уральский регион. 2015. № 1. С. 113—117.

Первый тезис. Новая культурная политика «определяет идейно-нравственное строительство как фундамент возрождения России. Вот только какую идею поставить “во главу угла”?» А. А. Пронин утверждает, что «действительную, не декларируемую поддержку государства сегодня находит то, что направлено на закрепление доминирования интересов государства над интересами человека и общества, институтов над интересами личности, т. е. на восстановление азиатской модели взаимоотношений индивида и власти. Эта тенденция опирается на веками сложившиеся ценности российского народа, в числе которых никогда не было уважения к личности. Единая территория, единая государственная власть, единый язык, единая судьба... сформировали такой духовный уклад, детерминантой которого является антилиберальный тип мышления и поведения... сформировала такой тип человека: человек, передоверяющий свою судьбу, свои ум, честь и совесть партии и государству, человек, лишенный права на свободную инициативу, уверенный, что в государстве от него ничего не зависит, и способный искать виновника своих бедствий (или же, наоборот, творца благополучия) лишь в правителе, в государстве, но не в себе. Такое положение вещей именуется патернализмом».

Тезис второй. А. А. Пронин констатирует, что «с социологической точки зрения мы продолжаем жить в традиционном обществе. Таким обществом в социологии называется родоплеменная патерналистская структура. В таком обществе правят старейшины — авторитетные люди. Традиционное общество не признает прав личности. Здесь требуется одно — беспрекословное подчинение. Здесь “каждый сверчок должен знать свой шесток”... В чистом виде эту модель мы видим в российской армии и на “зоне”, но она воспроизводится на всех уровнях нашего общества»¹.

¹ Пронин А. А. Российское законодательство в сфере культуры: общая характеристика // Известия высших учебных заведений. Уральский регион. 2015. № 3. С. 75—84.

Названные два тезиса взаимосвязаны и в целом верно отмечают ряд особенностей отечественной истории и культуры, соединяя их с приоритетами новой культурной политики, ориентированной на утверждение в российском обществе традиционных культурных ценностей, антилиберальных по своей сути. При этом либеральная оценка новой культурной политики категорически отрицательна. Попробуем привести ряд контраргументов в защиту новой культурной политики.

В исторической науке под традиционной культурой обычно понимается культура архаическая, присущая первобытному обществу либо современным этнокультурным сообществам, находящимся на ранних стадиях этнического развития. В процессе исторического развития традиционное общество и традиционная культура уходят в прошлое, уступая место посттрадиционным обществам и посттрадиционным культурам.

В культурологической науке подобный подход имеет место при описании и анализе социокультурной динамики. Вместе с тем в культурологии применяется другой способ познания культуры — культурная типология, в основе которой находится построение обобщенной, абстрактной, идеализированной модели культурной системы. Мы подробно писали об этом в специальном разделе. Напомним, что способов построения культурных типологий довольно много, среди них можно назвать метод построения дуальных оппозиций, сопоставляющих разные типы культурных систем по фиксированному набору параметров. Например, «культура Запада — культура Востока», «культура Севера — культура Юга», «культура открытая — культура закрытая» и т. д.

В данном ряду дуальных оппозиций основным методом сопоставления культурных систем является анализ культуры по шкале «культура традиционная — культура нетрадиционная». В этой оппозиции само смысловое наполнение понятия «традиционная культура» принципиально отличается от исторической интерпретации данного термина. В культурологии под тради-

ционной культурой понимается особый тип культуры, для которого характерен ряд специфических особенностей. Попытаемся сформулировать емкое определение традиционной культуры. Традиционная культура есть особый тип культуры, исторически сложившейся на определенной территории, для которого характерно доминирование сакральной идеологической доктрины, выраженной в религиозной картине мира, обеспечивающей ценностно-нормативную определенность базовых морально-нравственных ориентиров общества, способствующих интеграции отдельных социокультурных групп в целостное сообщество, осознающее свою общность как метафизическую ценность, реализующее индивидуальные поведенческие стратегии в контексте коллективистских ориентиров и приоритетов. Традиционная культура — это не только этап развития отдельной культурной системы, но и особый способ освоения реальности, определяющей ментальные характеристики конкретного общества вне зависимости от периода его исторического развития.

