

Федеральный научно-исследовательский социологический центр
Российской академии наук
Социологический институт ФНИСЦ РАН

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ МНОГООБРАЗИЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Москва
Санкт-Петербург
2024

УДК 316
ББК 60.5
С69

Утверждено к печати Ученым советом ФНИСЦ РАН

Рецензенты:

д-р ист. наук Б. Н. Миронов
(Санкт-Петербургский государственный университет)
д-р филос. наук Н. С. Розов
(Институт философии и права СО РАН)

Авторский коллектив:

Й. Арнасон, Р. Г. Браславский, Ю. В. Веселов, В. В. Галиндабаева,
Н. А. Головин, И. А. Григорьева, В. И. Ильин, Н. И. Карбаинов,
В. В. Козловский, А. В. Малинов, Е. В. Масловская,
М. В. Масловский, О. Н. Ноговицин, И. Д. Осипов, Н. Г. Скворцов,
Л. Г. Титаренко, В. И. Шаронов

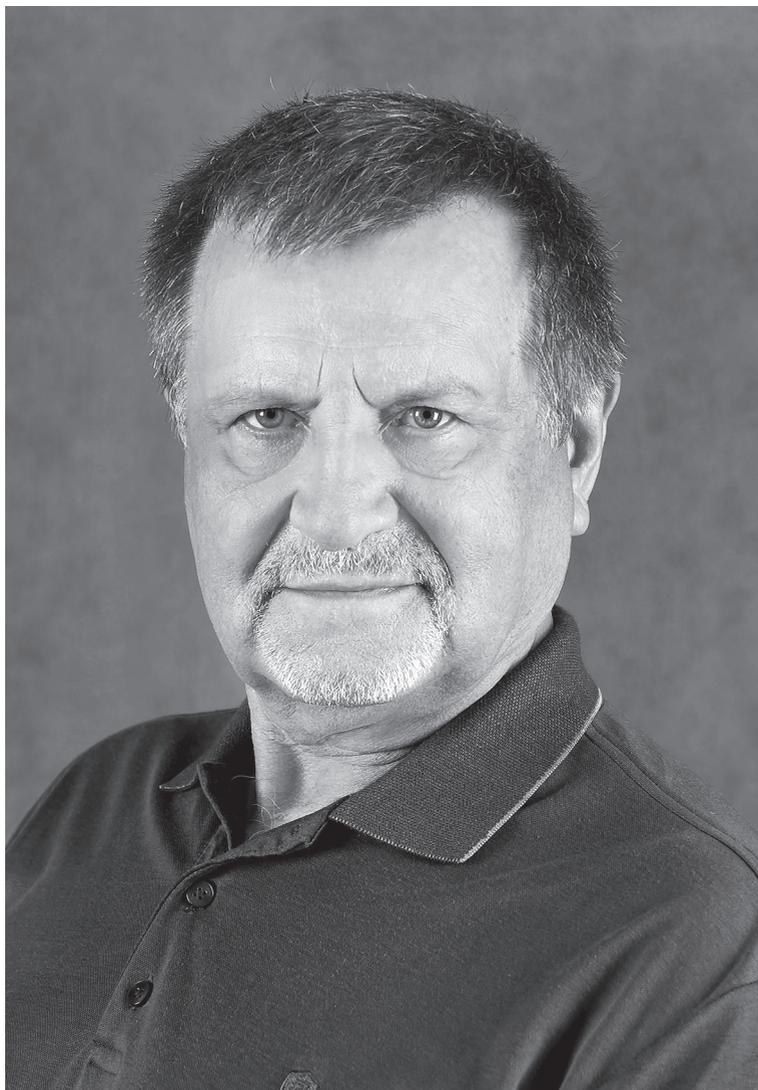
С69 **Цивилизационное многообразие современного мира** : [монография] /
Й. Арнасон, Р. Г. Браславский, Ю. В. Веселов [и др.] ; отв. ред. Р. Г. Браславский,
А. В. Малинов ; ФНИСЦ РАН. — М. ; СПб. : ФНИСЦ РАН, 2024. — 465 с.
ISBN 978-5-89697-439-0
DOI 10.19181/monogr.978-5-89697-439-0.2024
EDN TFZVTH

Монография посвящена актуальной проблематике механизмов и форм цивилизационного развития современного мира. Рассматривается цивилизационная рефлексия в истории социологии и общественной мысли. На конкретных материалах раскрываются исторические траектории формирования цивилизационного своеобразия современных обществ, включая культурные, институциональные, социоструктурные аспекты. Особое внимание уделяется аналитике межцивилизационных взаимодействий в современном мире. Новизна заключается в применении цивилизационного подхода, особенно его социологической версии, в исследовании глобальных, региональных и локальных изменений современных обществ.

Книга адресована специалистам по социальным и гуманитарным наукам, широкому кругу читателей, интересующихся проблемами цивилизационного развития современных обществ.

УДК 316
ББК 60.5

*В честь 70-летия
доктора философских наук, профессора
Владимира Вячеславовича Козловского*



Владимир Вячеславович Козловский

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие. Владимиру Вячеславовичу Козловскому — 70 лет!	7
Введение. Социологическая программа цивилизационного анализа	11
Раздел 1. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: ОТ МОДЕРНИЗАЦИИ К ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКЕ	
Глава 1. Начала долгого пути: очерк личного и научного становления В. В. Козловского	26
Глава 2. Множественные пути российской модернизации в историко-социологической интерпретации В. В. Козловского . . .	67
Глава 3. В поисках оснований модели цивилизационного развития	85
Раздел 2. СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ	
Глава 4. Социологическая традиция цивилизационного анализа	106
Глава 5. Невообразимая революция: 1917 год в ретроспективе	143
Глава 6. Моральные источники цивилизационного развития в либерализме и традиционализме: понятие совести народа у Иммануила Канта и в прозе Еремея Айпина	166
Глава 7. Консерватизм в российской общественной мысли: контекст актуальности	217
Раздел 3. МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	
Глава 8. Цивилизационное единство и многообразие современного мира	234
Глава 9. Исторические траектории Индии и Китая в контексте межцивилизационного взаимодействия и переплетенных модерностей	248
Глава 10. Межцивилизационные взаимодействия в Байкальской Сибири в XVII–XXI вв.: столкновение и гибридизация	268
Глава 11. Трансформация правовых институтов в Болгарии и Румынии: историческое наследие и «цивилизаторская миссия» Евросоюза	335

Раздел 4. СВОЕОБРАЗИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

СОВРЕМЕННОГО МИРА

Глава 12. Локальная цивилизация как воображаемое сообщество 348

Глава 13. Продолжая Шпенглера: русская цивилизация
в панораме всемирной истории культур 367

Глава 14. Культура доверия в современных обществах:
социологическая компаративистика 380

Глава 15. Цивилизационное многообразие старости/старении 404

Заключение 424

Список литературы 430

Сведения об авторах 463

Предисловие

ВЛАДИМИРУ ВЯЧЕСЛАВОВИЧУ КОЗЛОВСКОМУ — 70 ЛЕТ!

Книга продолжает тематически и концептуально монографию «Российское общество: архитектура цивилизационного развития» (2021). Обе работы подготовлены сотрудниками сектора истории российской социологии Социологического института РАН — филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, на этот раз — в содружестве с коллегами из Санкт-Петербургского государственного университета и при участии двух зарубежных ученых, с которыми установились давние прочные связи. Завершающий год работы по проекту «Механизмы цивилизационных изменений российского общества в условиях глобальных и локальных трансформаций современности» (государственное задание СИ РАН — филиала ФНИСЦ РАН на 2022–2024 гг.), результаты которого представлены в большей части этой книги, совпал со знаменательной датой — 70-летием доктора философских наук, профессора Владимира Вячеславовича Козловского, под чьим руководством на протяжении последних двух с половиной десятилетий был выполнен целый ряд научно-исследовательских проектов по цивилизационной тематике (их список приводится в приложении к первой главе). В настоящее время наряду с вышеупомянутым проектом возглавляемой юбиляром группой осуществляется большое исследование за счет гранта Российского научного фонда по теме «Образы, концепты, проекты и модели цивилизационного развития российского общества» (№ 23-18-01067, <https://rscf.ru/project/23-18-01067/>).

Юбилейная дата всегда хороший повод обратить взгляд на пройденный путь, осмыслить настоящее в связи с прошлым. Первый раздел книги, раскрывающий некоторые стороны жизненного пути и научного творчества Владимира Вячеславовича, дает возможность проследить биографические истоки и интеллектуальную траекторию формирования одного из направ-

лений «цивилизационного поворота» в постсоветской социологии. Организационным локусом этого направления стал сектор истории российской социологии Социологического института РАН, который В. В. Козловский возглавил в 2002 г. после ухода из жизни замечательного историка отечественной социологии Игоря Анатольевича Голосенко (1938–2001). Первым делом Владимира Вячеславовича на воспринятом посту стало издание избранных сочинений своего коллеги, соавтора и друга в томе под названием «Социологическая ретроспектива дореволюционной России» (2002). Если для И. А. Голосенко как историка социологии исходным и приоритетным оставался имманентный тип изучения идей, ориентированный на понимание внутренней логики оппозиции и преемственности социологических теорий, то В. В. Козловский сделал программной установку на «проблемное» исследование истории российской социологии с целью познания самого модернизирующегося общества. С одной стороны, в этом сдвиге заметно явное стремление к актуализации истории социологии как исследовательской области, повышению ее академического престижа и большей «социологизации». С другой стороны, новые акценты предполагали более сложное видение социокультурной динамики современных обществ, чем это допускала классическая теория модернизации, занявшая доминирующее положение в постсоветской социологии. В развитии социологической мысли, наряду с филиацией идей, конкуренцией и взаимовлиянием научных школ и направлений, сменой теоретико-методологических парадигм, В. В. Козловский предложил различать рациональное выражение ценностно обусловленных альтернативных видений путей модернизации общества.

Разработанная им в 1990-е гг. модель социологических дилемм и альтернатив российской модернизации оказалась созвучна формировавшейся примерно в это же время в зарубежной социологии теории множественных модерностей. Возникшая в русле социологической традиции цивилизационного анализа под влиянием работ прежде всего Ш. Эйзенштадта эта теория инкорпорировала интеллектуальную историю социальных наук в историческую социологию модерности в качестве ее неотъемлемой части. С начала 2010-х гг. сотрудниками сектора были установлены контакты с ведущими представителями данного направления в мировой социологии Йоханом Арнасоном, Бьерном Виттроком, Питером Вагнером. Й. Арнасон и Б. Виттрок приняли участие в конференции «Цивилизационная динамика современных обществ», проведенной в 2011 г. в Социологическом институте РАН. По итогам конференции был опубликован специальный выпуск «Журнала социологии и социальной антропологии» — одного из «детей» Владимира Вячеславовича, являющегося бессменным главным

редактором журнала с самого его основания в 1998 г. В настоящей монографии авторство одной из глав принадлежит Й. Арнасону, одному из наиболее глубоких и взвешенных зарубежных исследователей советского варианта модерности в истории нашей страны и мира в целом.

Рецепция сотрудниками сектора зарубежных социологических версий современного цивилизационного анализа была подготовлена и сопровождалась основательным изучением отечественной традиции цивилизационных теорий, в частности Н. И. Хлебникова, В. И. Ламанского, Н. И. Кареева, П. Л. Лаврова, В. О. Ключевского и др. Сам И. А. Голосенко был крупнейшим исследователем творчества П. А. Сорокина, состоял с ним в переписке и, разумеется, не мог обойти стороной его теорию культурных суперсистем, или цивилизаций. По «подсказке» Игоря Анатольевича, обладавшего поистине энциклопедическими познаниями истории дореволюционной российской социологии, во второй половине 1990-х гг. началось возвращение из забвения научного наследия Н. И. Хлебникова, создавшего в 70-е гг. XIX в. оригинальную теорию цивилизаций, состоящую в удивительной перекличке с позднейшими социологическими цивилизационными теориями (подробнее об этом в четвертой главе). Заложенное И. А. Голосенко направление исследования цивилизационных теорий было продолжено и расширено в секторе под руководством В. В. Козловского. Ему принадлежит самая ранняя в российской социологии статья об основоположнике одного из главных течений социологического цивилизационного анализа Н. Элиасе, которая была опубликована в 2000 г. в «Журнале социологии и социальной антропологии» вместе с фрагментами из его книги «Что такое социология?» еще до выхода первых русских переводов работ создателя теории процесса цивилизации и фигурационной социологии.

Ретроспективно кажется, что сама направленность разнообразных научных интересов Владимира Вячеславовича подводила к тому, чтобы обратиться к исследовательской области цивилизационного анализа в социологии. В 2002 г. возглавляемая им кафедра общей социологии в Санкт-Петербургском государственном университете была по его инициативе преобразована в кафедру социологии культуры и коммуникации, на которой среди других направлений стала активно разрабатываться социология конфликта и уже в течение пятнадцати лет читается курс по цивилизационному анализу современных обществ. В это же время В. В. Козловский выступил организатором в университете такого междисциплинарного направления, как социальная компаративистика, объединившего социологов, философов, экономистов, политологов. Двумя участниками проекта компаративистики тех лет написана для настоящей

монографии глава по сравнительной социологии доверия. Множественность путей модернизации, включенность истории социальной мысли в процесс общественного развития, важность сравнительных исследований, фундаментальное значение культуры и конфликта в социальной жизни — все эти ключевые темы социологического размышления Владимира Вячеславовича соединились в проблематике цивилизационного анализа, к которому он непосредственно обратился в начале 2010-х гг.

Наряду с интеллектуальной креативностью и мобильностью, юбиляра отличает также выдающаяся способность продуцировать социальные связи, создавать научные коллективы, объединять очень разных людей ради общего дела, при этом поддерживая каждого в его творческой самореализации. В результате иницилирующей активности Владимира Вячеславовича складывается, если воспользоваться выражением Н. Элиаса, «социальная фигурация» с очень широким «радиусом действий индивидуального пространства выбора». Расширение исследовательской программы сектора за рамки предметной области истории российской социологии привело к созданию в 2013 г. в Социологическом институте РАН Центра цивилизационного анализа и глобальной истории, представляющего собой в организационном плане внештатное научно-исследовательское формирование, в состав которого на добровольной основе входят как трудоустроенные, так и ассоциированные научные сотрудники института.

Сфера нынешних научных интересов Владимира Вячеславовича простирается от разработки концепции цивилизационного структурирования современных обществ и построения моделей их цивилизационного развития до историко-социологического анализа цивилизационных эффектов российских революций и конкретно-эмпирического исследования цивилизационного потенциала локальных территорий российских регионов. Особое место среди разнообразных, но взаимосвязанных предметов его исследований занимают малые города Северо-Запада России. Для их изучения В. В. Козловский организовал несколько социологических экспедиций в Ленинградскую, Вологодскую, Архангельскую области, посетив со своей группой в числе прочих город Коряжму, в селе близ которого он родился и в котором, тогда еще называвшимся поселком, провел свои школьные годы. Именно на Русском Севере, откуда вышли М. В. Ломоносов и П. А. Сорокин, закладывались начала личности Владимира Вячеславовича с присущим ему деятельным и созидательным отношением к жизни, так ярко проявляющимся в его служении на научном поприще.

Книга посвящается Владимиру Вячеславовичу Козловскому по случаю его 70-летия. Авторы монографии желают Владимиру Вячеславовичу еще долгих лет активной жизни и новых творческих свершений.

Введение

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА

В условиях растущего международного напряжения и наметившегося геополитического раскола и вместе с тем возникновения новых форм (транс)регионального сотрудничества между ведущими странами мира особую остроту приобретает комплекс вопросов, связанных с фундаментальной научной проблемой цивилизационного единства и разнообразия современных обществ. Академический и общественно-политический интерес к цивилизационной проблематике значительно вырос на рубеже XX–XXI вв. В фокусе исследований и дискуссий находятся вопросы цивилизационной идентичности современных обществ, механизмов и форм цивилизационного развития и междивилизационного взаимодействия. В социальных науках представлен широкий спектр интерпретаций цивилизационного подхода и огромный массив исследований, выполненных на его основе. Предлагаемая вниманию читателя монография «Цивилизационное многообразие современного мира» посвящена разработке и применению цивилизационного подхода в его социологической версии для исследования социокультурной трансформации современных обществ, глобальных, региональных и локальных конфигураций множественной современности.

В начале текущего столетия среди исследователей, прежде всего социологов, закрепился термин «цивилизационный анализ» для обозначения широкой мультidisциплинарной конфигурации теоретических перспектив и сравнительно-исторических исследований, идентифицируемых с понятием цивилизации. Для современного состояния цивилизационного анализа характерно преобладающее использование плюралистического подхода, который считается наилучшим, если не единственным возможным способом отстоять цивилизационный анализ как особую и предпочтительную парадигму в социоисторической науке. При этом сторонники социологической версии цивилизационного плюрализма резко отделяют себя от широко известной метаисторической традиции цивилизационного анализа, заложенной Н. Я. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби, затем раз-

рабатывавшейся главным образом историками, антропологами, культурологами (А. Кребер, Р. Кулборн, К. Куигли, Ф. Бэгби, О. Андерле и др.).

Популяризованная в 1990-е гг. во многом благодаря нашумевшему тезису С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций» в ответ на дезинтеграцию биполярного послевоенного миропорядка метаисторическая версия цивилизационного подхода представляла собой в концептуальном отношении возврат к старым стратегиям интерпретации, преувеличивающим культурную гомогенность и закрытость отдельных цивилизаций и игнорирующим долгую историю их трансформаций и взаимодействий. В академической среде понимаемый таким образом цивилизационный подход критикуют за «культурный эссенциализм» в теоретическом и «культурный расизм» в идеологическом отношении. При этом многие как последователи, так и оппоненты цивилизационного подхода не учитывают разнообразие и принципиальные различия между собой цивилизационных теоретических перспектив, отталкивающихся от плюралистической концепции цивилизации. Метаисторическая теория локальных цивилизаций сформировала однобокий стереотипный образ всей области цивилизационного анализа и во многом заблокировала более адекватное восприятие других версий цивилизационного подхода.

Альтернативой метаисторической является социологическая традиция цивилизационного анализа, которая была заложена в первые десятилетия XX в. и возрождена в 1970-е гг. в двух основных направлениях: теории цивилизационных комплексов (М. Вебер, Э. Дюркгейм, М. Мосс, Б. Нельсон, Ш. Эйзенштадт, Э. Тирикьян, С. Аржоманд, Я. Крейчи, Й. Арнасон и др.) и теории процессов цивилизации (Н. Элиас, Й. Гудсблом, Р. Килминстер, С. Меннел, К. Воутерс, Р. Ван Крикен и др.). В современной социологии Н. Элиас, Ш. Эйзенштадт и Й. Арнасон образуют второй триумвират ведущих представителей цивилизационного подхода после М. Вебера, Э. Дюркгейма и М. Мосса в социологии классического периода.

Синтезирующая ключевые идеи этих выдающихся ученых и их последователей, современная социологическая программа цивилизационного анализа составляет концептуальную основу предлагаемой читателю монографии. Основные положения цивилизационной парадигмы в социологии могут быть представлены следующим образом.

Во-первых, ключевую проблематику цивилизационного анализа задает тематическая область, определяемая отношением между культурой и властью как аналитически автономными, не сводимыми один к другому, но структурно взаимосвязанными полюсами социальной жизни. Если в ортодоксальной социологии культура рассматривалась в виде зависимой от более фундаментальных социальных сил переменной, а в метаисторической

теории локальных цивилизаций — в качестве главного всеопределяющего фактора, то в социологическом цивилизационном анализе за ней признается автономная роль одного из компонентов социальной жизни, находящегося в конституирующем взаимопереплетении с другими ее аналитическими измерениями и особыми сферами.

Другой концептуальный фокус цивилизационного анализа — власть — не ограничивается сферой политики, а рассматривается предельно широко как соразмерная культуре фундаментальная категория социальной реальности. Власть понимается и как общая трансформирующая способность человеческого действия, и как сеть асимметричных отношений взаимозависимости между акторами. Не только в социологии вообще, но и в поле цивилизационного анализа разработка понятий культуры и власти долгое время велась преимущественно в рамках подходов, отдававших предпочтение одной из них за счет другой. Если представители теории цивилизационных паттернов сосредоточились главным образом на утверждении автономии и конститутивной роли культуры в социальной жизни, то сторонники теории процессов цивилизации оказались зачарованы всепоглощающим характером феномена власти при практически полном отсутствии тематизации культуры. Только в начале нынешнего столетия ведущими цивилизационными теоретиками в социологии, прежде всего Й. Арнасоном, категория власти была явно концептуализирована как конститутивный компонент социоисторических конфигураций наряду с культурой.

Проблематика соотношения власти и культуры задала новую центральную ось консолидации цивилизационной теории, оттеснив на второй план считавшуюся непреодолимой традиционную оппозицию между унитарной и плюралистической концепциями цивилизации. Плюралистический подход сохранил свое определяющее значение для формирующейся социологической парадигмы цивилизационного анализа, но именно в результате тематизации взаимопереплетения культуры и власти в качестве ее основополагающей проблематики стало возможным более глубокое и сбалансированное сопряжение двух основных — «паттерного» и «процессного» — направлений цивилизационного анализа в современной социологии.

Во-вторых, обоюдоконститутивистская взаимосвязь власти и культуры раскрывается в цивилизационном анализе как взаимопереплетение структурных аспектов социальной жизни с ее регулятивным и интерпретативным контекстом. Предложенная Ш. Эйзенштадтом концепция «цивилизационного измерения человеческих обществ» фокусируется на соединении культурных онтологий с институциональными правилами. В более конкретных проявлениях цивилизационного измерения исторически сложившиеся особенные сочетания интерпретативных и институциональных

рамок образуют «цивилизационные паттерны» (модели), а их воплощение в наиболее широких пространственно-временных границах, охватывающих множественные сосуществующие или последовательные социальные формации меньших масштабов, — «цивилизационные комплексы» (формации), которые в случае своей тесной взаимосвязи благодаря общим источникам происхождения или интенсивным взаимодействиям составляют «цивилизационные констелляции». Социоструктурное измерение в цивилизационной теории всеобъемлющим образом представлено понятием «фигурации», введенным Н. Элиасом для обозначения изменяющегося баланса власти в социальных отношениях самого разного уровня. Таким образом, в интегративной социологической парадигме цивилизационного анализа фундаментальное для конституирования социоисторического мира взаимопереплетение явлений культуры и власти предстает на более конкретном уровне социальной онтологии как взаимосвязь цивилизационных паттернов и социальных фигураций. Культурные интерпретации власти выступают наиболее важным связующим звеном между ними. Цивилизационные паттерны различаются своими способами артикуляции и организации отношения между культурными моделями и структурами власти, а также масштабом и направлением автономного развития, допускаемого для каждой из этих сторон.

В-третьих, важнейшей теоретической предпосылкой социологической версии цивилизационного подхода является отказ от любых разновидностей одностороннего редукционистского детерминизма и акцентирование моментов различия, автономии и контингентности в соотношении социоструктурного, институционального и интерпретативного аспектов социальной жизни. Развитие любых социоисторических формаций, будь то «общества» или «цивилизации», не может быть адекватно понято ни как развертывание универсальной логики структурно-институциональной эволюции, ни как реализация специфических и практически неизменных культурных программ или институциональных матриц. Культурные предпосылки цивилизационных комплексов не задают отчетливо сформулированные окончательные ответы, а представляют собой латентную «проблематику», открытую множественным и противоречивым интерпретациям, которые далее транслируются в особые, но взаимосвязанные институциональные сферы с различными структурами, акторами и стратегиями, достраивая тем самым цивилизационный паттерн. Основопологающие культурные ориентации цивилизационных формаций заключают в себе потенциал как длительной исторической устойчивости обществ, так и радикального изменения установленной модели социального порядка.

В-четвертых, цивилизационные модели, с одной стороны, обуславливают, а с другой — кристаллизуют в себе ключевые аспекты структурирования обществ, такие как: а) определение способа дифференциации и интеграции сфер общественной жизни, выступающих как взаимосвязанные, но в то же время до некоторой степени альтернативные фокусы институционального строительства; б) установление основополагающих норм и легитимных обязательств для основных институциональных сфер; в) построение социетального властного центра и установление его взаимоотношений с социальной и культурной периферией собственного общества и внешним геополитическим окружением; г) конструирование коллективных идентичностей и определение границ сообществ, включая основания доверия и солидарности внутри и между ними; д) формирование порядков социальной стратификации и общественного разделения труда. Исходным для цивилизационного подхода в его социологической версии является представление о фундаментальной неопределенности человеческого существования, и как следствие, непрерывном конституировании социального и культурного порядков посредством процессов интерпретации и институционализации, осуществляемых социальными акторами.

В-пятых, социологическая парадигма цивилизационного анализа разрушает сложившийся в метаисторической традиции сильный интегративистский образ цивилизаций, заменяя его «конфигурационным» с более слабыми и разнообразными связями между их компонентами. Теория локальных цивилизаций, следуя методологической установке холистского детерминизма, представляет ту или иную цивилизацию в высшей степени интегрированным самодостаточным образованием, каждый существенный элемент которой взаимосвязан со всеми другими элементами и полностью зависит от системы в целом или «запрограммирован» ее организующими принципами — культурными кодами. В социологическом цивилизационном анализе отвергается постулат о системной тотальности цивилизаций, социокультурные феномены любого уровня и масштаба исследуются во множестве своих взаимосвязей вне какой-либо априорно заданной координации и иерархии между ними. В отличие от теории локальных цивилизаций, рассматривающей любое социокультурное явление как компонент в составе того или иного всеобъемлющего цивилизационного комплекса, социологическая «аналитическая» концепция цивилизационного измерения исключает такое «контейнерное» понимание цивилизаций.

Проявленность и значимость цивилизационного измерения может существенно изменяться в разных конкретно-исторических условиях и для разных общественных формаций, институциональных арен, отдельных социальных явлений. Цивилизационные модели, с одной стороны, обу-

словливают и конституируют социальные структуры, институты, практики, события, а с другой — сами формируются под их воздействием. Роль разных социальных и культурных явлений в возникновении, поддержании и изменении цивилизационных паттернов значительно варьируется в различных исторических обстоятельствах. Определение степени и форм релевантности цивилизационных контекстов для конкретных социальных явлений составляет в каждом случае задачу эмпирического исследования.

В-шестых, социологическая версия цивилизационного анализа носит ярко выраженный интеракционный и реляционный характер. Традиционные эссенциалистские версии цивилизационного подхода исходят из представления о существовании предзаданных всеобъемлющих цивилизационных формаций, которые, развиваясь автономно под влиянием эндогенных факторов, могут приходить во взаимодействие друг с другом, и уже в ходе этого взаимодействия между ними устанавливаются отношения взаимозависимости и доминирования/подчинения. Отличительной чертой социологической цивилизационной парадигмы является акцентирование роли межцивилизационных взаимодействий, несводимых к противоположным односторонним моделям «столкновения» или «диалога» цивилизаций. Наряду с межцивилизационными выделяются внутрицивилизационные взаимодействия, при этом подчеркивается их сложный и противоречивый характер. Взаимодействия между образующими один цивилизационный комплекс общества подвержены разнонаправленным тенденциям: с одной стороны, к региональной социокультурной унификации и интеграции, а с другой — к обособлению и индивидуализации, или, если использовать термин Э. Дюркгейма и М. Мосса, «сингуляризации» внутри общего цивилизационного контекста. Исторический опыт и современные события показывают, что внутрицивилизационные отношения обладают не меньшим конфликтным потенциалом, чем межцивилизационные взаимодействия. При этом в конкретных условиях и механизмах развития обществ межцивилизационный и внутрицивилизационный контексты тесно переплетаются друг с другом, и не всегда бывает просто решить, относятся ли два данных общества к отдельным цивилизациям или представляют собой далеко разошедшиеся варианты общей цивилизации (классическим примером может служить Япония, в отношении принадлежности которой к восточноазиатской цивилизации во главе с Китаем два ведущих цивилизационных теоретика Ш. Эйзенштадт и Й. Арнасон придерживаются противоположных точек зрения). Цивилизационные формации рассматриваются как взаимопроникающие сети со своими центрами и перифериями, встроенные в более широкие социальные фигуры и пересекающиеся с геополитическими, геоэкономическими и ге-

окультурными констелляциями, различающимися масштабами пространственного охвата и исторической длительности, степенью и формами своей структурированности, а также силой и характером сопряженности между собой. Поля отношений взаимозависимости с асимметричным распределением власти создают общий структурный контекст для различных ограниченных социальных формаций, который самым существенным образом влияет на их характер и траектории развития, процессы культурной диффузии и инновации.

В-седьмых, в цивилизационном анализе реляционная онтология неразрывно связана с процессным подходом к социальной реальности. Понятие социальной фигурации принципиально не является статическим (в отличие от некоторых других реляционных подходов, например, в структурализме или сетевой социологии). Оно акцентирует во взаимопереплетениях акторов не столько соотношение их сил на данный момент, сколько градиент власти — динамическую характеристику, указывающую направление смещения властного баланса в ту или иную сторону. Социальные фигурации находятся в непрерывном потоке изменений, в том числе долговременных социальных процессов, имеющих направленный характер, среди которых могут быть выделены универсальные и доминантные тренды. Согласно Й. Гудсблomu, к числу доминантных взаимосвязанных трендов в человеческой истории могут быть отнесены увеличение численности населения и его концентрация в отдельных областях, процессы функциональной специализации внутри таких областей и между ними, процессы организации во все более крупные единицы (такие как государства, рынки, религиозные культуры) и процессы социальной стратификации (увеличение различий во власти, собственности, престиже). Каждому универсальному доминантному тренду может быть сопоставлена столь же универсальная, но уступающая «в конечном счете» по силе контртенденция (Гудсблом 2001: 127–129).

Множественные процессы цивилизации протекают на трех взаимосвязанных уровнях: индивидуальном, социетальном и глобальном. Доминантные в масштабе всей человеческой истории тренды в некоторых случаях никогда не были или переставали быть таковыми на уровне отдельных обществ. Элиас связал долгосрочный процесс формирования централизованного государства, в основе которого лежит механизм «двойной монополии» на использование насилия и налогообложение, с трансформациями психологического «габитуса», выражающимися в развитии у индивидов механизма самоконтроля над своими эмоциями и поведением. Теория процесса цивилизации первоначально была разработана Элиасом на основе унитарного понятия цивилизации и на западноевропейском историческом материале, однако впоследствии она была распространена

на другие части человеческой истории, а анализ долговременных трансформаций структур власти, прежде всего формирования государства, был усвоен плюралистической теорией цивилизационных паттернов.

Социоструктурная динамика современных обществ характеризуется взаимосвязанными доминантными процессами «функциональной» (Н. Элиас) демократизации и индивидуализации. Под первым из них понимается возрастание властного потенциала широких слоев населения и масс, под вторым — расширение радиуса действий индивидуального пространства выбора, смещение баланса власти между Я-идентичностью и Мы-идентичностью в сторону первого, высвобождение индивидов из привычного социального окружения вследствие социальной и территориальной мобильности и их включения в новые контексты социальных отношений. В ракурсе цивилизационного анализа социоструктурные трансформации рассматриваются во взаимосвязи с сопровождающими их изменениями индивидуальных и коллективных опытов и ожиданий, формированием новых моделей самопонимания и идентичности.

Социоструктурные трансформации не ведут автоматически к одинаковым для всех обществ институциональным и культурным последствиям. Функциональная демократизация общества может происходить при отсутствии демократических форм правления и являться непреднамеренным последствием политики, проводимой авторитарными режимами. Точно так же структурный процесс индивидуализации не приравнивается к становлению индивидуальности и эмансипации личности, хотя не исключает их. Функциональная демократизация и индивидуализация сопровождаются развитием все более сложных и всеохватывающих механизмов контроля, в том числе самоконтроля, расширение которого может создавать предпосылки для развертывания процесса информализации, проявляющегося в росте индивидуальной и коллективной эмансипации. Это могут быть тоталитарные механизмы контроля, реализуемые, например, в форме диктатуры партии-государства, или более гибкие дисциплинарные механизмы «знания-власти» (М. Фуко), комплементарные институтам правового государства. Смещения баланса власти между институционализированным властными центрами разного вида и уровня (прежде всего государствами, их альянсами, международными и транснациональными организациями, наднациональными и региональными объединениями) оказывает существенное влияние на функциональные процессы демократизации и индивидуализации, для которых главными до сих пор остаются социетальные контексты (государственные общества). Процессы демократизации и индивидуализации предполагают не только изменяющиеся в определенном направлении конфигурации отношений власти, но и обладающие консти-

тутивным значением для последних избирательные культурные интерпретации власти. Тем самым изначально властесцентричная процессная модель цивилизационного анализа связывается с его культуроориентированной конфигурационной моделью.

В-восьмых, неотъемлемой частью социологической традиции цивилизационного анализа является теория множественных модерностей (multiple modernities), которая концептуально и терминологически оформилась в 1990-е гг. в трудах Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, Б. Виттрока, П. Вагнера, Дж. Деланти и др. С ее возникновением в концептуализации модерности произошел сдвиг от традиционного для социологии структурно-институционального способа анализа, рассматривающего модерность в качестве «исторической эпохи и набора институтов», к феноменолого-герменевтическому подходу и соответствующему ему пониманию модерности как «опыта и интерпретации» (П. Вагнер). Кратко теория множественных модерностей может быть представлена следующими основными положениями: (1) социальное воображаемое, культурные интерпретации, общественное самопонимание являются конститутивными компонентами социальных формаций; (2) базовая культурная ориентация на человеческую автономию конституирует модерность как новую особую цивилизацию (Ш. Эйзенштадт); (3) цивилизационные традиции оказывают влияние на формирование в разных регионах мира особых версий модерности, но ее культурное и институциональное разнообразие не может быть сведено к институциональной и культурной зависимости обществ от траектории предшествующего развития («эффекту колеи»); (4) множественность модерностей неизбежно возникает вследствие амбивалентностей и напряжений, имманентно присущих интерпретативному паттерну цивилизации модерности, отсюда вытекает принципиальная открытость концептуальной и институциональной истории модерности; (5) множественность модерностей проявляется в многообразных конфигурациях экономической, политической, культурной сфер социальной жизни, складывающихся в пространственно-временных контекстах различного масштаба, от локального и социетального до регионального до глобального.

Современные общества, рассмотренные в цивилизационном измерении, могут быть представлены как констелляции, образованные взаимодействием: а) местного исторического наследия сложившихся еще в до-модерную эпоху цивилизационных комплексов с присущими им в разной степени предпосылками модерности; б) воспринятых в ходе межцивилизационных взаимодействий социокультурных образцов иных цивилизационных традиций; в) наследуемых из собственного прошлого или трансформируемых извне различных видений модерности, в том числе форм

контрмодерности; г) интерпретаций и институциональных проектов, вырабатываемых в настоящее время с использованием ресурсов цивилизационных наследий в ответ на культурную проблематику цивилизации модерности и новый исторический опыт. Для одних обществ влияние цивилизационных традиций на формирование версии модерности оказывается более значимым и устойчивым, чем для других.

В последнее время широкое идеологическое применение получил подход, приспособливающий к российскому обществу концептуальный образ «государства-цивилизации» с сильными коннотациями «локальной цивилизации» как замкнутого культурного мира, обладающего чертами когерентности, самодостаточности, непрерывности. Этот подход утверждает существование самостоятельной «русской» или совпадающей с ней географически «евразийской» цивилизации. С точки зрения социологической версии цивилизационного подхода современная Россия с большим основанием может рассматриваться не как отдельная цивилизация, а как общество, которое формирует свою особую модель модерности на социетальном уровне и участвует в процессах выработки моделей модерности в региональном и глобальном масштабах. Соответственно социологическая цивилизационная перспектива направляет анализ цивилизационного развития современного русского общества на выявление: (а) складывающейся социетальной, собственно «русской», модели модерности и ее локальных вариаций, в том числе обусловленных перекрестным и асимметричным влиянием особых цивилизационных традиций; (б) встроенности культурных и институциональных паттернов русского общества во множественные меж- и транссоциетальные региональные конфигурации модерности как с общим, так и разным цивилизационным наследием и историческим опытом; (в) включенности центральных и периферийных социокультурных структур русского общества в модели модерности, формирующиеся на глобальном уровне — от «альтернативных модерностей» (образцов модерности, конкурирующих за доминирование на глобальной арене) до собственно «глобальных модерностей» (констелляций экономических, политических и культурных образцов модерности в глобальном масштабе).

В XX столетии Россия составила ядро коммунистической версии альтернативной модерности, которая приобрела глобальное значение. Однако претензия этой модели модерности на статус особой самостоятельной «советской» цивилизации не оправдалась. Современный русский социум развивается во взаимодействии с политиями, представляющими как общие, так и разные с ним цивилизационные традиции и модели модерности. Разнообразие обнаруживается уже в странах, составляющих ближайшее, «соседское» окружение Российской Федерации, в которых по-

разному воспринимаемое советское наследие переплетается с православной, исламской, западно-христианской или восточноазиатской цивилизационными традициями — восточноевропейские, закавказские, среднеазиатские, прибалтийские бывшие республики Советского Союза, Китай, Северная Корея, Монголия. Современная Россия сталкивается с геополитическими ограничениями и внутренними структурными проблемами, которые были характерны еще для Российской империи и унаследованы от нее Советским Союзом, хотя сегодня в уже иной глобально-исторической обстановке, предоставляющей как новые вызовы, так и новые возможности для развития российского общества. В глобальном контексте принципиальный вызов для современного российского государства заключается в решении двойной задачи: с одной стороны, достижения устойчивого роста экономики и благосостояния населения, а с другой — обеспечения геостратегической автономии в условиях конфронтации с наиболее развитыми в экономическом, технологическом и военном отношении государствами Запада. Вопрос о способности формирующейся российской модели модерности достичь такой степени устойчивости и оригинальности, которая бы дала основание говорить о кристаллизации особой Российской цивилизации, остается открытым.

Различные аспекты вышеизложенной интегративной социологической парадигмы цивилизационного анализа получили раскрытие и приложение в результатах исследований, представленных в данной монографии.

В первом разделе рассматривается весьма типичный переход в современной социологии от теории модернизации к цивилизационному анализу на примере отдельного случая — социологической концептуализации российского общества в творчестве руководителя авторского коллектива данной монографии Владимира Вячеславовича Козловского. Первая глава содержит очерк личностного и научного становления В. В. Козловского. Она выходит далеко за рамки сухого изложения биографических фактов, вплетая событийную канву жизненного пути в социально-исторический контекст в стремлении обнаружить в жизненном опыте личностные конституирующие начала научного творчества, истоки или, по меньшей мере, биографические корреляты ключевых исследовательских тем и идей. Основное внимание уделено самому раннему и наиболее формативному периоду в жизни будущего ученого, который проходил в обстоятельствах, образованных переплетением особенных локальных условий Русского Севера и общественных реалий советской модерности послесталинской эпохи. Во второй главе рассматривается историко-социологическая концепция В. В. Козловского, анализируется корпус его работ по истории российской социологии, вышедших в 1993–2019 гг. Социология понимает-

ся им в качестве рационального самосознания общества, направленного на поиск путей модернизации России. В отечественной мысли XIX — начала XX в. В. В. Козловский выделяет несколько «социологических альтернатив»: либеральную, консервативную, либерально-консервативную, радикальную (народничество, анархизм, марксизм), в основе различения которых лежат ценностные установки и теоретико-методологические критерии. Характерное для него широкое понимание социологического знания, укорененного в истории и культуре страны и развивающегося в неразрывной взаимосвязи с политическими и социальными процессами, вкупе с представлением о поливариантности модернизации послужили непосредственной основой для обращения к цивилизационному подходу в социологическом анализе современности. В третьей главе уже сам В. В. Козловский излагает свое видение проблематики цивилизационного единства и многообразия современного мира. В частности, им выделяются модели цивилизационного развития современных обществ: национально-ориентированная, цивилизационно-элитарная, конфессионально-ориентированная, глобалистская, космополитическая.