По нашему мнению, в «Основах государственной культурной политики» заложено именно такое культурологическое понимание сущности традиционной культуры и традиционных культурных ценностей. В настоящее время возникает вопрос: возможна ли системная реализация на практике новой модели культурной политики. В данном контексте видится две основные проблемы. Во-первых, готово ли само государство реализовать новую культурную политику в условиях массивного сопротивления со стороны «либералов». Во-вторых, готово ли общество сохранять ценности традиционной культуры в условиях активного натиска массовой, коммерческой, антитрадиционной культуры. Насколько реально утверждение традиционных ценностей в условиях, когда экономическая и финансово-бюджетная политика государства ориентированы на либеральные, рыночные отношения. Готово ли политическое руководство страны к выработке и внедрению жестких ограничений в сфере

культуры, направленных на утверждение традиционных ценностей. Представляется, что государственная власть не станет проявлять жесткость в решении данного вопроса и попытается выстроить систему, в которой либеральная экономика будет развиваться параллельно с традиционной культурой. Возможно, подобный подход окажется наиболее оптимальным в современных условиях социокультурного развития.

Российский опыт социокультурных реформ показал интереснейший исторический эффект, когда процесс модернизации экономики и политики не приводил к трансформации традиционной культуры российского общества в культуру антитрадиционную. Системные реформы, осуществленные Петром I, имевшие явно «западническую» (антитрадиционную) ориентацию, многое изменившие в российском обществе, не смогли переориентировать отечественную культуру в «посттрадиционное» русло. Умеренно либеральные реформы Александра I, системные реформы Александра II Освободителя продолжали позиционировать Россию как государство, основанное на традиционных национальных ценностях. Российские революции 1905—1907 гг. и 1917 г. радикально трансформировали социально-политические и экономические отношения в обществе, однако не изменили сущности национальной «традиционной культуры».

Возможно, современные социокультурные процессы в России покажут новую модель реализации концептов теории модернизации. Представляется наиболее приемлемым, наиболее позитивным сценарием развитие двух параллельных процессов в российской цивилизации. С одной стороны, продолжение процессов модернизации в экономике, активизация развития индустриальной и информационной инфраструктуры, утверждение общедемократических прав и свобод в социально-политической сфере. С другой стороны, в социокультурной сфере государство будет способствовать созданию условий для целенаправленного сохранения

историко-культурного наследия, ориентации общества на возрождение, воспроизводство и трансляцию ценностей традиционной культуры во времени и пространстве российской цивилизации. Современная культурная политика российского государства является основным фактором определения цивилизационного пути России на историческую перспективу.

Заключение

Цивилизационные теории историко-культурного развития представляют собою исторически сложившуюся последовательность концептуальных установок и научных подходов к познанию феномена цивилизации. В современной науке также используется термин «теория цивилизаций», который трактуется как метод сравнительно-исторического изучения обществ, основанный не на их противопоставлении, а на их различии по ряду факторов, с использованием многих исследовательских перспектив. Нарботки и достижения «теории цивилизаций» существуют независимо и входят в арсенал глобальной, интернациональной и транснациональной истории. В настоящее время ни одна из представленных в научной литературе концепций и типологий цивилизации не может быть признана в качестве единственно верной и бесспорной. Поэтому в нашем исследовании мы учитывали познавательные возможности различных цивилизационных теорий историко-культурного развития.

В истории науки термин «цивилизация» прошёл длительный путь трансформации от обозначения очередного этапа развития человечества, до указания на исторически сложившейся порядок смыслов, норм и ценностей, свойственных определённой культуре, этносу или эпохе. Многозначность термина «цивилизация» сохраняется и в современной науке. В нашей монографии мы учитывали данную многозначность, «смысловой плюрализм» термина, и использовали по-

нятие «цивилизация» в различных значениях, исходя из исследовательского контекста. В целом, мы понимали под термином «цивилизация» культурно-историческую общность людей, сложившуюся исторически в границах некой территории, в определённых климатических и географических условиях, объединяющую различные этно-конфессиональные, социокультурные, гендерно-возрастные, профессиональные и иные общности людей, на основе единой системы смыслов, норм, ценностей, традиций. В основание цивилизации находится национальная культура.

Научный и общественный интерес к цивилизационным особенностям развития Руси и России определяется в наши дни многими обстоятельствами. Абсолютное большинство мировых цивилизаций стремительно преобразуют окружающую среду и социальные институты. В этой связи национальная культура может оцениваться и как источник нововведений и как фактор, определяющий ритм, направленность этих изменений. Поэтому растёт стремление осмыслить сущность ценностно-смыслового ядра цивилизации, выявить его потенциал. Также важно отыскать возможности не только сохранения этого ядра, но и его модернизации.

Проведённый нами анализ показывает, что любое обнаружение социокультурной динамики, эволюции начинается как сдвиг внутри культуры, как результат новых ценностных ориентаций, как итог разносторонних цивилизационных, социокультурных закономерностей. Рассматривая духовную культуру как средство человеческой самореализации можно выявить новые импульсы способные оказать воздействие на исторический процесс.

Потребность в изучении феномена цивилизационной эволюции, русского культурно-исторического типа обусловлена проблемой взаимосвязи социокультурной и социально-экономической истории. Иными словами, это вопрос о том, что принесёт культуре движение истории? Современный социальный цикл не совпадает

с культурным. Достаточно часто в России, на протяжении жизни одного поколения чередуются несколько культурных эпох. Ценностный и психологический кризис у значительной массы россиян показывает, насколько трудна адаптация человека к новым императивам жизни.

В основе российской цивилизации находится русская культура. Русская культура всегда была культурой традиционной. В основе российской социокультурной традиции изначально находился религиозноцентристский «образ истинности» реализованный сначала в русском языке, а затем в православном христианстве. Причём будучи традиционной, русская культура (в отличие от иных традиционных культур) оставалась культурой открытого типа, свободной для инноваций и межкультурного диалога. Все модернизационные процессы в российской истории, изменяя институты и технологии, не меняли, по сути, традиционной системы ценностей и смыслов отечественной культуры, делали российскую цивилизацию устойчивой, стабильной и одновременно способной к инновациям и модернизации. В данной особенности заключается сила российской цивилизации, государственности, общества, культуры.

История России свидетельствует, что накопление знаний о её новейшей истории и осмысление исторических процессов происходит гораздо медленнее, нежели осуществляются социальные перемены. Глубина очередного цивилизационного цикла, который захватил и подчинил огромные массы людей на рубеже XX—XXI веков, требует более глубокого знания о направлении и содержании этого цивилизационного поворота.

Русская традиционная культура представляет собой особый тип культуры, специфическую форму бытия культуры, которая воспринимается обществом как метафизическая ценность. Культуру, в основе которой находится нравственный императив, воспринимаемый в общественном и индивидуальном сознании как основной регулятор мировосприятия и поведения.

Российский вариант традиционной культуры открыт для технологических инноваций и социокультурной интеграции с иными культурами. При этом в отечественной культуре сохраняется неизменной аксиологическое ядро национальной культуры, которое является предметом гордости и попечения общества и властью. Такова модель российской цивилизации. Сумеет ли социум и власть реализовать эту модель в культурных практиках, в условиях жёсткого внешнего и внутреннего давления со стороны либеральных акторов социокультурного пространства и глобальных катаклизмов, покажет время. По нашему мнению, именно традиционная русская культура способна сохранить российское общество и российскую цивилизацию как благоприятную и комфортную среду для самореализации личности, для раскрытия творческого потенциала каждого человека и каждой социокультурной группы. Традиционный вектор социокультурного развития является единственно возможной стратегией сохранения российского общества, государства, российской цивилизации как сильных и независимых субъектов международных отношений и мировой истории. Авторы монографии убеждены в самоценности, своеобразии и величии российской цивилизации, которая в исторической перспективе покажет миру свою могучую созидательную силу.