Второй раздел продолжает тему цивилизационной динамики современных обществ с особым вниманием к радикальной, либеральной и консервативной традициям общественно-политической мысли, сформировавшим концептуальные основания различных версий модерности. В четвертой главе дается панорамная аналитическая реконструкция социологической традиции цивилизационного анализа в контексте интеллектуальной и институциональной истории социологии. Выделяются три волны в становлении и трансформации цивилизационного подхода, совпадающие с тремя стадиями дисциплинарной эволюции социологии: додисциплинарной, дисциплинарной и постдисциплинарной. Особое внимание уделяется социологической концептуализации модерности в цивилизационной теории. В пятой главе предлагается интерпретация революционного процесса в России начала XX вв., который привел к возникновению советского коммунизма. Отталкиваясь от современных споров о коммунизме и последних зарубежных исторических исследований российской революции, анализируется комплекс культурных, политических, экономических и геополитических предпосылок большевизма. В шестой главе интерес к формативному периоду советской модели модерности сменяется вниманием к генезису концептуальных оснований либеральной версии модерности. Либеральная теория общества И. Канта предстает в качестве источника формирования теоретических оснований общественных наук и концептуальных нарративов современной либеральной политики во всех областях социальной жизни. Кантовская универсальная концепция

совести оценивается в сравнении с традиционным понятием совести в доклассовом обществе, примером которого выступает сообщество хантов в том виде, в каком оно предстает в прозе Е. Д. Айпина и современных этнологических и лингвистических исследованиях. Седьмая глава посвящена традиции консерватизма в российской общественной мысли от М. М. Сперанского до Ю. Н. Солонина, включая между ними представителей течений славянофильства и евразийства, концепции которых оказали существенное влияние на становление цивилизационного подхода в России. Консерватизм играл заметную роль в советской идеологии, в настоящее же время его вклад в формирование российской модели модерности еще более возрастает. Особое внимание уделяется пониманию идеи прав человека в консерватизме и актуальности для современной России такой его версии, как либеральный консерватизм.

Третий раздел фокусируется на теме влияния межцивилизационных взаимодействий и цивилизационных наследий на траектории общественного развития в современном мире. В восьмой главе сравниваются отечественные и зарубежные социологические разработки цивилизационного подхода к анализу единства и своеобразия современных обществ. В девятой главе рассматриваются концепции межцивилизационного взаимодействия и «переплетения» современных обществ в современной исторической социологии. Анализируются многообразные формы межцивилизационных контактов в истории Индии и Китая, в том числе индо-исламское взаимодействие, проникновение буддизма в Восточную Азию, включение в сферу индийского цивилизационного влияния Юго-Восточной Азии. Индо-британское взаимодействие служит примером переплетения западной версии модерности и самобытной незападной цивилизации. Выделяются особенности взаимоотношений Китая и Запада, обусловленные их цивилизационными различиями. Взаимодействие СССР и Китая рассматривается как пример переплетения двух версий альтернативной коммунистической модерности. В постмаоистском Китае новый поворот к конфуцианству указывает на соединение мощного цивилизационного наследия с коммунистическим проектом альтернативной модерности. В десятой главе анализ межцивилизационных взаимодействий перемещается с глобального и межрегионального макроуровня на мезо- и микроуровень в пределах одного исторического региона. Представлены результаты исследования взаимодействия цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия в Байкальской Сибири во второй половине XVII — начале XXI в. В одиннадцатой главе дан анализ влияния наследия реального социализма и политики Евросоюза на трансформацию правовых институтов в Болгарии и Румынии. В исследованиях посткоммунистических трансформаций

в странах Восточной Европы социологическая концепция множественных модерностей учитывает особенности траекторий развития конкретных стран в различные периоды, многообразные формы их исторического наследия и избирательное использование такого наследия политическими и юридическими акторами. Показано, что «цивилизаторская миссия» Евросоюза столкнулась в двух странах с существенными ограничениями, которые не могут быть преодолены в рамках сложившейся модели трансфера правовых институтов без коренного изменения всей системы социальных отношений. С цивилизационной точки зрения данный вывод тем более важен, что эти две страны, как и Россия, наследуют православную цивилизационную традицию, но, в отличие от последней, в течение всего постсоветского периода находятся в орбите геополитического доминирования Запада и встроены в его региональные и трансрегиональные политико-экономические и военно-политические структуры.

В четвертом разделе анализируются отдельные аспекты проявления своеобразия цивилизационного развития в современном мире. В двенадцатой главе рассматривается специфика конструирования локальных цивилизаций как воображаемых сообществ, которые формируются исключительно на основе процессов самоидентификации людей. Одной из ключевых характеристик цивилизации как категории выделяется апелляция к глубоким историческим корням. В тринадцатой главе дается критическая оценка представлениям одного из основоположников эссенциалистской теории локальных цивилизаций О. Шпенглера о месте России в созданной им панораме всемирной истории культур. В четырнадцатой главе рассматриваются методологические вопросы сравнительной социологии доверия, показываются особенности измерения генерализированного и институционального доверия в разных странах, включая Россию. Выявляется значение формирования различных «культур доверия» для объяснения процессов трансформации доверия в XX столетии. На основе данных World Values Survey проводится сравнительный анализ показателей доверия в странах с разными цивилизационными традициями и социально-экономическими условиями исторического развития — РФ, КНР, США. В пятнадцатой главе раскрывается цивилизационное многообразие процесса старения в современных обществах. Показано, что современные представления о старении связаны с индивидуализацией жизненных путей стареющих людей и в то же время с институционализацией и регламентацией старения, казалось бы, противоречивыми тенденциями, которые с позиции социологического цивилизационного анализа могут быть интерпретированы и как взаимосвязанные аспекты процесса цивилизации, протекающего на индивидуальном и социальном уровнях, и как проявления встроеного

в цивилизационный паттерн модерности напряжения между ориентациями на автономию человека и его господство над окружающим природным и социальным миром.

Участие в монографии распределяется следующим образом:

Введение. Социологическая программа цивилизационного анализа — Р. Г. Браславский.

Раздел I. Концептуализация современного российского общества: от модернизации к цивилизационной динамике.

Глава 1. Начала долгого пути: очерк личного и научного становления В. В. Козловского — В. И. Шаронов; Глава 2. Множественные пути российской модернизации в историко-социологической интерпретации В. В. Козловского — А. В. Малинов; Глава 3. В поисках оснований модели цивилизационного развития — В. В. Козловский.

Раздел II. Социологическое постижение цивилизационного развития современных обществ.

Глава 4. Социологическая традиция цивилизационного анализа — Р. Г. Браславский; Глава 5. Невообразимая революция: 1917 год в ретроспективе — Й. Арнасон; Глава 6. Моральные источники цивилизационного развития в либерализме и традиционализме: понятие совести народа у Иммануила Канта и в прозе Еремея Айпина — О. Н. Ноговицин; Глава 7. Консерватизм в российской общественной мысли: контекст актуальности — И. Д. Осипов.

Раздел III. Межцивилизационные взаимодействия в современном мире.

Глава 8. Цивилизационное единство и многообразие современного мира — Л. Г. Титаренко; Глава 9. Исторические траектории Индии и Китая в контексте межцивилизационного взаимодействия и переплетенных модерностей — М. В. Масловский; Глава 10. Межцивилизационные взаимодействия в Байкальской Сибири в XVII–XXI вв.: столкновение и гибридизация — Н. И. Карбаинов, В. В. Галиндабаева; Глава 11. Трансформация правовых институтов в Болгарии и Румынии: историческое наследие и «цивилизаторская миссия» Евросоюза — Е. В. Масловская.

Раздел IV. Своеобразие цивилизационного развития современного мира.

Глава 12. Локальная цивилизация как воображаемое сообщество — В. И. Ильин; Глава 13. Продолжая Шпенглера: русская цивилизация в панораме всемирной истории культур — Н. А. Головин; Глава 14. Культура доверия в современных обществах: социологическая компаративистика — В. Ю. Веселов, Н. Г. Скворцов; Глава 15. Цивилизационное многообразие старости/старения — И. А. Григорьева.

Заключение — А. В. Малинов.

Отв. ред. Р. Г. Браславский

Раздел 1

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: ОТ МОДЕРНИЗАЦИИ К ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКЕ

Глава 1

НАЧАЛА ДОЛГОГО ПУТИ: ОЧЕРК ЛИЧНОГО И НАУЧНОГО СТАНОВЛЕНИЯ В. В. КОЗЛОВСКОГО

У этой монографии есть важная составляющая: одновременно с полным соответствием требованиям научной работы она имеет и особую «сердечную горизонталь», поскольку общим импульсом для всех участвующих лиц стало искреннее желание именно так выразить свое уважение и благодарность к одному и тому же человеку — Владимиру Козловскому.

У каждого из авторов свои отношения с Владимиром Вячеславовичем, его собственный образ, представления о нем настоящем и в настоящем. Что же касается прошлого и пройденного Владимиром Козловским *the long jougney*, то в нем, помимо неповторимого индивидуального, есть много общего для поколения середины 1950-х, особенно тех, кто родился и вырос в особых обстоятельствах на Русском Севере, где многие «испытали поругания и побои, а также узы и темницу, терпя недостатки, скорби, озлобления» (Евр. 11: 36, 37).

Создание очерка о человеке в формате «родился-учился-женился-защитился...» для коллективного научного труда, ему посвященного, вполне допустимо, но в данном издании эта жизненная траектория В. В. Козловского представлена принципиально иначе. Автор текста понимает, что дал основания для упреков в отрывочной избирательности, субъективности и т. п., но он убежден, что предлагаемый эскиз первого,

многое определившего этапа жизни Владимира Козловского, пусть и пунктирно вобравший в себя его размышления, сомнения и переживания, фрагменты сопровождавших культурных реалий, раскроет нам многомерность личности этого авторитетного российского ученого, доктора наук и профессора, многолетнего руководителя института Российской академии наук. И еще важно было показать, почему приоритетными темами его научного интереса последовательно становились социальная справедливость, ответственность и свобода, социально-культурная трансформация российского общества, цивилизационный потенциал российских регионов.

Автор осознает свое несоответствие требованиям профессионального социолога и не пытается прикрыть это обилием примеров и ссылок на самые разные источники. Большинство тем и публикаций были не раз обсуждены в доверительных беседах за четыре десятилетия нашей дружбы, так что оставалось только обратиться к памяти и найти точно название того или иного текста, уточнить год, страницу и пр.

Научная состоятельность теоретических статей, художественных или публицистических текстов никогда не была самоцелью этих обсуждений. В общении нас не сдерживали академические правила, мы всегда свободно переходили от практики к теории или наоборот. В центре всегда было то, что происходило с каждым из нас, судьбы и взгляды родителей, родных и близких, общественная ситуация. В своих идейно-теоретических позициях все эти годы мы сохраняли обоюдно уважительные, но независимые и нередко не совпадавшие точки зрения: мой друг последовательно отстаивал необходимость сугубо научного, секулярного познания российской реальности, но всегда с интересом и терпением относился к моей «перпендикулярной» религиозно-философской оптике.

В значительной степени неизменному взаимопониманию содействовала общность жизненных обстоятельств — истории семей, условия взросления, мировосприятия и личного самоопределения, совершенно особенная жизнь Русского Севера в 1950–1970-е гг. Даже детство каждого из нас прошло в одинаковых, наспех сколоченных и засыпанных между досками шлаком бараках лагерного типа.

В каждом из таких строений вдоль длинного узкого коридора по обе стороны располагались 15–20 комнаток площадью в дюжину квадратных метров. Они были разделены перегородками из необрезной доски, крестнакрест обитыми дранкой и оштукатуренными. На них, оклеенных незатейливыми обоями, как правило, висели «ковры», о каких устами Ивана Денисовича Шухова было сказано, что их «из рук хватали» и «спасибо говорили» (Солженицын 1991: 29), — с оленями, лебедями, персиянкой, гусаром и тройкой. Это были прямоугольные полосы грубой льняной ткани,

подобные тем, что сегодня можно встретить в качестве половичков на даче или в деревенском доме. Ни доска, ни обои, ни ковры звуку почти не препятствовали, поэтому если у соседей была тишина, наш разговор в полный голос могли слышать жильцы через одну комнату далее.

С чем Володе повезло больше, так это с «комфортностью» условий, поскольку в его бараке уборная располагалась не отдельно во дворе, а делила коридор надвое. Это было бесспорным и вполне ощутимым преимуществом в лютые морозы. Да и сама Коряжма, куда Козловские переехали в 1959 г. из соседнего села Яренск, располагалась южнее нашего поселка километров на 300 с «хвостиком». Тогда Коряжма уже называлась поселком, а не недавним железнодорожным тупиком. Больше того, она получила шанс стать в скором будущем городом, благодаря начатому возведению Котласского целлюлозно-бумажного комбината, для чего была сразу организована исправительная колония № 5. В просторечии она именовалась «пятеркой» и вмещала несколько тысяч заключенных. Они были основной рабочей силой для стройки, которую для целей правильного освещения в печати вскоре возвели в ранг Всесоюзной ударной и комсомольской (Инвестиционный... 2020). К последнему определению большинство «вольняшек» относилось с благодушной иронией, ведь комбинат создавал новые рабочие места, а в биографиях заметного числа переезжавших в Коряжму жителей были и собственные подобные страницы, отмеченные такими же «пятерками», «тройками», «девятками» и прочими именами из числового ряда. На работу и обратно «комсомольцев» доставляли по образцу перевозки крупного скота — в таких же огромных глухих железных загонах с маленькими зарешеченным оконцами под крышей, что казалось Володе не просто странным, но грубо нарушающим собой некую «правильность жизни».

Позже 1600 человек завербованной молодежи в Коряжму все же приехали (Сильченко 2018: 52), но не благодаря комсомолу. Вербовщикам очень помогла словесно-организационная уловка, или попросту жульничество, замешанное на доверчивости простых людей. Первый директор комбината А. С. Сильченко (1908–1982) потом хвалился, как они придумали именовать сборно-щитовые дома для рабочих не общежитиями, а квартирами. Для придания правдоподобия этому номеру семантической эквилибристики назначались старшие по каждому жилому блоку, им выписывался ордер, как если бы они были реальными «владельцами», а остальных просто прописывали, подобно тому, как сегодня некоторые прописывают у себя мигрантов. Фактически ничего не менялось, но на конвертах писем, приходивших на родину завербованным, значилось слово «квартира», а не комната, да и сами жильцы все тех же общежитий писали родственникам

и друзьям, что живут в квартире, чему многие поверили, и народ «повалил» (Сильченко 2018: 52).

Легендарный для Коряжмы директор в этом очевидном обмане ничего сомнительного не видел и с заметной гордостью рассказал об этой манипуляции. В мемуарах он невольно предстает человеком с настолько своеобразным представлением о нравственных ценностях, что приоткрывается глубина трагедии, скрытая за привычностью штампов советского воспитания — «воспитанник партии», «верный сын революции». Базовые представления о семье у Афанасия Семеновича настолько искажены обидой на жизнь, что даже в конце долгой жизни, подводя главные итоги, он сообщил миру о пьянстве матери, безвольности, непрактичности отца и других детских обидах (Сильченко 2018: 23). В далекие послесталинские времена он продолжил с воодушевлением писать о том, что страну охватил энтузиазм созидания после объявления И. В. Сталиным в 1929 г. необходимости ликвидации кулачества как класса (Сильченко 2018: 23). Такому человеку и в голову не могло прийти, что успех его манипуляции со словом «квартира» держится на внутреннем отторжении людей от вынужденного совместного существования в бараках и клетушках, что они хотя бы в своих представлениях хотят жить по-человечески.

В том периоде первых лет комбината у Козловских были обстоятельства значительно худшие, чем стесненная жизнь в маленькой комнате барака. После развода с мужем и последовавшего переезда в Коряжму Володина мама закончила курсы, стала машинистом козлового крана, но ее зарплаты все равно не хватало на содержание двух детей. Нехватка средств была настолько велика, что старшую Зою пришлось отдать в интернат. Клавдия Афанасьевна всю жизнь корила себя за это и до конца жизни помогала дочери деньгами. Так она надеялась вернуть хотя бы часть родительской любви, своего личного долга и хоть немного восстановить долю материнского тепла, положенного каждому ребенку. Непреодолимая пропасть разделяла ее понимание о правде и справедливости и тем, как жизнь и долг воспринимал директор А. С. Сильченко.

Тогда в 1960-е, и даже много позже, в 1970-е гг. люди настолько остро помнили тяготы войны, голод, что при первом появлении излишка средств обновляли неприкосновенные запасы круп, консервов, домашних солений. У некоторых годами в подполе ржавели эти банки и крышки, потом заменялись вновь купленными. Много портилось, но этот с хозяйственной точки зрения абсурд давал ощущение хотя бы малой защищенности, а иногда и вовсе оказывался кстати. Так и произошло в хрущевские времена на Севере, когда возник острый дефицит всех товаров, особенно продуктов. Но тяжелее всего люди реагировали на перебои с хлебом — даже с появ-

лением на полках буханок с кукурузной примесью (см.: Аксютин 2010: 524–544).

В 1962–1963 гг. и Володе, и мне, и всем нашим сверстникам приходилось стоять в очередях, чтобы наши матери могли что-то успеть сделать по дому или быть на работе. Такая обязанность возлагалась на ребенка с 5 лет, а сучавшие в очереди старшие дети нередко развлекали себя разными способами, изводя младших. Подобная социализация порой не обходилась без элементов жестокости: одной из расхожих «шуток» подростков было убедить малыша в двадцатиградусный мороз, что поручни на улице у магазина или ручка на входной двери гораздо слаще конфеты, и их можно полизать.

К разряду удовольствий наше регулярное стояние в очереди явно не относилось, но все же и оно, и многое подобное, не воспринималось трагично, как и в целом наша жизнь на севере. Только в предпоследнем классе Володя открыл для себя тему судеб большинства наших родителей. Северянами они стали не по собственному свободному решению, а в силу вмененной им вполне конкретной ответственности согласно единицам измерения из УК РСФСР. Разница была только в номерах статей и формулировках их литературных подпунктов, прикрывающих нежелательное партии классовое происхождение, попадание в плен, неосторожные слова, религиозную веру, совсем редко — принципиальную политическую позицию. Значительно позже, уже в 1990-е при просмотре множества архивных дел выявилась действительная и преобладающая причина арестов — клевета из корыстных мотивов.

Отцу Володи и вовсе архангельская земля была назначена трижды — в 1929, в 1937 и 1947 гг. Первый раз Вячеслав Антонович Козловский 1910 года рождения был доставлен в недавно образованный Северный край (Постановление Всероссийского... 1929)¹ в 1930 г. с родителями и в составе всей семьи. Трем сыновьям и двум дочерям крестьянина Антона Козловского и его супруги мелкопоместной дворянки Виктории пришлось ответить за свое крепкое хозяйство, большой каменный дом, и конечно, за батраков в деревне Большие Пышногоры под Лепелем в Витебской области. Но еще большей виной стало нежелание вступать в колхоз, отказ передать все нажитое в общую собственность и якобы оказанное сопротивление. Тут-то, как говаривал позже отец Владимира Вячеславовича, «оглобли нам и развернули».

¹ В состав Северного края входили Архангельская, Вологодская, Северо-Двинская губернии и Коми автономная область.

Козловские стали одной из более 58 тысяч семей, высланных эшелонами и расселенных на территории Северного края — ныне Архангельской, Вологодской областей и Республики Коми. По статистике в спешно отстроенных бараках в спецпоселках к концу 1930 г. уже ютилось 46 тысяч семей общим количеством 226 840 человек (см. подробнее: Лобченко 2006). Но за этими статистическими данными скрывается то, что в реальности пришлось пережить семье Козловских, как и остальным доставленным после высадки из вагонов пешими этапами. Так, поначалу строение, именуемое в отчетах построенным бараком, в действительности было вкопанными в землю четырьмя деревянными бревнами с выбранными в них пазами, чтобы жердями набрать подобие стен, обложить все это мхом и разместить до 400 человек (Угрюмова 2001).

На базе спецпоселков почти сразу были созданы леспромхозы, и лесоповал стал новым местом работы вчерашних сапожников, портных, печеловодов, счетоводов и т. д. Большинству пришлось осваивать казенные двуручные пилы, топоры и веревки, но и этого инструмента не хватало, его подвезли позднее, чем поспешили доставить несчастных. Один из руководителей леспромхоза в то время докладывал, что из присланных для возведения жилья, школ, больниц и поликлиник полутора тысяч человек переселенцев работой обеспечена только треть, остальные непригодны, и «как бродяги бродят по Яренску» (Угрюмов 1991: 97). Лишь один вид работ оставался безусловно доступным и универсальным для «кулаков» и «подкулачников», — они становились тягловой силой для выволакивания срубленного леса, летом — «по наличию» — к ним для выполнения государственного задания добавляли лошадей (Большая память 2009), так как за невыполнение директор сам мог присоединиться к своим рабочим, а то и вовсе попасть в лагерь.

Вячеслав Антонович чудом не сгинул в архангельской тайге, как его родители, но в 1937 г. попал под действие приказа Народного Комиссара Внутренних дел СССР с исчерпывающим названием «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов...» (Трагедия... 2004: 36–46). Без скидок на ударный труд он отбыл в лагере еще 10 лет, затем получил свои 5 лет ссылки в назначенном Яренске, и только в 42 года, как многие наши отцы, смог, наконец, создать собственную семью¹. Когда знакомые случайно узнают об этой стороне наших фамильных историй, у некоторых возникают страшные образы на-

¹ В 1964 г. В. А. Козловский был полностью реабилитирован и как репрессированный получил в 1966 г. однокомнатную квартиру в Коряжме.

ших личных лишений и соответствующее сочувствие уже к нам. Это категорически не совпадает с нашим мировосприятием — с тем, как мы сами видели нашу жизнь в детстве и юности. В ней не было ни грана обделенности и трагичности, чему мы были обязаны глубокому пониманию жизни нашими родителями.

Взрослые, по преимуществу люди простые и далекие от умозрительной философской рефлексии, воспринимали свою судьбу без сослагательного наклонения, в ее фактической данности: «Жизнь как жизнь, — не хуже и не лучше других». Одновременно каждый из них понимал жизнь как дар, возможность «просто жить», за что верующие благодарны Богу, а атеисты склонны приписывать действию чего-то неопределенного высшего или удачно сложившимся обстоятельствам. В целом весь непосредственный опыт их жизни скорее был демонстрацией воплощенного средневекового *coincidentia oppositorum*¹, нежели гегелевской диалектики с ее *aufhebung*².

Полтинная мудрость была в том, что даже когда усталость накапливалась и кого-то все же накрывал ропот на судьбу, столкновение между правдой (истиной) и любовью решалось в пользу любви: наученные уроками жизни отцы и матери охраняли нас от тяжелых переживаний из своей памяти. Интуитивно они понимали, что не только унижения, обиды и несправедливость, но и слишком тяжелая правда жизни могут искалечить, а то и вовсе раздавить еще неокрепшую хрупкую детскую душу. Выдумки тысяч матерей-одиночек о «погибших» отцах-героях происходили из этого же понимания, что детская душа должна возрастать на почве любви, опираясь на возвышенные представления о жизни и мире.

Самым светлым и счастливым временем своей жизни Володя считает лето, когда в течение многих лет он уезжал в Березник, деревню под Яренском. Позднее ее постигла участь исчезнувших в 1970-е гг. российских деревень, а в 1960-е в Березнике было отделение колхоза «Труженик», а в соседней деревне Микшина гора находилась конюшня. Каждое утро Володя и его двоюродный брат, когда быстрым шагом, когда вприпрыжку, преодолевали четыре с половиной километра. Им было зачем спешить, ведь обоим доверили взрослые обязанности колхозных возничих. Лошади между мальчиками всегда распределялись по-братски, т. е. сообразно темпераменту — стройного коня забирал себе более энергичный Саша,

¹ *Coincidentia oppositorum* (лат.) — совпадение противоположностей, центральное положение диалектики Николая Кузанского.

² *Aufheben* (нем.) — снятие.

а спокойный Володя до сих пор вспоминает, как «был рад и улогий лошаденке»¹.

Все летние дни проходили в труде, главным образом связанным с сенокосом, перевозкой копен и перемежаемым купанием с ребятами в речке Яренге. Правда, приходилось еще и помогать по хозяйству бабушке. Горожанину, считавшему, что ему для семи потов вполне достаточно шести соток, почти невозможно представить, как Мария Павловна одна (!) исправно содержала весь свой огород в 40 (!!) соток вплоть до 83 лет (!!!)

Если деревня радовала, то Коряжма удивляла скоростью превращения в провинциальный, но все же город. Она росла так быстро, что Владимир, начав учебу в первой единственной школе, успел пойти в четвертый класс в новую, а в седьмой класс в еще одну. В 1964 г. был открыт Дом культуры, где талантливый тренер Эдуард Васильевич Лахтионов (1937–2006) продолжил развивать чуть раньше организованный им шахматный кружок. Азы этой игры Володя усвоил еще в первом классе, когда шахматная доска была несменяемым атрибутом общей кухни в бараке. Когда в 1967 г. кружок переехал в только что возведенный Дом пионеров, семиклассник Козловский получил уже первый взрослый разряд и успел занять призовые места на нескольких районных и областных соревнованиях. Из любви к шахматам школьник и сам рано получил свой педагогический опыт, еженедельно всю зиму занимаясь в шахматном кружке с младшими детьми, что означало всю зиму еженедельно преодолевать путь в несколько километров туда и обратно.

Увлечение шахматами, раскрывшее способности Владимира Козловского к рациональному анализу и многошаговому ситуативному проектированию, было одним из примеров индивидуального отклика на культ, занимавший в нашей стране с 1940-х и по 1960-е гг. место не менее значимое, чем футбол. Этому способствовало многое — предельная дешевизна игры, ее абсолютная демократичность, объективность результатов соревнования, соответствие советской идеологии равенства и справедливости и т. д. (см. подробно: Пустовойт, Фокин 2023; Гутенев 2013). Добавим, что идеологической востребованности шахмат в СССР в немалой степени содействовала обоснованная диаматом редукция самостоятельной свободной мысли до освоения научной информации и последующего рационалистического конструирования на основе усвоенных знаний и общепринятых неизменных правил (читай, объективных законов общественного развития

¹ Улогий (диалект.) — в данном случае «весьма неказистая, пузатая, горбатая, убогая». В известном стихотворении Сергея Есенина «Я странник убогий» один из вариантов первой строки записан так: «Я странник улогий» (Есенин 1995: 293).

и сознательной деятельности людей). Вплотную к этому примыкал государственно подтвержденный статус марксистско-ленинской философии как науки наук — главенствующей над всеми теориями. Благодаря прямым усилиям школы и косвенно шахматам юный Владимир Козловский усвоил, что полноценный советский человек должен уметь думать, мыслить, что означало тогда для него много читать, или, как гласил обязательный для каждой школы лозунг, приписанный для пущей важности В. И. Ленину: «Учиться, учиться и учиться!»

Решением непременно стать философом Володя положил конец своим колебаниям, отказавшись от поступления на шахматное отделение в Московском институте физической культуры¹ и от Суворовского училища. Ответственность за сделанный в предпоследнем, девятом классе² выбор Владимир Вячеславович сегодня склонен возлагать на свое юношеское изумление при чтении Монтескье, Рабле, Белинского, Добролюбова и на любовь к предмету под названием «литература». За превосходное знание художественных произведений и литературной критики, «выходящие далеко за пределы школьной программы» ему была вручена соответствующая похвальная грамота. Что до представлений школьника Козловского о философии, то это была некая умозрительно созданная галактика, наполненная звездами и планетами, имеющими имена авторов и названия произведений: «Нравилось все! Но был и центр этого “всего” — имена и книги русских писателей».

Намерение «стать философом» было весьма самоуверенным: получив очень средний по результатам аттестат без «троек», Володя собрал почти неподъемный чемодан книг и отправился штурмовать вуз. Но не ближайший к родному поселению, как это делало тогда большинство советских выпускников. Его маршрут имел конечным адресом главный университет страны — МГУ.

На философском факультете, имевшем безусловно ведущее государственно-партийное значение, был едва ли не самый высокий конкурс — от 15 до 25 претендентов на одно место. Правда, чтобы добраться до столицы Владимиру Козловскому не пришлось убирать вагоны и чистить туалеты, как Питириму Сорокину из недалекого от Яренска села Турья, но в Москве его и не ждал свой Калистрат Жаков, готовый помочь словом и поддержкой (Sorokin 1963: 54). Стремление и надежды юноши поступить на философский факультет МГУ держались на простодушном доверии к лозунгу

¹ Ныне Российский университет спорта.

² В те годы среднее образование в стране завершалось десятым выпускным классом.

о равных возможностях для всех граждан советской страны. Володя совершенно не понимал, что пытается грести против весьма значительного течения — фактически сложившегося неравенства в доступности высшего образования (см., например: Ибрагимова, Франц 2021а; Ибрагимова, Франц 2021б). У него не было ни двухлетнего трудового стажа и следовательно, установленной тогда для таких абитуриентов сниженной планки проходных баллов; он не рос в семье высокообразованных родителей, и тем самым не получал по сути дополнительного домашнего гуманитарного образования; его мама и родственники были бесконечно далеки от номенклатурных должностей; в Коряжме не было в помине репетиторов и много чего еще не было у абитуриента Козловского, чтобы иметь хотя бы один шанс из тысячи на преодоление конкурса.

Чуда и не случилось. Произошло то, что на языке теорий социальной справедливости Дж. Ролза (Rawls 1960), Р. Дворкина (Dworkin 2000) и Дж. Ромера (Roemer 1998) можно выразить словами о победе неконтролируемых обстоятельств над контролируемыми усилиями индивида Козловского. На первом же экзамене Володе ожидаемо «влепили» четверку, это сразу ставило «крест» на любых надеждах по преодолению конкурса. Но дальше поведение русского юноши не совсем вписалось в тезис о необходимости взять на себя личную ответственность за результат и признать его собственной неудачей. Провал экзамена отозвался в Володе своеобразно так, что первоначальный дерзкий порыв стать философом неожиданно для него оформился в железобетонную убежденность в правильности сделанного выбора. Полученная роковая четверка была переоценена как важный опыт и то, что от пятерки его разделяет всего один балл. И тогда абитуриент Козловский, единственный из всех провалившихся на первом и последующих испытаниях, использовал возможности советской демократии и продолжил ходить на экзамены. Он сдал их все и решил через год опять поступать на философский, а если не получится, поступить в любом случае, сколько бы попыток ни пришлось сделать.

Сцену «Второе явление Козловского членам приемной комиссии МГУ» все находившиеся в аудитории свидетели увидели в августе 1972 г. От предыдущей она отличалась только одним — Козловский был уже не вчерашним школьником, а имел почетное звание рабочего человека. После прошлых экзаменов Володя сразу направился в Мурманск, куда трудные дороги завели его тетушек — репрессированных дочерей высланного на Север зажиточного крестьянина Антона Козловского. Этой поездкой и намерением поступить в Мончегорске на металлургический комбинат он сильно напугал мать, пусть по смутным слухам, но все же представлявшую, какими роковыми последствиями для здоровья может аукнуться работа

на никелевом производстве. К счастью, из-за неполных 18 лет и самой высокой категории вредности производства отдел кадров не мог взять Володю, и когда его решительно развернули, он подался в милую его сердцу деревню Березник, где и устроился в гараж слесарем по ремонту техники и механизмов.

Узкой рабочей специализации в советских леспромпхозах от веков никогда не было, так что юноше пришлось освоить ремонт разнокалиберных механизмов настолько обстоятельно, что и сегодня профессор Козловский без труда может вернуть к жизни сломавшуюся бензопилу «Дружба» или силовые узлы трелевочного трактора, вывозившего на погрузочном щите раскряжеванные или цельные хлысты из тайги до площадки, где их грузили на лесовозы. Полученные тогда травмы научили Владимира Вячеславовича быть крайне внимательным при работе с любым инструментом, а шрамы на руках остались хорошим напоминанием, что это справедливо и по отношению к социологическому инструментарию.

И еще одна закономерность нашей отечественной жизни проступила в слесарном опыте Козловского: кто хочет получать мало, тот должен много и физически тяжело трудиться. Чуть позже Володя смог существенно дополнить и эту формулировку, и то, как в реальности воплощался главный принцип справедливого распределения благ при социализме, но для этого ему еще предстояло стать матросом-плотогоном.

А пока за ничтожно маленькую зарплату молодому слесарю приходилось подниматься не позднее шести утра, потом шагать по 4–5 километров в мастерские обратно. В цехе или на делянке расслаиваться не приходилось, так что на продолжение подготовки к поступлению в университет оставалось совсем мало времени и еще меньше сил. К тому же северная ночь наступает быстро, длится долго, а при свете керосиновой лампы (электричества в деревне не было) с чтением не разогнаться — быстро начинали болеть глаза. Но были еще выходные, и была сельская библиотека, совершенно уникальная для недотягивающего до 3 тысяч человек населения Яренска.

Эта библиотека была и остается самоценным историческим объектом в масштабе всей России. В ней до настоящего дня уцелело много редких книг дореволюционного издания. И это при том, что из нее, ранее созданной земством, в 1921 г. в Усть-Сысольск были вывезены и пропали бесследно тысячи изданий (Единственный... 2024). Но, например, все 86 томов энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, изданного в 1890–1907 гг. Володе были доступны, и о многих значительных фигурах российской истории он впитывал знания, благодаря редкой сочности слога тех авторов, кто сам стал гордостью философии, науки и искусства России.

В этих статьях не было ни оскорбительных, ни уничижительных эпитетов и тенденциозной краткой неопределенности, свойственной коммунистическим изданиям, зато в характеристиках философов, ученых, творцов искусства их масштаб и значимость передавались через такие характеристики как «самостоятельно мыслящий», «прямодушный и искренний в выражении своих мыслей», «бесспорно заслуживший память потомков» и т. д. Такие слова не только находили самый сильный отклик в юной Володиной душе, но заставляли запоминать ранее неизвестные имена. Кстати, статья о Н. Я. Данилевском (1822–1885) в этом словаре была написана самим Владимиром Сергеевичем Соловьевым (1853–1900) (Соловьев 1893: 77–81).

Конечно, жизнь поворачивалась к Володе не только возвышенными думами и превосходными текстами, к весне надо было думать о деньгах на предстоящую поездку, которых при низкой зарплате слесаря могло не хватить. С открытием навигации Володя решил «подкалымить» матросом на речном катере-толкаче, тянувшем вниз по течению огромные плоты сплавного леса. Доморощенные гурманы от российской словесности уже тогда поправляли тех, кто путал употребление слов «калым» и «шабашка», снисходительно указывая, что первое слово относится к индивидуальной подработке, второе — к бригадной работе. В любом случае имелась в виду возможность воспользоваться подвернувшейся временной работой с высоким заработком за быстрые результаты или за опасные условия труда.

У плотогонов рисков было с избытком: катер должен был вести груз объемом от 10 до 40 тыс. кубометров леса (Ляпунова 2017), притом что каждый из кубометров весил около тонны. Надо было ни в коем случае не позволить этой громадине сесть на мель, снести опоры мостов и причалы, сложиться в навал или вообще раздавить сам катер, прижав его к берегу. Всякий раз команде всего из двух человек — капитану и матросу приходилось вести плот без перерыва и в светлое, и в ночное время только по створам и буям. Уже на первых ночных проводках Володин капитан явил свое полное согласие с еще одним расхожим лозунгом о том, что в советской стране растет лучшая в мире молодежь и ей любые свершения по плечу. Правда, свое абсолютное доверие молодому матросу он подтверждал весьма своеобразно, а именно всякий раз «напиваясь вусмерть». И на всю ночь Володя оставался один на один с рекой, катером и плотом. Сказать, что ему было страшно одному вести буксир — ничего не сказать. Каким-то чудом все обошлось, но очередные выводы о том, как в реальности исполняется принцип «от каждого по способностям, каждому по труду» пришлось сделать: во-первых, большие деньги просто так никто платит, и, во-вторых, даже очень большие деньги не стоят свободы, здоровья и жизни.

Устремленность Владимира Козловского получить «хорошие деньги» если и была индивидуальной, то одновременно превосходно вписывалась в общие настроения людей в середине 1960-х и далее¹. Тогда в квартирах постепенно стал множиться хрусталь, ковры, позже — весьма дорогие тогда телевизоры и пр. Наличие всего этого призвано было демонстрировать достаток семьи. Вспоминается забавный лексический изыск: жилую комнату с наибольшим метражом в убогих по размеру «хрущевках» тогда многие стали именовать «залом», а нередко и «залой».

Социологически этот феномен потребительства был многократно проанализирован значительно позже и в иных случаях с высокой зоркостью тонко, а местами даже остроумно, как, например, в двухтомной работе «Советская цивилизация» (2001) С. Г. Кара-Мурзы. Среди прочего он коснулся связи религиозности общества и потребительских образов и представлений. К сожалению, в своей трактовке он этим ограничился и к тому же, противопоставив понятие религиозности и идолопоклонства (Кара-Мурза 2002: 227), тогда как последнее есть одно из проявлений первого.

Между тем есть все основания увидеть проблему нашего общества и сущностных представлений, ценностей не в прямых декларациях о собственной религиозности или атеизме отдельных групп и индивидуумов, а в скрытом характере самой отечественной культуры. «Я своего в люди вывела», — удовлетворенно заявляли наши матери о ребенке, получившем высшее образование, и в этом заявлении отчетливо звучала не только интонация исполненного материнского долга, но долга буквально святого, т. е. глубоко религиозного. Еще раньше эта же скрытая нота сакральности звучала в оценках крепостного крестьянина, получившем, наконец, землю: «Вышел в люди», «Стал человеком». Только через владение своим куском земли недавний раб вместе с этим участком приобретает от Бога (ибо все от Него) права и достоинство человека.

Список того, как скрытая религиозность нашей культуры постепенно и часто безотчетно впитывается через культурные «архетипы» или «нарративы» и пр., это уж кому как нравится, можно продолжать до бесконечности, равно как она и выражается, включая акты идеологического гипостаазирования в виде регулярных партийных докладов, коммунистических ритуалов и символики, созданных по аналогии с церковными. В возникшем явлении советского «вещизма» угадывается азарт недавнего крестьянина, начавшего справляться с новым масштабом возможностей городской

¹ 1967 г. имел особое символическое значение для КПСС как год 50-летнего юбилея Великой Октябрьской социалистической революции, 1970-й — как год столетия В. И. Ленина.

жизни. В устах счастливого обладателя югославской «стенки» он лапидарно укладывался во внешне горделивое восклицание, адресованное обществу: «Не хуже других живем!». Внутренне это было ничем иным, как скрытой формой знакомого молитвенного благодарения: «Слава Богу за все!»

В широкой советской печати клеймили мещанство, потребительство, но проблема, разумеется, была глубже и выражалась не только в общекультурной символике, религиозно окрашенном значении, она ярко фиксировалась и во вполне конкретных исчисляемых значениях социально-экономического и финансового анализа. Во времена второй Володиной попытки создать себе финансовую подушку показатели общего благополучия населения действительно заметно выросли и по росту заработной платы, и по жилищной обеспеченности, и по многим прочему, особенно же по выплатам и льготам из общественных фондов потребления. Это громко и вполне внятно прозвучало в отчетных словах Л. И. Брежнева на XXIV съезде КПСС (Отчетный... 1971: 59–62). Но все было не так благостно для идеологов, как это для народного употребления транслировалось на разные лады по каналам официальной пропаганды. Официально этот период получил определение «развитой социализм»¹, но заметное увеличение доли общественных фондов в доходах граждан было исключительно вынужденным достижением коммунистической партии и советского правительства. Такой инструмент социальной политики активно использовался, чтобы снизить возникшее имущественное неравенство граждан (Гуменюк 2016).

О глубине и масштабах этой проблемы знал крайне ограниченный круг людей, первые лица страны, разумеется, были тоже проинформированы о происходившем расслоении общества. Так, например, за два года до партийного съезда руководство Госбанка СССР всерьез рассматривало возможный отказ от выплат процентов по вкладам граждан, хранившимся на сберкнижках, ввиду того, что значительное число лиц могло жить не работая, как советские рантье, т. е. только получая суммы от размещенных накоплений (Кашин 2009: 48). Особое беспокойство партийных финансов вызывало то, что появление такого слоя идет вразрез с принципами социализма (Кашин 2009: 48).

¹ Термин получил статус идеологического государственного понятия после появления статьи Ф. М. Бурлацкого, опубликованная 21 декабря 1966 г. в «Правде» под названием «О строительстве развитого социалистического общества». На XXIV съезде он трансформировался до словосочетания «развитое социалистическое общество» (см. подробнее: Синицын 2022).

О масштабах проблемы можно понять, например, по тому, что на начало 1969 г. вклады свыше 1000 руб. составляли около 56 % всех остатков при том, что их владельцами было всего 13,7 % граждан. По примерным расчетам им выплатили больше 2/3 всех причитающихся процентов (Кашин 2009: 48). В целом количество денег в обращении 1967 г. в сравнении с 1950 г. увеличилось в 5,3 раза, остатки вкладов населения в сберегательных кассах в 14,5 раза (Кашин 2009: 23).

Кроме этого, отмечалось, что разница между доходами в семьях рабочих и семьях служащих приводит к разрыву в размерах потребления. Обследования ЦСУ РСФСР выявили значительную долю семей рабочих с доходами до 25 рублей на члена семьи в месяц, где потреблялось ниже, чем семьях служащих с доходами свыше 100 рублей на человека: мяса — в 4,5 раза, рыбы и рыбопродуктов — в 5,4 раза, молока и сахара — в 2 раза, яиц — в 4 раза.

Объективно выходило так, что в РСФСР (и в СССР в целом) дифференциация потребления была даже выше, чем в США (Материалы по вопросу... 2024).

Еще одно важное обстоятельство того времени: рост реальных доходов людей был обеспечен в основном за счет снижения розничных цен на товары народного потребления, и это было на руку лицам с высокими доходами, тогда основное население расходовало почти всю зарплату на продукты питания и одежду (Кашин 2009: 23).

Все это существенно влияло на представления людей о социальной справедливости, «правильной» и «хорошей» жизни (что могло сильно не совпадать!), наконец, увеличивало разрыв между официальной риторикой и жизнью простых советских граждан. Но еще более худшим был разрыв между языком официальной идеологии и пропаганды и бытовым языком самих идеологов и пропагандистов, в т. ч. самых высших персон.

При случае Владимир Козловский вместе со всеми вполне добродушно посмеивался над звонкими реляциями и анекдотами про дорогого Леонида Ильича и Никсона и, как и большинство советских людей, считал все отклонения исключительно частными случаями. Немногие догадывались, что эти досадные исключения из правил советской жизни, на самом деле и есть правила снизу доверху. Для такого утверждения достаточно вспомнить, что сам Брежнев, т. е. первое лицо в государстве, считал бытовое воровство нормой, упрекая А. Е. Бовина: «Ты, Саня, жизни не знаешь! Никто у нас не живет на зарплату. Вот мы в студенческие годы разгружали вагоны: два ящика в машину, а один в сторону, для себя. Так все и живут» (Бурлацкий 2006).

Конечно, издания с такой «крамолой» появились в библиотеках только через полтора десятилетия, а тогда Володя хоть и был очень старательным абитуриентом, хоть и добросовестно следил за новинками литературы по обществоведению, но в библиотеку поступали преимущественно псевдонаучные работы с кричащими названиями: «Для блага человека», «Все во имя человека», «Забота о человеке», «На благо и счастье народа» (Мамяченков 2016). На такое засилье устной и письменной пропагандисткой халтуры народ отреагировал байкой, будто бы некий народный пиит попросил Брежнева поручить надежному, проверенному композитору создать музыку к новому гимну страны и на новые слова:

Наша Родина прекрасна
И цветет, как маков цвет.
Окромя явлений счастья
Никаких явлений нет.

Хоть и была библиотека Яренска по богатству своих фондов редким исключением из почти всех сельских библиотек страны, но и она не смогла помочь абитуриенту Козловскому в его попытке № 2 поступить в МГУ. Ему опять не хватило баллов на экзаменах, не успел он заработать и необходимый трудовой стаж, чтобы пройти по сниженной планке баллов для таких льготников (см.: Олесик 2008). Очередную неудачу Володя вновь расценил как «полезный опыт» и опять решил в следующем году поступать на философский в МГУ! Но год обернулся тремя, и возможность сдавать экзамены у него появилась только, когда за спиной осталась работа в Коряжме и два года в войсках противовоздушной обороны (ПВО).

Работа на ТЭС-2 Котласского целлюлозно-бумажного комбината (КЦБК) заключалась в том, чтобы сдувать паром отложения (отработанные щелока), возникающие в утробе содорегенерационного котлоагрегата. Таким образом обеспечивалась регенерация химикатов, используемых в дальнейшем для варки целлюлозы и, одновременно, для подачи пара заданных параметров в варочный котел. Делалось это металлическим стволом с соплом, в который по шлангу из высокотемпературной промышленной установки нагнетался пар, его температура доходила до 300 С°, давление струи на выходе до 10 атмосфер. Мерзкий запах накрывал территорию на несколько километров вокруг, от него почти не спасал ветер, но Володя работал вплотную к источнику этого смрада — там, где была самая высокая плотность тяжелых испарений сероводорода. Каждый такой рабочий день вполне можно было бы назвать личным путешествием в преисподнюю, если бы рабочая площадка не находилась в поднебесье — на уровне десяти-

этажного дома. Прямо с этой высоты он, как тогда повсеместно говорили, и «загремел»¹ в армию.

Срочная служба у Козловского была отмечена многим, ее описания хватило бы на несколько очерков. На своих двух крайних точках — в начальной и финальной — она особенно памятна Володе присягой у мемориала «Разорванное кольцо» и чудесным спасением от еще двух лет штрафного наказания — дисциплинарного батальона, где нравы приближались к тюремным. По счастью, у двух непосредственных командиров Козловского в звании подполковника и майора были действительно высокие личные нравственные убеждения и представления о справедливости. Они были настоящими русскими офицерами и понимали, что никакой вины Козловского нет в том, что один из бойцов в его наряде сбежал, напился и погиб от переохлаждения. Но некий армейский чиновник очень хотел ценой сломанной судьбы солдата продемонстрировать свою партийную принципиальность и социалистическую сознательность. Старшие офицеры буквально спрятали Володю на далеком от Ленинграда полигоне у железнодорожной станции Сары-Шаган, что располагался рядом с озером Балхаш в Казахстане.

Из историй армейской службы особого внимания заслуживает еще одна — нравственный протест Владимира Козловского против бесконечной эстафеты «дедовщины». В числе прочего «дембеля»² забирали новую «парадку»³ у тех, кто отслужил меньше. Отдал им свою форму и Володя, противостоять этому в те времена было просто невозможно без жесткого мордобития или унижительного обращения за защитой в политотдел, «особистам» и т. п. Но, когда пришло время Козловскому увольняться самому, он посоветился обирать кого-то из молодых солдат и уехал из части в видавших виды брюках и кителе.

Если Василий Шукшин во время учебы ходил по ВГИКу в кирзовых сапогах и галифе по идейным соображениям, то Владимир Козловский целый год удивлял философский факультет своими старыми армейскими штанами совершенно «безыдейно», по банальной причине полного без-

¹ Глагол «загреметь» получил тогда в народе особую популярность благодаря своей многозначности, он вместил и падение по социально лестнице: легко можно было «загреметь» по нерадивости или по пьянке с более высокой денежной должности или даже в тюрьму, а в случае призыва на срочную службу происходило обрушение планов в гражданской жизни.

² Дембель — армейский жаргонизм, произведенный от прилагательного демобилизуемый.

³ Парадка — армейский сленг, производное от «парадная форма».

денежья. Правда, формально он отступил от своих прежних решений и сменил МГУ на Ленинградский государственный университет. Он тогда и не знал, что у высших союзных чиновников от образования в ходу была метафора, будто в МГУ надо поступать тем, кто мечтает стать доктором наук, а в ЛГУ тем, кто хочет стать настоящим ученым.

Кстати, на успешно сданных после армейской службы вступительных экзаменах он заметно превысил сумму необходимых баллов так, что ему не понадобилось даже проходить по льготной категории, как имевшему теперь трудовой и армейский стаж. Когда по окончании экзаменов он заглянул в комиссию и робко поинтересовался своими шансами на поступление, его просто «поперли», сочтя это шутковством на радостях, и пригрозили отчислить, если он опоздает 1 сентября на занятия.

Что до брюк, то на второй курс Володя пришел в новых. Он купил их после стройотрядовского лета 1976 г. Студенты тогда лили фундаменты для сборно-щитовых домов в бывшем лагере, ставшем поселком Тимшор¹ (Усть-Куломский район Коми АССР). В 1941 г. лагерь стал спецпоселком для ссыльных, в 1956 г. — леспромхозом (см.: О муниципальном...). В тимшорском аэропорту Владимир Козловский встретил свою судьбу — Марию Ивановну, уроженку села Пузево Бутурлиновского района Воронежской области. Село это, как и родной Яренск, имеет свое заметное место и в большой истории России. Одна из его улиц с названием Белогорье заканчивается прямо у опушки знаменитого Шипова леса, объявленного самим Петром Великим в 1709 г. «государевым», т. е. заповедным (Шипов лес 1908: 585).

К сегодняшнему дню он в шутку числит себя «помещиком», поскольку вместе с женьбой еще тогда он стал одним из совладельцев семейного поместья — дома и участка в 32 сотки. Редкий год за все минувшие годы он не приезжал в село, чтобы вначале помогать тестю поддерживать дом и получать урожай с прилегающего участка, а после смерти родителей Маши в качестве универсального рабочего постоянно приводить усадьбу в порядок. Сегодня хозяйство находится в образцовом состоянии, а сам «помещик» за десятилетия плотницкого, слесарного, земледельческого и прочего собственноручного труда по достижению такого результата настолько усвоил устои жизни воронежского крестьянина, что приезжая в Пузево становится неотличимым от коренных селян.

Деревенский труд сопровождал Володю на всех этапах его жизни, и это

¹ Тимшер (старое название Тимшор) — дано поселку от имени когда-то поселившегося в тех местах человека по имени Тимофей, у коми именуемого Тима. «Шер» добавлено от «шор» (коми) — ручей (см.: О муниципальном...).

очень помогало развиваться его необыкновенной личностной пластичности, шла ли речь о разных социальных обстановках и окружениях, или о культурном и историческом регистрах. Начавшаяся в Ленинграде семейная жизнь студента Козловского заставила его вживаться в особое историческое пространство, когда для получения служебного жилья он устроился дворником в Петропавловскую крепость. Одна, а позднее две комнаты в Казначейском доме на 3 года стали родным гнездом Козловских. Каждое раннее утро он метлой или лопатой для снега добросовестно наводил порядок там, где ступали многие исторические деятели.

Обстановка совершенно пустого двора крепости поначалу рождала у Володи сочные поводы для размышлений о сюжетах и людях, знакомых по яренскому Брокгаузу и Ефрону. Затем она стала привычной, подобной родному придомовому двору, а размеренность работы с ее ровным ритмом отозвалась систематичностью исторических штудий и раздумий над очередной прочитанной книгой. Позже он не раз вспоминал это время, когда возвращался к теме идейного маятника в истории России, в своих отклонениях всегда настроенного на личные пристрастия монарха. Но еще чаще Владимир Козловский возвращался к теме культурного, цивилизационного своеобразия нашей Родины. Не в последнюю очередь важными вехами его внимания к истории стали известные книги Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, взятые «на руки» на несколько дней прямо из Библиотеки Академии наук СССР (БАНа).

Особенность же в доступе к таким редким изданиям заключалась в том, что подобные книги домой студентами не выдавались ни под каким видом, а были доступны только в читальных залах научных библиотек, притом, при наличии особого письменного ходатайства от руководства факультета, именуемого «отношением». Чтобы получить такой документ, надо было изрядно побегать, но 85–90 процентам потока «суетиться было лениво», им вполне хватало унылых официальных учебников и кратких словарей. Козловскому тоже не хотелось кланяться отношению для записи в БАН, потом возобновлять его, как-то добывать второй документ для так называемого Спецхрана — отдела ограниченного доступа, где хранились вредные с идеологической точки зрения издания врагов марксизма и советской власти. Тем более, что подобные разрешения жестко нормировали тему, и взять книгу, выходящую за ее пределы, уже было нельзя. А читать в подлиннике Ницше, Сартра и прочих авторов Владимиру очень хотелось, и ради доступа к фондам он рискнул одновременно устроиться кочегаром в котельную БАНа.

Запаса прочности — ночью бросать уголек и выгребать шлак, а потом клевать носом и засыпать на лекциях — Козловскому хватило на три ме-

сяца. Всякому имеющему опыт совмещения такой работы и учебы понятно, что и этот как будто совсем короткий срок на самом деле близок к рекорду. Володя был уже готов бросить авантюру с котельной, но крайнее напряжение разбудило в нем крестьянскую смекалку, и он нашел желающего, неофициально заменившего его у угольного котла, кто стал получать из его рук начисленную зарплату. Благодаря такой незаконной хитрости «яренский подснежник» несколько лет оставался почти законным обладателем служебного удостоверения сотрудника БАНа и продолжал брать книги без ограничений.

Добросовестность и трудолюбие Владимира Вячеславовича в сочетании со стажем трудовым и армейским были очень скоро замечены и оценены парткомом и деканатом факультета, и ему предложили возглавить Академический студенческий совет факультета. Внутренние пружины согласия взять на себя и эту работу нуждаются в пояснении. В черно-белой оптике перестроечной публицистики, когда наотмашь хлестали партийных, профсоюзных и комсомольских активистов зубодробительными фразами, Козловского можно было бы наградить клеймом карьериста. Но жизнь и люди неизмеримо объемнее словесных карикатур: с отсутствием карьеризма у Владимира Козловского согласится тот, кто, как и он, пережил потрясение от погружения в избыточную полноту густой культурной жизни Ленинграда. В ней было все — интеллектуальные встречи и обсуждения, премьеры спектаклей, эстафета концертов и выставок мирового уровня, и главное — молодой человек погружался в радость узнавания нового и острое переживание, как с каждым днем раздвигаются горизонты его миропонимания. Студенческая самодеятельность, спортивные соревнования и живое, неформальное участие в общественных событиях и работах факультета входили в состав нового качества жизни Владимира Козловского.

На отсутствие карьерных appetитов, тем более прицела на партийно-хозяйственные кресла указывает и то, что сфера научного интереса, оформившаяся к середине второго курса, занимала у него больше всего времени. Свою личную университетскую программу Володя официально расширил за счет комплекса дисциплин на биологическо-почвенном и психологическом факультетах. Так в его зачетке, а потом и в красном дипломе появились оценки по предметам не вполне обычным для студента философского факультета. Родными пенатами в ленинградской Alma mater для Владимира Козловского стало не только здание по проекту Джакомо Кваренги — Менделеевская линия-5, где и сегодня размещается философ-

ский факультет¹, но и биологическо-почвенный факультет в Двенадцати коллегиях на Университетской набережной, факультет психологии на Набережной адмирала Макарова и филологический на Набережной Лейтенанта Шмидта. Причина такой образовательной полифонии в теме, завладевшей Владимиром, — философские проблемы эволюции. Но традиционным диаматом дело не ограничилось, Козловский выломился за границы дарвинизма благодаря сегодня широко известному ученому, доктору философских наук, профессору А. А. Королькову. Во времена учебы Владимира Козловского он был ассистентом кафедры диамата, погруженным в темы философского осмысления норм в биологии и медицине, эволюционной теории (К юбилею... 2011). С подачи Королькова возникла тема дипломной работы студента Козловского — философское осмысление идей Н. Я. Данилевского в его (основном) труде «Дарвинизм».

Королькова и Козловского разделяла возрастная разница в 13 лет, но даже если бы она была больше, вряд ли что-то бы изменилось: в ленинградской вузовской среде профессорско-преподавательский состав поддерживал удивительно демократичную атмосферу. Гуляя компанией или одному, можно было достать семишник², а если проще, двушку³ и набрать домашний телефон того или иного расположенного к тебе профессора, а узнав, что он свободен, напроситься в гости с бутылкой легкого вина. Разумеется, не ради спиртного, а для возможности творческих бесед и погружения в домашнюю библиотеку педагога. Дружба Владимира Вячеславовича и Александра Аркадьевича окрепла в частых обсуждениях на прогулках, а иногда и совместных походах в баню в составе небольших, но шумных компаний преподавателей. Главное во время таких встреч всегда было сосредоточено на общем интересе к философии, науке. О серьезности обсуждаемых тогда тем говорит уже то, что А. А. Корольков поставил себе задачей не больше не меньше, как выявить многоуровневую детерминацию человеческого долголетия в космическом, популяционном, социальном и экологическом аспектах (Алексеев 2009: 286).

¹ С 2013 г. именуется Институтом философии СПбГУ.

² Семишник — разговорное название монеты в 2 копейки, исторически возникшее после денежной реформы Е. Ф. Канкрина 1839–1843 гг., когда по новому курсу 2 копейки приравнивались к семи дореформенным. Семишником монетку именовали немногие студенты, преимущественной из несколько тщеславного желания подчеркнуть свои знания истории.

³ Двушка — советское название двух копеек после денежной реформы 1961 г., когда не нее настроили общественные аппараты в телефонных будках.

Очевидно, что Александр Аркадьевич рассмотрел что-то скрытое в обыкновенном советском студенте, имевшем вполне стандартные, не бог весть какой глубины философские представления. Но до их полноценного раскрытия было еще далеко, а вот защита дипломной работы Владимира Козловского последовала скоро и была омрачена мощной негативной реакцией учеников и ревностных последователей самого К. М. Завадского (1910–1977). Это был известный, почти легендарный эволюционист, закаленный в схватках с самим Т. Д. Лысенко (1898–1976) (см.: Колчинский 2010). Воспитанные Завадским эволюционисты расценивали любое доброе и даже нейтральное слово об антидарвинисте и идеалисте Н. Я. Данилевском как опасную идеологическую диверсию, поэтому при высших оценках в дипломе по всем предметам первоначально выпускная работа получила только оценку «хорошо». Но Александр Аркадьевич тоже умел воевать, он вступил в сражение и добился повторной процедуры защиты. Характер А. А. Королькова оказался сильнее, и Владимир Козловский университет завершил с красным дипломом.

Но столкновение имело все же свои последствия, потому что по всем признакам оппоненты смогли донести до парткома университета идейную ненадежность дипломника Козловского, иначе не объяснить, почему крупному отличнику и председателю Академического совета факультета не предложили ни аспирантуры, ни иного места в Ленинградском университете. Сошедшая с небес мойра в лице Валентины Николаевны Котельниковой из Сыктывкарского государственного университета потянула нить судьбы Владимира Вячеславовича в столицу Коми АССР. Задачей ее визита в город на Неве было подобрать ассистента для кафедры марксистско-ленинской философии и научного коммунизма.

Энергичная и решительная Валентина Николаевна давно известна в Республике Коми как бывший многолетний ректор местной Академии государственной службы и управления при Главе Республики Коми, она создавала и пестовала эту институцию. А в 1980 г. она сама только-только защитила кандидатскую диссертацию по научному коммунизму (Котельникова 1980). Но уже тогда обладала совершенно особенной способностью — самой истово верить в момент, когда в чем-то убеждаешь собеседника, что превышает обычное актерство, представляет собой почти гипнотическое внушение или, скорее, феномен «превращения» у бушменов (Канетти 2015: 409–415). В жизни люди с таким даром становятся или удачливыми жуликами, или крупными общественными лидерами. Иногда может совпадать. По всем признакам такой способностью убеждения-внушения была наделена и Котельникова, иначе не объяснить, почему Владимир Козловский поверил, что через год-два работы в Коми ему и его семье дадут хорошую квартиру в центре города.

В центре Сыктывкара Козловские действительно прожили почти шесть лет. Только не в квартире, а в университетском общежитии на улице Старовского, где то затухала, то разгоралась война людей и тараканов, победители в ней тоже менялись. Наконец на седьмой год университет выдал Владимиру ордер на квартиру в... десяти километрах от города в унылом местечке под названием Нижний Чов. Две колонии строгого режима и СИЗО, расположенные в нескольких километрах, напоминали здесь Владимиру Вячеславовичу Коряжму.

В первый сыктывкарский год размер ассистентской зарплаты был очень скромным. Ему пришлось работать не обычные два семестра, а еще один, называемый бойцами стройотрядов из ленинградских вузов «северным». К Владимиру Вячеславовичу на лето опять стали обращаться преимущественно по имени, поскольку в стройотрядовской куртке инструктора Коми областного штаба ССО в нем нельзя было опознать преподавателя университета. Мы работали вместе, и с нами трудились многие в будущем известные люди. В том числе проходила практику М. А. Шишкина, депутат Законодательного собрания Санкт-Петербурга V и VII созывов, с 1995 по 2010 г. декан факультета журналистики СПбГУ. В наших дружеских отношениях она была и осталась просто Мариной. На этой сезонной работе мы не вылезали из командировок. Условия были очень далеки от комфортных, но благодаря поездкам Володе удалось побывать во всех значимых и множестве мелких населенных пунктах от Воркуты до границы с Кировской областью¹. Это был еще один уникальный опыт глубокого погружения в жизнь северной глубинки, позволивший Козловскому сопоставить свои наблюдения с Яренском, Коряжмой, Березником.

На следующее лето эти вояжи с весны до осени Володе пришлось повторить по все той же причине нехватки денег. А я провел свой северный семестр на строительстве летней базы Сыктывкарской школы-интерната № 1 для детей сирот у села Межадор. Директором был Александр Александрович Католиков (1941–1996), великий советский, российский педагог, в будущем ставший член-корреспондентом АН СССР, депутатом Верховного Совета СССР первого — «буйного» — созыва. Все дети в этом интернате были всерьез погружены в трудовой процесс, серьезным, без дураков, пионерским поручением подростков могли стать должности главного механика гаража, главного агронома, главного цветовода и т. п. На Сан Саныча, с одной стороны сыпались обвинения в рабской, антигуманной

¹ В 1981 г. в Коми АССА там работало около 150 линейных студенческих отрядов. Сообщено историком стройотрядовского движения М. А. Дроновым, в 1980-е гг. рабботавшего комиссаром Коми областного штаба ССО.

эксплуатации детского труда, а, с другой, наезжавшие воспитанники автора «Педагогической поэмы» неизменно называли его «Макаренко, помноженный на 100» (см. о нем подробнее: Сизов 2015).

Католиков был крайне требовательным человеком, мало кого принимал в свой дружеский круг, но меня авансом одарил своим доверием, и мы дружили до последнего дня его жизни. В Межадоре мы не раз обсуждали темы становления человеческой личности. Сам Католиков беззаветно любил свое дело, детей, но парадоксальным образом был убежден, что труд нельзя любить, и это надо понимать принципиально, потому что само слово происходит от «трудно», т. е. тяжело, и рядом не случайно вспоминаются слова «мучительно» и «невыносимо». Сан Саныч считал единственным шансом для каждого интернатского ребенка-сироты не опуститься и не пропасть — сделать труд неотторжимой привычкой: «Моим детям надо научиться рассчитывать только на себя». Так говорил мне этот абсолютно искренний, замечательный советский человек, не замечая, что он, сознательно вступивший в партию, тем самым перечеркивает главную идею социалистического общества.

Все мы в отношении собственной противоречивости были в те годы точно такими же советскими людьми, сочетая в себе широкую эрудированность с теоретической ограниченностью марксизма, дальновидность жизненных планов со стремительностью непродуманных поступков и т. д. При моем очередном визите в областной штаб ССО я рассказал друзьям о наших обсуждениях с Сан Санычем. Володя горячо поддержал взгляд Католикова на необходимость воспитанием «вколотить» в человека привычку к добросовестному и постоянному труду, но заменил понятие воспитания на самовоспитание в значении терпения и целеустремленности.

Однако не случайно в каждом знаке «плюс» можно рассмотреть элемент «минуса». Ставка на терпение скрывала свою опасность быть поглощенным топью провинциальной обыденности. Скорее всего, по жизни Владимир Козловский так бы и шагал размеренно по уже проложенной им комитропе, но по счастью случилось иначе. В 1983 г. кафедра марксистско-ленинской философии и научного коммунизма каким-то чудом получила по разнарядке одно место для прохождения девятимесячной стажировки в Ленинградском университете, но главный кандидат к несчастью для себя, но на удачу Козловскому страдал известным российским недугом. По надежности главного претендента на стажировку и во избежание скандала с неиспользованной квотой руководство решило заткнуть дыру молодым трезвенником, на кафедре один такой нашелся. Это был шанс для Владимира Вячеславовича Козловского, и он его использовал в полной мере, поначалу с точки зрения банального снабжения семьи продуктами. В оче-

редной раз в стране тогда нарастал товарный и продуктовый дефицит. В Сыктывкаре он проявлялся очень остро, полки в гастрономах были пусты настолько, что иногда приходилось возвращаться домой, так и не вынув из кармана сетку-авоську. Мы ворчали, что если так дело пойдет дальше, ряды антисоветчиков вырастут не без причины...

Ленинград в какой-то мере дефицит тоже не обошел стороной, но символ и «витрина» социализма — колыбель пролетарской революции, активно посещаемый иностранными туристами, снабжался все же сравнительно благополучно. В те времена в Коми АССР каждого, кто на несколько дней уезжал в Москву или Ленинград, соседи просили привезти хотя бы батон вареной колбасы, стоивший 2 руб. 20 копеек за килограмм. Один авиабилет до Ленинграда Аэрофлот оценивал в 11 рублей, сумму надо было удвоить, чтобы вернуться таким же самолетом. На обратном рейсе весь разрешенный багаж командированные заполняли колбасой (приблизительно 10–12 батончиков, именуемых в народе «палками»). Чуть позже, работая над диссертацией, мы стали шутить между собой: «Будет кандидатская, будет и докторская», после паузы многозначительно уточняя: «Колбаса».

Можно сказать, что этот бесшабашный юмор, с какими мы относились к задирам и заусенцам бытовой необеспеченности, лишь отчасти гасил чувство социальной несправедливости, обостренное возникшим дефицитом и всемогуществом блат. В краю ссылок и лагерей происхождение этого понятия уверенно связывали исключительно с уголовной этимологией: в блатном мире воры, попадая в лагерь, никогда не работали, но нормировщики исправно ставили за них отметки о выполнении личного производственного задания. Иногда это делалось за счет отбора доли невыполнения другими заключенными, иногда с потолка. В 1930-е гг. приписки в нарядах, покрывающие безделье вора и их блат — привилегии, успешно распространились на воле и расцвели во всесоюзном масштабе параллельно стахановскому движению и нередко под его именем¹. Позже приписки вовсе сделались обыкновенным явлением настолько, что стали специальным объектом внимания правоохранительных органов (см., например: Костров 1985).

Одним из «вершков» борьбы с блатом в середине 1980-х гг. стало резонансное «елисеевское дело» по обвинению в незаконном обогащении Ю. К. Соколова (1923–1984), директора самого известного в СССР гастро-

¹ Много раз услышано автором настоящего текста от бывших заключенных с большим стажем, после освобождения работавших в разных производственных отраслях, в т. ч. на руководящих постах.

нома. Его обсуждала вся страна, при это многие люди не забывали со сладострастием перечислять изобилие, когда-то ими или их знакомыми виденное на полках этого магазина. Но ни расстрельный приговор, вынесенный, орденосцу, ни сотни уголовных дел, возбужденных при проведении следствия, не могли что-то изменить в существовании дефицита и стихийном «регулировании» людьми нараставших в их жизни и во всем народном хозяйстве ощутимых проблем.

В марте 1985 г., после смерти К. У. Черненко (1911–1985), первым лицом в КПСС был избран М. С. Горбачев (1931–2022), и на повестку общественного обсуждения были вынесены темы новых методов хозяйствования — элементов хозрасчета, расширения самостоятельности предприятий и пр. С этим СССР отставал как минимум на десятилетие, если согласиться с выводами венгерского экономиста Яноша Корнаи (1928–2021) о неизбежных системных недостатках централизованной плановой экономики и дефиците как ее логическом результате (Корнаи 1990: 19).

В апреле 1985 г. состоялся пленум ЦК КПСС, на котором слово «перестройка» дважды произнес Горбачев. Но он использовал его исключительно в хозяйственной коннотации (Материалы... 1985: 11–12). До поры оно воспринималось населением как очередная декорация, еще одна идеологическая бранзулетка¹ от партии. В такой общественной атмосфере 17 октября 1985 г. в Ленинградском государственном университете им. А. А. Жданова и состоялась защита диссертации В. В. Козловского на соискание ученой степени кандидата философских наук (Козловский 1985). Научным руководителем диссертанта был Анатолий Александрович Федосеев (1928–2006), с 1979 по 1984 г. декан философского факультета. Одним из официальных оппонентов стал ученик самого Василия Петровича Тугаринова (1898–1978) и по совпадению мой первый научный руководитель Владимир Николаевич Орлов (1938–1993).

Большинство нынешних аспирантов философских факультетов если и заглянут в текст кандидатской В. В. Козловского, то не более, чем на 5–10 секунд, а скорее всего отмахнутся, прочтя одно название работы: «Формирование политического сознания и духовное производство» (Козловский 1985). Некоторые основания для этого есть, поскольку общий массив изданного и написанного в СССР до 1989 г. по проблемам диалектического и исторического материализма действительно заставляет вспомнить споры схоластиков средневековья. Даже самые теоретически

¹ Слово «бранзулетка» было особенно в ходу после экранизации режиссером М. А. Швейцером в 1968 г. романа «Золотой теленок». Оно означает яркую, но дешевую безделушку.

компетентные авторы всегда выступали в своих работах в двух ипостасях — ученых и пропагандистов. Первое было обязано тому, что марксизм-ленинизм однозначно трактовался как единственно верная научная философия, а пропагандистский характер текстов был прямым продолжением партийной принадлежности авторов-коммунистов и их личной обязанности быть бойцом идеологического фронта.

Теоретические дискуссии лидеров двух основных школ советского марксизма — между МГУ и ЛГУ, подобные полемике между ортодоксальным материалистом ленинградцем В. П. Тугариновым и москвичом А. К. Уледовым (1920–1999), вполне достойны сатиры Дж. Свифта на споры «тупоконечников» и «остроконечников» (католиков и протестантов): «Классики марксизма употребляли понятия “дух”, “духовная жизнь” и т. п., несмотря на захватанность этих понятий религией и идеализмом <...> по нашему мнению, ввиду многозначности понятия духовного понятие идеального предпочтительнее: оно имеет более определенный смысл» (Тугаринов 1971: 71).

И все же тонкая настройка исследовательского слуха позволяет проследить, как за этими дискуссиями о духовном в личном и общественном постепенно утверждали свое полноценное признание аксиология, семиотика и, конечно, социология¹. Показательно, что кандидатская диссертация одного из отцов отечественной социологии В. А. Ядова, кстати, ученика В. П. Тугаринова, в своем названии тоже содержала категорию «духовное»: «Идеология как форма духовной деятельности общества» (закончена в 1958, опубликована в 1961 г.) (Ядов 1959). В сближении с ней диссертации В. В. Козловского можно разглядеть, как оба молодых ученых интуитивно стремились преодолеть сугубую ограниченность марксистской трактовки категории «духовное», выйти за границы схемы «базис — надстройка».

Ссылку на июньский 1983 г. пленум ЦК КПСС, сделанную Владимиром Козловским на первой же странице диссертации (Козловский 1985: 3), лишь отчасти можно расценить как обязательную уступку политической конъюнктуре. Более существенные основания для такого цитирования заключались в том, что пришедший к власти Ю. В. Андропов на этом форуме фактически расписался в непонимании политическим руководством страны того, что происходит с обществом, и что оно такое: «Мы еще до сих пор не изучили в должной мере общество, в котором живем и трудимся. Поэтому порой вынуждены действовать, так сказать, эмпирически,

¹ История обретения социологией научной легитимности в СССР, начиная с 1950-х гг. многократно и обстоятельно описана (см., например: Фирсов 2012), а также в многочисленных работах Б. З. Докторова.

весьма нерациональным способом проб и ошибок» (Речь... 1983: 19). Довески в виде наречий «в должной мере», «порой» были не более, чем уловкой или фигурами речи, ведь до сих пор в партийных документах декларировалась абсолютно безусловная уверенность в ясной и полной теоретической обоснованности каждого решения партии и точном следовании курсом классиков, прочерченным из славного прошлого через героическо-трудовое настоящее в далекое всеобщее, обязательно счастливое (вот и новая эсхатология!) будущее. Что до неудобных и неприятных издержек и отклонений, то пропаганда ранее всегда представляла их так, будто «любое неблагоприятное, вредное, вызывающее человеческие страдания или экономический ущерб явление есть не что иное, как временная неприятность, результат небрежности или плохой работы отдельных людей» (Корнаи 1990: 19). За таким расширительным истолкованием просматривается не только управленческая логика власти, реагирующая на любую проблему как на частный дефицит чего-либо в экономико-производственной сфере. Идеологически это трактовалось как все тот же дефицит, только сознательности — частные недостатки, изъяны ответственности, справедливости, активности и пр. или результат действия идеологически враждебных сил, и в этом опознавалась калька с христианской доктрины греховности человека, борьбы света и тьмы.

Позже Н. И. Рыжков (1929–2024) признался, что отчет перестройке он ведет именно от этого андроповского пленума 1983 г. (Ненашев 1993: 23), а не, как считает большинство, от апрельского пленума ЦК КПСС 1985 г. Впрочем, памятуя о шероховатостях при защите диплома, Владимир Козловский для верности тоже сослался и на материалы этого пленума (Козловский 1985: 4): как отец и муж он не мог позволить себе подвергать опасности благополучие семьи теоретически бессмысленным фрондированием.

Но элемент риска в диссертации все же имелся, поскольку идеология и политическая культура содержательно трактовались автором не как знакомая схема классического марксизма — идеи есть не более, чем надстройка над базисом, системой производственных отношений. По Козловскому, идеология и политическая культура понимались еще и как интеллектуальная, идеологическая кристаллизация отношений собственности, и этого было достаточно, чтобы по меркам партийных ортодоксов потянуть на обвинения в ревизионизме. К счастью, время было уже другое, и этих скромных «Ку!»¹, выраженных в цитировании партийных «псалмов» уже

¹ «Ку!» — ритуальная реплика из фильма Г. Данелии «Кин-дза-дза!» (1986), призванная демонстрировать подчинение произносящим ее существующей систе-

распадавшейся идеологической системы было достаточно, беды не случилось.

Тогда Владимир Козловский в глазах даже близкого круга воспринимался человеком неисправимо скромным, настолько лишенным личных амбиций, что один из его друзей только растерянно прокомментировал историю с кандидатской степенью вырвавшимся присловьем: «Из грязи в князи...» Время показало, что он был весьма близорук в том, что недооценивал Владимира Вячеславовича, не видел в нем ни будущего серьезного ученого, ни талантливого педагога высшей школы, ни одного из будущих организаторов российской науки.

Владимир Вячеславович Козловский далеко не сразу перешел из социальной философии в социологию, а в ней определился со своим авторским взглядом, сосредоточенностью на том, чтобы целостно оценить цивилизационный потенциал российских регионов и то, что происходит как на авансцене, так и в малозаметных периферийных зонах (Козловский 2021: 8). Этот процесс обретения своего подлинного научного лица проходил трудно, ведь, как все мы, Владимир Вячеславович был учеником советской системы среднего и высшего образования, к тому же очень добросовестным. Поэтому понятно, почему в первой брошюре, изданной в 1988 г., нетрудно разглядеть заявку на первый подступ к докторской диссертации, написанную в духе обновленного, но все того же марксизма. Отсюда в тексте и возникли и ритуальные ссылки, и ракурс классового подхода, и знакомая схема формаций, а еще признаки, указывающие на самоцензуру автора, заставляющие его остановиться там, где заявленная мысль ожидает, чтобы автор погрузился в ее глубину и раскрыл ее: «Было бы большой ошибкой свести все интересы и нужды общества к государственным, а общество — к государству. В нашей истории такое сведение являлось повседневной практикой, приведшей к государственному и ведомственному монополизму, в худших формах — к бюрократическому приказному стилю управления страной» (Козловский 1988: 33–34).

Но даже в этой еще несмелой работе, в малой доле содержащей самостоятельные размышления, было то, что позволяло увидеть в авторе его способность иметь собственную точку зрения, без чего даже при наличии широкой эрудиции вряд ли можно чего-то существенного достичь в науке. Не случайно рецензент, доктор философских наук В. Г. Федотова, представившая во вступительном слове автора и его труд, написала, как читая страницу за страницей, она начала понимать, что «автор выстрадал проблему» социальной справедливости и ответственности (Федотова 1988: 4).

Обилие в тексте брошюры уместных фрагментов и отсылок к художественным произведениям, в очередной раз указывало, насколько создававшему его человеку тесно в теоретических схемах исторического материализма и как его тянет к реальной жизни. Трудно сказать, насколько тогда он сам это осознавал, но определенно, что ему хотелось передать читателю собственное переживание излагаемых идей, шла ли речь о Кампанелле, судьбах раскулаченных мужиков — героев Б. Можаяева или о Гражданской войне в повести Ю. Щеглова (Варшава) «Жажда справедливости» и пр. Только по прошествии многих лет сам автор, по случаю перечитав свою первую публичную работу, понял, что в самом отборе литературных источников в нем уже заявляла о себе интуитивная потребность осмыслить российскую реальность в формате большой истории страны и пережитых ее народом трагедий.

К теме социальной справедливости Козловского подталкивала еще и обостренная дискуссиями общественная атмосфера, в которой смутно звучала тревога, ожидание, что «опять обманут». (В скором будущем так и случилось и с накоплениями, и с ваучерами, и со многим прочим.) Но сдержанность тона той брошюры заметно контрастировала с горячностью развернувшейся тогда широкой публичной полемики и радикальностью оценок, звучавших в массовых и специализированных журналах, авторы которых тем быстрее становились популярными, чем более резкие эпитеты они употребляли по отношению к недавнему прошлому и настоящему (Нуйкин 1988а; Нуйкин 1988б), хотя не так давно сами цитировали пленумы партии, Л. И. Брежнева и т. п. официально авторитетные источники (Нуйкин 1981).

В марте 1988 г., т. е. за полгода до того, как В. В. Козловский сдал в издательство рукопись, в газете «Советская Россия» вышла статья Н. А. Андреевой с яростной критикой новых веяний (Андреева 1988). Название этого манифеста «Не могу поступиться принципами» заставляло вспомнить исторические слова *Hier stehe ich, ich kann nicht anders*¹, что в очередной раз выявляло квазирелигиозный характер советской идеологии и указывало на переломное значение момента. У подобных взглядов и настроений было много «исповедников коммунистической веры», напряжение между сторонниками и противниками партии создавало неопределенность курса, и поэтому на местах многое диктовалось пристрастиями первых лиц субъектов страны и тем, насколько хорошо их клеветы держали нос, лоя переменчивые ветры. Позже в наших обсуждениях выяс-

¹ «На этом стою и не могу иначе» (1521) — историческая фраза М. Лютера на Вормском рейхстаге, она стала одним из ключевых символов как Реформации, так и контрреформационных мер католической Церкви — издания Вормского эдикта, объявлявшего Лютера еретиком.

нилось, что именно тогда мы, независимо друг от друга сдали, каждый свой текст в издательства, и цензоры Главлита¹ спотыкались именно на слове «свобода», всякий раз спрашивая, что автор подразумевает под этим словом при каждом употреблении.

Перипетии периода, вошедшего в историю под невнятным наименованием «перестройка», давно описаны настолько подробно, что к ним можно добавить только короткую характеристику научно-культурной атмосферы конца 1980-х гг., сложившейся в результате кипучей активности молодых ученых Сыктывкара, города с населением в двести тысяч человек. Своеобразными центрами общественного внимания стали Питирим Александрович Сорокин (1989–1968) и Лев Платонович Карсавин (1982–1952). Первый, благодаря тому, что коми-земля была родиной этого всемирно известного ученого, второй, потому что в этой земле нашел место последнего упокоения, чудом сохранившееся и тогда установленное (Ванеев 1989; Шаронов 1989).

В 1988 г. именно в Сыктывкаре прозвучали первые в новейшей истории СССР первые положительные слова о П. А. Сорокине без ярлыков и ругательств (Шаронов 1988). Произошло это благодаря талантливому ленинградскому историку русской социологи Игорю Анатольевичу Голосенко (1938–2001), разрешившему нам использовать его научный статус и имя как соавтора, когда подготовленную мной статью отвергла цензура. Быстрая переделка материала в форму интервью с «доктором наук И. А. Голосенко» пробила брешь в цензурных барьерах. В 1989 г. нам с Игорем Анатольевичем удалось пристроить в Коми книжное издательство первую в стране книгу о Сорокине, правда в свет она вышла только в 1991 г. (Голосенко 1991).

В середине 1980-х автобиографическая книга П. А. Сорокина «A Long Journey» («Долгий путь») (Sorokin 1963) еще была доступна только тем, кто был допущен в отдел специального хранения столичных научных библиотек. Благодаря присущей Голосенко душевной щедрости и гражданской смелости, ксерокопия его авторского экземпляра в 1988 г. была привезена в республику, переведена и вскоре издана в том же Сыктывкаре (Сорокин 1991). И это далеко не все эпизоды из того, во что были вовлечены тогда все мы — 30–40 человек молодых ученых из Коми научного центра, Сыктывкарского государственного университета и журналисты.

Вся эта атмосфера пьянила новыми, ранее и в мыслях невозможными перспективами научных контактов, стажировок в известных мировых

¹ Главлит как институция цензуры ликвидирован только 13 апреля 1991 г. (Постановление... 1991).