Библиография

1. Анисимов, Е. В. Время петровских реформ / Е. В. Анисимов. — Л. : Лениздат, 1989. — 496 с.
2. Араб-Оглы, Э. А. Европейская цивилизация и общечеловеческие ценности / Э. А. Араб-Оглы // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 10—20.
3. Артамонов, В. Катастрофы в истории российского государства / В. Артамонов // Общественные науки и современность. — 1994. — № 3. — С. 61—68.
4. Ахиезер, А. С. Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследования (на примере России) / А. С. Ахиезер // Цивилизации. — Вып. 2. — М. : Наука, 1993. — С. 156—161.
5. Ахиезер, А. С. От автора // Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. — Т. 1. — URL: <https://coollib.com/b/216815/read> (дата обращения 08.10.2018).
6. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России) : в 2 т. / А. С. Ахиезер — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1998.
7. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта: от прошлого к будущему / А. С. Ахиезер. — Т. 2. Социокультурный словарь. — 2-е изд., перераб. и доп. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1998. — 600 с.
8. Ахиезер, А. С. Самобытность России как научная проблема / А. С. Ахиезер // Отечественная история. — 1994. — № 4/5. — С. 3—25.

9. Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского / С. И. Бажов. — М. : Институт философии РАН, 1997. — 216 с.

10. Балакин, В. С. Историческое пространство России как фактор общественной эволюции / В. С. Балакин // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. — 2004. — Т. 6. № 3. — С. 6.—13.

11. Балакин, В. С. Историческое пространство России: проблема идентификации / В. С. Балакин // Историческое пространство России: инерция и трансформация. — Челябинск : Изд-во ЮУрГУ, 2003. — С. 3—7.

12. Балакин, В. С. Реформы и контрреформы в истории России / В. С. Балакин // Звезды истории ЮУрГУ Челябинск : Издательский центр ЮУрГУ, 2013. — С. 7—17.

13. Барг, М. А. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования (Человеческое измерение) / М. А. Барг // История СССР. — 1991. — № 5. — С. 70—86.

14. Баткин, Л. М. Два способа изучать историю культуры // Л. М. Баткин. Пристрастия : избранные эссе и статьи о культуре. — М. : Курсив А, 1994. — 288 с.

15. Белик, А. А. Культурология. Антропологические теории культур / А. А. Белик. — М. : Российский гос. гуманит. ун-т., 1999. — 241 с.

16. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — 176 с.

17. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок ; пер. с англ. — М. : Наука, 1973. — 232 с.

18. Бондарев, А. В. Эдуард Саркисович Маркарян: памяти ученого / А. В. Бондарев. — URL: http://www.sg-journal.ru/rus/journals/47.html&j_id=5 (дата обращения: 08.10.2018).

19. Василенко, Ю. В. Соотношение формационной и цивилизационных концепций исторического процесса : дис. ... канд. филос. наук / Ю. В. Василенко. — Пермь, 1999.

20. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. — М. : Прогресс, 1990. — 808 с.
21. Воробьева, О. В. Учение А. Тойнби о цивилизациях в трактовке отечественной историографии : дис. ... канд. ист. наук / О. В. Воробьева. — Липецк, 1999.
22. Гречко, П. К. Концептуальные модели истории / П. К. Гречко. — М. : Логос, 1995. — 144 с.
23. Гумилев, Л. Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации / Л. Н. Гумилев. — М. : Экспресс, 1993. — 576 с.
24. Гуревич, П. С. Культурология / П. С. Гуревич. — М. : Проект, 2003. — 336 с.
25. Гуревич П. С. Философия культуры / П. С. Гуревич.. — М. : Аспект-Пресс, 1995. — 288 с. — URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gurevich/index.php. (дата обращения: 08.10.2018)
26. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. — М. : Книга, 1991. — 574 с.
27. Дианова, В. М. Культурология: основные концепции : учеб. пособие / В. М. Дианова. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. — 280 с.
28. Дьяконов, И. М. Пути истории / И. М. Дьяконов. — М. : Восточная литература, 1994. — 384 с.
29. Ерасов, Б. С. Культура, религия и цивилизация на востоке (очерки общей теории) / Б. С. Ерасов. — М. : Наука, 1990. — 205 с
30. Ерасов, Б. С. Проблемы теории цивилизаций // Новая и новейшая история. — 1995. — № 6. — С. 181—187.
31. Ерасов, Б. С. Цивилизации: универсалии и самобытность / Б. С. Ерасов. — М. : Наука, 2002. — 524 с.
32. Загребин, С. С. Культурные реформы и культурная революция в России в первой четверти XX века / С. С. Загребин // Россия в XX веке: реформы и революции: в 2 т. — Т. 2. — М. : Наука, 2002. — С. 177—182.
33. Загребин, С. С. Культурологическая экспертиза в системе культурной политики современного российского государства / С. С. Загребин // Фундаментальные проблемы культурологии : в 4 т. — Т. IV. Культурная

политика ; отв. ред. Д. Л. Спивак. — СПб. : Алетейя, 2008. — С. 54—57.

34. Загребин, С. С. Проблема изучения культурной политики в динамике исторического развития: опыт историко-культурологического анализа / С. С. Загребин // Фундаментальные проблемы культурологии. — Т. VII. Культурное многообразие: теории и стратегии ; отв. ред. Д. Л. Спивак. — М. ; СПб. : Новый хронограф : Эйдос, 2009. — С. 197—204.

35. Иконникова, С. Н. История культурологических теорий / С. Н. Иконникова. — 2-е изд., перераб. и доп. — СПб. : Питер, 2005. — 474 с.

36. Ильин, В. В. Философия истории / В. В. Ильин. — М. : Изд-во МГУ, 2003. — 380 с.

37. Ильин, В. В. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер — М. : Изд-во МГУ, 2000. — 304 с.

38. Ионов, И. Н. Кризис исторического сознания и логико-лингвистические зигзаги цивилизационных концепций / И. Н. Ионов // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. — Вып. 33. — М. : Изд-во ИВИ РАН, 2010. — С. 5—12.

39. Ионов, И. Н. Российская цивилизация, IX — начало XX в. / И. Н. Ионов. — М. : Просвещение, 1995. — 320 с.

40. Ионов, И. Н. Теория цивилизаций: этапы становления и развития / И. Н. Ионов // Новая и новейшая история. — 1994. — № 4. — С. 33—50.

41. Ионов, И. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века / И. Н. Ионов, В. М. Хачатурян. — СПб. : Алетейя, 2002. — 384 с.

42. История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков): краткий курс / под ред. комиссии ЦК ВКП(б). — М. : Госполитиздат, 1953. — 351 с.

43. История России: народ и власть / сост. Ю. А. Сандулов. — СПб. : Лань, 1997. — 445 с.

44. Ключевский, В. О. Краткое пособие по Русской истории / В. О. Ключевский. — М. : Рассвет, 1992. — 192 с.