центрах, возможностями слышать лекции легендарных ученых и пр. Даже обманывая нас в этом в отношении будущего, в том настоящем она становилась еще одним источником творческого вдохновения. Владимир Козловский также был вовлечен в эти возвышенные и возвышающие человека настроения, но уже усвоенная накрепко самодисциплина — католиковская «привычка к труду» — плюс забота о благополучии семьи определили у Владимира Вячеславовича конкретную цель — написание и защиту докторской диссертации. Одним из обязательных шагов для этой процедуры было наличие монографии, за нее Володя и взялся. Но, как известно, homo prōnīt...¹, и внезапно возникшие обстоятельства переиначили планы семьи Козловских.

В 1989 г. В. Г. Федотовой, рецензенту первой брошюры, благожелательной представившей молодого ученого В. В. Козловского, предложили издать монографию в Уральском госуниверситете, и она решила, что его тема продолжает оставаться актуальной и что в соавторстве с ним можно сравнительно быстро подготовить полноценную монографию. Началась совместная работа, но тут одновременно приятель предложил Володе подзаработать на подвернувшейся шабашке — покраске огромных по высоте металлических конструкций ТЭЦ Сыктывкарского ЛПК, крупнейшего целлюлозно-бумажного комбината в Европе. Тут-то и пригодился Володе опыт, приобретенный в Коряжме. Вряд ли студенты догадывались, с какой ловкостью и бесстрашием их интеллигентный преподаватель на высоте 4–6 этажей под самой крышей цехов вручную покрывает огнеупорной краской швеллера опор и перекрытий здания.

Такая нагрузка у Козловского с большим трудом сочеталась с детальной доработкой заявленной книги, но и без того, как это чувствуется по неровностям текста, творческий союз был непростым, поскольку сказывалась личностная неравновесность авторского дуэта. Словом, книжка получилась не то чтобы плохая, с формальной точки зрения она была вполне добротная, откликалась на дискуссии, в обилии тогда остро ведущиеся в стране. В тексте было много мест, посвященных взаимосвязи социальной справедливости, ответственности, свободе и т. д. Но если отсчитывать от многократных ремарок, по всей видимости, принадлежащих перу Валентины Гавриловны, сделанных в духе «мы — философы, считаем...» (Козловский, Федотова 1990), то претензия на свободную и действительно философскую мысль вряд ли была обоснована. Характер текста этой монографии явно

¹ Homo prōnīt, sed Deus dispōnīt (лат.) — «Человек предполагает, а Бог располагает» — латинская версия, приписываемая Фоме Кемпийскому: «Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Притч. 16:9).

тяготеет к учебному пособию или учебнику, и в нем нет философских размышлений, в которых присутствовала бы личностная погруженность в сердечное переживание, характерная для русской философии начала — середины XX в. Все удачные места и промахи этой монографии, свидетельствуют о том насколько цепко советская школа истмата держала обоих авторов.

Тогда, на рубеже 1980–1990-х гг. Владимир Вячеславович и сам уже остро чувствовал, что уперся в некий жизненный и профессиональный потолок, день за днем, годами раскрывая тонкости логики студентам исторического факультета, рассказывая о философах от античности будущим химикам. Теперь он острее понимал, почему бывший Усть-Сысольск считался в Российской империи местом ссылки. Но времена были такие, что переезжать куда-либо означало отдать себя и семью во власть океана неопределенности. Сегодня несколько тысяч рублей считались капиталом, а на утро могли стать (и становились!) ничтожной, смешной до слез суммой. Так что лишь отчаянные головы из числа одинокой, необремененной семьями и детьми молодежи, срывались с привычных мест.

И тут Мария Ивановна, всей душой с первого дня жизни в Коми так и не принявшая сердцем Сыктывкар, совершила настоящее чудо: она неутомимо погружалась в газетные объявления об обмене и вопреки всему нашла желающих перебраться из Ленинграда в их трехкомнатную квартиру в Нижнем Чове! Надо было только добавить заработанное мужем на покраске цехов, получить помощь от родителей из Пузево, что и было в мгновение ока ею сделано. Так в 1991 г. Владимир Вячеславович был принят доцентом факультета социологии Ленинградского госуниверситета, получившего в конце того же года наименование СПбГУ.

Выбор места работы был сделан во многом на основании давних профессиональных связей с коллегами, и поначалу Владимир Вячеславович не оставлял русло социальной философии. Уже тогда его миновал азарт теоретической «вестернизации», поразивший очень многих, — стремление непременно помянуть западных авторов, в обязательном порядке подкрепить собственную работу авторитетом двух, трех, а иногда и «братской могилой» из десятка и более иностранных имен. Спокойным отношением Козловский был обязан давнему доступу в спецхран, использованному «с горкой» еще в студенческие времена. А вот то, что было связано с особенностями российского общества и культуры, Козловского увлекало. С особым вниманием он проработал труды евразийцев — Н. С. Трубецкого (1890–1938), Л. П. Карсавина, П. Н. Савицкого (1895–1968), но с не меньшей скрупулезностью изучил и работы такого теоретика с прямо противоположными взглядами, как Н. С. Тимашев (1886–1970). Этот этап

научного поиска и осмысления нашел свое место в докторской диссертации по социальной философии, защищенной в 1995 г. (Козловский 1995).

Ее можно было бы подробно цитировать, но общую интонацию легко представить только по одним названиям глав и параграфов: «Равенство и свобода в российском измерении», «Правда выше веры...», «Равенство выше свободы...». Замечательный, ярко выраженный национально-культурный акцент не исчерпывает значения этой работы на духовно-интеллектуальном пути Владимир Вячеславовича, для личного и профессионального самоопределения она стала едва ли не самой значительной вехой по другой причине. В ней есть фрагмент, вобравший в себя не какие-то отвлеченные, умозрительные спекуляции Владимира Вячеславовича о судьбах и характере русского народа, а его личные выводы и о вполне конкретном собственном жизненном пути, начавшемся в лагерном бараке, о всем тяжелом пережитом мамой, его родными и сверстниками, и о, казалось бы, парадоксальной способности радоваться любой назначенной жизни, быть благодарным за дар самой жизни: «Принятие аскетической жизни ради грядущего достижения высших ценностей характерно для истории нашей страны. Аскетизм повседневной жизни, скудость в удовлетворении первичных и порождении новых потребностей вовсе не казались невыносимыми. Этот социалистический аскетизм был оправдан идеологически и морально, политически и экономически. В нем заключался источник энергии и силы, достаточный и для тяжелой индустриальной модернизации страны, и для победы в Великой Отечественной войне, и для многолетнего строительства государственного социализма. Таким образом, аскетизм смог стать нормой как для индивидуума, так и для больших групп, общностей людей.

Это самоограничение свободы связано с подавлением природных и социальных потребностей ради достижения определенного идеала или образца. Пожалуй, аскетизм является высшей формой самообладания человека, власти его над всеми своими проявлениями. Эта высшая степень человеческого самообладания полна предельного напряжения и внутренней противоречивости» (Козловский 1995: 222–223).

Впервые работая над столь значимым, требующим глубокого обоснования текстом, как докторская диссертация, при том в ранее невозможных условиях абсолютной свободы от какой-либо цензуры, Владимир Вячеславович Козловский, наконец, смог к своим сорока годам понять для себя, что же он так напряженно искал все эти годы. Как это чаще всего и бывает с подобными экзистенциально значимыми истинами, по своей формулировке она оказалась простой, при этом не теряющей своей глубины и заставляющей все переосмыслить наново: «Заниматься нужно тем, что

лучше всего понимаешь, но что жаждешь понимать еще лучше». Для Владимира Вячеславовича таким двойным «что» была реальная жизнь русской провинции и русская социология. Потому-то в его диссертации появились параграфы, посвященные жизненной стратегии личности, индивидууму в условиях свободы. Далее новоиспеченный доктор философских наук посвятил свою жизнь отечественной социологии. Невозможно не упомянуть, что этот поворот еще раньше подготовила редкая по взаимному пониманию дружба с замечательным человеком, беззаветным патриотом русской мысли профессором Игорем Анатольевичем Голосенко.

Конечно, этим именем далеко не исчерпывается список родных, друзей, учителей или коллег, кто так или иначе имел особое значение для Владимира Вячеславовича, их он постоянно вспоминает в наших обсуждениях, доля участия каждого незримо, по-своему, но совершенно явственно для него самого присутствует в каждой его научной работе. В этих многолетних трудах по развитию отечественной школы социологии Владимир Козловский нашел много места и для своей памяти о судьбах родителей, детстве, о полученном жизненном опыте слесарем, своим размышлениям о социальной справедливости, ответственности, духовных ценностях русского человека и истории России.

Приложение

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ ВЛАДИМИРА ВЯЧЕСЛАВОВИЧА КОЗЛОВСКОГО

Родился 17 июня 1954 г. в с. Яренск Ленского района Архангельской области.

Образование, ученые степени и звания

Стажировка, Новый университет, г. Лиссабон (Португалия), 1997

Профессор, 1998

Доктор философских наук, специальность 10.00.09 — социальная философия, тема диссертации «Социальные ценности как основание российской модернизации», Санкт-Петербургский государственный университет, 1995

Стажировка, Университет социальных гуманитарных наук г. Страсбурга (Франция), Tempus project, 1995

Ежегодные краткосрочные стажировки, Университет г. Билефельда (Германия), 1993–2002

Стажировка, Свободный университет Берлина (Германия), 1993

Стажировка, Свободный университет Берлина (Германия), 1992

Доцент, 1992

Кандидат философских наук, специальность 10.00.09 — социальная философия, тема диссертации «Формирование политического сознания как вид духовного производства», Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова, 1985

Диплом специалиста, философия, Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова, 1980

Студент, Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова, философский факультет, 1975–1980

Ученик, Средняя общеобразовательная школа, поселок Коряжма Архангельской области, 1961–1971

Профессиональная занятость

Научный руководитель, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, с 2024 г.

Директор, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, 2017–2024

Главный научный сотрудник, заведующий сектором истории российской социологии, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, 2017 — наст.

Директор, Социологический институт РАН, апрель 2016–2017

Заведующий сектором истории российской социологии, Социологический институт РАН, 2002–2017

Заведующий кафедрой социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 2007 — наст.

Профессор, кафедра социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 2002 — наст.

Профессор, и. о. заведующего кафедрой общей социологии, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 2001–2002

Главный научный сотрудник, сектор истории российской социологии, Социологический институт РАН, 1998–2017

Профессор, кафедра социологии социальных и политических процессов, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 1999–2001

Профессор, кафедра социального развития человека и общества, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 1997–1999

Доцент, кафедра социального развития человека и общества, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 1991–1997

Руководитель семинара по социальной психологии Охтинского международного учебного центра, 1991

Старший преподаватель, кафедра социологии социальных и политических процессов, Санкт-Петербургский государственный университет, факультет социологии, 1990–1991

Доцент, кафедра философии и социологии, Сыктывкарский государственный университет, 1989–1990

Старший преподаватель, кафедра философии и научного коммунизма, Сыктывкарский государственный университет, 1989

Стажер-преподаватель, Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова, философский факультет, 1982–1983

Ассистент, кафедра философии и научного коммунизма, Сыктывкарский государственный университет, 1980–1989

Студент, Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова, философский факультет, 1975–1980

Служба в Советской Армии, 1973–1975

Слесарь, ТЭЦ-2, Котласский целлюлозно-бумажный комбинат, 1972–1973

Матрос катера, Яреньгский сплавучасток, Ленский леспромхоз, 1972

Слесарь-авторемонтник, Яреньгский сплавучасток, Ленский леспромхоз, 1972

Ученик слесаря, Яреньгский сплавучасток, Ленский леспромхоз, 1971–1972

Руководство научно-исследовательскими проектами

«История дореволюционной российской социологии», государственное задание СИ РАН, 2002

«Межкультурная толерантность в большом городе: Санкт-Петербург и Москва», грант РФФИ (№ 02-06-80491), 2002–2003

«Социологическая ретроспектива российского общества», государственное задание СИ РАН, 2003–2005

«Трансформирующееся российское общество в историко-социологической перспективе», грант РГНФ (№ 04-03-00334), 2004–2006

“Towards a Lifelong Learning Society in Europe: The Contribution of the Education System” under the 6th Research and Technological Development

Framework Programme of European Commission, PRIORITY 7, руководитель российской группы, 2005–2011

«Культура и духовная жизнь российского общества в XIX–XX вв.: историко-социологическое исследование», государственное задание СИ РАН, 2006–2008

«Социологический диагноз эволюции культурных практик и духовной жизни российского общества», грант РГНФ (№ 07-03-00475), 2007–2009

«Цивилизационная динамика российского общества: историко-социологическое исследование», государственное задание СИ РАН, 2009–2011

«Трудовая миграция в российском мегаполисе: ситуация Санкт-Петербурга», грант РФФИ (№ 08-06-06049), 2009–2011

«Трансформация цивилизационной идентичности современного российского общества», грант РГНФ (№ 10-03-00840), 2010–2012

«История российской социологии в условиях социокультурных изменений: практики и эффекты модернизации российского общества», государственное задание СИ РАН, 2012–2014

«Отражение глобальных и региональных цивилизационных процессов российской социологией: современный и исторический дискурс», государственное задание СИ РАН, 2015–2016

«Формирование и изменение цивилизационного порядка в современном российском обществе», грант РГНФ (№ 15-03-00805), 2015–2017

«Сексуальность и жизненный путь: социальные траектории, модели и практики», грант РГНФ (№ 16-33-00020), 2016–2018

«Основания и тенденции цивилизационной динамики российского общества в культуре, политике, экономике», государственное задание СИ РАН — филиала ФНИСЦ РАН, 2017–2021

«Социально-структурные эффекты цивилизационных изменений российского общества», грант РФФИ (№ 18-011-01254), 2018–2020

«Культурные объекты, вещи и вкусы», грант РФФИ (№ 19-111-50660), 2019

«Особенности государственной политики в сфере сексуального и репродуктивного здоровья населения РФ», грант РФФИ (№ 20-011-31138), 2020

«Механизмы цивилизационных изменений российского общества в условиях глобальных и локальных трансфигураций современности», государственное задание СИ РАН — филиала ФНИСЦ РАН, 2022–2024

«Образы, концепты, проекты и модели цивилизационного развития российского общества», грант РФФИ (№ 23-18-01067), 2023 — наст.

Научная и общественная активность

Главный редактор, «Журнал социологии и социальной антропологии», 1997 — наст. вр.

Руководитель, Федеральный центр повышения квалификации «Социология», Санкт-Петербургский государственный университет, 2002–2005

Координатор, программа ДААД (German academic exchange services) «Преподавание социологии на немецком языке в Санкт-Петербургском государственном университете» (Bielefeld University, Germany, German academic exchange services), 1994–2001

Координатор, программа Темпус (Тацис) (Tempus project: Bielefeld University, Germany; Lisbon New University, Portugal; Strasbourg University, France), 1994–1997

Награды

Золотая медаль им. Максима Ковалевского Российского общества социологов, 2024

Юбилейная медаль «300 лет Российской академии наук», 2024

Серебряная медаль им. Пителима Сорокина, 2018

Медаль Ордена «За заслуги перед Отечеством II степени», 2010

Знак «Почетный работник высшего образования» Министерства образования и науки Российской Федерации, 2002

Докторские диссертации, защищенные под научным консультированием

Сергеева Ольга Вячеславовна, «Медиакультура в практиках повседневности», специальность 22.00.06: «Социология культуры», доктор социологических наук, 2011

Киселева Людмила Сергеевна, «Благополучие российского населения: архитектоника, субъективное восприятие и региональное своеобразие», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», доктор социологических наук, 2021

Браславский Руслан Геннадьевич, «Цивилизационный анализ как трансдисциплинарная исследовательская программа в социологии», специальность 5.4.1: «Теория, методология и история социологии», доктор социологических наук, 2024

Кандидатские диссертации, защищенные под научным руководством

Цыганков Даниил Борисович, «Социологический анализ воззрений и общественной деятельности А. И. Солженицына», специальность 22.00.05: «Политическая социология», кандидат социологических наук, 1998

Колесник (Хосуева) Наталья Владимировна, «Региональная элита в период трансформации российского общества (на примере Республики Коми)», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 1998

Падалко Оксана Витальевна, «Профессиональное самоопределение молодого специалиста с высшим образованием в современном российском обществе», специальность 22.00.04 «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 1998

Иванова Татьяна Борисовна, «Общественный идеал в русской социальной мысли начала XX века: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. И. Новгородцев, С. Л. Франк», специальность 22.00.01: «Теория, методология и история социологии», кандидат социологических наук, 1998

Ятина Людмила Ивановна, «Мода как фактор формирования стиля жизни», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2001

Таджибова Лариса Низамиевна, «Развитие института социального партнерства на промышленных предприятиях: социологический анализ», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2005

Шорохова Ирина Алексеевна, «Институционализация системы послевузовского дополнительного профессионального образования в современном российском обществе: на материалах Санкт-Петербурга», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2006

Хохлова Анисья Михайловна, «Стратегии освоения мигрантами культурного пространства большого города», специальность 22.00.06: «Социология культуры, духовной жизни», кандидат социологических наук, 2007

Гуляева Ирина Юрьевна, «Межкультурные коммуникации как фактор деловой активности», специальность 22.00.06: «Социология культуры, духовной жизни», кандидат социологических наук, 2011

Зайнутдинов Андрей Эдуардович, «Сибирское областничество: историко-социологический анализ», специальность 22.00.01: «Теория, методология и история социологии», кандидат социологических наук, 2012

Бершадская Людмила Александровна, «Институционализация социокоммуникативной структуры электронного правительства в современном российском обществе», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2013

Рузайкина Анна Вячеславовна, «Институциональные аспекты реализации уровневой модели высшего образования в регионах России», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2013

Павленкова Ирина Михайловна, «Управление организационными конфликтами в музейной сфере: социально-коммуникативные аспекты», специальность 22.00.08: «Социология управления», кандидат социологических наук, 2014

Панкратова Лилия Сергеевна, «Формирование сексуальной культуры молодежи в современном российском обществе», специальность 22.00.06: «Социология культуры, духовной жизни», кандидат социологических наук, 2015

Кудряков Илья Олегович, «Социальная структуризация современного донского казачества», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2016

Туракаев Марсель Салаватович, Социокультурные факторы воспроизводства мобильной трудовой занятости в российском регионе: на примере северо-востока Республики Башкортостан, специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2016

Агафонова Анна Геннадьевна, Реструктуризация социального пространства локальной территории большого города (на примере Канонерского острова Санкт-Петербурга), специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2016

Ткаченко Мария Рейсовна, «Трансформация социальной идентичности населения Республики Коми (на примере Ижемского района)», специальность 22.00.04: «Социальная структура, социальные институты и процессы», кандидат социологических наук, 2018

Ткачук Дарья Владимировна, «Факторы формирования и функционирования музыкально-художественных вкусов современной российской молодежи», специальность 22.00.06: «Социология культуры, духовной жизни», кандидат социологических наук, 2021

Глава 2

МНОЖЕСТВЕННЫЕ ПУТИ РОССИЙСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ В ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В. В. КОЗЛОВСКОГО

Возрождение социологии в Советском Союзе пришлось на вторую половину 1950-х — 1960-е гг. Во второй половине 1980-х гг. завершается ее институционализация; в университетах начинают открываться социологические факультеты. «Социология в СССР полностью институционализировалась в качестве самостоятельной полноценной научной дисциплины только к концу советского периода — конец 1980-х гг.» (Козловский, Браславский 2017: 71). Фактически этот процесс совпадает с новым, постсоветским, этапом становления социологии в нашей стране. В это время в науку об обществе приходит новое поколение исследователей, благодаря которым социология, освободившаяся от идеологического контроля и служебной роли, смогла стать самостоятельной научной дисциплиной. Одним из таких ученых является Владимир Вячеславович Козловский.

Его путь в социологическую науку был в известной степени традиционным, поскольку социологи нередко рекрутировались из выпускников философских факультетов. Козловский выгодно отличался от других обществоведов своего поколения, так как окончил философское отделение, а не отделение научного коммунизма. Его специальностью были философские вопросы биологии, а дипломная работа была посвящена критике Н. Я. Данилевского учения Ч. Дарвина. Сомнение в верности эволюционного учения, тем более воспроизведение аргументов Н. Я. Данилевского требовало вполне определенной научной смелости и даже фрондерства. Начинающему исследователю пришлось отстаивать свою точку зрения, против которой ополчились университетские дарвинисты.

В постсоветский период открывается и новая страница в историографии отечественной социологии, вынужденной преодолевать «историческую беспочвенность» науки об обществе, восстанавливать разорванную исследовательскую традицию. В эти годы появляются обобщающие труды по

истории русской социологии, среди которых одним из первых стал учебник «История русской социологии XIX–XX веков», подготовленный Козловским в соавторстве с И. А. Голосенко (Голосенко, Козловский 1995). Лишенный идеологической ангажированности, учебник давал вполне объективное изложение основных социологических концепций, разрабатываемых российскими учеными. Надо признать, что и три десятилетия спустя после издания он не утратил своей ценности. Современные студенты и исследователи до сих пор обращаются к нему уже как к классической работе по историографии отечественной социологии. Как известно, хороший учебник отличается определенной степенью консерватизма, излагает уже принятые в научной дисциплине интерпретации и оценки, отражает уровень науки своего времени. Перед Козловским и Голосенко стояла трудная задача, поскольку историография русской социологии еще находилась в стадии становления. Авторы должны были не столько воспроизводить общепринятые точки зрения, сколько задавать их. Тот факт, что учебник до сих пор не устарел, говорит о том, что это им удалось. Конечно, к этому времени в Ленинграде уже сложилась традиция или школа изучения истории социологии, у истоков которой стояли Б. А. Чагин, А. А. Галактионов, И. А. Голосенко. В своих последующих исследованиях Козловский критически переосмысливал и творчески развивал содержательные и методологические наработки этой школы. Более того, руководя кафедрой в Санкт-Петербургском государственном университете, сектором истории российской социологии (см.: Козловский 2007) (после смерти своего соавтора и друга И. А. Голосенко (о И. А. Голосенко см.: Козловский, Браславский 2005)) в Социологическом институте РАН, а в последние годы и самим этим институтом (ныне Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН), он, фактический, стал во главе уже петербургской школы историков русской социологии.

В исследованиях Козловского по истории русской социологии можно выделить несколько доминирующих тем. Особенность его подхода состоит в широком понимании социального знания, уходящим корнями в русскую историю и культуру. Хотя социология и утверждается в России в последней трети XIX в., в ней отражается вековой опыт народа, его психология и социальные идеалы.

В главах, написанных для монографии «Модернизация: от равенства к свободе» (1995), Козловский подчеркивал, что интеллектуальные течения несут «на себе печать народного сознания» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 45). Рассматривая антитезу свободы и равенства в истории русской мысли, он отмечал стремление интеллигенции и народных низов к правде, видя одну из причин этого предпочтения в отсутствии понятия частной

собственности. «Социально-утопический идеал правды» воплотился в народных образах «золотого века», мессианских и хилиастических ожиданиях. В утопических идеалах допетровской Руси отражались представления о свободолюбии, правдолюбии, братолюбии, «общности имущества». «В народных социально-утопических представлениях, — пишет Козловский, — главным как раз и было удержание, сохранение и развитие образа нездешней, скрывающейся и далекой правды» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 52). В народном сознании исследователь отмечает несовпадение правды и веры. Господствующий социальный архетип правды соотносился с особым типом рациональности, идентифицирующим индивида прежде всего с социальной группой. К индивидуальному, напротив, относились с недоверием, видя в нем источник своеволия, произвола, отрицательной активности. С этой точки зрения можно говорить об умалении свободы в русском национальном сознании. По словам Козловского, «свобода в русском понимании — это прежде всего отказ от безграничного своеволия, как социального, так и индивидуального, потому что оно ведет к утрате духовно-нравственных ценностей, к отходу от культуры и традиций» (Козловский 1993а: 79)¹. Свобода не ценилась сама по себе, она допускалась лишь как средство достижения правды/справедливости. Исследователь указывает на «парадокс свободы в нашей культуре»: «... отрицание правомочности индивидуальной свободы, личной воли превращается в исключительное утверждение свободы для всех, общей коллективной воли» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 58). Равенство и социальная справедливость ценились выше свободы. В любом случае свобода в России имела иные основания (нравственные, социальные, религиозные). Равенство же зачастую понималось как уравнительность. Необходим компромисс между равенством и свободой, а также учет национальных традиций при реализации форм свободы.

Идеал правды наследовала российская интеллигенция, его подхватили и большевики. Русская интеллигенция вообще отличалась народопоклонством. Народный социально-утопического идеал совпадал с мировоззрением революционной интеллигенции. В то время, как для народа было характерно пассивное ожидание правды, интеллигенция предлагала программу преобразований. Однако, как пишет Козловский: «Пренебрежение

¹ Ср.: «Русскому сознанию более присуще искание правды, справедливости, добра. Свобода в традиционном русском понимании — это прежде всего отказ от безграничного своеволия, как социального, так и индивидуального, поскольку оно, как показывает опыт, ведет к утрате духовно-нравственных и религиозных корней» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 83).

общественными формами человеческой жизни было одним из источников политической слабости русской интеллигенции» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 74–75).

«Существо свободы состоит в стремлении человека быть самим собой и реализоваться полнокровно», — к такому выводу приходил исследователь в конце книги (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 259). Самореализация индивида и общества, да и в целом «нормальная» жизнь возможны только в «пространстве свободы». Неумеренная индивидуальная свобода, потакание эгоистическим интересам может привести, наоборот, к разрыву социальных связей, к одиночеству. Неограниченная социальная свобода способна привести к диктату большинства, подавлению личностного творческого начала, без которого невозможно развитие как индивида, так и общества. Отсюда вытекает необходимость как внутреннего (нравственные нормы), так и внешнего (юридические законы) ограничения свободы. Равенство (юридическое, религиозное, моральное) может стать способом регуляции и самоорганизации свободы. Рассуждения Козловского не лишены публицистичности, в них заметно экзистенциально-историческое сопереживание русской истории и тем процессам, которые охватили Россию в первой половине 1990-х гг., когда писалась эта монография. Интересно, как сейчас автор отнесется к даваемым в ней оценкам и прогнозам? Сохранил ли он свои взгляды?

Общие мысли, высказанные Козловским в середине 1990-х гг., нашли продолжение в следующем десятилетии в работах по истории социологии. Социология, полагает он, выражает рациональное самосознание общества: «Социологическая культура общества выступает одновременно рациональным способом самопознания социальной структуры и выражением различных социальных позиций» (Козловский 2001: 100). По его словам, «социологическое сообщество органично вплетено в социокультурную ткань собственного общества» (Козловский 1997: 8), а «социальное знание привязано к общественному, национальному контексту» (Козловский 2005: 6). Социальное знание неотделимо от тех процессов, которые происходят в обществе; оно во многом оказывается ими инициировано. Козловский уточняет, что на «становление социологической мысли в России активное влияние оказал поиск компромисса между высшим сословием и новыми активными социальными группами, включая и интеллектуалов того времени» (Козловский 2019а: 12). «Так же, как и на Западе, — уточняет он свою мысль, — социология в России возникла в силу насущного социального заказа: выяснить и сформулировать интересы больших общественных групп в модернизирующемся пореформенном (после 1861 г.) государстве» (Козловский 2019а: 13). С обобщающей точки зрения это означает, что

«специфика развития отечественной социологии выразилась в поиске необходимых путей модернизации России» (Козловский 2019а: 12).

Характеризуя картину развития социологии в России, Козловский называет ее *социологическими альтернативами*, имея в виду упомянутый поиск путей модернизации России. Он предлагает на саму социологию взглянуть не исторически, а социологически, сформулировать, так сказать, «социологию самой социологии» (Козловский 1997: 10). Социологическое знание в этом случае понимается как «социальная проекция» тех общественно-исторических процессов и контекстов, из которых вырастает это знание. «Внутренняя логика социологического познания, — пишет он, — неизменно опосредуется и определяется так называемыми внешними факторами» (Козловский 1997: 11).

Козловский выстраивает многомерную типологию дореволюционной российской социологии. Главным критерием отбора здесь служат «фундаментальные ценностные установки русских социологов и социальных мыслителей» (Козловский 1997: 13). К ним относятся: модель общества («доминанта и иерархия общественного устройства»); стремление к сохранению или изменению социального порядка; статус личности и социальных институтов. Общество воспринимается и оценивается исходя их набора социальных ценностей, которые, как считает исследователь, должны лежать в его основе. Уточняя ценностные основания социального знания, Козловский пишет: «Для отечественной социологии базисом являются такие ценности, как свобода, справедливость, порядок и равенство» (Козловский 1993а: 79).

В итоге он выделяет следующие направления в русской социологии XIX — начала XX в.: либеральное, консервативное, либерально-консервативное, радикальное (народничество, анархизм, марксизм). Их совпадение с политическими течениями не является случайным, поскольку наука об обществе не только отражала процессы в обществе происходящие, но и отличалась политической ангажированностью, а порой и оппозиционностью. Более того, Козловский говорит о социологическом мышлении, заданном политическими, мировоззренческими, ценностными установками исследователя. Он также отмечает разнообразие жанров социологического осмысления общества в России, в котором участвовали не только пионеры социологического знания, но и писатели, публицисты, художники.

Помимо ценностного критерия социологические направления различаются по своим теоретико-методологическим установкам, во многом совпадающим с философскими учениями. К ним относятся: позитивизм, редукционизм, материализм, неокантианство, неогегельянство, неопозитивизм, философская антропология. Так, например, консервативной со-

циологии оказалась близка органическая методология. Истоки социального органицизма, как показывает В. Н. Смирнов, следует искать в романтическом мировоззрении. «Романтический органицизм, — пишет он, — <...> лежит в основе восточного или романтического национализма, где народ понимается через единство языка, культуры и ценностей. Нужно сказать, что органическое представление о народе, как правило не предполагает на теоретическом уровне узконационального эгоизма, но, напротив, помещает представление о народе в общечеловеческий контекст» (Смирнов 2023: 25). Козловский также называет ее «охранительной социологией» или «социологией порядка». Либеральное направление — это «социология личной свободы», народническое направление — «социология правды», а марксизм — «социология равенства».

Раскрывая теоретико-методологические основания российской социологии, дополняющие их философские ориентации, он отмечает, что «изначально в России сложилась крайне интересная методологическая ситуация. Она может быть обозначена как строгий методологический дуализм. <...> Во-первых, для российской социологии характерна четкая оппозиция так называемого *субъективного* и *объективистского* направлений. <...> Во-вторых, российские социологи разделились в своих ориентациях на идеал и метод научного познания. <...> одна группа ориентировалась на *культур-центристскую* научную программу, а другая — на *натуралистическую*» (Козловский 2001: 78). «С момента своего возникновения в начале 70-х гг. XIX в., — продолжает Козловский, — субъективно-социологические концепции общества быстро стали ведущими в России, подвергнув натуралистически ориентированные позитивистские направления сокрушительной критике» (Козловский 2001: 98).

Перечисленные направления в социологии с разной степенью полноты нашли отражение в историко-социологических исследованиях Козловского. Подробнее всего он писал о либеральном консерватизме, которому, вероятно, больше всего симпатизировал, насколько это допустимо для историка социологии. Конечно, с одной стороны, определенную роль в обращении к либеральному консерватизму сыграла его меньшая изученность. Либеральный консерватизм, замечал Козловский, «долгое время оставался на периферии общественной мысли» (Козловский 1993а: 80). С другой стороны, современный ученый, по всей видимости, считал эту «социологическую альтернативу» наиболее перспективной для России конца XX в.

Либеральный консерватизм, с точки зрения современного исследователя, предлагал наиболее приемлемый баланс между равенством и свободой. «Свою задачу русская интеллигенция, — писал Козловский, — видела

в соединении свободы с культурой, народным бытом, православием и государственностью» (Козловский 1993а: 80). Более того, свобода должна быть ограничена нормами и законами. По его словам, «равенство выступает совершенно определенной совокупностью форм и способов самой общей организации и регуляции свободы. <...> Совместимость свободы и равенства диктуется онтологическим требованием сознательной ответственности человека перед собой и перед другими, а также перед высшей инстанцией, которой человек доверяет и которой подчиняется. Свобода воли в этом случае не исключается, а, наоборот, воля получает мотивированную направленность. <...> В свою очередь, равенство коррелируется и обуславливается уровнем справедливости, т. е. предоставленной индивидам свободой» (Козловский 1993а: 81). В либеральном консерватизме свобода и равенство сочетаются с национальными, культурными, религиозными и политико-правовыми ценностями.

Из представителей либерального консерватизма Козловский наиболее подробно останавливался на С. А. Муромцеве, посвятив ему отдельную статью (Козловский, Макейчик 1993) и воспроизводя его взгляды в ряде других публикаций. С. А. Муромцев заложил основы социологической школы права; он рассматривал правоведение как раздел социологии, «который посвящен изучению юридической защиты как функции социальной организации» (Козловский 1997: 25).

Отдельная статья была подготовлена Козловским и о П. Б. Струве (Козловский 1993б). Взгляды П. Б. Струве претерпели сложную идейную эволюцию и противоречиво соединили в себе элементы левых учений (марксизма), либерализма и христианского социализма. Он, по словам Козловского, «стремился синтезировать либеральные и религиозные ценности». Для П. Б. Струве «самоопределяющаяся личность есть абсолютное морально-политическое начало <...> его позиция — это ничто иное, как раскрытие понятия свободы в качестве христианской идеи о человеческом духе» (Козловский 2001: 94).

К представителям либерального консерватизма Козловский также относит Б. Н. Чичерина, П. И. Новгородцева, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева. Принципом либерального консерватизма является «порядок (сильная власть) и свобода» (Козловский 1997: 26). Б. Н. Чичерин «либеральный консерватизм признавал за традициями государственности, крепкой власти, национальной культуры значение самоценных общественных явлений. Власть — для личности, но и личность должна быть законопослушна власти» (Козловский 1997: 28). Социология гегельянца Б. Н. Чичерина была, скорее, «философией общественной жизни» (Козловский 2001: 93), чем позитивной наукой об обществе. Н. А. Бердяев отстаивал личное неравен-

ство, вытекающее из личных качеств, противопоставляя его, таким образом, классовому неравенству, а аристократизм — индивидуализму.

Об интерпретации Козловским либерального направления отчасти позволяет судить глава «Генетическая социология» из учебника «История русской социологии XIX–XX веков». В ней идет речь об учении М. М. Ковалевского и К. М. Тахтарева. Козловский отмечает, что проект М. М. Ковалевского был подхвачен и другими учеными, в частности, С. А. Муромцевым и М. И. Кулишером. Для позитивистской социологии в целом были характерны методологический плюрализм («полипричинное объяснение социальных явлений»), эволюционизм, историко-сравнительный метод. Генетическая социология стремилась раскрыть эмпирические закономерности социальных явлений и занимала промежуточное положение между эмпирическими исследованиями и теорией. В творчестве К. М. Тахтарева Козловский отмечает постепенный отход от генетической социологии.

Консервативное направление меньше привлекает Козловского. В ряде публикаций он с разной степенью полноты излагает взгляды К. Н. Леонтьева, касается подходов А. С. Хомякова и К. С. Аксакова, упоминает о точке зрения Ф. М. Достоевского на духовно-нравственное воспитание личности как основы общественных преобразований, указывает на не приемлющий насилие христианский идеал писателя.

К консервативному направлению примыкает и И. А. Ильин, хотя в некоторых публикациях Козловский числит его среди либеральных консерваторов. «Ильина, — пишет он, — можно с полным основанием назвать метафизическим художником России... он дает свою концепцию духовных основ российского общества, соответственно, социологический портрет России советской и России будущей» (Козловский 2001: 86). И далее продолжает: «Ильин видит преобразование национальной России на пути консервации традиции» (Козловский 2001: 88). По словам М. Е. Соболевой позицию русского философа по отношению к России можно назвать «утопическим идеалом» (Соболева 2023: 60). Оценивая взгляды И. А. Ильина Козловский также отмечает их утопичность, декларативность, императивность, оторванность от действительности и от реального человека.

Определенную классификационную трудность представляет христианский социализм, сочетающий в себе как религиозно-консервативные, так и левые идеи (социальная справедливость). В качестве примера можно привести взгляды Е. Н. Трубецкого. Идеал равенства, характерный для русского национального сознания, он выводил, с одной стороны, из равнинного характера территории, а с другой, — из «христианского положительного идеала всеобщности и равенства» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 104). Согласно Е. Н. Трубецкому, демократия должна опираться на

нравственную силу христианства. Социальный идеал, разделяемый русским мыслителем, состоит в том, что «в основе народовластия лежат незыблемые нравственные начала» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 105), признающие абсолютную ценность человеческой личности. Козловский в целом дает критическую оценку религиозного социального реформаторства и христианского социализма. Он указывает на несостоятельность решения социальных вопросов «лишь на пути личного духовного совершенствования» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 106).

Подробнее всего марксистское направление в социологии он рассматривал в соответствующей главе учебника «История русской социологии XIX–XX веков», в которой речь шла, практически, только о Г. В. Плеханове. «Социологическое изучение общества в марксизме, — пишет Козловский, — свелось к доказательству правоты и силы справедливого социального идеала, выражающего исключительно идею социального блага общества в целом в ущерб свободам отдельного человека» (Козловский 1997: 29). Утверждая социально-классовое равенство, большевики подавляли личное начало. К радикальному направлению принадлежит и «социальный романтизм народников». «Главная черта его, — поясняет Козловский, — состоит в насилии над действительностью, в примате воли перед разумом и структурами самой действительности» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 70). Отчасти представление о радикалистском направлении дает статья «о цивилизационных эффектах российских революций» (Козловский 2017: 232), в которой рассматриваются как положительные, так и отрицательные последствия радикально-революционного преобразования российского общества.

«Подводя итоги, — отмечал Козловский в конце статьи “Дилемма социологического познания в России”, — можно сказать, что несмотря на то, что большинство социологических теорий нацелены на изучение взаимодействий и действий социальных групп, а также социальных структур и институтов, в основе любой доктрины лежит вполне определенное представление о человеке или модель человека. Критериями выделения подобных моделей являются: а) место, отводимое индивиду в структуре общества; б) понимание природы человека и признание его сущности в виде каких-либо качеств (свойств); в) восприятие человека как субъекта индивидуальных и социальных качеств или объекта (носителя) воздействий на него извне; г) трактовка мотивации и действий (поведения) человека. Согласно этим критериям, возможны различные классификации социологических теорий: редукционистские и нередукционистские, персоналистские и функционалистские, поведенческие и структуралистские и т. д.» (Козловский 2001: 105).

Ряд отдельных статей дополняет предложенную Козловским схему историко-социологического процесса в России. Содержательному раскрытию либерального направления служат его публикации о социологических взглядах отечественных историков: Н. И. Кареева, А. С. Лаппо-Данилевского и В. О. Ключевского.

Одним из пионеров преподавания социологии в России был Н. И. Кареев. В написанной в соавторстве с И. Д. Осиповым статье Кареев оценивается как «ученый европейского уровня», в творчестве которого «органично слились широта взглядов на историю с социологическими, филологическими и философскими познаниями» (Козловский, Осипов 2000: 88). Кареев проводил исследования на стыке нескольких научных дисциплин и воспринимал социологию как синтетическую науку. «Кареев, — пишут авторы статьи, — был убежденным защитником связи философии, истории и социологии как взаимодополняющих наук» (Козловский, Осипов 2000: 90). Более того, русский ученый остро чувствовал и сознавал резонансные для науки темы, что позволило Е. Е. Михайловой назвать его исследовательскую практику «дискурсивной полилогичностью»: «полилогичность его трудов выглядит как коммуникативная реакция на все новое в науке» (Михайлова 2021: 44).

Теснее всего социология сближалась с историей — областью профессиональных научных интересов самого Кареева. Следуя контовской классификации наук, Кареев относил социологию к наукам абстрактным, а историю — к конкретным. История позволяет проследить генезис социальных явлений. Социологию русский ученый, прежде всего, отождествлял с теорией исторического процесса или историологией, как он предпочитал ее называть. «Историология, — поясняли авторы статьи точку зрения Кареева, — является особой наукой, находящейся на стыке истории и социологии. <...> Историология имеет своим предметом исторический процесс, взятый безотносительно к пространству и времени, а также вопросы исторической эпистемологии, рассмотренные с общесоциологической точки зрения» (Козловский, Осипов 2000: 90). Давая концентрированное выражение подходу русского ученого, Козловский и Осипов писали: «Историология строится на следующих *постулатах*: а) законосообразности и изменяемости (эволюционизма) истории; б) плюрализма факторов исторического процесса; в) признания активности субъекта исторического творчества; г) синтеза социологического и исторического анализа; д) формулы прогресса. В историологии раскрывается внутренний механизм исторического процесса и представлено понимание истории как органической целостности, дифференцированно проявляемой на различных этапах человеческого прогресса и на разных уровнях человеческого общежития» (Козловский, Осипов 2000: 91).

Историология раскрывает изменчивый, подвижный аспект социальной жизни и больше всего соответствует социальной динамике в учении О. Конта. В ее предметное поле входит анализ роли личности в истории и ее творческой деятельности в процессе социального устройства; формула прогресса; общественные идеалы, которые разделяют люди; «рационально сформулированная цель», направляющая их деятельность. Одной из разновидностей историологического учения, полагал Кареев, является экономический материализм, критике которого он посвятил несколько книг, полагая, что сведение социальной жизни к экономическим отношениям не отражает ее реального разнообразия. Кареев был сторонником многофакторности исторического процесса.

В качестве абстрактной науки социология стремится к открытию законов социальных явлений. Однако Кареев, как и другие социологи позитивистского направления не формулировал эти законы. «Специфика социологии в ряду гуманитарных наук заключается в том, что она подходит к исследованию общества с позиции “консенсуса” — взаимосвязи, взаимообусловленности общественных явлений», — объясняют авторы подход Кареева (Козловский, Осипов 2000: 92). Кареев также сближал социологию с индивидуальной и, особенно, с коллективной психологией, касался в своих трудах вопросов этики и образования. Русский ученый не замыкался в кабинетной работе, а вел активную общественную и политическую деятельность.

К либеральному направлению в социальных науках можно отнести А. С. Лаппо-Данилевского (см., напр.: Козловский, Браславский, Троицкий, Прозорова, Малинов 2014). В статьях, посвященных ему, Козловский раскрывал особенности подхода русского историка: «Во-первых, это требование А. С. Лаппо-Данилевского исходить из надежных критически проверенных источников как первейшего условия любого анализа исторической реальности. Во-вторых, обоснование принципа соответствия документов реальному времени и контексту их происхождения, что особенно ценно для достижения требования эмпирической достоверности источников. В-третьих, отстаивание многомерности научного изучения действительности, представленного как конструированием общих законов (номотетический подход), так и построением индивидуального процесса ее развития (идиографический подход)» (Козловский 2013: 6). Как и Кареев, «А. С. Лаппо-Данилевский объединяет в себе творческие интуиции историка, социального философа, социолога. <...> В практическом плане он четко понимал острую необходимость интегрального развития социальных наук» (Козловский 2013: 7).

К социологии Лаппо-Данилевский пришел от занятий конкретно-историческими исследованиями и методологии истории, которую он во многом

отождествлял с теорией исторического познания. Конечно, русский ученый был, прежде всего, историком, а «лейтмотивом социологических изысканий Лаппо-Данилевского оставалось его стремление включить современные ему социологические концепции и теории в арсенал методологических средств аналитики исторического процесса» (Козловский 2019б: 74). Он почти не оставил опубликованных работ по социологии. Однако Лаппо-Данилевский сыграл важную роль в институционализации социологии в России: был первым председателем Русского социологического общества им. М. М. Ковалевского, подготовил проект организации института социальных наук в Петрограде. «Его трудно назвать социологом в чистом виде, — пишет Козловский. — Поэтому точнее определить его как зачинателя исторической метасоциологии» (Козловский 2013: 7). Поясняя свою оценку, исследователь уточнял, что в работах Лаппо-Данилевского дается «методологическая обоснованность единства социального и исторического знания. Определенный им вектор теоретико-методологического познания истории следует определить как начало и разворачивание метасоциологии исторического процесса, или исторической метасоциологии» (Козловский 2019б: 77). «Главным его достижением, — заключает Козловский, — является научное обоснование общественной значимости исторических знаний, соответственно включенности критического исторического сознания в реальные общественные процессы на разных уровнях» (Козловский 2019б: 80). В 2019 г. под редакцией Козловского вышел объемный сборник исследований о Лаппо-Данилевском, в котором были опубликованы материалы юбилейной конференции к 100-летию со дня смерти ученого (Академик... 2019).

В статье «В. О. Ключевский как исторический социолог и теоретик цивилизации», написанной в соавторстве с Р. Г. Браславским, рассматривается обобщающая точка зрения одного из самых известных русских историков. Историческая социология может пересекаться с историей цивилизации или культуры, поскольку «четких дисциплинарных границ между социологией и историей цивилизации/культуры в XIX в. не было» (Козловский, Браславский 2017: 232). Подход В. О. Ключевского авторы характеризуют как плюралистическую версию цивилизационного анализа. Они раскрывают взгляды русского историка на широком фоне истории социологии и цивилизационных концепций в европейской науке. Столько панорамного сопоставления взглядов Ключевского в отечественной историографии с традицией мировой цивилизационной мысли еще не проводилось. «Предложенный и реализованный Ключевским проект “исторической социологии”, — пишут авторы статьи, — знаменовал собой не только реконфигурацию сложившихся к тому времени форм исторического изуче-

ния (например, событийная историография, история учреждений, история народности, история цивилизации), но также и трансформацию исследовательской программы социологии» (Козловский, Браславский 2017: 220).

В концепции исторической социологии раскрылся теоретический, философский потенциал известного историка, оставившего блестящие конкретно-исторические исследования. Историческая социология и история культуры составляли две стороны его обобщающего взгляда на историографию. «Так, Ключевский, — отмечают Браславский и Козловский, — в структуре исторической науки выделяет два отдела, различающиеся своими предметами, задачами и методами: “историческую социологию” и “историю культуры, или цивилизации”» (Козловский, Браславский 2017: 240). «Ключевский подчеркивает взаимосвязь социологической и культурно-исторической точек зрения на исторический процесс; они не исключают, а дополняют друг друга» (Козловский, Браславский 2017: 242).

Проект исторической социологии позволял преодолеть односторонность политической истории и раскрыть причины исторических событий в широком контексте экономических, демографических и культурных процессов. В свою очередь история культуры или цивилизации находила опору в исследованиях по экономической и политической истории. Авторы статьи уточняют: «Положение о культурных основаниях социального порядка Ключевским используется не для того, чтобы подчеркнуть необходимость включения культурного контекста в предметное поле исторической социологии, а для того, чтобы обосновать продуктивность исследования экономических и политических фактов для изучения явлений культурной жизни» (Козловский, Браславский 2017: 247).

Обстоятельное изложение подхода Ключевского и сравнение его с существующими моделями цивилизационного анализа позволяют авторам прийти к заключению, что «разработав схему общего исторического процесса, Ключевский наметил в качестве ее составной части концепцию цивилизаций как социокультурных формаций, образуемых взаимодействием обществ. <...> попытка Ключевского обосновать социологический подход в отличие от цивилизационного анализа привела не к разрыву, а к реконфигурации отношений между этими двумя областями социально-научного познания и наметила пути реинтеграции цивилизационной проблематики в исследовательскую программу социологии» (Козловский, Браславский 2017: 254).

Описание историко-социологических исследований Козловского будет не полным, если не упомянуть его работы о П. А. Сорокине и евразийстве.

Деятельность, а отчасти и творчество П. А. Сорокина может служить хорошей иллюстрацией отмеченной политической ангажированности

русской социологии. Более того, долгая и полная событий жизнь Сорокина сопровождалась заметной эволюцией его взглядов и научных пристрастий. «Начав свои исследования человеческого поведения и общественного прогресса в духе позитивизма, Сорокин, — пишет Козловский, — дрейфует в сторону ныне популярной критической публичной социологии. Весьма заметно в этих текстах воздействие левых социалистических идей. С самого начала в его творческой лаборатории очевиден сплав академизма и социально-политической ангажированности, столь характерной для русской дореволюционной социологии» (Козловский 2019в: 7). Козловский указывает на отклики Сорокина на острые проблемы реальной жизни и даже политической практики, перечисляет основные этапы его творчества.

В XX в., пожалуй, именно Сорокин внес наиболее заметный вклад в социологию, хотя не всего его суждения нашли подтверждение в социальной действительности. К таким не сбывшимся предположениям Козловский относит поздние рассуждения социолога об альтруистической любви. По его словам, «прогноз Сорокина о культуре как мосте междивизиационного диалога оправдался лишь частично. Пожалуй, самым спорным вне-научным концептом Сорокина было упование на альтруизм и любовь, которым он придавал огромное значение в новом повороте конструирования и выстраивания мостов между людьми разных культур и стран» (Козловский 2019в: 9). Общий вывод, которым современный исследователь заключает свою статью, звучит следующим образом: «Сорокин посвятил свое творчество поиску и обоснованию возможных цивилизационных путей устранения пропастей конфликтности, враждебности, воинственности между людьми и налаживания мостов взаимосвязей, взаимодействия, сотрудничества, дружбы во благо человека, его достоинства и гуманистических ценностей. Конечно, этот гуманистический романтизм Питирима Сорокина вызывает восхищение» (Козловский 2019в: 10).

Евразийству Козловский посвятил только одну статью, написанную в соавторстве с И. А. Савкиным. Это было одно из первых изложений истории и учения евразийцев в постсоветской исследовательской литературе. Для большинства читателей статья стала первым знакомством с евразийством. Она во многом носила еще просветительский характер и можно было ожидать, что за ней последуют более серьезные архивные и текстологические изыскания. Однако, к сожалению, Владимир Вячеславович не продолжил это направление исследований. Рассматривая историю евразийского движения и отношение к нему в эмиграции, авторы статьи отмечают антизападническое направление евразийской мысли. «Евразийцы полагали, — пишут они, — что историческое предопределение России,

ее историческая миссия будут осуществлены, если Россия сохранится в формах ее национально-исторического и государственного бытия» (Козловский, Савкин 1994: 18). Это должно быть «государство правды», опирающееся на национальную основу (в противоположность интернационализму большевиков). Русская культура воспринималась евразийцами в качестве наднациональной евразийской культуры, как база для общения и взаимодействия других народов. В этом отношении русская культура служит в том числе и потребностям других народов. Целью евразийской политики является саморазвитие себя для саморазвития других народов. Евразийство не допускает проявления шовинизма, отказывается от идеи превосходства одной нации над другими и от имперской политики.

Оригинальной частью учения евразийцев является понятие месторазвития, сочетающего в себе взаимообуславливающие природно-климатическую и социально-историческую среду. «В евразийстве, — отмечают Козловский и Савкин, — порожденном необычайно острым чувством дома, слились боль утраты родины с беспокойством за будущность России, за ее историческое предназначение» (Козловский, Савкин 1994: 19). Причиной гибели евразийского движения стала политизация, стремление осуществить программу политическими средствами, «зло утопизма», как выражаются авторы статьи. Евразийцы многое верно угадали в русской истории и положении России после революции. Предложенный ими «третий путь России как евразийско-русского мира» можно считать одним из вариантов осмысления судьбы России и ее истории.

С симпатией авторы отзываются о проекте Н. Н. Алексеева о «системе государственно-частного хозяйства». «Она включает в себя множество форм собственности и хозяйственной деятельности при регулирующей роли государства» (Козловский, Уткин, Федотова 1995: 114). В других публикациях Козловский затрагивал учение евразийца Н. Н. Алексеева уже в разделах о либеральном консерватизме.

К историко-социологическим исследованиям Козловского примыкают его публикации о ленинградской социологической школе. Вопрос о научной школе, как правило, является довольно деликатным, если даже не болезненным для научного самосознания и самоопределения. Ученое самолюбие часто воспроизводит претензии на научную школу, но они не всегда выдерживают проверку временем и фактами. Не только исторические знания, но и личный исследовательский опыт привели Козловского к выводу о том, что нет оснований говорить о единой ленинградской исторической школе. В статье, написанной в соавторстве с Р. Г. Браславским, отмечается: «Фактически единой ленинградской социологической школы не было. Возникли и существовали отдельные группы и направления, занимавшиеся в той

или иной мере социальными исследованиями» (Козловский, Браславский 2019б: 68). «Исторические свидетельства развития социологии в Ленинграде убеждают в отсутствии Ленинградской социологической школы и подтверждают восхождение нескольких вполне равноправных, но разных по тематике и значимости социологических школ», — к такому выводу приходят авторы статьи (Козловский, Браславский 2019б: 78). Социологические исследования в Ленинграде автономно проводились по разным направлениям, не координировались из единого центра, не задавались общей программой и методологическими установками. У каждого направления были свои лидеры, о конкуренции между которыми можно говорить довольно условно. По большому счету их объединял лишь региональный признак. «Таким образом, — раскрывают авторы статьи репертуар ленинградской школы, — в Ленинграде сформировался ряд социологических школ: ленинградская школа эмпирических исследований труда и производства (А. Г. Здравомыслов, В. А. Ядов, О. И. Шкаратан, Б. И. Максимов.), ленинградская школа социологии науки (С. А. Кутель, И. А. Майзель, М. Г. Лазар, И. И. Лейман), ленинградская школа истории социологии (Б. А. Чагин, И. А. Голосенко, В. М. Зверев, В. И. Клушин, А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров), ленинградская школа социологии молодежи (В. А. Лисовский, С. Н. Иконникова), ленинградская группа изучения СМИ (Б. М. Фирсов), ленинградская школа социологии семьи и сексуальности (И. С. Кон, С. И. Голод), ленинградская школа социальных исследований города (М. Н. Межевич, И. И. Сигов), ленинградская школа социального развития и планирования предприятий и регионов (В. Я. Ельмеев, 1965–1968 гг. — организатор и директор НИИ комплексных социальных исследований при ЛГУ; Б. Р. Рященко, Е. П. Юдин)» (Козловский, Браславский 2019б: 68–69).

В постсоветский период ситуация поменялась не значительно. Более того, расширение спектра социологического образования, фактически, привело к массовому «производству» социологов и к еще большей децентрализации социологии. Конечно, основными центрами притяжения для петербургских социологов остаются факультет социологии СПбГУ и Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН, как наиболее авторитетные профессиональные институции, но они не ставят задачи монополизации социологического знания и профессиональной унификации социологов. Тенденция к плюрализму в петербургской социологии остается доминирующей. «Постсоветская социология в Санкт-Петербурге, — замечают Браславский и Козловский, — характеризуется сохранением многовекторности развития социологических исследований в государственных, негосударственных и коммерческих организациях. Произошла радикальная смена институциональных арен петербургской социологии.

Произошел настоящий взрыв социологического образования. <...> в петербургский период социология институционализировалась как самостоятельный академический сектор социальных наук, включая исследования, образование, профессиональную деятельность. Социология сформировалась дисциплинарно как самостоятельный сегмент социогуманитарного знания» (Козловский, Браславский 2019а: 68).

Важным этапом в возрождении традиции отечественной социологической мысли в 1990-е гг. стало переиздание классических трудов русских социологов. Козловский был одним из инициаторов издания серии «Российская социология» в петербургском издательстве «Алетейя» и вошел в состав ее редакционной коллегии. В серии были переизданы работы М. М. Ковалевского, Н. К. Михайловского, П. А. Сорокина, К. М. Тахтарева. Доступность работ отечественных социологов способствовала интенсификации историко-социологических исследований в нашей стране и распространению идей выдающихся русских мыслителей. Эту же цель преследовали организуемые Владимиром Вячеславовичем в Социологическом институте ФНИСЦ РАН конференции — Чтения по истории российской социологии, которые регулярно проходили с 2002 по 2013 г. Всего состоялось пять таких конференций (Браславский, Козловский, Родионова 2003; Браславский, Козловский 2006; Зайнутдинов 2014). С 1998 г. Козловский издает «Журнал социологии и социальной антропологии», являясь его бессменным главным редактором. За прошедшую четверть века журнал стал одним из наиболее авторитетных повременных изданий социологической направленности, в котором также публикуются исследования по истории русской социологии. Работа с авторами, редактирование статей и материалов, поиск средств на издание требуют, без преувеличения, полной самоотдачи главного редактора. Сочетать активную исследовательскую работу с изданием ежеквартального журнала крайне трудно. Без определенных жертв здесь не обойтись. Для того, чтобы сохранить возможности и время для собственного творчества необходима эффективная организация работы редакции. С полным правом можно сказать, что Владимир Вячеславович обладает талантом не только исследователя, но и организатора науки.

* * *

В последние годы исследовательские приоритеты Козловского сместились в сторону цивилизационного анализа. Это значительно расширило круг изучаемых им вопросов и применяемый методологический арсенал. История социологии стала для него хорошей опорой в разработке цивилизационной проблематики. Но и цивилизационный подход позволяет

по-новому взглянуть на историко-социологический процесс в России, переосмыслить саму историю русской социологии. Цивилизационный подход задает метапозицию для оценки русской социологии, дает возможность в другом масштабе осознать специфику русской социологии и всего исторического пути России. С этой точки зрения, полагает Козловский, «у России нет никакого “своего пути”. Российский народ такой же, как все, а не “народ-богоносец”. Мы не так оторваны от общего европейского мира, как нам иногда кажется в отчаянном противопоставлении себя этому миру, и уж точно мы далеки от обществ азиатского типа с присущими им социальными отношениями» (Веселов, Козловский 2017: 168). Он полагает, что не стоит говорить об особой российской или советской цивилизации. Нет оснований отделять Россию от остального мира или противопоставлять ее кому-либо. Россия — необходимая часть мировой истории и цивилизации. По словам Козловского, «российское общество находилось и находится в общецивилизационном мировом процессе» (Козловский 2017: 243).

Глава 3

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЙ МОДЕЛИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Цивилизационное измерение современного российского общества направлено на освещение социоструктурных, культурных, социоэкономических, институциональных и субъектных характеристик территориальных образований страны, общества, государства. Теоретическим основанием их постижения служит понимание идеальных типов цивилизационного развития, состоящих в выделении базовых признаков модели и модулов цивилизационного развития. Общее понятие модели рассматривается в данном контексте как образ или прообраз, подобие, прототип социальной реальности, концептуализация которых представляет собой познавательную процедуру упрощения и схематизации объекта в целях выделения и изучения его наиболее значимых свойств, качеств, функций. Методологически моделирование в цивилизационном подходе выполняет задачу конструирования идеальных прототипов воспроизводства целостности общественной жизни, возникновения, поддержания и видоизменения конкретно-исторических форм современности, в которых реализуется человеческая субъектность на разных уровнях. Экспертное исследование типов цивилизационного развития сфокусировано на выявлении, аналитике и сопоставлении существенных свойств социума, культуры, экономики, власти, институтов.

Понятие цивилизации и цивилизационной динамики трактуется крайне разноречиво, преимущественно на социетальном макроуровне (Eisenstadt 2000b; Арнасон 2012; Бельский, Лепёхин, Беяков 2012). Понятие цивилизации отражает универсум социетальных регулятивных методов, способов и моделей интеграции различных культурных, духовных, религиозных, хозяйственных и властных форм деятельности в целостный комплекс, обеспечивающий устойчивый общественный уклад жизни, идентичность и социальные порядки. В социологической перспективе в научном смысле следует рассматривать не отдельные цивилизации, а цивилизационный процесс и динамику цивилизационных образцов (паттернов)

современных обществ, включая историю цивилизаций, их взаимодействие в разных аспектах, в том числе как культурный трансфер (Эспань 2018). В типологическом конструировании и понимании цивилизационного развития обществ выделяем наиболее важные критерии его анализа, оценки и экспертного измерения. Концепция цивилизационного комплекса территорий разного уровня позволяет в целях упрощения сфокусироваться на наиболее существенных, атрибутивных характеристиках цивилизационного развития. Критериями или основаниями основных типов, в нашем случае моделей цивилизационного развития современных обществ, включая российское общество, выступают следующие элементы:

- территория, особое географическое пространство;
- население, демографическая и поселенческая структура;
- этнос, национальность, этнонациональная структура;
- социально-экономическая система (труд, производство, тип хозяйствования);
- социальная структура (неравенства, иерархии, богатство/бедность);
- тип власти и государственного устройства, политическая система, политический режим (демократия, авторитаризм, либерализм, консерватизм);
- правовая система (формы собственности, судопроизводство, правоприменение);
- религия, конфессия (христианство, ислам, буддизм, иудаизм);
- сакральность и секулярность, религиозность;
- соотношение церкви, государства и светского сообщества;
- культура (ценности, язык, традиции, духовность, ментальность, рациональность);
- медийное пространство, социальные медиа, коммуникации, виртуальная, цифровая среда.

Данный перечень явно не исчерпывает все компоненты цивилизационного комплекса. Названные компоненты по отдельности могут быть основой каркаса той или иной модели цивилизационного развития современного российского общества. Они служат также основанием многомерной и сложной цивилизационной идентификации российского общества и его локальных и региональных территорий. Цивилизационный комплекс предстает как свод различных паттернов, процессов, состояний, что воплощается в конкретно-историческом единстве культуры, богатства, власти общества, реализуемых в многообразной человеческой активности и мобильности (Урри 2012). Предлагаемый нами подход, состоящий в выделении моделей цивилизационного развития, конституируемых во множественных формах идентичности, социоструктурного устройства, культурного мира,

институциональных порядков, позволяет глубже разобраться в познании современного мироустройства, тенденций его изменений. Модели цивилизационного развития присутствуют в качестве конститутивных паттернов формирования мировоззрений, верований, убеждений, идеологий множественных интерпретаций, проектов личного и публичного действия. Цивилизационные модели конкретных сообществ, тем или иным образом связанные с территорией проживания или месторазвитием, становятся регулятивами их деятельности и взаимодействия.

Экспертиза цивилизационного развития российских регионов и в целом российского общества позволяет определить важные ориентиры в принятии решений, отслеживании их реализации на различных уровнях государственной и муниципальной власти, управления, хозяйственно-экономической сферы, в различных областях культуры и повседневной жизни. Экспертиза служит способом получения подобного рода сведений, данных, оценок, описаний, сравнений о требующих разрешения жизненно важных проблемах разного масштаба и глубины цивилизационного развития современного российского общества. Выявление явно и/или латентно реализующихся вариантов цивилизационных изменений и модернизации входит в повестку дня в связи с необходимостью определить ряд стратегических направлений и приоритетов развития страны в целом и, самое главное, ее региональных и локальных территорий, включая их экономическое, политическое, социальное, культурное, конфессиональное своеобразие (Атлас модернизации России... 2016). Экспертное измерение моделей развития цивилизационного потенциала территории включает большой арсенал средств сбора, обработки, агрегирования, анализа, сопоставления, концептуализации и оценивания для целеполагания, проектирования, планирования и мониторинга на различных уровнях.

Наряду с разработкой методологии и методики изучения цивилизационной проблематики предлагается масштабное измерение ресурсности, содержания проектов, программ, намерений, деклараций, манифестаций, действий, алгоритмов. Проектирование исследовательских процедур экспертного исследования цивилизационных изменений включает ряд процедур наблюдения, оценивания, сопоставления, сравнения. Зачастую экспертиза сводится к выявлению особенностей процесса, состояния объектов в виде мониторинга, результаты которого таким образом институционализируются, конституируются для дальнейшего продвижения и включения в сфере власти, законодательства, управления, экономики и хозяйствования, в деятельности общественных организаций. Безусловно, итоги экспертного анализа подлежат обсуждению, оспариванию, проверке и корректированию. Это особенно значимо в условиях проведения экспертизы

в отдельных сферах деятельности без учета иных факторов. Например, типичная экспертиза социально-экономического положения и ситуации проводится вне социально-структурного и культурного контекста. Констатируя приоритетность и востребованность экспертного знания в отслеживании особенностей цивилизационного развития российского общества, следует учесть многомерность и сложность цивилизационной идентификации локальных и региональных российских территорий.

Обращение к разработке проблем уникального цивилизационного развития различных обществ позволяет преодолеть сложившийся дефицит в социально-гуманитарном познании их истории и современности. Сложившиеся подходы в социальных науках, вероятно, были достаточны в условиях формирования мирового порядка, революций и глобальных перемен в XX столетии. Эвристический потенциал структурно-функционального, системного и ряда других подходов сохраняется, но заметно уменьшился в конце XX и начале XXI в. Цивилизационный поворот в социологии складывался на фоне радикального пересмотра ее концептуальных оснований, распада «ортодоксального консенсуса», сложившегося в середине XX в. под доминирующим влиянием структурного функционализма (Браславский, Козловский 2023: 117). Получившие распространение объяснения конструирования и конституирования социальной реальности, описания повседневных практик, прояснения смысловых структур коллективного и индивидуального опыта стимулировали развитие феноменологического направления и интерпретативной социологии. Вместе с тем возникли концептуальные трудности в раскрытии происходящих динамичных структурных, институциональных, пространственных и темпоральных изменений в современных обществах.

Общепринятое универсальное объяснение социокультурных процессов включает концепты социальной структуры, культуры, институтов, акторов, сетей, потоков, позволяющие охарактеризовать самые разные сообщества и отдельные сегменты меняющейся общественной реальности. Используемый принцип многоуровневости (от макро- до микроуровня) в социальных науках дает возможность осветить аспекты детерминации и механизмов радикальных сдвигов, локальных, региональных и глобальных трансформаций. В течение долгого времени в фокусе внимания зарубежных и российских социальных ученых была и разрабатывалась проблематика типов, моделей и специфики модернизации в отдельных странах, в том числе в России, поскольку доминировала концепция восприятия и повторения стандартов развитых стран как лидеров развивающимися и отстающими в развитии государствах. Лозунг о «конце истории» Ф. Фукуямы как нельзя точнее резюмирует позицию победы либеральной демократии

и мирового утверждения технологических достижений западных обществ (Фукуяма 2007). По существу, в рамках модернизационного подхода в социальных и гуманитарных науках концентрируется одностороннее идеологическое понимание глубоких перемен как на страновом, так и на региональном и мировом уровне. Фактическое состояние социогуманитарного знания о происходящих цивилизационных процессах оставалось маргинальным и пограничным в сравнении предлагаемыми влиятельными концепциями общественного развития.

Мультипарадигмальное развитие социальных наук, их дисциплинарное продвижение обладает в настоящее время слабоудовлетворительным объяснительным и прогностическим потенциалом, отражающим лишь отдельные сферы целостного цивилизационного развития на мировом и национальном уровнях. Вклад социогуманитарного знания в развитие экономики, хозяйства, управления, различных индустрий на местном, региональном и глобальном уровнях значительно меньше в сравнении с естественными, техническими науками, науками о здоровье. Одним из направлений преодоления данного кризисного состояния в социальных науках является разработка социологически ориентированной концепции цивилизационного анализа социокультурной реальности, общественных институтов и процессов, субъектности индивидуального и коллективного действия.

В методологическом аспекте прежде всего следует выделить основания изучения множественности, точнее, множественных моделей цивилизационного развития современных обществ. Проблема цивилизационного развития современных обществ имеет многовекторный, многомерный характер. При всех различиях и уникальности отдельных стран и государств существует определенное единство их цивилизационного развития. Измерение и оценка современных обществ в рамках цивилизационного анализа зависит от выбора системы координат от учета уникальных свойств исторически сложившихся устойчивых локальных цивилизаций до раскрытия универсальных черт общемирового динамично меняющегося цивилизационного процесса. Изучение единства цивилизационного развития современных обществ неизбежно сталкивается с необходимостью раскрытия мозаичности, т. е. своеобразного переплетения общих и особенных свойств цивилизационной динамики в любом обществе и выявления множественности конкретных типов цивилизационного комплекса страны, ее отдельных сообществ, территорий, поселений. Исходное допущение состоит в том, что цивилизационное многообразие современности представляет собой сложное переплетение экономических, политических, социо-структурных, социокультурных, институциональных форм, практик, взаимодействий различных индивидов, групп, сообществ, государств.

Единство цивилизационного развития заключается в сумме таких общих характерных для современных обществ качеств, как: а) создание и рост национального богатства как основы цивилизационного уклада; б) формирование и стабилизация социальной структуры, специфический скелет социальной иерархии общества; в) использование механизмов регулирования социальной стратификации и способов мобильности; г) адаптация институтов поддержания и изменения социальных порядков; д) практики сакрализации и секуляризации власти, культуры, повседневности, идентификации. Единству цивилизационного развития различных стран способствуют новейшие тренды в разных сферах. К ним, безусловно, относятся прорывные технологии (биология, генетика, медицина, информационно-коммуникационные системы, робототехника, искусственный интеллект и др.), транснациональная экономика, глобальная цифровизация, мировые социальные сети, культурные индустрии, борьба с климатическими изменениями, транснациональная миграция. Вызванные ими мобильности, всевозможные перемещения людей, вещей, образов подчеркиваются Дж. Урри в качестве наиболее значимых в современной жизни и центрального предмета в социологии (Урри 2012). Вопрос о влиянии новых тенденций на модификацию цивилизационного развития современных обществ остается открытым, так как их воздействие имеет проникающий характер, следы которого заметны лишь на поверхности социальной и культурной жизни.

Мозаичность цивилизационного развития состоит в расширении фрагментарности, сегментарности общественных структур, в освоении уникального территориального расположения, в демографическом разнообразии и специфическом социальном расхождении, исторической памяти, культурного наследия, в построении социокультурного ландшафта, проектировании и реализации модели цивилизационного развития. Общие и особенные элементы цивилизационного развития конкретного общества переплетаются и связываются в реальных практиках взаимодействия различных государств. Это своего рода межцивилизационный диалог, обеспечивающий привлечение и адаптацию накопленных другими обществами ресурсов цивилизационного развития, синхронность заимствований и освоенных политико-правовых, культурных, научных, религиозных, технологических достижений.

Множественность моделей цивилизационного развития современных обществ состоит в создании, поддержании и самоопределении их социокультурной идентичности. Палитра данных моделей исторически проявляется в уникальности режимов власти, экономики, хозяйства, социоструктурного устройства, в неповторимости нормативных и ценностных систем,

в конкретных социальных и культурных практиках и укладах различных групп и сообществ. Множественность паттернов, моделей, проектов, сценариев, иерархий, укладов общества образует континуум различных ресурсов и потенциала цивилизационного комплекса конкретных местных сообществ, локальных, региональных и общегосударственных территорий (территориальных субъектов).

Неравномерность и специфичность развития отдельных компонентов цивилизационного комплекса проявляется в многообразии идентификации, множественности и мозаичности идентичности различных социальных акторов. При этом возникают маргинальные и пограничные состояния цивилизационного развития, отличающиеся степенью цивилизационной проницаемости, совместимости и резистентности (сопротивляемости). Возникает эффект полиморфизма цивилизационного развития и цивилизационных порядков, отчетливо репрезентируемый в разных формах идентичности. Примером может служить концепция «хорошего общества» как проект особого цивилизационного развития современных обществ.

Важно различить уровни, скорее типы понимания цивилизационного развития общества и уровни его цивилизационного устройства, уклада и порядков. Семантика и содержание концепта цивилизации, цивилизационного развития, цивилизационного комплекса различных объектов, цивилизационного порядка, идентичностей, дают основание для выделения следующих индикаторов: социоструктурные, культурные, институциональные, субъектные. Социоструктурные показатели отражают неравенства, стратификационные свойства, благосостояние, благополучие, богатство и бедность, уровень, качество, образ, стиль жизни, распределение благ, тягот, забот, ответственности и др. Они включают показатели обеспеченности, занятости, трудоспособности, мотивацию к труду, а также профессиональную структуру общества. Наряду с ними следует выделить индексы социального развития, развития человеческого потенциала; удовлетворенность и доступность благ; характер индивидуального, семейного, родственного, коллективного достижения материального, экономического успеха, престижа, потребления, счастья, гармонии. Особо можно отметить демографические показатели, особенности репродуктивного поведения, экологический аспект цивилизационного развития; виды власти и политик (социальная, демографическая, экономическая, экологическая) и правовых режимов, обеспечивающих институциональное регулирование собственности, отношений и форм собственности.

В социологическом понятии потенциала цивилизационного комплекса и развития территории подчеркивается двойственность, взаимообратимость, взаимовоздействие социальной структуры, культуры, институтов

в деятельности различных субъектов. В реальных практиках институционально регулируемая деятельность людей задает уклад цивилизационного устройства и потенциала любого, в том числе российского общества. В современном цивилизационном подходе культура рассматривается как совокупность материальных и духовных результатов, технологий, сетей, воплощаемых в создаваемых структурах и процессах в относительной связи с социальными структурами, институтами и разнообразными человеческими практиками.

Особенности цивилизационных перемен в российском обществе в сравнении с другими странами представляются нередко диаметрально противоположными типам, которые представлены в концепции культурно-исторических типов (Данилевский 1995). Цивилизационный порядок, типы, конфигурации цивилизационного развития и модерности современных обществ, включая российское, представляют широкий спектр сложных проблем для социальных наук, многие из которых получили освещение в зарубежной и российской научной и популярной литературе (Атлас модернизации России... 2016; Российское общество... 2021; Цивилизационное развитие России... 2018; Цивилизация и модернизация... 2019; Arnason 2020; Eisenstadt 2000). Задача нашего исследования заключается в определении моделей цивилизационного развития, критериями выделения которых служат основные признаки существования, функционирования и изменений целостного цивилизационного комплекса сообщества, территории. К ним следует отнести ряд следующих параметров социальной реальности: а) социальная структура, культура, институты, агентность (субъектность); б) сферы социальной жизни: культура, политика, экономика (смыслы, власть богатство); в) уровень и объем материальных и нематериальных ресурсов; г) тип идентификации и характер ценностного самоопределения. Перечень оснований для описания своего рода идеальных типов моделей цивилизационного развития фокусируется на ключевых опциях анализа современных обществ. В настоящем исследовании на основе выделенных критериев предлагается пять моделей цивилизационного развития современных обществ: *неоэтакратическая*, *этнократическая*, *теократическая*, *глобалократия*, *космополитическая*. Основные характеристики данных моделей цивилизационного развития современных обществ представлены в таблице 3.1.

В предлагаемом нами измерении и типологизации учитываются и характеризуются самые общие черты моделей цивилизационного развития. Развернутое конкретное описание, объяснение специфики данных моделей включает обоснование не только их принципиальных различий вплоть до противоположностей, но и сходства, пересечений и взаимодополнений.

Таблица 3.1

Модели цивилизационного развития современных обществ

Модели	Критерии сравнения моделей			
	Социальная структура	Культура	Институты	Акторы
Неоэтакратическая (государство-цивилизация)	Этатистки обусловленная социальная иерархия	Гомогенная этатистская идентификация, альтернативные современности	Вненациональные институты государства, власти и права	Национальное государство, органы власти
Этнократическая (национально-ориентированная)	Внутринациональная социальная стратификация	Гомогенная этнокультурная идентичность, этнокультурные практики	Национальные институты государства и права	Социальное государство
Теократическая (конфессионально-ориентированная)	Конфессионально обусловленные социальные неравенства	Религиозная идентификация, религиозные практики,	Институты конфессии, церковь	Духовенство
Глобалократия (глобалистская, мировое правительство)	Глобальные социальные неравенства, транснациональная социальная структура	Мультикультурализм, гетерогенные современности, текучая среда, глобализация культуры	Транснациональные институты глобального порядка, локализация глобальных институтов	Транснациональные корпорации и коалиции
Космополитическая (современное транснациональное пространство, мировое гражданство)	Вненациональная социальная стратификация, космополитическая социальная структура	Транснациональная пространственная идентичность, транскультурные практики	Мировые, международные	Детерриторизованные социальные группы, меньшинства

В реальных социальных и культурных практиках данные модели представлены в научном знании, мифологиях, идеологиях, утопиях различных общественных групп и сообществ, в медийном и социокоммуникативном пространствах, в стратегиях и конкретной деятельности элит и властных структур; правящих, доминантных и протестных групп интересов.

Следует отметить включение в перечень космополитической модели цивилизационного развития. Она опирается на концепцию космополитического общества У. Бека. Согласно его трактовке, состоянию космополитического общества «соответствуют пять измерений, различающих внешнюю и внутреннюю инаковость». Он подчеркивает, что на «внешнем уровне космополитизм означает: а) допущение инаковости природы; б) допущение инаковости других цивилизаций и типов современности; в) допущение инаковости будущего. На внутреннем уровне он означает: а) допущение инаковости объекта; б) преодоление (государственного) влияния (научной, линейной) рационализации» (Бек 2003: 26). Особо важным, на наш взгляд, является его тезис в соответствии с концепцией рефлексивной модернизации, в котором фиксируется плюрализация границ, означающая плюрализацию границ национальных государств или размывание оппозиции между национальным и интернациональным, а национальное теперь необходимо рассматривать как интернализированное глобальное (Бек 2003: 27, 31). В настоящей главе мы не рассматриваем особенности таких постулатов теоретического характера, как методологический космополитизм, методологический национализм, методологический индивидуализм. Отметим лишь, что концепция космополитизации предлагается У. Бекем в качестве системы отсчета для эмпирического исследования глобализации изнутри, интернализированной глобализации, поскольку в рамках методологического национализма границы между национальным и интернациональным совпадают, а в методологическом космополитизме расходятся.

В цивилизационном подходе важное место занимает не только аналитика пространственных, территориальных изменений, но и особенностей протекания и освоения социального времени любыми обществами. В социогуманитарном знании достаточно мало внимания уделяется эффектам пространственно-временного переплетения социокультурных процессов в объяснении структур, институтов, текущих событий. В моделях цивилизационного развития этот аспект значим для оценки упорядоченности и встроенности социального времени в региональное, локальное пространство, укоренности его в укладе, образе, стиле жизни. Это один из центральных пунктов в цивилизационном анализе современных обществ, их конфигураций в формах множественных современностей (модерностей).

Важным оказывается момент и условия перехода различных обществ к множественным модерностям. Переход от аграрного к индустриальному развитию западных обществ-лидеров спровоцировал новые формы хозяйственно-экономического, правового, политического и культурного мироустройства. Это процесс шел рука об руку с социальной эмансипацией внутри многих буржуазных обществ. Возникла так называемая эшелонная иерархия стран в ходе их модернизации. Поиски и приобретение ресурсов ведущими национальными государствами привели к обоснованию стратегий цивилизационного, прежде всего, экономического, индустриального, военного, политического обустройства, к разработке и внедрению разносторонних новейших технологий в различных областях. Одновременно формировались новая социальная структура обществ, институты власти, культурная стратификация.

Новая социокультурная конфигурация (цивилизационный порядок) индустриальных обществ неизбежно требовала обеспечения складывающейся экономической, социальной и политической гегемонии, доминирования, превосходства как внутри, так и вне бурно развивающихся западных обществ на рубеже XIX–XX вв. Произошло укрепление и передел мировой колониальной системы. Эти социальные и политические шаги по утверждению нового цивилизационного порядка сопровождались двумя мировыми войнами, политическими и социальными революциями в России и в других менее развитых странах. Реальное содержание взаимодействия, как правило, столкновения разных групп интересов, элит, новых выходящих на арену социально-экономических и политических групп (классов) вынуждало исследователей искать ответы на злободневные вопросы борьбы и утверждения ведущих действующих общественных акторов. Для объяснения радикальных общественных трансформаций, структурных перемен в типе обществ в рамках складывающихся фигураций и конфигураций на социетальном и социальном уровнях требуется смена концептуального аппарата. Такими концептами выступают понятия цивилизационной динамики, цивилизационного порядка, цивилизационной идентичности и различных модерностей национальных государств и обществ.

Понятия цивилизационного порядка и цивилизационной динамики обществ, включая множественные модерности, позволяют выявить: а) сложные фигурации и конфигурации на социетальном и социальном уровнях; б) конкретные формы модерности разных групп, относительно обособленных социокультурно, религиозно, хозяйственно. Цивилизационный порядок современности представляет собой устоявшийся корпус социальных форм культуры, хозяйства и власти. Понятие современности

выражает не что иное, как присутствие человека в настоящем, которое включает в свернутом виде моментальность прошлого и длительность будущего. В современности происходит отражение текучести культурного, социального и личного времени. Именно время в различных формах современности становится общественным топосом, точнее, хронотопом потребления и, соответственно, цивилизационным порядком легитимации баланса производительного и потребительного действия. Показателем эффективности и успешности общества традиционно выступало действие, направленное на созидание, воспроизводство и трансляцию идей и вещей как пространства человеческих отношений. В постиндустриальном обществе происходит коммуникативная инверсия, или знаково-символическое смещение пространства идей, вещей и отношений в новые формы проживания социального и личного времени. Цивилизационный порядок любого типа современности действует двояко. Он одновременно и упрощает, принуждая индивида к стандартам потребления, и усложняет, обрекая на индивидуальный выбор. Общество потребления, с нашей точки зрения, это совокупность условий, ресурсов и способов потребления, заданных общественным производством и формирующих уровень, качество и стиль современной индивидуальной и коллективной жизни.