45. Ковалев, А. Ещё раз о формационном и цивилизационном подходе / А. Ковалев // *Общественные науки и современность*. — 1996. — № 1. — С. 97—104.
46. Ковальченко, И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. — М. : Наука, 1987. — 442 с.
47. Коломийцев, В. Ф. Методология истории (от источника к исследованию) / В. Ф. Коломийцев. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. — 191 с.
48. Коржихина, Т. П. История российской государственности / Т. П. Коржихина, А. С. Сенин. — М. : Интерпракс, 1995. — 352 с.
49. Критический анализ буржуазных теорий модернизации : сб. обзоров / [редкол.: Л. Б. Волков (отв. ред.) и др.]. — М. : ИНИОН, 1985. — 240 с.
50. Культурология. — Ростов н/Д. : Феникс, 1995. — 576 с.
51. Культурология: люди и идеи. — М. : Академический проект ; РИК, 2006. — 539 с.
52. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. — М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. — 376 с.
53. Маркарян, Э. С. Очерки теории культуры / Э. С. Маркарян. — Ереван : Изд-во АН Арм. ССР, 1969. — 228 с.
54. Морозов, Н. М. Концептуализация исторического знания о российской цивилизации на рубеже XX—XXI вв. в отечественной историографии : дис. ... докт. истор. наук Н. М. Морозов. — Кемерово, 2014.
55. Новикова, Л. И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса / Л. И. Новикова // *Цивилизации*. — Вып. 1. — М. : Наука, 1992. — С. 9—25.
56. Огурцов, А. П. Типология / А. П. Огурцов // *Новая философская энциклопедия*. — URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH012ba3def986377b05e1772b> (дата обращения: 22.09.2018)

57. Орлова, Э. А. Культурная (социальная) антропология / Э. А. Орлова. — М., 2004. — 480 с.
58. Панарин, А. С. Реванш истории / А. С. Панарин. — М. : Логос, 1998. — 392 с.
59. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. — М. : Академический проект, 2002. — 880 с.
60. Пашинский, В. Цикличность в истории России / В. Пашинский // *Полис*, — 1994.— № 4. — С. 111—124.
61. Пелипенко, А. А. Культура как система / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. — М. : Языки русской культуры, 1998. — 396 с.
62. Побережников, И. В. Модернизация: теоретико-методологические подходы / И. В. Побережников // *Экономическая история: обозрение* ; под ред. Л. И. Бородкина. — Вып. 8. — М. : МГУ, — 2002. — С. 146—168.
63. Побережников, И. В. Переход от традиционного к индустриальному обществу / И. В. Побережников. — М. : РОССПЭН, 2006. — 240 с.
64. Померанц, Г. С. Выход из транса / Г. С. Померанц. — М. : Юрист, 1995. — 575 с.
65. Прокофьева, Г. П. Становление категории «цивилизация» как универсальной единицы анализа исторического процесса : дис. ... канд. филос. наук / Г. П. Прокофьева. — Хабаровск, 2001
66. Пронин, А. А. Эффективный менеджмент в сфере культуры / А. А. Пронин // *Известия высших учебных заведений. Уральский регион*. — 2015. — № 1.— С. 113—117.
67. Пронин, А. А. Российское законодательство в сфере культуры: общая характеристика / А. А. Пронин // *Известия высших учебных заведений. Уральский регион*. — 2015. — № 3. — С. 75—84.
68. Пронин, А. А. Об основах государственной культурной политики в Российской Федерации / А. А. Пронин, М. Н. Швидко // *Известия высших учеб-*

ных заведений. Уральский регион. — 2014. — № 6. — С. 113—118.

69. Российский цивилизационный космос. — М. : Эйдос, 1999. — 308 с.

70. Русская идея / сост. М. А. Маслин. — М. : Республика, 1992. — 496 с.

71. Семенникова, Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций / Л. И. Семенникова. — М. : Курсив, 1995. — 608 с.

72. Семенов, Ю. И. Философия истории от истоков до наших дней: основные проблемы и концепции / Ю. И. Семенов. — М. : Старый сад, 1999. — 380 с.

73. Сергеева, О. А. Особенности современных цивилизационных процессов / О. А. Сергеева. — М. : МАТИ, 2002. — 267 с.

74. Синецкий, С. Б. Культурная политика XXI века: от прецедента истории к проекту будущего / С. Б. Синецкий. — Челябинск : Энциклопедия, 2011. — 288 с.

75. Следзевский, И. В. Эвристические возможности и пределы цивилизационного подхода / И. В. Следзевский // Цивилизации. — Вып. 4. — М. : МАЛП, 1997. — 200 с.

76. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. — М. : Политиздат, 1992. — 543 с.

77. Теория и методология истории. — Волгоград : Учитель, 2014. — 504 с.