Центром цивилизационного порядка и переустройства современных обществ и формирования фигуративных множественных модерностей выступает крупное поселение, прежде всего город. Примером использования цивилизационного подхода может служить изучение современного города в рамках концепции Н. Элиаса. Индивидуализация и своеобразие города раскрывается, с одной стороны, как пристанище, жилище, работа, полис, творческая лаборатория для всех жителей. В этом ракурсе город служит предметом публичной заботы (планирования среды, обеспечения ресурсами, общественного порядка, инфраструктуры) органов власти, управления, отчасти бизнеса. С другой стороны, город служит личным хронотопом и приватной аренной обитания, образования, профессиональной и трудовой занятости, досуга. Современный город, независимо от столичности или провинциальности, это сложная фигуративная мозаика публичности и приватности. Концепция фигурации Н. Элиаса глубже всего раскрывает хитросплетения истории и современности города в переплетении индивидуальных, групповых и социальных траекторий. Она избегает традиционной «ловушки»: пропасти между индивидом и обществом. Город — это не хаос, а фигурация, т. е. переплетение отношений взаимозависимости людей. Фигурация обозначает не группы, но социальные модели процесса. Задача социологии города — объяснить неконтролируемый общественный процесс овладения специфическим языком, коммуни-

кациями, ресурсами, необходимыми для обнаружения и решения возникающих проблематик. Индивиды наделены властью и включены в баланс власти, который является для Элиаса ядром межчеловеческих отношений. Власть включает в себя фигурацию социальных отношений, делая индивидов взаимозависимыми различными способами. Таков один из механизмов фигуративного разнообразия городов, манифестирующего также их цивилизационное многообразие и палитру множественных модерностей в современных обществах.

Одним из примеров реализации уникальной модели цивилизационного переустройства российского общества в исторической ретроспективе служит случай Санкт-Петербурга. Локальная модель цивилизационного развития российского общества была реализована в ходе реформ Петра I, воплощенных прежде всего в проекте создания Санкт-Петербурга — новой столицы страны. Спектр исторических, литературных, политических оценок петровских реформ российской империи диаметрально противоположен: от безусловно положительных до категорически отрицательных. Споры не утихают до сих пор. Во избежание большей частью идеологически сфокусированной полемики по поводу роли Петра I, содержания его радикальных реформ и следствий для российской истории остановимся на выяснении цивилизационного смысла петровских преобразований, связанных с главным проектом его жизни — становлением и укреплением Санкт-Петербурга.

Цивилизационное измерение проведенных молодым царем реформ предполагает раскрытие исторических предпосылок, наличных ресурсов и возможностей. Цивилизационная формация допетровского времени отражала своеобразие романовского периода Московского государства, пережившего Смуту. Раздробленность, удельность, стремление к обособленности княжеских и боярских групп в течение нескольких столетий тормозили создание русской государственности. Ослабление царской власти произошло гораздо раньше в ходе соперничества за ярлык на княжеское правление в XIV–XVI вв. и борьбы против татаро-монгольского владычества. Завершение династии Рюриковичей с кончиной Ивана Грозного на рубеже XVI–XVII вв. привело к снижению роли царского двора и довело страну до признания в качестве властителей лжесамодержцев, что существенным образом повлияло на формирование новых взаимоотношений монархии, княжеского и боярского сообществ. Патриархальные каноны монархической власти династии Романовых формировались в течение XVII столетия и к моменту провозглашения Петра Алексеевича русским царем только-только приобрели черты самодержавности, которые ему пришлось укреплять и возвести в ранг верховной власти в распределении

полномочий, привилегий, земель, имущества, статусов. Рамки Московского царства заметно ограничивали волю и даже произвол монарха, стремящегося к абсолютной власти для новых целей развития государственности и страны. Поэтому образ Санкт-Петербурга изначально знаменовал не только символический разрыв с местничеством русских князей, боярских семей, дворян духовенства. Он порождал соответствующие настроения горожан, ремесленников и торговцев, стрельцов, купцов и крестьянства. Потому против замысла, проекта и планов учреждения новой столицы с морскими воротами в Европу постоянно и всемерно возражали многие родовитые аристократические, да и другие состоятельные круги, горожане и крестьяне. Фактически программа петровских реформ стала платформой принудительного цивилизационного преобразования страны, ее территорий, привычного сословного уклада. Санкт-Петербург стал символом волевой цивилизационной трансформации традиционного патриархального общества, поскольку именно его строительство потребовало невероятных человеческих усилий, материальных и духовных ресурсов.

Политическое, правовое, конфессиональное и культурное реформирование страны стало революционным тектоническим переходом к совершенно противоречащим прежним формам устройства всех сфер жизни: власти, административного управления, церкви, хозяйства, быта. Цивилизационная трансформация страны Петром I потрясла российское общество экстремальными повелениями-требованиями к смене сложившихся устоев привычной жизни практически всех слоев от аристократии до крепостного крестьянства. Санкт-Петербург, по мысли молодого царя, с самого начала превратился в пространство революционных перемен, в испытательный полигон становящейся Российской империи. Петровский проект модернизации русского царства и превращение его в абсолютистское самодержавие прежде всего испытан и утвержден в Санкт-Петербурге. Особый ракурс перестройке социального и культурного пространства Петербурга в начале XVIII в. придавал способ легитимного принуждения к новым формам власти, армии, флота, хозяйства, религии, быта.

Санкт-Петербург предстает как концентрированный образ становящейся суверенной модели российской цивилизации, концептуально разработанный и принятый близким кругом и сторонниками молодого царя. Проект Петербурга территориально воплотился в радикальной европейски ориентированной модели новой столицы, в знаковом для переустройства страны переносе царского двора из Москвы, в создании мощного морского и военно-морского порта, построении устремленной к процветанию страны. Петербург мыслился не просто «окном» в Европу, а примером

прочного, могущественного, открытого миру цивилизационного благоустройства территорий и народов российской державы.

Цивилизационный подход сочетает в себе изучение трансформации социальных неравенств современных обществ в контексте множественных модерностей. На основе концепции цивилизационного процесса Н. Элиаса, концепции множественных модерностей Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, П. Вагнера по-новому объясняется динамика социальных неравенств в современных обществах. Социальная структурация развитых обществ служит образцом и моделью для развивающихся обществ, так как при всем их своеобразии ими используются более эффективные социальные механизмы, институты и технологии продвинутых стран.

Конфигурации неравенств в российском обществе на рубеже XX–XXI вв. формируются как под воздействием глобальных факторов, так и под влиянием структурных изменений, институциональных факторов, культурных ценностей и традиций, этнической и религиозной идентичности регионального уровня. Социально-структурные сдвиги характеризуют, с одной стороны, имеющиеся и распределяемые иерархии, позиции и ресурсы, а с другой — основные элементы цивилизационного порядка, которые включают в себя режимы собственности, власти, экономические, культурные практики и формы повседневной жизни. Механизм изменений социальных неравенств в современных обществах на самом деле это способ их цивилизационной динамики.

Цивилизационные различия социальных неравенств в социологии обычно не выделяются, но они показывают институциональную специфику, сети и архитектуру культурной автономии разных стран. Социальная стратификация в российском обществе имеет несколько цивилизационных различий и сходств с ними в развитых и развивающихся странах. В российском обществе цивилизационный фактор воплощается в различных модерностях, которые обеспечивают подвижность углубляющегося социального неравенства и его адаптацию системы к экономическим кризисам, политическим переменам. Сферы и локусы сопряжения социальных неравенств в российском обществе включают неравенство в сфере труда и занятости, жилищную стратификацию, неравенство в доступе к ресурсам здравоохранения, образования, цифровое неравенство. Основные тренды изменений социальных неравенств в современных обществах, включая российское общество, состоят в механизмах включения различных социальных групп в решение значимых для них проблем экономики, власти, собственности и культуры.

Цивилизационная идентичность — это концентрированное выражение принадлежности к социокультурной позиции, общественной группе. В ци-

визационной идентичности фиксируются устойчивые способы проблематизации и интерпретации на разных аренах деятельности. В практиках идентификации цивилизационного характера происходит накопление и кристаллизация опыта обнаружения и решения жизненно значимых проблем в ключевых направлениях. Цивилизационная идентичность — сплав социоструктурного и культурного позиционирования субъектов (акторов), в котором институционально закрепляются и регулируются паттерны поведения и действий различного уровня. В цивилизационной идентичности находят отражение: опыт расселения и структура поселений, типы жилищного устройства, культурные порядки и традиции, отношение к социальной иерархической дифференциации в региональном и местном сообществах, особенности общественной солидарности и сплоченности.

Цивилизационная идентичность, с нашей точки зрения:

- это многослойное социокультурное самоопределение различных групп населения в отношении форм современности, коллективного опыта, солидарности, их практик;
- вплетенность неравенств в структуру социальной и культурной идентичности: социальные различия, разрывы, отчуждение, дистанцированность;
- конфигурация современных форм присвоения (собственности) ресурсов, обладания ими, использования и отчуждения от них;
- формы институционального регулирования и принуждения;
- идеологическое и ценностное содержание различных форм современной идентичности (капитализм, социализм, либерализм, радикализм и др.);
- полиморфизм разновидностей цивилизационного характера: гетерогенность и гомогенность форм, действий, практик.

Полиморфизм цивилизационной идентичности отличают черты: диффузность, автономность, референтность, множественность, мультимодальность. Структурно полиморфизм цивилизационной идентичности включает самые разнообразные типичные реакции, схемы, алгоритмы, модификации отношений, модели оценивания, поведения, которые складываются как результат формирования и накопления подвижных ответов, паттернов на возникающие ситуации и проблемы.

Методологически использование концепта полиморфизма в естественнонаучном смысле определяется как способность твердых веществ существовать в двух или нескольких состояниях с различной кристаллической структурой при одном и том же химическом составе. Изменение кристаллической структуры обычно слабо влияет на химические свойства соединения, но всегда приводит к изменениям физических свойств, чувствительных к расположению атомов в кристаллической решетке (плотность,

удельная теплопроводность, проводимость, электронные, механические свойства и др.). В зависимости от набора физических свойств различные фазы одного и того же вещества могут находить разнообразные сферы применения. Наиболее широко известными термодинамическими факторами, позволяющими управлять полиморфным равновесием, являются температура и давление окружающей среды.

В нашем случае концепция полиморфизма цивилизационной идентичности дает возможность выявить меру, степень, уровень, объем, параметры материального характера, духовного, социального, культурного, институционального типа в той или иной модели цивилизационного развития современных обществ, включая российское общество. Рамки (фреймы) цивилизационной идентичности становятся понятны при условии очевидности данных критериев:

- мера, степень, уровень интегрированности/деинтегрированности в социокультурные институты (формы, процессы);
- коллективность и индивидуализированность, солидарность, отчужденность и разобщенность, справедливость и несправедливость, включенность/исключенность;
- институционализированность адаптивности и дезадаптивности социокультурных форм современности;
- традиционность, консервативность, инновационность, инновативность форм современности;
- технологичность (рациональность/нерациональность) социокультурных форм современности;
- ценностно-смысловая идентификация на разных уровнях сообществ;
- возможность проектирования и осуществления жизненного пути индивида и социальных групп.

Цивилизационная идентичность в пространстве постсоветского российского общества формировалась и формируется не только властными элитами (этакратия), медиаинститутами, носителями унаследованных ценностей и традиций, интеллектуальными группами, духовенством, но и новыми лидерами, региональными и местными сообществами, отдельными гражданами.

Черты новой цивилизационной идентичности российского общества проявляются в следующем:

- социокультурная природа цивилизационной идентичности (тождественность, принадлежность, зависимость, закреплённость);
- свойства цивилизационной идентичности (социальные и культурные формы так называемого национального характера, меняющаяся этничность);

- социокультурные рамки (фреймы) и направленность цивилизационной идентичности общества, отдельных групп и сообществ;
- комбинация (сопряженность) с типами цивилизационной идентичности региональных и местных сообществ;
- культурное содержание и социальные формы цивилизационной идентичности наряду с локальными культурно-историческими типами;
- коммуникативное конструирование цивилизационной идентичности;
- формы современности в цивилизационной идентичности российского общества;
- множественность оснований цивилизационной идентичности: религия, культура, хозяйство, личность.

Эквивалентами цивилизационной идентичности являются этническая, этнокультурная, глобальная, региональная, локальная идентичности и др. (Дробижева 2020). Российское общество и современный мир находятся уже в совершенно новой ситуации многомерной современности или, по определению Ш. Эйзенштадта, множественной модерности. Российские пути множественной модерности — это формирование самостоятельных форм современности групп и сообществ, территорий, поселений. В отличие от модернизации, которая отражает обновление на основе принимаемых извне концепций и образцов, это развитие на собственной основе.

В соответствии с базовой схемой цивилизационного анализа выделяются четыре приоритета цивилизационной модели российского общества: социоструктурный, социокультурный, институциональный, субъектный. Приоритеты цивилизационного развития российского общества заключаются в поиске, артикуляции и конституировании ответов на вызовы и проблемы современности. Представленная в нашем исследовании схема анализа цивилизационного развития российского общества представляет собой сложную подвижную конфигурацию базовых компонентов: социальную структуру, культуру, институты, субъектность (или агентность). Одним из ключевых приоритетов цивилизационного развития является регулирование динамики социальной структуры российского общества. Масштабность данного приоритета состоит в том, что он охватывает социальные контрасты, бедность, достаток, богатство, и становится вектором изменчивости социально-классовой структуры, средством уменьшения полярности стратифицированного общества, смягчения социальных напряжений. Обострение социоструктурной повестки дня в России может вызвать и порождает шлейф протестных настроений, идеологий, общественной активности в пользу социального равенства, с которыми власти и существующим институтам приходится иметь дело.

Приоритет культурной повестки дня проявляется на разных уровнях. Культура не просто отражает ценностно-нормативные ориентиры индивидуального, коллективного и массового поведения. Приоритетность выстраивания культурного пространства в соотношении с другими элементами цивилизационного порядка проявляется в формировании типов идентичности и солидарности, в производстве и воспроизводстве типов личности и коллективности, в устроении инновационного разнообразия повседневности. Приоритет культуры, культурных индустрий, технологий, творчества, любых видов культурной активности служит важным механизмом устойчивости и развития российского общества.

Приоритет институционального регулирования социальной структуры и культуры, любых видов человеческой активности служит важным фактором устойчивого развития российского общества. Институты — базовый компонент цивилизационного комплекса российского общества — радикально меняются. Выполнение функций институтами призвано обеспечить организацию, порядок, границы и регулирование цивилизационного порядка современной общественной жизни ради поддержания устойчивого взаимодействия культуры, социальной структуры и власти на разных уровнях. Доминирование контроля и регламентации поведения и действий акторов разных уровней не может не сочетаться с поддержанием мотивирующей степени свободы, со стимулированием социокультурной активности членов общества.

Приоритет субъектности (агентности) в цивилизационном развитии российского общества раскрывается в ведущей роли активности различных акторов (органов власти, бизнеса, индивидов, групп, сообществ, объединений, союзов и др.). Оценка роли различных акторов в цивилизационной динамике России — центральная задача социологического исследования. Цивилизационное измерение текущей эволюции российского общества дает преимущество в исследовании традиционных и новейших форм сохранения устойчивости, преобразования, выстраивания жизненных путей различных социальных и культурных групп. Социологическая парадигма цивилизационного анализа и возникшая в ее рамках теория множественных модерностей позволяет объяснить ряд сложных системообразующих процессов, в числе которых технологические инновации, масштабная цифровизация, тектонические сдвиги в социальных структурах, экономические циклы, политические коллизии и культурные трансформации.

Цивилизационные изменения российского общества в региональном и глобальном контексте включают основные проблемы альтернативности, вариативности и мультимодальности цивилизационного развития:

- определение места современного российского общества в глобальных и региональных цивилизационных процессах;
- выявление динамики цивилизационной социальной и культурной идентичности современного российского общества;
- объяснение новейших потенциальных трендов цивилизационной эволюции современного российского общества в новом глобальном и региональном контекстах;
- понимание новых факторов и механизмов цивилизационных перемен в современном российском обществе;
- выявление цивилизационной определенности и цивилизационного многообразия российского общества

Особенности цивилизационных перемен в российском обществе в сравнении с другими странами представляются нередко диаметрально противоположными типами: (1) заимствованными, производными, малозначимыми, вторичными либо, наоборот, (2) ключевыми, высокочаимыми, первичными, оригинальными. Первый тип тесно привязан к вектору модернизации российского общества по заданным образцам. Второй тип задает перспективу его цивилизационной уникальности, социокультурного разнообразия, своего рода цивилизационной суверенности. Суверенная модель цивилизационного развития или цивилизационный суверенитет российского общества является предметом дальнейших исследований природы и тенденций цивилизационной динамики российской современности, что дает ключ к пониманию новых способов включения/исключения различных социальных групп в процессы принятия решений по значимым для них проблемам социального неравенства, благополучия, благосостояния, власти, собственности, престижа и признания.

Раздел 2

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ

Глава 4

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА

В главе представлена аналитическая реконструкция становления цивилизационного подхода в контексте интеллектуальной и институциональной истории социологии. Выделяются три волны цивилизационного анализа, совпадающие с тремя стадиями дисциплинарного развития социологии: додисциплинарной, дисциплинарной и постдисциплинарной. Первая волна включает формирование в середине XVIII в. унитарно-линейной концепции цивилизации, ее рецепцию в ранней социологии и окончательную маргинализацию в конце XIX в. с вступлением социологии в классический период. Начало второй волны приходится на первые два десятилетия XX в., отмеченные разработкой плюралистической теории и сравнительной истории цивилизаций в творчестве М. Вебера и Э. Дюркгейма с М. Моссом. Она продолжается в межвоенный период, когда при общем упадке интереса социологии к макроисторическим темам создают свои теории цивилизационной динамики Н. Элиас и П. А. Сорокин, и завершается критической рецепцией метаисторической теории локальных цивилизаций в послевоенные два с половиной десятилетия. Третьей волне, продолжающейся в настоящее время, дает импульс цивилизационный поворот в середине 1970-х гг., инициированный Б. Нельсоном и Ш. Эйзенштадтом. Она сочетает тенденцию на укоренение цивилизационного анализа в социологической традиции со стремлениями к обновлению и консолидации его исследовательской программы, представленной четырьмя основными моделями: процессной, конфигурационной, интеракционной и реляционной. Й. Арнасон осуществил наиболее масштабный проект теоретической интеграции в поле цивилизационного анализа на основе концепции обоюдного конституирования культуры и власти. Раз-

деление плюралистического подхода на метаисторическое и социологическое направления не менее важно, чем его противостояние унитарному подходу. Волнообразная динамика становления социологической традиции цивилизационного анализа, включающая перемежающиеся фазы маргинализации и актуализации, демонстрирует в исторической перспективе структурную амбивалентность его положения в дисциплинарном поле социальных наук¹.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА В СОЦИОЛОГИИ

Современные реконструкции становления цивилизационного анализа в социологии возводят его истоки к началу XX в., когда М. Вебером и Э. Дюркгеймом с М. Моссом были даны первые образцы концептуализации и сравнительного изучения множественных цивилизаций (Arnason 2003a; Tiryakian 2004; Arjomand 2010). Предшествующие полтора столетия, прошедшие под знаком унитарной концепции цивилизации, рассматриваются скорее как предыстория, чем как неотъемлемая часть социологической традиции цивилизационного анализа. В то же время в социологическом поле современного цивилизационного анализа выделяют в качестве одного из основных процессуальное направление (Smith 2017: 28), которое изначально разрабатывалось Н. Элиасом в рамках унитарной концепции цивилизации. Имеются веские методологические и теоретические доводы в пользу того, чтобы быть более последовательными в отношении подходов, использующих понятие цивилизации в единственном числе, и придать их включению в историографию цивилизационного анализа не исключительный, а систематический характер. Герменевтический способ теоретизирования предполагает, что аргументация для более адекватного понимания должна утверждаться в контексте соперничающих интерпретаций, укорененных в определенной традиции. Расширение концептуальных и хронологических рамок социологической традиции цивилизационного анализа тем более оправдано, что вопрос о соотношении между цивилизацией в единственном числе и цивилизациями во множественном числе остается на повестке дня (Arnason 2006a: 231) и вряд ли подлежит своему окончательному решению. История понятия цивилизации на всем своем протяжении отмечена изменяющимся балансом между его сингулярным и плюральным значениями. В каждой конкретной версии цивилизационной теории могут

¹ Данная глава является переработанной и расширенной версией ранее опубликованных текстов (Российское общество... 2021: 39–55; Браславский 2024).

быть обнаружены следы противоположной концепции, даже если сам термин «цивилизация» применяется для обозначения только одной из сторон своей дуальной концептуальной основы. В конечном счете, как справедливо заметил Й. Арнасон, из различия и возможности противопоставления друг другу унитарного и плюралистического значений понятия цивилизации не следует, что они заведомо являются взаимоисключающими (Arnason 2003a: 1).

Несмотря на внушительный ряд выдающихся ученых, внесших значительный вклад в формирование цивилизационного подхода, он «все еще остается довольно-таки маргинальным в социологических и исторических дебатах» (Арнасон 2021: 8). Однако маргинальность — лишь одна сторона состояния цивилизационного анализа в социальных науках. У тех, кто принимает данное положение как очевидное, удивление должно было бы вызывать неустранимое присутствие и периодическая актуализация понятия цивилизации в академическом дискурсе. Вот эта двойственность — исключения и включения, вытеснения и возвращения, маргинализации и актуализации — и характеризует действительное положение цивилизационного анализа. Оно не случайно, обусловлено структурными особенностями интеллектуальной и социальной институционализации социальных наук в качестве научных дисциплин. В условиях типичного для академического мира эпохи модерности институционального «режима дисциплин» (Heilbron 2004a: 25) цивилизационный анализ в социальных науках имеет статус альтернативной (гетеродоксальной) исследовательской программы.

Целью настоящей главы является аналитическая реконструкция формирования и эволюции исследовательской программы цивилизационного анализа в контексте дисциплинарного развития социологии.

ДИНАМИКА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА В КОНТЕКСТЕ ДИСЦИПЛИНАРНОГО РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ

Мы выделяем три «волны» цивилизационного анализа в социологии, соотносимые с додисциплинарной, дисциплинарной и постдисциплинарной стадиями ее развития (Heilbron 1995: 3–4; Delanty 2007: 4610–4611). Данные стадии могут быть охарактеризованы в интеллектуальном и социальном аспектах институционализации науки (Уитли 1980: 221). Отталкиваясь от предложенной Й. Гудсбломом и Й. Хайлброном периодизации истории социологии (Goudsblom, Heilbron 2001: 14574), хронологические рамки и содержание стадий ее дисциплинарного развития определяются нами следующим образом:

а) додисциплинарная стадия — 1730–1890 гг., включающая две фазы: раннедодисциплинарную — интеллектуального конституирования, внеакадемической коммуникации и публичной инфильтрации (1730–1830), и позднедодисциплинарную — интеллектуального проектирования и внеакадемической самоорганизации (1830–1890);

б) дисциплинарная стадия — 1890–1970 гг., распадающаяся на две фазы: раннедисциплинарную — интеллектуального обособления и академической инкорпорации (1890–1930), и познедисциплинарную — интеллектуальной консолидации и академического роста (1930–1970);

в) постдисциплинарная стадия — интеллектуальной плюрализации и академической реорганизации — 1970 г. — настоящее время.

Формальным критерием определения нижней границы додисциплинарной стадии принимается ретроспективно фиксируемое появление одного из структурных компонентов научной дисциплины. Последняя представляет собой «базовую единицу внутренней дифференциации современной системы науки» (Stichweh 1992: 4), характеризующуюся триединством преподавания, исследования и профессиональной организации (Heilbron 1995: 2–4, 119–146; Heilbron 2004a: 30). Прежде всего происходит интеллектуальное оформление данной науки во внеакадемической институциональной среде. Хотя социология имеет долгую, восходящую к античности интеллектуальную предысторию (История теоретической социологии 1995: 263), ее додисциплинарная стадия развития гораздо короче. Хайлброн за точку отсчета додисциплинарной истории социологии берет 1730 г., когда начался подъем секулярной социальной теории во Франции (Heilbron 1995: 7). Только в 1790-е гг. был изобретен термин «социальная наука», соотносимый с выработанным в течение второй половины XVIII в. модерным понятием «общество» (Wittrock 2001: 3721). Согласно Б. Виттроку, на рубеже XVIII–XIX вв. в постреволюционной ситуации роста неопределенности человеческого существования западноевропейскими интеллектуалами были сформированы фундаментальные категории, которые легли в основу исследовательских проблематик и программ отдельных социальных наук (Wittrock 2001: 3723). Хайлброн и Гудсблом окончание долгой додисциплинарной стадии, или «протосоциологии», датируют 1830 г., после которой наступает стадия «формирования интеллектуальной дисциплины», длящаяся до 1890 г. (Goudsbloom, Heilbron 2001: 14574). В течение раннедодисциплинарной фазы были сформулированы общие понятия о человеческих обществах, послужившие широкими рамками для последующего формирования концептуальных структур социально-научных дисциплин (Heilbron 1995: 3). На позднедодисциплинарной фазе когнитивное развитие каждой социальной

науки характеризуется эксплицитной тематизацией и концептуализацией определенной области реальности, а также интеллектуальным проектированием и наименованием относительно автономной науки, предлагаемой для ее изучения. В этом отношении О. Конт по праву считается отцом-основателем социологии.

В контексте дисциплинарного развития наук под «академической» институциональной средой понимается университетская или функционально эквивалентная ей структура, интегрирующая исследовательские и образовательные практики. Институционализация социологии, как и любой другой науки, в качестве академической дисциплины предполагает наличие такого ключевого для эпохи зрелой модерности социетального института, как исследовательский университет. Однако этот многофункциональный тип научно-образовательной организации возник не ранее второй половины XIX в. (Wittrock 2001: 3722). С этой точки зрения, в понятие «академической» институциональной среды не входят научные общества и академии, составлявшие главные организационные формы для интеллектуальной деятельности вне церкви в эпоху ранней модерности, но и в XIX в. продолжавшие играть важную роль вплоть до подъема научных дисциплин (Heilbron 1995: 3).

Наступление дисциплинарной стадии определяется наличием и соединением всех компонентов, определяющих научную дисциплину, при этом степень развитости каждого из компонентов и их взаимной когерентности может варьироваться, что дает основание для проведения различия между ранне- и позднедисциплинарной фазами. Полноценной автономии в академической среде и внутренней консолидации социология, а равно и другие социальные науки достигают только ближе к середине XX в., причем решающие интеллектуальные события произошли в 1930-е гг. (Wittrock 2001: 3725). Однако уже в конце XIX в. социология обретает все основные черты академической науки: она становится университетской дисциплиной с относительно самостоятельной программой исследования и преподавания и создает свои профессиональные ассоциации.

Постдисциплинарная стадия характеризуется не исчезновением или ослаблением научных дисциплин, а распространением междисциплинарных, мультидисциплинарных и трансдисциплинарных исследовательских ориентаций, стратегий и подходов (Heilbron 1995: 4). Организационная структура научных дисциплин кажется довольно устойчивой, и альтернативы ей, по-видимому, пока не предвидится (Abbott 2002: 219). Инновационные организационные формы исследования вне дисциплинарной структуры университетских департаментов и факультетов возникают (Wittrock 2001: 3727), но они не подрывают, а скорее поддерживают служащую им

основанием дисциплинарную организацию социальных наук или по меньшей мере не в состоянии заместить ее. В то же время когнитивная легитимность дисциплинарной дифференциации социальных наук все более ставится под сомнение. Но и для тех, кто решительно оспаривает дисциплинарные границы, интеллектуальные структуры научных дисциплин остаются все еще главными референтными рамками при разработке альтернативных исследовательских программ и стратегий.

Фазам дисциплинарного развития социологии соответствуют пять периодов ее интеллектуальной истории, различающиеся между собой в числе прочих характеристик преобладающими формами социологического анализа и диагноза современности. Раннедисциплинарная стадия представлена «протосоциологией» гражданского (буржуазного) общества торгового, землевладельческого и мануфактурного капитализма, а также сравнительной историей и всеобщей историей (Ш. Монтескье, Ж. Руссо, А. Тюрго, Ж. Кондорсе, П. Кабанис, А. Фергюсон, Дж. Миллар, А. Смит, С. Е. Десницкий, А. Сен-Симон). Позднедисциплинарной стадии соответствует «ранняя» — универсальная историко-генетическая (эволюционистская) и историко-материалистическая социология индустриального или капиталистического общества (О. Конт, К. Маркс, Г. Спенсер, Ф. Энгельс, М. М. Ковалевский, Ф. Тённис). На раннедисциплинарную стадию приходится период «классической» — аналитической (формальной) и всеобъемлющей сравнительной историко-типологической социологии общества индустриального капитализма (Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Зомбарт, Г. Зиммель). На позднедисциплинарной стадии складывается «ортодоксальная» — структурно-институциональная социология современного общества и модернизации (Т. Парсонс, Р. Мертон, Р. Дарендорф, Л. Козер, Н. Смелзер, Д. Лернер, У. Ростоу). Наконец, постдисциплинарная стадия может быть охарактеризована как период «постортодоксальной» — институциональной и культурной социологии глобальной и множественной современности и постмодерна (Э. Гидденс, У. Бек, Ж. Бодрийяр, Ш. Эйзенштадт, З. Бауман, П. Вагнер, Дж. Александер, если назвать только несколько знаковых имен).

Для каждого из выделенных периодов могут быть определены основная концепция цивилизации и доминирующая тенденция, характеризующая положение цивилизационного анализа в социологии. Так, на раннедисциплинарной стадии (протосоциологии) возникает унитарная «прогрессистская» концепция цивилизации (А. Тюрго, Ж. Кондорсе, А. Фергюсон). Для позднедисциплинарной стадии (ранней социологии) характерны универсалистская «стадиальная» концепция цивилизации (О. Конт, Г. Спенсер, Ф. Энгельс, Е. В. Де Роберти, П. Л. Лавров, Л. И. Меч-

ников) и ее постепенное вытеснение из социологии понятием «общество». На раннедисциплинарной фазе (классической социологии) доминирует плюралистическая концепция цивилизации (М. Вебер, Э. Дюркгейм, М. Мосс), которая включается в концептуальное ядро социологии. На позднедисциплинарной фазе (ортодоксальной социологии) разрабатываются версии динамической модели цивилизации (Tiryakian 2001: 286–287) с опорой как на унитарную (Н. Элиас), так и на плюралистическую (П. А. Сорокин) концепцию цивилизации, но они не получают академического признания, и на этой фазе социология отделяется от цивилизационного анализа. На постдисциплинарной стадии (постортодоксальной социологии) происходит возрождение и укоренение цивилизационного анализа в социологической традиции, предпринимаются усилия по развитию и консолидации двух основных концепций — «цивилизационных паттернов/комплексов» и «процессов цивилизации» (Б. Нельсон, Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон, Э. Тирикьян, С. Аржоманд, Б. Виттрок, Р. Коллинз, Дж. Смит и др.).

Коррелирующие между собой периодизации интеллектуальной и институциональной истории социологии и трансмутации понятия цивилизации представлены в сжатом виде в таблице 4.1. На них накладывается динамическая модель трех волн цивилизационного анализа в социологии. В отличие от получившей распространение концепции поколений цивилизационного анализа (Tiryakian 2001; Hall 2007), понятие волн подразумевает наличие фаз подъема и спада, а также снимает жесткость хронологических рамок выделенных стадий и периодов. Волны частично перекрывают друг друга: фаза подъема одной волны, как правило, накладывается на фазу спада предыдущей волны. Первая волна включает формирование в середине XVIII в. унитарно-линейной концепции цивилизации, ее рецепцию в ранней социологии и окончательную маргинализацию в конце XIX в. с вступлением социологии в классический период. Начало второй волны приходится на первые два десятилетия XX в., отмеченные разработкой плюралистической теории и сравнительной истории цивилизаций в творчестве Э. Дюркгейма и М. Вебера. Она продолжается в межвоенный период, когда при общем упадке интереса социологии к макроисторическим темам создают свои теории цивилизационной динамики Н. Элиас и П. А. Сорокин, и завершается критической рецепцией метаисторической теории локальных цивилизаций в послевоенные два с половиной десятилетия. Третьей волне, продолжающейся по настоящее время, дает импульс цивилизационный поворот в середине 1970-х гг., инициированный Б. Нельсоном и Ш. Эйзенштадтом. Рассмотрим каждую из волн подробнее.

ПЕРВАЯ ВОЛНА: ПОДЪЕМ И УПАДОК УНИТАРНОЙ КОНЦЕПЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Хронологически первой программой цивилизационного анализа стала теория прогресса, созданная во второй половине XVIII в. в кругу французских физиократов и шотландских политэкономов (А. Тюрго, Ж. Кондорсе, А. Фергюсон, Дж. Миллар, А. Смит). Проект всеобщей истории цивилизации, восходящий к знаменитой сорбоннской речи Тюрго в 1750 г., сменил получивший распространение в первой половине XVIII в. тип сравнительной истории народов и империй, наиболее выдающимися примерами которого служат произведения Ш. Л. Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734) и «О духе законов» (1748). Просвещенческая концепция прогресса цивилизации основывалась на двух главных постулатах: 1) на признании культуры (философии, науки, искусства, техники) и экономики (торговли и промышленности) ведущими сферами «разумной» человеческой деятельности (в отличие от религии и политики); 2) на открытии «нового» и вместе с тем подлинно реального субстрата мировой истории — человеческого рода (по сравнению с отдельными народами и государствами, развитие которых носит циклический или флуктуирующий характер).

Главными восприимчивыми просвещенческой унитарно-прогрессивной концепции цивилизации в начале второй четверти XIX в. во Франции стали Ф. Гизо и О. Конт. С именем первого связано формирование «истории цивилизации» как программы всеобщего синтеза в исторической науке (Ионов 2007: 227). Второй обосновал проект самостоятельной универсальной социальной науки — «социологии», которая была определена им как «наука о цивилизации». Ориентированные на всеобъемлющий синтез интеллектуальные проекты Гизо и Конта относились не только к разным, в действительности, еще весьма слабо дифференцировавшимся между собой исторической и социальной наукам, но между ними пролегли более глубокие структурные различия, обусловленные их принадлежностью к разным дискурсивным полям с различной степенью социальной институционализированности. Концепция цивилизации разрабатывалась ими в рамках двух не различимых на рубеже XVIII–XIX вв., но разошедшихся и вступивших с начала 1830-х гг. во все более конкурентные отношения между собой дискурсов: дискурса *моральных и политических наук* в случае Гизо и дискурса *социальных наук* в случае Конта. Следует подчеркнуть, что и тот, и другой представляли собой разновидности «научного» дискурса, пришедшего на смену господствовавшему прежде на протяжении нескольких столетий дискурсу *моральной и политической философии*. До 1870-х гг.

доминировал в рамках додисциплинарной академической среды дискурс моральных и политических наук, уступивший затем место дискурсу социальных наук, который до конца XIX в. развивался вне академических институций. По сравнению с Гизо, занимавшим высшие позиции в академическом и политическом полях, Конт был аутсайдером во всех отношениях. Показательно, что в 1833 г. Гизо отказал Конту в просьбе создать для него кафедру истории наук в Коллеж де Франс (Pickering 1993: 445).

Господствующим центром морально-политических исследований во Франции стала созданная в 1832 г. Академия моральных и политических наук (Heilbron 2004b: 145–146). Ключевой фигурой Академии на первом этапе ее существования (до падения Июльской монархии в 1848 г.) наряду с историком Ф. Гизо был философ Виктор Кузен (1792–1867). Оба занимали к тому же кафедры в Сорбонне и министерские посты. В Академии они возглавляли соответственно секции истории и философии, членами которых преимущественно были ученые-исследователи, сохранявшие тесные связи с университетом, в отличие от секций морали, законодательства и политэкономии, сосредоточивавших свою деятельность на практических проблемах и состоявших по большей части из государственных служащих (Heilbron 2004b: 148). Свою научную программу Академия строила на спиритуалистической метафизике школы Кузена в противопоставлении подходам естественных наук, намеренно избегая использовать уже популярный в то время термин «социальные науки», слишком тесно ассоциировавшийся с доктринами материализма и позитивизма. Как и Гизо, философы и историки школы Кузена (Ш. Ренувье, Т. -С. Жуфруа, Ж. Мишле, Э. Кине), находившиеся под влиянием немецкой философии (И. Г. Гердера, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, И. Канта), еще в конце 1820-х гг. стали регулярно употреблять в своих работах термин «цивилизация» во множественном числе и на протяжении последующих двух десятилетий создали ряд концепций, подводивших к созданию теории локальных цивилизаций (Ионов, Хачатурян 2002: 186–194). Но никто из них так и не отказался от преобладающего универсалистского представления о цивилизации человеческого рода, вариациями и частями которой выступали цивилизации отдельных народов и их «семейств».

В 1860-е гг. новое поколение интеллектуалов (Э. Ренан, И. Тэн — его яркие представители) повело прямую атаку на научный канон Академии моральных и политических наук с позиции «прогрессивных» наук, ориентирующихся в гуманитарном познании на строгую методологию естественных наук и прямо опирающихся на их результаты (Heilbron 2004b: 146). Захвативший воображаемое социальных наук эволюционизм с сильными универсалистскими представлениями препятствовал формированию само-

стоятельной теории множественных цивилизаций. Более того, в ранней социологии цивилизационная тематика просвещенческой теории прогресса была переведена в теорию социальной эволюции, в рамках которой понятие цивилизации лишилось своего прежде центрального положения (Arnason 2001b: 388). Если «прогресс» трактовался как совершенствование универсальной человеческой способности к разумной созидательной деятельности, то «эволюция» понималась как объективный процесс направленных структурных изменений социальных целостностей.

В рамках линейно-эволюционистского подхода унитарная концепция цивилизации трансмутировала в свою стадильную разновидность. При этом произошло разделение проблематики, связанной с унитарно-стадильной концепцией цивилизации, на два направления: 1) *антропологическое*, в котором на первый план вышло изучение первобытных обществ с «примитивной» культурой и их перехода к сложно-организованным обществам, обладающим городами, государством, письменностью и другими признаками «цивилизации» (Л. Морган, Ч. Тайлор, Дж. Леббок, Ф. Энгельс); и 2) *социологическое*, сосредоточившееся на объяснении исторически гораздо более поздних процессов возникновения и развития современного индустриального/капиталистического общества. В работах родоначальников социологии А. Сен-Симона, О. Конта, Г. Спенсера присущее просвещенческому понятию цивилизации напряжение между культурой с экономикой, с одной стороны, и религией с политикой — с другой, оформилось в противопоставление двух типов общества, один из которых описывался как «военный и теологический», а другой — как «индустриальный и научный». «Цивилизация» в контексте такого противопоставления рассматривалась в качестве характеристики второго, позже получившего название «модерного», типа общества и понималась как комплекс, состоящий из сфер науки, искусства и промышленности. Это понимание цивилизации устойчиво воспроизводилось во французской социалистической и социологической мысли на протяжении всего XIX в. — от Ш. Фурье, А. Сен-Симона, О. Конта до Э. Дюркгейма. Если в антропологии и истории унитарно-стадильное понятие цивилизации еще сохраняет самостоятельное научное значение, то из концептуального аппарата социологии оно выпало, сохранив за собой роль идеологического двойника термина «модерность» как с позитивными, так и негативными оценочными коннотациями.

Следует отметить, что стадильное понятие цивилизации, соотносимое с интеллектуальной, эстетической и экономической сферами человеческой деятельности, имело также региональную проекцию в человеческой истории. Оно использовалось не только для описания более высокой ступени

в развитии человечества, но и для определения формирующейся на этой ступени новой, «модерной» коллективной идентичности Западной Европы как передовой части человечества. О. Конт подчеркивал цивилизационное единство западноевропейских народов, складывающееся поверх национальных и религиозных различий между ними «вследствие частичного сродства, вытекающего из повсеместного преобладания промышленной жизни, из общей эстетической эволюции и из очевидной научной солидарности». Это «сходство цивилизации» удерживает «основную связь», «общее чувство братства» между западными народами после разложения «католико-феодального состояния» — разрыва уз католицизма и упразднения рыцарских обычаев, которые сформировали и поддерживали единство Западной Европы в Средние века (Конт 2012: 104). Именно эта морально-солидаризирующая функция была позже отнята Э. Дюркгеймом у понятия цивилизации в вышеуказанном унитарном значении и передана понятию «общество». Но еще до Конта оппозиция таким образом понимаемой «цивилизации» и «общества» во французской традиции, причем в более радикальном, чем у Дюркгейма, виде, была обозначена Ш. Фурье, противопоставившем «строю цивилизации» грядущий «социетарный порядок» (Фурье 2017). Намеченная им линия радикальной критики цивилизации, в отличие от характерной для немецкого контекста главным образом консервативной критики цивилизации со стороны культуры, была продолжена Л. Морганом, Ф. Энгельсом и последующей марксистской традицией, включая Франкфуртскую школу. Иногда обе линии консервативной и радикальной критики цивилизации причудливо переплетались, как, например, в предвосхитившем отчасти идеи «консервативной революции» трактате Е. А. Полетаева и Н. Н. Пунина «Против цивилизации» (Полетаев, Пунин 1918; Рыков 2016).

Однако теория социальной эволюции не смогла полностью поглотить цивилизационную проблематику, связанную с просвещенческой идеей прогресса, и прежде всего ее философско-антропологические коннотации, что обеспечило сохранение в концептуальном аппарате ранней социологии понятий цивилизации и прогресса для выражения представлений о человеческой агентности, но в качестве подчиненного нагруженному социоструктурными значениями понятию социальной эволюции. Так, Г. Спенсер под «цивилизацией» понимал приспособление человеческой природы к эволюционирующим формам общественной жизни, называя «прогрессом» постепенные изменения, ведущие к состоянию «полного приспособления» (Спенсер 2014: 65–66). Впоследствии тематика конституирования психологического габитуса индивидов под влиянием долговременных направленных социоструктурных изменений стала центральной в теории

процесса цивилизации Н. Элиаса. Данное представление о социальной детерминированности и пластичности человеческой природы, предельно отчетливо выраженное в определении К. Маркса сущности человека как совокупности общественных отношений, кардинально отличается от воззрений представителей так называемого утопического социализма, таких как Ш. Фурье и А. Сен-Симон, которых занимало проектирование «социального механизма», наиболее отвечающего предзаданной и неизменной человеческой природе с заложенным в ней законом «социального тяготения», по аналогии с ньютоновским законом притяжения физических тел. Этот большой сдвиг от индивида к обществу у Конта и Спенсера сопровождался переориентацией социальной науки с физики на биологию в качестве образцовой модели подлинной научности и соответственно переходом (но не полным отказом, как впоследствии у Э. Дюркгейма) от псевдокаузальных (в действительности, микрофункционалистских) механицистских аналогий, побуждавших усматривать причины социальной интеграции в свойствах индивидов (например, «страстях» или «чувствах» и иных способностях, потребностях, наклонностях, присущих универсальной психофизиологической конституции людей), к макрофункциональным организистским метафорам, отсылающим непосредственно к надындивидуальным социальным структурам во взаимосвязи друг с другом.

Понятийный сдвиг от «прогресса» к «эволюции» означал концептуальное переключение с уровня образующих человеческий род индивидов на уровень отдельных обществ. Если вначале это происходило в рамках общего линейного видения человеческой истории, то к концу XIX в. доминирование социоструктурного подхода вкупе с переносом анализа на социетальный уровень не только привело к вытеснению унитарного цивилизационного подхода с его фокусом на интеллектуальном аспекте и общечеловеческом масштабе исторического развития, но и обернулось, в итоге, отказом от самого универсального эволюционизма.

В отношениях между исследовательскими программами социологии и истории цивилизации на протяжении XIX в. основная тенденция состояла в проведении все более четкого размежевания при возникновении варьирующихся форм сопряжения между ними. Многие социологи того времени — в действительности, ученые с широкими интересами в области социальных наук, не позволяющими отнести их строго к какой-либо одной из них (впрочем, именно такая широта исследовательских интересов и теоретических построений отвечала самопониманию социологии как универсальной науки об обществе) — выясняли соотношение социологии и истории цивилизации между собой и с другими науками (в частности, психологией, географией, этнографией, биологией, традиционной истори-

ографией и др.), разрабатывая всеобъемлющие (сегодня их назвали бы «междисциплинарными») программы социоисторических исследований. Один из наиболее масштабных проектов подобного типа, интегрирующий социологию и историю цивилизации на фундаменте психологии, принадлежал П. Л. Лаврову (1823–1900), чей вышедший посмертно монументальный труд «Важнейшие моменты в истории мысли» составил более тысячи страниц (Лавров 1903). Интеллектуальный альянс социологии с историей цивилизации в некоторых случаях институционализировался в академической среде. Так, ведущий представитель американского психологического эволюционизма, в котором понятие цивилизации занимало важное место, Ф. Гиддингс (1855–1931) возглавил в 1894 г. новую кафедру социологии и истории цивилизации в Колумбийском университете.

Работы Э. Дюркгейма 1890-х гг. со всей отчетливостью зафиксировали концептуальный разрыв между ранней и классической социологией. Его проявлением стала атрофия универсального эволюционизма, сопровождавшаяся окончательным упадком унитарной концепции цивилизации с одновременным абсолютным возвышением и плюрализацией понятия общества. С точки зрения Дюркгейма, человечество не существует как реальное целое, «существуют же и даны наблюдению лишь отдельные общества, которые рождаются, развиваются и умирают независимо одно от другого» (Дюркгейм 1990а: 425–426). В противоположность понятию «форм цивилизации», которое в линейно-универсалистских теориях ранней социологии использовалось для выделения последовательных фаз в историческом развитии человечества, французский классик ввел понятие «социальных типов» (или «социальных видов») (Дюркгейм 1990а: 530). В основе классификации обществ по социальным типам лежат социоструктурные характеристики, или «морфологические признаки», т. е. «способ, которым составлено это общество и которым его составляющие части соединяются между собой» (Дюркгейм 1990а: 475). Дюркгейм считал цивилизацию, отождествляемую со сферами науки, искусства и промышленности, зависимой переменной — «необходимым следствием изменений, происходящих в объеме и плотности обществ» (Дюркгейм 1990б: 314).

Своим последовательно проведенным социоструктурным детерминизмом подход Дюркгейма разительно отличался от теории социальной динамики О. Конта и теории социальной эволюции Г. Спенсера. Последний разработал две типологии обществ: одну — на основе критерия сложности их строения: общества простые, сложные, двойной, тройной сложности; другую — в зависимости от преобладающего рода деятельности: «военный» и «промышленный» типы общества. При этом английский социолог морфологические характеристики ставил в зависимость от функциональных

требований, полагая, что «в общественных организациях, как и в организациях индивидуальных, строение приспособляется к деятельности» (Спенсер 1997: 297). Дюркгейм, напротив, подчеркивал первостепенную важность социально-морфологических фактов в социологических объяснениях, в которых определение причин социальных явлений должно предшествовать указанию на их функции (Дюркгейм 1991: 487–488, 501). Таким образом, характерному для родоначальников социологии функционально-структурному анализу и историческому методу, направленному на установление последовательности ступеней цивилизации в эволюции человечества, Дюркгейм противопоставил каузально-морфологический подход, основанный на использовании сравнительного метода. В 1970-е гг. схожая аргументация, правда, без ссылки на Э. Дюркгейма, была использована некоторыми антропологами в рамках культурного материализма для объяснения происхождения государства и цивилизации с позиции «организационного детерминизма» в противоположность господствовавшему в предшествующие два десятилетия технологическому детерминизму (Carneiro 1970; Carneiro 1974). Те же самые допущения «организационного реализма и материализма» доминировали в исторической социологии с конца 1970-х гг. (Т. Скочпол, Ч. Тилли, М. Манн, Р. Коллинз, Дж. Голдстоун) (Knöbl 2013:15–16). Разработанная Дюркгеймом концепция множественных социальных типов стала опосредующим звеном в его последующем обращении к разработке плюралистической концепции цивилизации. Однако прежде чем этот переход состоялся, полноценная версия теории цивилизаций была создана в рамках соперничающего дискурса моральных и политических наук. Но произошло это не во Франции, а в России.

РОССИЙСКИЙ ВКЛАД В ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Идеи Ф. Гизо, В. Кузена и в особенности ученика последнего Эдгара Кине (1830–1875) о религиозном происхождении цивилизации, создающей политическое единство, оказали непосредственное влияние на плюралистическую теорию цивилизации, созданную в конце 1870-х гг. историком и правоведом, заведующим кафедрой государственного права в Варшавском университете, а затем профессором и заведующим кафедрой энциклопедии права Киевского университета Николаем Ивановичем Хлебниковым (1840–1880). Он независимо от Н. Я. Данилевского (1822–1885), разработавшего теорию культурно-исторических типов, и с иных теоретико-методологических позиций противопоставил со всей определенностью принцип множественности цивилизаций представлению о реальном единстве обще-

человеческой цивилизации. «Понятие мировой цивилизации, — по его словам, — есть общее имя, данное цивилизациям разных народов», «отвлечение, не имеющее предмета» (Хлебников 1878: 210, 211). Хлебников, как и Данилевский, был убежденным антиэволюционистом, но в отличие от последнего отвергал любые формы натуралистического редукционизма, в том числе организменную аналогию, ставшую источником определяющих для метаисторической традиции цивилизационного анализа принципов холизма и циклизма. Он подчеркивал исключаящие возможность достижения гармонического единства неустранимые противоречия между несводимыми один к другому различными компонентами устройства цивилизаций. Также он отрицал не только теорию линейного прогресса цивилизации в единственном числе, но и концепцию циклического развития, неминуемо заканчивающегося упадком и гибелью каждой из множественных цивилизаций.

Хлебников разрабатывал цивилизационную теорию с позиций религиозно-философской антропологии и государственно-правовой науки в прямом противопоставлении социологии, которая им определялась как система «реалистических» (материалистических и позитивистских) учений об обществе (Хлебников 1874). Его принципиальное несогласие с проектом социологии как автономной социальной науки выразалось в том, что он отказывался признавать понятие «общество» фундаментальной и всеобъемлющей категорией анализа явлений политической и духовной жизни человека — такой категорией, он полагал, может быть только «цивилизация». Тем самым, предложенная им теоретическая программа носила характер альтернативной по отношению к социологии науки о цивилизации.

В отличие от «московской группы» правоведов и историков права (С. А. Муромцев, Ю. С. Гамбаров, М. М. Ковалевский), выдвинувших в конце 1870-х — начале 1880-х гг. программу социологизации юриспруденции и обществоведения в целом (Новиков 1997: 227–229), Хлебников фактически выступил против превращения государственно-правовой науки в частную общественную науку и предложил проект ее широкой концептуализации на пути разработки теории цивилизации как общего фундамента наук о социокультурном бытии человека. Эта оппозиционная курсу на социологизацию общественных наук линия цивилизационного теоретизирования имела своих сторонников и в дальнейшем. Она так и не привела к институционализации особой науки о цивилизации (хотя такие проекты регулярно возникали в истории обществоведения: один из таких относительно недавних примеров см.: Черняк 1996), но составила устойчивое гетеродоксальное течение в самой социологической традиции. Ф. Ницше в одной из своих заметок, вошедших в посмертно изданный трактат «Воля

к власти», предлагал в качестве «принципиального нововведения» заменить социологию «учением о формах и образах господства», а понятие общества — понятием «культурного комплекса» (Ницше 2005: 270). Й. Арнасон, обративший внимание на этот фрагмент в наследии немецкого философа, предположил, что сформулированная в нем мысль оказалась программной для исследований М. Вебера, который, если и не знал именно этой заметки, то мог почерпнуть выраженную в ней идею из других произведений Ницше (Adams, Arnason 2016: 154, 153). Изучение взаимопереплетений культурных паттернов и структур власти как раз и составляет ключевую проблематику, конституирующую цивилизационный анализ как особую исследовательскую программу в социогуманитарных науках. При том что в современном цивилизационном анализе понятия культуры и власти трактуются предельно широко, религиозно-политическая взаимосвязь сохраняет парадигматическое значение для определения самого феномена цивилизаций (Arnason 2014b: 17). Хлебников отношение между государством и религией рассматривал в качестве конститутивной черты социально-культурного мира, его родовой характеристики, значение которой выходит за рамки взаимодействия двух социальных институтов. Разрабатываемая им всеобъемлющая теория цивилизации была прежде всего культурной по своему подходу и главным образом социальной по своему фундаментальному исследовательскому вопросу о природе социального порядка.

Плюралистическая цивилизационная теория Хлебникова основывалась на представлении о творческой свободе человека, в котором он видел прежде всего духовное культуросозидающее существо, а не социальное животное. Цивилизация вообще определяется им как идеальный мир, создаваемый свободно человеком над реальным миром и его преобразующий. В основе каждой цивилизации лежат определенным образом истолкованные религиозно-нравственные «руководящие» (или «регулятивные» в кантовском значении термина) идеи человеческого разума — бога, долга, добра, справедливости, права (наряду с нравственными существуют также логические и эстетические регулятивные идеи). Руководящие идеи — это предельные вопросы, которые не имеют окончательных ответов; они задают направления духовного поиска человека, не предопределяя его результатов. Цивилизации различаются своими преобладающими ориентациями на те или иные регулятивные идеи; разной степенью дифференцированности нравственных идей от своей религиозной основы и друг от друга; особыми интерпретациями регулятивных идей, находящими выражение в религиозных и философских учениях, которые затем транслируются в системы норм морали и права. «Каждая цивилизация, — писал Хлебников, — есть

стремление дать верное содержание регулятивам и... осуществить их в действительности, построить на них государственный и общественный порядок» (Хлебников 1874: 59–60). Он выделил три основных (идеальных) типа цивилизации, каждый из которых находится в определенном отношении к объективным духовно-нравственным основаниям цивилизации вообще и в силу этого характеризуется особой направленностью своей динамики: чувственный тип является регрессивным; религиозно-идеалистический — прогрессивным; утилитарно-реалистический — стагнирующим. Существуют цивилизации смешанного типа, а также возможна смена типов в развитии одной цивилизации, имеющая как восходящую, так и нисходящую направленность: прогресс и регресс являются постоянными формами мировой истории (Хлебников 18796: 240–242, 258–259, 273–274).

Цивилизации чувственного типа формируются ориентациями на материальные потребности индивидов и эмпирический мир, история таких цивилизаций «есть, в сущности, история постепенного упадка до полного разложения» (Хлебников 18796: 258). К их числу Хлебников относил ассиро-вавилонскую, финикийскую, карфагенскую, исламскую и мормонскую цивилизации. Утилитарно-реалистические цивилизации высшей ценностью ставят «пользу общежития» и ориентируются на посюстороннюю реальность, они устойчивы, но не способны к прогрессу. Наиболее чистыми воплощениями этого типа цивилизации Хлебников считал «завоевательную» монгольскую и «мирную» китайскую цивилизации, характерными чертами которых является деспотическое государство со сложной системой чиновничества. Высший религиозно-идеалистический тип цивилизаций ориентируется на трансцендентный мир объективных духовных ценностей и признает ценностный приоритет личности над обществом, стремясь к гармоническому сочетанию принципов прогресса и порядка. В то же время цивилизацию этого типа Хлебников характеризовал как «самое неустойчивое явление в человеческой истории», поскольку «грубые интересы, чувственные стремления большинства, подавленная чувственность даже лучших людей проявляются резко вовне, нарушая гармонию идеалистической цивилизации» (Хлебников 18796: 274). К цивилизациям этого типа он причислял индийскую, персидскую, еврейскую, римскую и христианскую цивилизации. Цивилизациями смешанного типа являются древние египетская и греческая цивилизации: первая сочетала в себе черты чувственного и утилитарно-реалистического, а вторая — чувственного и идеалистического типов (Хлебников 18796: 242).

Главная работа Хлебникова по цивилизационной теории «Цивилизация, формы ее происхождения, развития и причины ее падения» (Хлебников

1879а) получила в год своего опубликования две разгромные рецензии от сторонников позитивистского направления, которые расценили ее как «ученый курьез» и «ученый раритет» (Рецензия... 1879; «Ученый» раритет» 1879). Одна из рецензий вышла в журнале «Юридический вестник» — печатном органе вышеупомянутой «московской группы» юристов-социологов. Однако в 1887 г. Н. И. Кареев включил две публикации Хлебникова по цивилизационной тематике (Хлебников 1878; Хлебников 1879а) в библиографический указатель по философии истории (Кареев 1887: 339), а через десять лет и в первую в России библиографию по социологии (Кареев 1897: 417), тем самым причислив их к интеллектуальной традиции этой науки. Правда, никакого обсуждения цивилизационных идей Хлебникова в трудах Кареева не обнаруживается. В отличие от теории культурно-исторических типов Данилевского, которая имела в России своих, пусть и немногочисленных, сторонников среди историков и философов, вокруг теории цивилизаций Хлебникова образовался вакуум молчания.

Историографическую загадку российской социологии составляет поразительная перекличка типологий цивилизаций Хлебникова и культурных суперсистем П. А. Сорокина. Последний не ссылаясь на работы своего предшественника, хотя знакомство с ними, учитывая его огромную эрудицию, не исключено. Не менее удивительным и даже более важным сегодня выглядит созвучие цивилизационной теории Хлебникова и современного социологического цивилизационного анализа в основывающемся на идее человеческой креативности неинтегративистском и недетерминистском понимании культурных оснований цивилизаций как проблематик, подверженных множественным интерпретациям. Таким образом, теория цивилизаций Хлебникова, казавшаяся побочной и тупиковой линией по отношению к основной траектории формирования социологической традиции цивилизационного анализа, оказывается в высшей степени ей релевантна.

Во Франции упадок в конце XIX в. Академии моральных и политических наук в качестве исследовательского центра не привел к исчезновению «истории цивилизации» из прежде тесно связанного с ней университета, но отныне реформированного под научные дисциплины, одной из которых стала и социология. Однако исторический парадокс состоял в том, что, когда социология впервые вошла в стены университета, она порвала с континентской унитарно-прогрессивистской концепцией цивилизации, переключившись на плюралистическую, которая к тому времени уже вызрела в рамках дискурса моральной и политической науки.

ВТОРАЯ ВОЛНА: ОТ РАЗРАБОТКИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ К РЕЦЕПЦИИ МЕТАИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Классическая социология порвала с унитарной концепцией цивилизации и линейным эволюционизмом ранней социологии. Э. Дюркгейм и М. Вебер, в отличие от О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, цель социологии видели не в установлении универсальных законов исторического развития, а в выявлении своеобразия социоисторических конфигураций путем типологического анализа в ходе сравнительных исследований. Разработанная Дюркгеймом на исходе XIX в. концепция социальных типов нивелировала значение понятия цивилизации для социологического анализа. Однако разрыв социологии с цивилизационным анализом в случае французского классика оказался недолгим. Уже в 1902 г. он в очень кратком, но имевшем программное значение предисловии к рубрике «Цивилизация как таковая и типы цивилизации» в основанном им четырьмя годами ранее журнале «Социологический ежегодник» реабилитировал понятие цивилизации в качестве одной из центральных категорий «общей» (или «синтетической» — в противоположность отраслевой) социологии (Durkheim 1982). Тип цивилизации объявлялся им одним из факторов, который наряду с социальным типом (типом социальной структуры) и «характером народа» (типом коллективного характера) вносит наибольший вклад в формирование единства и индивидуальности любого общества. Позже в книге «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) Дюркгейм мимоходом отметил, что у каждой цивилизации есть своя, характерная лишь для нее «упорядоченная система понятий» (Дюркгейм 2018: 718). Таким образом, к макросоциальному измерению, акцентирование которого привело ранее к вытеснению унитарного понятия цивилизации, он добавил макрокультурное измерение (Arnason 2007), а вместе с ним вернул в социологический анализ и понятие цивилизации, но уже в плюралистическом значении. Правда, в дальнейшей разработке концепции цивилизации Дюркгейм вместе с М. Моссом сосредоточились не на раскрытии систематической связи макрокультурного измерения с понятием коллективных представлений (Arnason 2001b: 390), а на прояснении пространственно-временного аспекта соотношения обществ и цивилизаций (Durkheim, Mauss 1971 [1913]). Последние представляют собой «семейства обществ» и состоят из разнообразных социальных феноменов, которые распространяются за территориальные и временные границы отдельных обществ, не охватывая при этом все человечество, и соединяются во взаимозависимую систему. Завершающий текст классической социологии по цивилизационной теории был опубликован на исходе третьего десятилетия XX в. Моссом (Mauss 2006 [1929/1930]).

Во французской социологической традиции сдвиг от унитарной к плюралистической версии понятия цивилизации происходил через фазу его вытеснения переосмысленным понятием общества. В немецком контексте классической социологии все эти моменты оказались сглажены или пропущены вследствие изначального основания М. Вебером программы своих исследований на понятии культуры в самом всеобъемлющем значении, причем уже содержащим сильные плюралистические коннотации. В отличие от просвещенческого понятия цивилизации как универсального процесса совершенствования и реализации творческих способностей человека, Вебер в формулировку «трансцендентальной предпосылки всех наук о культуре» уже заложил представление о разнообразии путей проявления человеческих способностей, ведущих к созданию людьми особых форм жизни и способов отношения к миру (Вебер 2006б: 295; Arnason 2003а: 89–90). В своем позднем программном тексте «Предварительные замечания» к трехтомному «Собранию сочинений по социологии религии» (1920–1921) он именует разрабатываемую им исследовательскую область «универсальной историей культуры» (в русском переводе — «всемирной») (Вебер 2006а: 13; Weber 1992: XXXVI; Arnason 2003а: 89), которая была переопределена им из всеобщей в заложенном просветителями смысле во всеобъемлющую и сравнительную. Вебера интересовали отличительные черты различных «культурных миров» и, прежде всего, уникальные особенности Западной «цивилизации» (если использовать вслед за Т. Парсонсом термин, не встречающийся в оригинальных текстах самого немецкого социолога).

В межвоенный период макроисторическая тематика ушла с авансцены социологии, но начавшая складываться в ней традиция цивилизационного анализа не прервалась. В 1920-е — 1930-е гг. А. Вебер (1868–1958) и К. Манхейм (1893–1947) предприняли масштабные попытки обосновать проект «социологии культуры» (или лучше было бы сказать культурсоциологии, имея ввиду позднейшее различие Дж. Александера между «слабой» и «сильной» программами социологического анализа культуры), в котором получили развитие многие ключевые аспекты проблематики, связанные как с унитарной, так и с плюралистической концепцией цивилизации (Вебер 1999: 7–40, 41–168; Манхейм 2000: 7–233, 234–332, 333–472). В отличие от М. Вебера и Дюркгейма, которые не проводили различия между терминами «культура» и «цивилизация», а отдавали предпочтение одному из них в соответствии со своими национальными традициями, для А. Вебера и Манхейма уже ставшая традиционной для немецкой мысли оппозиция между двумя этими понятиями приобрела ключевое значение для осуществления задуманного ими теоретического синтеза социогуманитарных наук. Кон-

цептуальный каркас культурсоциологического анализа составило проведенное А. Вебером различение трех взаимосвязанных измерений общего исторического процесса: развития общества, процесса цивилизации и динамики культуры.

На исходе 1930-х гг. вышли фундаментальные многотомные труды «Социальная и культурная динамика» (1937–1941) П. А. Сорокина (1889–1968) и «О процессе цивилизации» (1939) Н. Элиаса (1897–1990), которые после первых рецензий на них так и не были приняты социологическим сообществом (Sorokin 1937–1941; Элиас 2001). В обоих трудах динамическая ориентация, отчетливо проявившаяся уже в культурсоциологических проектах младшего Вебера и Манхейма, оттеснила на второй план широкую сравнительную перспективу, характерную для проектов цивилизационного анализа классической социологии. Историко-эмпирические рамки исследований Элиаса ограничивались хронотопом западноевропейских обществ периода позднего Средневековья и ранней модерности. Масштаб рассматриваемых Сорокиным социокультурных флуктуаций был гораздо шире, они включали в себя античную греческо-римскую и преемственную, логически интегрированную с ней западную цивилизацию, охватывая период длительностью примерно 2500 лет (с 600 г. до н. э. до середины XX в., принимая во внимание, что Сорокин и после войны продолжал писать о кризисе современной чувственной культуры). Вопреки бытовавшему одно время вокруг фигуры Элиаса мифу об «одиноким мыслителе», тематика его исследований сформировалась в контексте идей веберовского кружка, в особенности, А. Вебера и К. Манхейма, с которыми он тесно общался. Намеченная теми линия культурсоциологического теоретизирования нашла продолжение в «интегральной» социологии Сорокина, а в его теории культурных суперсистем и культурной мобильности получила развитие предложенная Дюркгеймом и Моссом концепция цивилизаций как транссоциетальных «гиперсистем».

В середине XX в. достигшая полной дисциплинарной институционализации социология практически полностью отказалась от интеллектуальных проектов своего классического периода по реализации всеобъемлющей исторически ориентированной науки об обществе (Wagner, Wittrock 1991: 5), к которым относился и цивилизационный анализ. Однако парадоксальность ситуации состояла в том, что забвение социологией собственных классических разработок в этой области обернулось рецепцией метаисторической версии плюралистического цивилизационного подхода. В книге «Социологические теории сегодня» (1966) Сорокин представил «тоталитаристские» (холистические) теории цивилизаций Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Конечного, О. Андерле в качестве неотъемле-

мой части современной социологической теории, но при этом дал их систематическую критику (Sorokin 1966: 158–240). Метатеоретические труды других социологов, вышедшие на протяжении 1950-х — 1960-х гг., рассматривали цивилизационные теории О. Шпенглера, А. Тойнби и П. А. Сорокина в одном ряду (см., напр.: Becker, Boskoff 1957: 281–283; Timasheff 1957: 271–278; Martindale 1960: 110–118). Так, Д. Мартиндейл отнес всю троицу к одной школе «идеалистических органицистов», что вызвало возражение со стороны Сорокина (Martindale 1960: 115–118; Sorokin 1966: 220).

Критика основоположений метаисторической теории локальных цивилизаций Сорокиным была во многом справедливой, но предложенная им теоретическая альтернатива также исходила из представления о гомогенизирующих эффектах системной интеграции цивилизационных формаций, пусть и переопределенных из социально-культурных в исключительно культурные образования. При этом Сорокин акцентировал внимание на внутренней логической последовательности культурных систем при недостаточной герменевтической чуткости к интерпретативным конфликтам, порождаемым имманентной амбивалентностью и противоречивостью культурных предпосылок. Культурсоциологический потенциал теории социальной и культурной динамики Сорокина оказался сдержан комбинацией логицизма и функционализма. Логико-смысловая интеграция любой культурной суперсистемы имеет определенный предел, по достижении которого дальнейшее движение в направлении ко все более последовательной и всеобъемлющей артикуляции культурных предпосылок (все большей «рационализации», если уместно здесь использовать веберовский термин) ведет к увеличению ее неадекватности по отношению к реальности и нарастанию разрушительного напряжения с требованиями каузально-функциональной интеграции социальных систем и необходимостью удовлетворения физиологических, социальных и культурных потребностей людей (Сорокин 2017: 707). Данный механизм лежит в основе паттернов флуктуации (смены) культурных суперсистем, которые своим квазиобъективным характером сближаются с организменной инвариантной моделью жизненного цикла цивилизаций.

Сорокин, как и Т. Парсонс, проводил строгое аналитическое различие между «социальными» и «культурными» системами, но если для последнего теоретическим приоритетом обладало понятие социальной системы, то первый сделал выбор в пользу «культурной системы». При этом оба великих социолога исходили из так или иначе понимаемой логики системного подхода, который был отвергнут в своем как социально-редукционистском, так и культурно-детерминистском варианте в самом начале третьей волны цивилизационного анализа в социологии. Таким образом,

творчество Сорокина осталось за пределами господствующей тенденции не только дисциплинарной социологической теории, но и постдисциплинарного цивилизационного анализа. Определяющим для последнего оказался вклад М. Вебера и Э. Дюркгейма с М. Моссом, который был заново открыт только в 1970-е гг., положив начало «третьей волне» цивилизационного анализа в социологии.

Впав после выхода в свет «Социальной и культурной динамики» у социологов в немилость (Ритцер 2002: 76; Сапов 2023: 13), П. А. Сорокин принял непосредственное участие в институционализации цивилизационного анализа, став первым президентом основанного в 1961 г. Международного общества сравнительного изучения цивилизаций (ISCSC). Общество было междисциплинарным по составу участников, и социологи в нем играли не последнюю роль. И после Сорокина Общество возглавляли социологи (Б. Нельсон, В. Каволис, М. Мелко, Т. Хафф), но оно так и не стало организационным центром формирования социологической парадигмы цивилизационного анализа.

Сложившийся в метаисторической традиции цивилизационного анализа образ цивилизаций как самодостаточных, когерентных, гомогенных и эндогенных социокультурных образований вполне соответствовал социологическому представлению об «обществе» как основной единице анализа. Различие между «цивилизациями» и «обществами» воплощало дисциплинарные границы в академическом разделении труда. По этой логике, социологи изучали «модерные общества» Запада, а историки, антропологи, ориенталисты — «традиционные цивилизации» Востока (Валлерстайн 2003: 295). Впервые строгость этих дисциплинарных границ, проведенных на географической карте, открыто нарушила в 1950-е гг. теория модернизации. Унитарное понятие цивилизации латентно присутствовало в теории модернизации, особенно в ее версиях, основывающих объяснение социального изменения на технологическом детерминизме (Д. Лернер, У. Росту). Заложенная еще в начале XIX в. Ш. Фурье и подхваченная Ф. Энгельсом и всей марксистской традицией линия радикальной критики просвещенческой концепции цивилизации нашла продолжение в критической теории Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Э. Фромм, М. Хоркхаймер, Т. Адорно). Локальный цивилизационный контекст в качестве исторического фона занимал важное место в некоторых макросоциологических эволюционистских теориях происхождения и развития современных обществ (Парсонс 1998). Последующее неприятие ортодоксальной теории локальных цивилизаций лучше всего рассматривать в контексте более широкой концептуальной реконфигурации в социологии, проявлением которого стал кризис самого понятия «общество».

ТРЕТЬЯ ВОЛНА: ТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА В СОЦИОЛОГИИ

К концу второй волны цивилизационный анализ был институционализирован вне социологии и при забвении последней своего классического наследия в этой области стал непосредственно ассоциироваться с занявшей вакантное место метаисторической теорией локальных цивилизаций. Главной тенденцией третьей волны стало возрождение социологической версии плюралистического цивилизационного подхода и ее отмежевание от соперничающей традиции. Цивилизационный поворот в социологии происходил на волне всеобщего пересмотра концептуальных оснований научной дисциплины, вызванного распадом «ортодоксального консенсуса» первых двух послевоенных десятилетий, сложившегося под доминирующим влиянием структурного функционализма. Наиболее релевантными контекстами реактивации цивилизационного анализа стали подъем исторической социологии и культурный поворот.

Начало третьей волны цивилизационного анализа в социологии положили Б. Нельсон (1911–1977) и Ш. Эйзенштадт (1923–2010), которые подхватили разработку заложенной в классической социологии плюралистической теории цивилизационных паттернов/комплексов в противовес ортодоксальным теориям как линейной модернизации, так и локальных цивилизаций. В это же время получил признание после выхода перевода на английский язык труд Н. Элиаса «О процессе цивилизации». Теория процессов цивилизации составила второе направление «возрождения» цивилизационного анализа в социологии. Консолидация этих двух — «паттерного» и «процессного» — направлений стала второй центральной тенденцией третьей волны цивилизационного анализа в социологии.

Американский социолог и историк-медиевист Б. Нельсон первым поставил знак равенства между «культурными мирами» М. Вебера и «цивилизациями» Э. Дюркгейма и М. Мосса и выделил цивилизационную теорию в качестве особой части классического наследия в социологии. Центральное место в его исследовательской повестке заняли разрушавшие сложившийся в метаисторической традиции интегративистский образ цивилизаций темы межцивилизационных взаимодействий, или «встреч» (encounters), и «гражданских войн в структурах сознания» отдельных «цивилизационных комплексов» (Nelson 1973; Nelson 1981). А. Тойнби был первым, кто ввел само понятие «межцивилизационные встречи», проведя различие между встречами, протекающими в пространстве и во времени («ренессансы»). Но в разработке этой темы он акцентировал универсализирующие тенденции, которые привели к возникновению мировых религий как надциви-

лизационного способа социальной жизни. Тем самым британский историк вышел за исходные концептуальные рамки плюралистического цивилизационного подхода (Arnason 2001b: 400).

Ш. Эйзенштадт, хотя и отмечал значение межцивилизационных взаимодействий, основное внимание сосредоточил на сравнительном исследовании динамики цивилизаций с точки зрения разработки ими своих особых культурных онтологий. Как и Б. Нельсон, он подчеркивал внутренне противоречивый, «антиномичный», по его выражению, характер культурных оснований цивилизационных комплексов, проявляющийся в поляризации течений ортодоксии и гетеродоксии. Для более адекватной передачи социологического в отличие от метаисторического понимания базовых культурных предпосылок цивилизационных формаций Й. Арнасон предложил использовать заимствованный из эпистемологии и истории науки термин «проблематика», обозначающий «конstellацию тем, проблем и перспектив, открытую для различных и часто противоречивых интерпретаций» (Arnason 2007; Арнасон 2017: 63).

Эйзенштадт ввел ставшее программным для современного социологического цивилизационного анализа понятие «цивилизационное измерение человеческих обществ». Наиболее лаконичная и в то же время всеобъемлющая его формулировка «подчеркивает переплетение структурных аспектов социальной жизни с ее регулятивным и интерпретативным контекстом» (Eisenstadt 2000b: 1). Более развернутое определение выделяло два взаимосвязанных аспекта цивилизационного измерения: с одной стороны, «онтологических или космологических видений» — иначе говоря, «культурной интерпретации мира» (Й. Арнасон); а с другой — определения, разграничения и регулирования «арен», или институциональных сфер, социальной жизни (Eisenstadt 2000b: 2; Арнасон 2012: 20). При этом в трактовке соотношения интерпретативного и институционального аспектов цивилизационного измерения Эйзенштадт исходил из принципа аналитической автономии культуры, исключающего детерминирующее влияние какой-либо одной стороны (Eisenstadt 1987: 605–606). Задаваемый концепцией цивилизационного измерения «конфигурационный» образ цивилизаций в отличие от «интегративистского», принятого в метаисторической традиции, акцентирует моменты контингентности, амбивалентности, противоречивости, вариативности, изменчивости, контекстуальности, открытости. Развернутое определение цивилизационного измерения хотя и фокусируется на интерпретативно-институциональной взаимосвязи, также содержит выход на социоструктурное измерение через использованное Эйзенштадтом выражение «арены социального взаимодействия», которое отсылает к конфликтному образу общества, пронизанного отношениями власти

(в отличие от нагруженного функционалистскими коннотациями термина «сферы» или «подсистемы» социальной жизни).

Всеохватывающую концептуализацию социоструктурного измерения цивилизационной динамики осуществил Н. Элиас в понятии социальной фигурации. Оно обозначает сеть отношений взаимозависимости с изменяющимся балансом власти между акторами и применимо ко всем уровням социальных отношений — от взаимодействия отдельных лиц до глобальных сетей. Данное понятие воплощает реляционную концепцию власти, являющуюся неотъемлемой частью теории процесса цивилизации Элиаса (Elias 1978: 131). Разработанная им процессная модель цивилизационного анализа увязывает динамику социоструктурной дифференциации и формирования государства с психологическими трансформациями, выражающимися в развитии у индивидов механизма самоконтроля над своими эмоциями и поведением.

Первоначально Элиас сосредоточился на изучении западноевропейских обществ периода долгого позднего Средневековья (IX–XVIII вв.), позже он сам и его последователи (Й. Гудсблом, Р. Килминстер, С. Меннел, К. Воутерс, Р. Ван Крикен и др.) обратились к изучению процессов цивилизации, протекающих в других частях мира, а также на протяжении всей человеческой истории (Goudsblom, Jones, Mennell 1996; Mennell 2007), сохраняя, как правило, приверженность унитарному подходу. Так, с точки зрения Й. Гудсблома, все человечество принимает участие в общем процессе цивилизации, а отдельно идентифицируемые «цивилизации» являются результатом порождающих дивергенцию процессов, динамика которых может быть очень схожей в различных обществах (Goudsblom 2006: 296). Теория процесса цивилизации Элиаса получила продолжение в его теории социального развития, основу которой составила «триада основных типов контроля» (Elias 1978: 156–157). Согласно этой теории, уровень развития общества зависит от его способности контролировать динамику внешней природы, социальной жизни и индивидуального поведения. Принципиальным ограничением властечентричной процессо-реляционной теории цивилизации Элиаса стало отсутствие тематизации культуры и признания ее конститутивной роли в социальной жизни. Он не пошел по пути раскрытия фундаментальной амбивалентности феномена власти, сочетающего в себе аспекты свободы и контроля как «структурных характеристик сети взаимозависимости» (Козловский 2000: 46), что сделало бы его открытым для культурных интерпретаций. В то же время, как показал Й. Арнасон, по мере того как категория власти расширяется для объяснения всей сложности социальной жизни, охватываемой понятием фигурации, «ее открытость культурным определениям становится все более очевидной» (Arnason 2010: 80).

С. Аржоманд отверг представление Н. Элиаса о процессе цивилизации как унитарное и европоцентричное. Он радикально переосмыслил с позиции плюралистической цивилизационной теории процессную модель цивилизационного анализа, связав ее с конфигурационной моделью, разработанной Ш. Эйзенштадтом, и интеракционной моделью, намеченной Б. Нельсоном. В центр анализа процессов цивилизации им была непосредственно поставлена веберовская проблематика рационализации. В противовес универсалистским версиям процесса рационализации, разработанным Ю. Хабермасом и В. Шлюхтером на основе идеи инструментальной и формальной рациональности М. Вебера, Аржоманд, отталкиваясь от другой части наследия немецкого классика — его более позднего анализа мировых религий, предложил концепцию культурно-специфического процесса ценностной рационализации и, соответственно, ценностного типа рациональности. Каждая цивилизация запускает свой особый процесс ценностной рационализации, который в долгосрочной перспективе порождает отличительную цивилизационную рациональность, распознаваемую как «цивилизационный стиль» (Arjomand 2004; Arjomand 2013: 23–24). Ценностная рационализация — это процесс избирательного смыслового согласования разнородных принципов порядка: унаследованных из собственной традиции и заимствованных извне. Аржоманд развил исходную концепцию межцивилизационного взаимодействия Б. Нельсона, дополненную Э. Тирьякианом понятием внутрицивилизационного взаимодействия (Tiryakian 1974), в концепцию внутри- и межцивилизационного процессов для объяснения сложного и противоречивого характера цивилизационной динамики. Опираясь на проведенное в 1950-е гг. американским культурантропологом Р. Редфилдом различие между «великой» и «малой» традициями в структуре любой цивилизации, Аржоманд рассматривал внутрицивилизационный процесс как динамическое приближение малой традиции к великой, а межцивилизационный процесс относил к инновационным тенденциям под влиянием других цивилизаций (Arjomand 2013: 24).

Произведенная Аржомандом в анализе процессов цивилизации замена унитарной концепции плюралистической привела к смещению аналитического фокуса с проблематики власти на проблематику культуры. Теория процесса цивилизации Элиаса была сосредоточена исключительно на трансформации властных структур и их влиянии на модели человеческого поведения при «явном отсутствии интереса к культурным рамкам — конфигурациям смысла» (Arnason 2015: 150). В подходе Аржоманда, как и Эйзенштадта, на концепцию «осевых цивилизаций» которого он непосредственно опирался, напротив, центральное место занимает категория культуры, хотя властные конфигурации не остаются без внимания.

Необходимость обращения к проблематике власти проистекает из базовых положений разделяемой ими культурсоциологической цивилизационной теории. По словам Аржоманда, основные культурные предпосылки осевых цивилизаций Эйзенштадта «могут быть лишь регулятивными принципами в Кантовском смысле и никогда не могут предопределять направление рационализации» (Arjomand 2016: 46). (Как было показано выше, некультурдетерминистская версия плюралистической цивилизационной теории была сформулирована со ссылкой на Кантовские «регулятивные принципы» Н. И. Хлебниковым в середине 1870-х гг.) Рассматривая институциональную динамику государства, Аржоманд анализирует «конституциональную политику», а именно борьбу за определение социального и политического порядка, которая разворачивается в пространстве неопределенности, оставляемом внутри каждой цивилизации исторически контингентным процессом ценностной рационализации. Политические конфигурации входят неотъемлемой частью в процесс «архитектонического конструирования смысла» (Arjomand 2013: 35). Подобно тому, как теория процесса цивилизации Элиаса и его последователей нуждается в адекватном понятии культуры, которое бы уравнивало лежащую в ее основании всеобъемлющую реляционную концепцию власти, так и культуралистская теория цивилизационных паттернов Эйзенштадта и его сторонников не менее настоятельно требует равнозначной по своему масштабу общей концептуализации власти как конститутивного компонента цивилизационных формаций. Эта задача теоретической консолидации цивилизационного анализа была в явном виде поставлена и наиболее последовательно осуществлена Й. Арнасоном.