78. Тихонов, В. В. Междисциплинарный подход в историографическом исследовании: современный российский опыт / В. В. Тихонов // Стены и мосты: междисциплинарные подходы в исторических исследованиях : материалы Междунар. науч. конф. Москва, РГГУ, 13—14 июня 2012 г. ; отв. ред. Г. Г. Ершова, Е. А. Долгова. — М. : Совпадение, 2012. — С. 251—258.

79. Тойнби, А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. — М. : Прогресс, 1991. — 736 с.

80. Традиционные общества: неизвестное прошлое : материалы XIII Междунар. науч.-практ. конф., 19—

20 апр. 2017 г. / под ред. П. Б. Уварова (гл. ред.), — Челябинск : Изд-во ЮУрГГПУ, 2018. — 364 с.

81. Триандис, Г. К. Культура и социальное поведение / Гарри К. Триандис. — М. : Форум, 2007. — 382 с.

82. Уваров, П. Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого / П. Б. Уваров // Проблемы истории, филологии, культуры. — 2010. — № 3 (29). — С. 54—68.

83. Уваров, П. Б. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции / П. Б. Уваров. — М. : АИРО-XX, 2005. — 169 с.

84. Уваров, П. Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса / П. Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7—8 апреля 2008 г. ; ред. : П. Б. Уваров (гл. ред.), Д. В. Чарыков, О. Д. Бугас. — Челябинск : Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2008. — С. 45—63.

85. Уваров, П. Б. Цивилизация определенности: опыт введения в традиционалистику / П. Б. Уваров // Цивилизация определенности : сб. ст. — Челябинск, 2005. С. 6—12.

86. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр ; пер. с фр. — М. : Наука, 1991. — 630 с.

87. Философия истории / под ред. проф. А. С. Панарина. — М. : Градарики, 1999. — 432 с.

88. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов / А. Я. Флиер. — М. : Академический проект, 2000. — 496 с.

89. Формация или цивилизация (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1989. — № 10. — С. 34—59.

90. Фролова, М. А. Западная цивилизация: доминанты развития / М. А. Фролова // Социально-политический журнал. — 1993. — № 11. — С. 19—26.

91. Хофстеде, Г. Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур /

Г. Хофстеде // Язык, коммуникация и социальная среда. — 2014. — № 12. — С. 9—49.

92. Цивилизации. — Вып. 1. — М. : Наука, 1992. — 231 с.

93. Цивилизации. — Вып. 2. — М. : Наука, 1993. — 237 с.

94. Цивилизации. — Вып. 4. — М. : МАЛП, 1997. — 200 с.

95. Цивилизации. — Вып. 5. Проблемы глобалистики и глобальной истории. — М. : Наука, 2002. — 239 с.

96. Цивилизации. — Вып. 6. Россия в цивилизационной структуре Евразийского континента. — М. : Наука, 2004. — 243 с.

97. Цивилизации. — Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций. — М. : Наука, 2006, — 278 с.

98. Цивилизации. — Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. — М. : Наука, 2014 — 267 с.

99. Чебанюк, Т. А. Методы изучения культуры / Т. А. Чебанюк. — СПб. : Наука, 2010. — 350 с.

100. Шемякин, Я. Г. Проблема цивилизации в советской научной литературе 60—80-х годов / Я. Г. Шемякин // История СССР. — 1991. — № 5. — С. 86—103.

101. Шпенглер, О. Гештальт и действительность // Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. — М. : Мысль, 1993. — 663 с.

102. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. — М. : Политиздат, 1991. — 527 с.

Научное издание

Балакин Виктор Сергеевич, Загребин Сергей Сергеевич

**Русь и Россия: теория и история
цивилизационной эволюции в XI—XX вв**

монография

Верстка *В. Б. Феркель*

Подписано в печать 17.10.2018 г.

Гарнитура NewtonС.

Бумага офсетная. Формат 60×84/16.

Усл. печ. л. 9,77

Тираж 500 экз.

Заказ № 320.

Издательство ЗАО «Цицеро»

454080, г. Челябинск, Свердловский пр., 60