По сравнению с Элиасом и его последователями, с одной стороны, и Эйзенштадтом, Нельсоном и Аржомандом — с другой, Арнасон разработал более сбалансированный подход к явлениям культуры и власти, фокусируясь на их взаимопереплетении как фундаментальной характеристике социоисторической реальности (Арнасон 2017: 55). В начале теоретического синтеза им был интегрирован в плюралистическую цивилизационную рамку анализ долговременных трансформаций структур власти, составлявший центральную часть теории процесса цивилизации Элиаса. Основной вопрос, который в этой связи рассматривался Арнасоном, касался определения степени и направления влияния, оказываемого особыми культурными предпосылками устойчивых цивилизационных паттернов на долговременную динамику формирования государства. Проявленная Арнасоном с самого начала большая чуткость к проблематике власти в фигурационной социологии Элиаса (Arnason 1987; Arnason 1989) в дальнейшем вывела решение поставленной им задачи интеграции анализа

цивилизационных паттернов с анализом процессов цивилизации на мета-теоретический уровень. Выдвинутая им обоюдоконститутивистская концепция отношения между культурой и властью как аналитически отдельными, но структурно взаимосвязанными компонентами социальной жизни является основой реляционной модели цивилизационного анализа, сопрягающей несводимые друг к другу, с одной стороны, цивилизационные паттерны, образуемые сочетанием интерпретативных и институциональных рамок, а с другой — социальные фигурации, представляющие собой сети отношений взаимозависимости между акторами. Наиболее важным связующим звеном между ними выступают культурные интерпретации власти (Arnason 1987: 447).

Современная плюралистическая цивилизационная теория расширила исторические рамки анализа, включив в свою сферу тематики, которые традиционно считались доменами унитарной концепции цивилизации. К ним относятся, прежде всего, культурантропологическая тематика происхождения и эволюции цивилизации и социологическая тематика формирования и развития модерности. Арнасон оспорил положение Эйзенштадта о том, что цивилизационное измерение в человеческой истории впервые проявилось в осевое время (между 800 и 200 г. до н. э.). Он отметил инновационный характер религиозного и интеллектуального творчества наиболее ранних «архаичных цивилизаций», которые объединили в различные социокультурные рамки общие структурно-институциональные и технологические трансформации (возникновение государственности, городской жизни, письменности или предшествовавшее им изобретение оседлого земледелия), на которых обычно акцентировали внимание антропологи, историки, археологи, проводя разделение между стадиями первобытности и цивилизации (Arnason 2007).

Общепринятое понимание модерности как цивилизации традиционно исходило из унитарной концепции цивилизации. Модерность трактовалась в стадияльно-эволюционистском духе как универсальная цивилизация. В рамках социологического плюралистического цивилизационного подхода в отношении модерности было выдвинуто две ключевые идеи: концепция множественных модерностей и концепция модерности как новой особой цивилизации. Обе концепции были сформулированы Ш. Эйзенштадтом (Eisenstadt 2000a; Eisenstadt 2001) и получили неравномерное развитие в работах целого ряда исследователей, в том числе некоторыми за рамками цивилизационного анализа. Менее замеченной другими и отчетливо разработанной самим Эйзенштадтом оказалась его концепция цивилизации модерности. В последнее время наиболее масштабный проект по интеграции двух родственных цивилизационных моделей модерности

был осуществлен Й. Арнасоном, при этом особое внимание им было уделено советской/коммунистической модели модерности (Arnason 2020; Масловский 2023).

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПАРАДОКС МОДЕРНОСТИ

С точки зрения Й. Арнасона, теория множественных модерностей содержит в качестве своего ядра концепцию цивилизации модерности, но не сводится к ней. Согласно Ш. Эйзенштадту, модерность как новую цивилизацию конституирует «воображаемое значение» (термин, заимствованный у К. Касториадиса) человеческой автономии (Eisenstadt 2001: 322), которое следует понимать в очень широком смысле, включающем «осознанное воздействие на мир и методическое стремление к пониманию его устройства, расширившееся господство над миром и радикальную реконструкцию общества» (Арнасон 2012: 26). Различные измерения идеи автономии не столько служат предпосылками и следствиями гармоничного осуществления друг друга, сколько обнаруживают собственную амбивалентность и противоречия между собой, порождая множественные расходящиеся интерпретации. Одной из основных «антиномий» цивилизации модерности, по Эйзенштадту, является конфликт между плюралистическими и холистическими, коллективистическими и индивидуалистическими артикуляциями автономии. Некоторые из них становятся доминирующими в определенных социальных контекстах, образуя взаимопереплетения с практиками осуществления власти, конструирования коллективных идентичностей и распределения ресурсов (Eisenstadt 2000b: 1; Eisenstadt 2003: 75). Культурные предпосылки артикулируются на нескольких уровнях — как философские концепции, социальные теории, идеологические доктрины, институциональные проекты, и далее транслируются в политические и, более опосредованно, в экономические институты и практики, довершая, таким образом, формирование цивилизационного паттерна модерности (Арнасон 2012: 26). Конфликт интерпретаций находит, в частности, выражение в выдвигании различных проектов модернизации общества, как это на примере российской общественной мысли конца XIX — начала XX в. показал В. В. Козловский (Козловский 1997; Козловский, Уткин, Федотова 1995: 45–114).

Однако множественные модерности не являются исключительно внутренними вариантами нового паттерна цивилизации, они также включают наследия в разной степени дестабилизированных и фрагментированных домодерных цивилизаций. Радикальная рефлексивная способность модерности подрывает любые прежде сложившиеся цивилизационные формации

(Гидденс 2011: 117). Но поскольку, по замечанию Й. Арнасона, она также усиливает релятивный характер интерпретаций, вырабатываемых в ответ на собственную проблематику модерности, то открываются возможности для взаимодействия последней с историческими цивилизационными традициями (Arnason 2020: 7). Таким образом, множественные модерности представляют собой изменяющиеся конstellляции, образованные сочетанием культурных ресурсов цивилизационных традиций и интерпретативных рамок цивилизации модерности.

Складывающиеся в пространственно-временных контекстах различного масштаба на основе специфических сочетаний вышеперечисленных цивилизационных факторов особые конфигурации экономической, политической, культурной сфер общественной жизни задают множественные модели модерности. Доминирующее положение цивилизационного паттерна модерности в современных цивилизационных конфигурациях определяется наряду с присущей ему беспрецедентной рефлексивной способностью также всеобщим референциальным значением его культурной проблематики. Как поясняет Б. Виттрок, это проявляется в том, что оппоненты модерности неспособны выразить свое несогласие и сформулировать свои программы иначе как в соотношении с ее же идеями и символизирующими ее институтами (Виттрок 2002: 146). Кроме разнообразия цивилизационных предпосылок, имеющего своим предельным основанием креативность человеческого действия, на плюрализацию форм модерности влияют другие факторы, такие как борьба и альянсы внутри отдельных обществ, геополитические, геоэкономические и геокультурные конstellляции глобального и регионального масштаба, а также случайные исторические события (Арнасон 2012: 25).

Рассмотрение модерности с цивилизационной точки зрения актуализирует вопрос о соотношении сингулярного и плюрального значений понятия цивилизации применительно к переплетению единства и разнообразия в кардинально новом социоисторическом условии человеческого существования. С одной стороны, концепция множественных модерностей предполагает наличие общего знаменателя — понятие модерности в единственном числе. Его востребованность еще более усиливается вследствие того, что множественные модерности вопреки распространенным ошибочным интерпретациям не являются непрерывными продолжениями в современных условиях цивилизационных комплексов, сложившихся еще в до-модерную эпоху и поддерживающих или восстанавливающих свою «аутентичную» идентичность. Понятие множественных модерностей совместимо с признанием существования в разной степени фрагментированных цивилизационных наследий, или традиций, но не полноценных

исторических цивилизационных формаций. Таким образом, становится возможным говорить о модерности как «постцивилизационном» состоянии либо определять ее как цивилизацию в единственном числе.

С другой стороны, выдвинутое Эйзенштадтом и подхваченное Арнасоном в качестве общего знаменателя понятие цивилизации модерности содержит в себе имманентные источники неизбежной социокультурной плюрализации и релятивизации, исключая тем самым возможность существования универсальной цивилизации модерности. Плюрализация усиливается включением в формирование множественных конфигураций модерности наследий предыдущих цивилизационных паттернов, которые не исчезают полностью, а продолжают существовать в виде цивилизационных традиций. Таким образом, возникает парадоксальная ситуация, когда те же тенденции, которые, казалось бы, нивелировали понятие цивилизации во множественном числе, работают также и против унитарной концепции цивилизации.

Выход из этого парадокса модерности был найден в том, чтобы понятие модерности в единственном числе рассматривать вслед за Эйзенштадтом как новую (или, в более радикальной формулировке, «нового типа») «особую» цивилизацию. Таким образом, плюралистическая рамка остается главной в цивилизационном анализе модерности, в то же время адаптируя проблематику, связанную с унитарной концепцией цивилизации. Отталкиваясь от предложенной Эйзенштадтом партикулярной концепции цивилизации модерности, Арнасон полагает, что предпочтительнее было бы говорить о «разновидностях модерности», чем о «множественных модерностях». Однако следует заметить, что термин «разновидности модерности» (*varieties of modernity*) с отсылкой на понятие «разновидностей капитализма» был использован в названии институциональной по своему подходу теории, выдвинутой в противовес «культурной» теории множественных модерностей (Schmidt 2006). Кроме этого формально-терминологического аргумента можно привести более содержательные доводы в пользу того, чтобы сохранить термин «множественные модерности» в качестве базового, а термины «разновидности модерности», «модерные цивилизации», «цивилизации модерности» использовать в качестве его вариаций для обозначения различных современных социоисторических конфигураций со смещением в ту или иную сторону балансом в динамическом соотношении единства и разнообразия. При таком подходе «разновидности модерности» будут обозначать более слабую, а «модерные цивилизации» — более сильную версию цивилизационного разнообразия модерности.

Наряду с устоявшимся термином «множественные модерности» Эйзенштадт использовал такие выражения, как «модерные цивилизации»

и «цивилизации модерности». Выдвигая концепцию модерности как новой цивилизации, он исходил из собственной социологической интерпретации заимствованного у К. Ясперса понятия «осевое время», когда впервые в человеческой истории проявилось «цивилизационное измерение» и кристаллизовались первичные «осевые цивилизации». Прорыв модерности Эйзенштадт рассматривал как «второе» осевое время и по аналогии с «осевыми цивилизациями» говорил о «модерных цивилизациях», или «цивилизациях модерности» (Eisenstadt 2006). Однако интерпретация модерности как второго осевого времени поднимает перед цивилизационным анализом концептуальные вопросы.

Понятие модерных цивилизаций, сопоставимое с понятием «осевых цивилизаций», опирается на обобщенную концепцию «осевых трансформаций». Арнасон с позиции историзирующего подхода не поддержал стремление Эйзенштадта и некоторых его коллег типологизировать изменения осевого времени и применить полученную таким образом модель осевых трансформаций за хронологическими рамками конкретной исторической эпохи. Рассматриваемые в типологической перспективе осевые трансформации соотносятся с последовательными сдвигами ко все более высоким уровням человеческой рефлексивности и связанной с нею возрастающей человеческой способностью понимать, упорядочивать и трансформировать мир (Arnason 2007). Общая модель осевых трансформаций предполагает единообразное и одностороннее воздействие культурных инноваций на формы социальной жизни, тогда как при историзирующем подходе подчеркивается разнообразие конституирующих осевые цивилизации культурных онтологий, а также сложность их взаимосвязей с социальной и политической динамикой (Arnason 2003a: 177).

В своем предельном развитии генерализирующий подход в типологическом анализе способен привести к противопоставлению рефлексивности и культуры, примером чему служит институциональная теория рефлексивной модерности Э. Гидденса. Британский социолог свел культурное измерение модерности исключительно к влиянию унаследованных традиций домодерных социальных порядков, тем самым отказываясь понимать модерность как конституируемый своими собственными культурными предпосылками цивилизационный паттерн. Радикализация модерности для Гидденса означает ее детрадиционализацию и высвобождение из культурных контекстов предшествовавших ей цивилизаций. Но сама модерность «не есть лишь одна из ряда цивилизаций», в соответствии с отстаиваемой им «разрывной» (дисконтинуистской) интерпретацией человеческой истории (Гидденс 2011: 117, 172).

В цивилизационной теории множественных модерностей традиция и рефлексивность соотносятся как два аспекта культуры, которые характеризуются тенденциями, с одной стороны, к воспроизводству задающих общий смысловой контекст человеческого существования интерпретативных оснований, а с другой — к трансконтекстуальным прорывам, открывающим новые горизонты смысла. Обе тенденции находятся в неустрашимом напряжении между собой и опосредуются в способности культуры к рационализации, в процессе которой самоартикуляция культуры может переходить в самопроблематизацию. Соединение рациональности, или способности рационализации, с рефлексивностью ведет к интерпретативным сдвигам и, по меньшей мере, потенциально к новым культурным кристаллизациям, допускающим более высокие уровни самопроблематизации (Arnason 2003a: 96–97). В разных культурно-исторических паттернах способность рационализации получает неравномерное и специфическое развитие. Модерность как новая и особая цивилизация характеризуется тем, что тенденции культуры к самоартикуляции в конфликтующих направлениях и к самопроблематизации достигают беспрецедентного в человеческой истории уровня, порождая во взаимопереплетении с относительно автономной динамикой власти и богатства множественные конфигурации социальной жизни.

* * *

Волнообразная динамика становления социологической традиции цивилизационного анализа, отмеченная перемежающимися фазами маргинализации и актуализации, демонстрирует в исторической перспективе структурную амбивалентность его положения в дисциплинарно организованном поле социальных наук. Продолжающееся формирование цивилизационной парадигмы сочетает тенденции укоренения в социологической традиции с ее критическим переосмыслением и преодолением сложившихся в ней дисциплинарных ограничений, а также консолидации исследовательской программы самого цивилизационного анализа при сохранении внутреннего разнообразия и диалогической открытости другим теоретическим перспективам. Синергетический эффект между этими тенденциями не кажется само собой разумеющимся и автоматически достижимым, скорее они находятся в напряженных отношениях друг с другом. Однако именно одновременное движение по этим направлениям предполагает успешное развертывание исследовательской программы цивилизационного анализа.

Концептуализация в цивилизационной теории отношения между культурой и властью имеет фундаментальное значение для социологии, в ко-

торой данные категории выдвинулись с конца XX в. на первый план в попытках решения агентностно-структурной проблемы, а также преодоления концептуального разрыва между макроуровневыми парадигмами «консенсуса» и «конфликта», наметив новую ось теоретического синтеза (Йоас, Кнёбль 2011: 289). Однако связь ключевой для цивилизационного анализа проблематики культуры и власти с конститутивной для социологического дискурса понятийной оппозицией индивида и общества, современным выражением которой является дихотомия «агентность/социальная структура», уже не столь очевидна. Может создаваться впечатление подмены одной эпистемологической проблематики другой, несущей угрозу когнитивной идентичности социологии как научной дисциплины. Отторжение цивилизационного подхода возникает на уровне категориальных схем мышления и ценностных приверженностей. В академической среде сторонники использования понятия цивилизации во множественном числе нередко обвиняются в политической ангажированности, склонности к консерватизму, граничащем с ксенофобией. При следовании строго научным критериям, отчужденное отношение чаще всего выражается в суждениях о нерелевантности цивилизационной тематики предметному полю социологии как научной дисциплины.

Более пристальное внимание к додисциплинарному периоду развития социальных наук позволило не только включить унитарную концепцию цивилизации в социологическую традицию цивилизационного анализа, но и более полно реконструировать процесс становления плюралистической теории цивилизации. Внутреннее разделение плюралистического подхода на метаисторическое и социологическое направления оказывается не менее важным, чем его противостояние унитарному подходу. Симптоматично и наводит на размышление единство времени и места появления первых отчетливых формулировок обеих версий плюралистического подхода. Они были сделаны независимо друг от друга в течение одного десятилетия с 1869 по 1879 г. в России Н. Я. Данилевским и Н. И. Хлебниковым. Если первый хорошо известен как ранний представитель метаисторической теории локальных цивилизаций, предшественник О. Шпенглера и А. Тойнби, то причастность второго социологической ветви плюралистической цивилизационной теории фиксируется впервые. Й. Арнасон отметил значение исторического опыта региона Восточно-Центральной Европы, способствовавшего скептическому отношению к идее прогресса, как фона для разработки Н. Элиасом и Ш. Эйзенштадтом версий цивилизационного подхода, отклоняющихся от магистрального направления дисциплинарного развития социальных наук (Arnason 2015: 147). В этом же ряду стоит и П. А. Сорокин. Восточноевропейский опыт сыграл важную роль в ин-

теллектуальной биографии самого Й. Арнасона. Родившийся в Исландии, он в 1960-е гг. шесть лет обучался в Карловом университете в Праге и впоследствии признавал этот период наиболее важной частью своего образования (Интервью... 2012: 7). Восточноевропейский регион сегодня вновь являет собой сплетение трансформирующих мир геополитических и геокультурных процессов, противоречий и конфликтов. Порождаемый ими драматичный исторический опыт побуждает российских исследователей обращаться к цивилизационному подходу.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 4.1

Динамика цивилизационного анализа в социологии

Хронологические рамки истории социологии	Стадии дисциплинарного развития социологии	Периоды интеллектуальной истории (макро) социологии	Этапы цивилизационного анализа в социологии	Положение цивилизационного анализа в социологии
1730–1830	Раннедодисциплинарная: интеллектуального конструирования и сетевой неформальной коммуникации и публичной инфильтрации	«Протосоциология» буржуазного «гражданского» общества торгового, землевладельческого и мануфактурного капитализма, сравнительная история и всеобщая история (Ш. Монтескье, Ж. Руссо, А. Тюрго, Ж. Кондорсе, П. Кабанис, А. Фергюсон, Дж. Миллар, А. Смит, А. Сен-Симон)	Унитарная «прогрессистская» концепция цивилизации (А. Тюрго, Ж. Кондорсе, А. Фергюсон, Дж. Миллар)	Переплетение
1830–1890	Позднедодисциплинарная: интеллектуального проектирования и внеакадемической самоорганизации	«Ранняя», универсальная историко-генетическая (эволюционистская) и историко-материалистическая социология индустриального / капиталистического общества (О. Конт, К. Маркс, Г. Спенсер, Ф. Теннис)	Унитарная «стадиальная» концепция цивилизации (О. Конт, Г. Спенсер, Ф. Энгельс, Е. В. Де Роберти, П. Л. Лавров, Л. И. Мечников)	Вытеснение

1890–1930	Раннедисциплинарная: интеллектуального обособления и академического вхождения	«Классическая», аналитическая (формальная) и всеобъемлющая сравнительная историко-типологическая социология индустриально-капиталистического общества (Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Зомбарт, Г. Зиммель)	Плюралистическая концепция цивилизаций как «культурных миров» (М. Вебер) и «семейств обществ» (Э. Дюркгейм, М. Мосс)	Включение
1930–1970	Позднedisциплинарная: интеллектуальной консолидации и академического роста	«Ортодоксальная», структурно-институциональная социология современного общества и модернизации (Т. Парсонс, Р. Мертон, Р. Дарендорф, Л. Козер, Н. Смелзер, Д. Лернер, У. Ростоу)	Динамическая концепция цивилизации как «процесса цивилизации» (Н. Элиас) и флуктуации «культурных суперсистем» (П. А. Сорокин)	Разрыв
1970 — наст.	Постдисциплинарная: интеллектуальной плюрализации и академической реорганизации	«Постортодоксальная», институциональная и культурная социология постмодерна, глобальной и множественной модерности (Э. Гидденс, У. Бек, Ж. Бодрийяр, Ш. Эйзенштадт, З. Бауман, П. Вагнер, Дж. Александер)	Концепции «цивилизационных паттернов» (Б. Нельсон, Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон) и «процессов цивилизации» (Й. Гудсблом, С. Меннелл, Р. Килминстер)	Укоренение

Глава 5

НЕВООБРАЗИМАЯ РЕВОЛЮЦИЯ: 1917 ГОД В РЕТРОСПЕКТИВЕ

В то время как «конец истории», отмечавшийся на рубеже веков (несомненно, одно из глубочайших заблуждений всех времен), уступает место возобновлению холодной войны, кажется целесообразным задуматься о фоновых последствиях этого сдвига. Возрождение воображения холодной войны, достаточно масштабное, чтобы запутать и обострить конфликт, структурно отличающийся от предполагаемой парадигмы, — сложное явление, которое невозможно свести к одному главному действующему лицу или импульсу. Мы не рассматриваем здесь его разворачивающееся воздействие напрямую (недавнюю адекватную дискуссию об этом см.: Legvold 2016). Но чтобы понять более широкий контекст, необходимо переосмыслить как предпосылки, так и обстоятельства, побудившие это недавнее и весьма запутанное пробуждение истории¹.

ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ КОММУНИЗМ

Видение конца истории, а точнее окончательного триумфа «либеральной демократии» над всеми мыслимыми альтернативами, основывалось на предположениях о том, что некая контрстория завершила свой путь. Важнее всего было убеждение, что не только Советский Союз распался, но и советская модель ушла со сцены, потерпела полный крах, а ее история может быть переписана как «прошлое иллюзии» (Furet 2000; в английском переводе слово «прошлое» (past) неоправданно заменено на «прошествие» (passing), что предполагает продолжающийся процесс, тогда как Франсуа Фюре однозначно говорил о прошлом, которое завершилось). Такая точка зрения никогда не была более чем принятием желаемого за действительное,

¹ В основе данной главы лежит статья Й. Арнасона: (Arnason 2018). Перевод выполнен Л. А. Чернышевой под научной редакцией М. В. Масловского.

а ход событий — все больший подъем Китая, устойчивость авторитарного правления в России и целый ряд неожиданных событий в более периферийных бывших коммунистических государствах — вскоре развеял иллюзии об однозначном выходе из иллюзии. Однако доминирующей реакцией, как отмечалось выше, был возврат к прежним стереотипам и упрощениям, а не попытка переосмыслить ожидания. Это не означает, что мы умаляем значение огромного объема научной работы, посвященной историческим траекториям, мутациям и наследию коммунизма, а также их последствиям для перспектив современного мира. Открытие архивов, критика идеологических конструкций и новые возможности критических дискуссий в посткоммунистических обществах подняли историографию и историческую социологию этой области на новый уровень. Однако этот научный прорыв не оказал решающего влияния на состояние общественного мнения в широком публичном пространстве.

Вероятно, это в определенной степени объясняется сложностью складывающейся картины и разнообразием перспектив. Хотя многочисленные аспекты коммунистического опыта изучены намного подробнее, чем это было раньше, в то же время предстоит еще серьезная работа по синтезу различных подходов. Так, в научных работах, созданных за последние четверть века, можно встретить утверждения о том, что культурные, политические, экономические или геополитические аспекты коммунизма проявляются в новых доступных источниках и заслуживают особого внимания. Как отмечает один из видных историков: «Без своих преобразующих культурных целей большевизм вообще не имеет смысла» (Read 1996: 300). С этой точки зрения, именно прекращение существования советского режима позволяет нам увидеть в подобающем свете как стремления и проблемы культурного проекта, так и сопротивление ему. Интерпретации, построенные вокруг политического, будут придавать особое значение начальной и конечной точке на траектории с 1917–1918 до 1989–1991 гг. В самом начале этой траектории исключительно острая борьба за власть, завершившаяся беспрецедентно радикальными переменами, определила использование и понимание идеологических тем; на заключительном этапе непредвиденные последствия политической реформы поставили всю властную структуру перед проблемами, неразрешимыми в сложившихся условиях. Эта двойная референция становится определяющим контекстом для анализа советского опыта.

Что касается экономических аспектов, которые, вероятно, наиболее заметны в популярных нарративах о советском упадке и крахе, наметившаяся линия аргументации поддерживает идею о том, что прочный фундамент для этого был заложен на самом раннем этапе, когда победившим

большевикам пришлось бороться с нарастающим снежным комом упадком, который усугублялся смесью свойственных большевикам невежества и экстремизма. Преемственность экономической культуры и стратегий, которые выкристаллизовались в этих обстоятельствах, заглушались благодаря понятиям, присвоенным раннему и позднему этапам (развития советской экономики): военный коммунизм (хотя его основные контуры были видны еще до основного раунда гражданской войны) и плановая экономика. Очевидно, что между ранним большевистским, сталинским и послесталинским этапами существовали значительные организационные и институциональные различия, однако преемственность хорошо выражается понятием *économie mobilisée*, обсуждаемым французскими авторами (Sapir 1990). Его можно перевести как «постоянная военная экономика», и оно напоминает довоенное описание Оскаром Ланге советской модели как военной экономики *sui generis*. Отсылки, сделанные Лениным в 1918 г. по поводу создания двух отдельных составляющих социализма — немецкой военной экономики и российской диктатуры пролетариата, можно рассматривать как первый индикатор подобного поворота. Понятая подобным образом, модель предполагала, что долгосрочные последствия должны стать серьезным препятствием для изменения экономических институтов. Сравнение с Китаем было бы показательным в этом вопросе, как и во многих других, но здесь я могу предложить лишь возможное направление анализа. На уровне экономической политики китайское коммунистическое руководство поначалу было в целом склонно применять советские методы, но при этом стремилось ускорить развитие и выйти за пределы советского опыта. Когда эта стратегия не достигла желаемых результатов, в том числе цели имперского паритета с Советским Союзом, следующим шагом стал переход к самостоятельно изобретенным, но принципиально неадекватным представлениям об ускорении, связанным с якобы уникальными китайскими возможностями массовой мобилизации; эта комбинация ознаменовала два десятилетия маоистского правления (1956–1976) и оставила весь режим в неустойчивом состоянии, что в конечном счете облегчило переопределение рамок и приоритетов развития.

Наконец, еще одна — геополитическая — перспектива акцентирует внимание на глобальном контексте коммунистических траекторий. Возникновение тоталитарных режимов в Европе после Первой мировой войны было не в последнюю очередь ответом на новую расстановку сил, существенно, но в то же время неоднозначно перестроенную. Довоенные империи Центральной и Восточной Европы рухнули, в то время как победившие западноевропейские государства оказались в ситуации, когда всеобъемлющая мощь Соединенных Штатов существенно возросла, хотя

последствия этого в определенной степени были неочевидны из-за временной изоляционистской позиции зарождающейся сверхдержавы. В то же время военные успехи, казалось, открывали новые перспективы для западной гегемонии в Африке и Азии, однако этому мешало межимперское соперничество, а также нарастающие волны сопротивления. В этом контексте тоталитарные реконструкции империй, начиная с восстановления России под властью большевиков, выглядят как попытки обратить вспять или перенаправить глобальные изменения в прогрессивную сторону. Столь разные результаты (этих процессов), особенно если учитывать Китай, главный неевропейский пример, показывают, как трудно охарактеризовать прошлое столетие в рамках одной лишь тенденции.

В этой связи можно сделать небольшое отступление и поговорить о факторе Америки, который не все историки, занимающиеся этим периодом, оценивают одинаково. В эссе о переосмыслении русской революции Лучано Канфора (Canfora 2017) поднимает вопрос о пределах исторического кругозора тех, кто захватил власть в 1917 г. и запустил советский проект; он предполагает, что решающую роль сыграли два взаимосвязанных заблуждения. Идеологи и стратеги большевизма исходили из того, что капитализм в принципе исчерпал себя, исчерпал свои возможности и достиг состояния конечного кризиса. Они также не понимали весомости и значимости американского участия в мировых вопросах, опирающегося на самую динамичную капиталистическую экономику, все усиливающую свое влияние. К вопросу о капитализме, его месте в большевистском воображении и в исторической среде Советского Союза мы еще вернемся ниже. Что касается американского влияния, то совершенно иной взгляд на него представлен в одной из самых амбициозных реинтерпретаций истории начала XX в. — книге Адама Туза о «переучреждении глобального порядка» между 1916 и 1931 гг. (Tooze 2015). В этой перспективе определяющим аспектом расстановки сил в мире после Первой мировой войны был «тот болезненный факт, что Соединенные Штаты были державой, не похожей ни на одну другую. Они совершенно неожиданно возникли как новый вид “супергосударства”, обладающего правом вето в отношении финансовых вопросов и проблем безопасности, касающихся других крупных государств мира» (Tooze 2015: 6). «Окончание войны стало, таким образом, началом американской гегемонии, сначала приглушенной изоляционистским поворотом во внешней политике, но в конечном итоге приведшей к “рах Americana”, который и сегодня определяет наш мир» (Tooze 2015: 7). Коммунизм, фашизм и японский ультранационализм анализируются в этом случае как реакция на надвигающуюся угрозу американского мирового порядка; в качестве свидетелей этого исторического положения цитируются Черчилль, Гитлер и Троцкий.

Несомненно, работа Туза проливает новый свет на важнейший исторический период. Его аргументы слишком сложны, чтобы обсуждать их здесь. Однако можно усомниться в некоторых из наиболее далеко идущих выводов. Определяет ли наш мир *рах Americana*? Преобладает ли мирный порядок такого типа на всей территории Евразии? Задать этот вопрос означает ответить на него. Кажется очевидным, что в этом случае, как и во многих других, слишком поверхностный образ настоящего повлиял на видение прошлого. Собственное описание Туза о противоречивых реакциях Америки на новую ситуацию дает более сложную сюжетную линию, чем та, что он кратко суммирует, когда описывает всемирную депрессию 1920 года, ускоренную поражением Вильсона, как «возможно, самое недооцененное событие в истории XX века», а Великую депрессию 1929 г. — как момент, «когда всепоглощающий кризис начала XX в. принес свою последнюю жертву — США» (Tooze 2015: 28–29). Его ссылки на сторонников предполагаемого контрдвижения также проблематичны. Кажется, хорошо известно, что Гитлер ожидал финальной борьбы за мировое господство между Германией и Соединенными Штатами, но это была долгосрочная перспектива (в той мере, в какой Гитлер был способен на такие вещи) и открытая борьба. Эпизодические упоминания о надвигающейся американской угрозе могли быть предназначены скорее для мотивации сторонников, чем для прояснения перспектив. Троцкий оставил несколько пронизательных замечаний о растущей мощи Соединенных Штатов, но они отражают то понимание международных отношений, которое отличало его от большевистского ядра. Что касается Сталина, которого Туз также причисляет к политикам, реагирующим на американское влияние, — у нас есть веские причины не согласиться с ним. Мемориальная биография Сталина, написанная Стивеном Коткиным (Kotkin 2015; Kotkin 2017) очень информативна в этом отношении. Стратегическое видение Сталина в межвоенные годы было решительно и последовательно евразийским в широком смысле слова, включавшим примыкавшие островные державы на западе и востоке. Он считал Великобританию главной империалистической державой, даже после того как ее относительный упадок по сравнению с Америкой должен был стать вполне заметным, а Японию особенно серьезной угрозой для Советского Союза. Это не мешало ему уделять особое внимание геополитически центральной проблеме отношений с Германией. Но, похоже, он недооценил потенциал и амбиции Соединенных Штатов. После Второй мировой войны два последовательных, но разнонаправленных события заставили изменить это видение. Конфронтация с Соединенными Штатами наступила раньше, чем ожидало сталинское руководство (хотя отчасти и в результате его соб-

ственных действий), и Советский Союз оказался перед лицом более мощного противника, проводящего более жесткую глобальную политику, чем это допускал образ взаимно враждебных империализмов. Однако вскоре победа коммунистов в Китае дала надежду на создание евразийского блока и масштабное изменение геополитического баланса сил. Это привело, в частности, к Корейской войне, которую Сталин не допустил бы без уверенности в поддержке Китая. Подобное разнообразие направлений может в какой-то степени объяснить неустойчивый характер внешней политики Сталина в последние годы его жизни. Его преемникам оставалось лишь попытаться рационализировать отношения с США в условиях глобальной обстановки, в которой советская держава структурно находится в подчиненном положении.

Наконец, имперский проект, реализуемый японским ультранационализмом, не был обречен на столкновение с Соединенными Штатами. Неравный компромисс с китайским национализмом, приведший к частичному завоеванию Китая и войне с Советским Союзом, был одним из возможных вариантов для архитекторов японской экспансии. Подводя итог, можно сказать, что конфликты, пути развития и возможные альтернативы XX в. лучше всего понимать с точки зрения множественных геополитических моделей и процессов, а не как результат однонаправленного хода истории (кульминацией которого, как мы теперь должны добавить, стало явление Дональда Трампа).

Следуя веберовской максиме о том, что возникающие исторические констелляции открывают новые перспективы в отношении прошлого, мы рассмотрим генезис советской модели в свете ее последующей судьбы, обращаясь к обозначенным выше вопросам: многочисленным мутациям, положившим конец коммунизму как целостному режиму, ретроспективным вопросам о его культурном, политическом или экономическом ядре, а также к специфическим проблемам, порожденным геополитической системой отсчета. Последнему аспекту до недавнего времени уделялось меньше внимания, чем он того заслуживает. Западная оптика времен холодной войны была непропорционально сосредоточена на идеологии и политике; более сильный акцент на экономике появился позже и имел неоднозначные последствия сначала из-за опасений, что Советский Союз может оказаться более способным к экономической конкуренции, чем ожидалось, а затем на основании того, что именно экономический крах бесповоротно определил поражение режимов советского типа. Безотносительно возрождения настроений «холодной войны», посткоммунистические условия сделали важность геополитики достаточно очевидной, чтобы вернуть ее в исторический и социологический анализ.

Данное эссе не претендует на самостоятельный вклад в историографию. Его цель, скорее, состоит в том, чтобы извлечь некоторые концептуальные и интерпретационные уроки из очень богатого урожая исторической науки о коммунизме и Европе начала XX в., особенно из работ, созданных за последние четверть века. Как мы увидим, эти уроки в основном связаны с исправлением традиционных базовых предположений и ограничивающих видений тех событий, что мы рассматриваем. Неадекватные подходы затруднили попытки заново осмыслить русскую революцию. Однако название эссе, отсылающее к «невообразимой революции», имеет и другую, более сильную коннотацию. По глобальному воздействию Октябрьскую революцию превзошла только ее французская предшественница (и если влияние последней было более продолжительным и масштабным, то влияние «Красного Октября» — более концентрированным). Но ни одна революция не отличалась сопоставимым разрывом между первоначально вообразаемыми целями и долгосрочными историческими результатами. Процесс начался с надежд на скорое и всемирное пролетарское восстание. Отметим, что с самого начала существовала менее явная приверженность российскому лидерству — организация, взявшая под свой контроль Россию, рассматривалась не только как первопроходец, но и в перспективе как международное руководство. Партия как орган, принимающий окончательные решения и осуществляющий всесторонний контроль, стала неотъемлемой частью революционного воображения. По завершению переворота, после взрыва насилия и разрушений, равного которому не было ни в одном другом революционном процессе, большевики обнаружили, что восстанавливают империю, более способную мобилизовать силовые ресурсы, чем ее предшественница (и характеризующуюся на этапе становления куда большим деспотизмом, чем когда-либо достигал царский режим), но в международном плане более изолированную.

Подчеркивая дистанцию между вообразаемыми точками отсчета и реальными результатами, мы не отрицаем роль идей в этом процессе. Марксистский тезис о том, что человек сам творит свою историю, в данном случае, как и в других, справедлив; и, как это ухватил лучше других Макс Вебер, преследование интересов (в самом широком смысле), которое подпитывает процесс создания истории, воплощается в идеях. Набор идей находился в центре политической культуры большевиков. Речь идет о том, что эти идеи, когда их проверяли на практике, были вообразаемыми значениями, окруженными смысловым полем, логика которого возникала в столкновении с непредвиденными обстоятельствами и приводила к результатам, которые могли заставить врасплох всех действующих лиц. Словом, захват власти от имени авторитарного руководства, наслаивающийся на

массовое движение (точнее, на ненадолго сошедшийся вместе ряд массовых движений), завершился обожествлением деспотов, человеческими жертвоприношениями, узаконенными либо как судебные акты, либо как неизбежные побочные эффекты прогресса, и моделью сверхгосударства, претендующего на полное слияние с обществом. Чтобы прояснить контекст этих трансформаций, необходимо более детально рассмотреть исторические вехи.

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА КАК КАТАЛИЗАТОР И ДВИЖУЩАЯ СИЛА

Первая мировая война оказала значительное и долговременное влияние на последующую историю. Джордж Кеннан назвал ее «великой исходной катастрофой XX века» — это одно из наиболее часто цитируемых высказываний на эту тему; реже отмечают особый акцент на слове «исходная», которое предлагает обратить внимание на истоки и направления движения, а не только на то, под каким влиянием усиливались или ослаблялись центральные процессы. Это различие, как мы увидим, релевантно для понимания войны и революции в российской действительности.

Традиционные подходы к пониманию траектории развития России в XX в. склонны рассматривать участие в общеевропейской войне как форсирующий фактор, ускоряющий революционную динамику, произрастающую в основном из внутренних условий. Вариации на эту тему могут служить для разграничения либеральных и марксистских нарративов. В первом случае ускорение, вызванное войной, сыграло на руку экстремистским силам и способствовало радикальному повороту, не похожему на те, что известны по кратким эпизодам в истории западных революций; но в России это привело к новому режиму, который продержался три четверти века. После 1991 г. эта точка зрения могла быть скорректирована: большевизм был длительным отклонением, после которого Россия вернется на «нормальный» путь модернизации. С марксистской стороны считалось, что ускорение, вызванное войной, открыло путь к социально и исторически прогрессивному усилению революции; но марксистские критики консолидированного советского режима могли также утверждать, что влияние войны усугубило проблемы, вызвало искажения или даже пустило процесс под откос. Третья точка зрения рассматривает войну и революцию как части повсеместного, общеевропейского взрыва насилия, который был отмечен период с 1914 по 1918 г.

Ни один из этих подходов не может быть отвергнут. Если мы хотим выйти за их рамки и проследить более конкретные связи между мировой

войной и революционными потрясениями в России, первым шагом должно стать более пристальное изучение характера и хода войны. В этом отношении много интересного можно найти в последних исследованиях, включая убедительную попытку пересмотреть стандартные представления о конфликте, который долгое время рассматривался с преимущественно западноевропейской (точнее, англосаксонской) точки зрения. Чтобы представить новые перспективы, особенно уместной кажется цитата из книги Доминика Ливена об имперской России и войне: «Основное положение о Первой мировой войне» заключается в том, что «вопреки почти универсальному допущению англоязычного мира, война была прежде всего восточноевропейским конфликтом... Великая ирония Первой мировой войны заключалась в том, что конфликт, начавшийся в первую очередь как борьба между германскими державами и Россией за господство на востоке Центральной Европы, закончился поражением обеих сторон» (Lieven 2016: 2).

Эти наблюдения требуют дальнейших комментариев относительно общей картины войны. Как историки, так и широкая общественность долгое время отдавали предпочтение интерпретации, которая подчеркивала соперничество национальных государств и возлагала на них вину. Такой взгляд стал неотъемлемой частью западноцентричного дискурса. Сейчас более широко признается, что война была прежде всего межимперским конфликтом, на сегодняшний день самым сложным в своем роде. В нем участвовали две различные группы имперских держав: западноевропейские государства с заморскими владениями или присоединенными территориями и континентальные империи Центральной Европы, Северной Евразии и Ближнего Востока. Германию можно рассматривать как промежуточный случай: она приобрела заморские колонии, но на своей территории была имперской державой в силу того, что включила в себя целую систему более мелких государств, а также из-за наличия национальных меньшинств. Кроме того, как показали дальнейшие события, она была настроена на завоевания в Восточной Европе. Но история не ограничилась соперничеством этих крупных геополитических акторов. Европейская система оставляла место для имперских устремлений новых участников — или, по крайней мере, устремлений стать крупными государствами. Попытки Италии влиться в ряды великих держав, поначалу безуспешные, привели к завоеваниям за счет ослабленной Османской империи. Этот прецедент, как принято считать, сыграл свою роль в развязывании Балканских войн против османов; создание единого итальянского государства Пьемонтским королевством также стало образцом для балканских государств, стремившихся к расширению в регионе. Более крупное болгарское государство было урезано в размерах своими бывшими союзниками, но

представления Сербии о расширении оставались в силе и стали значимой частью фона июльского кризиса 1914 г. В целом субимперская периферия была неотъемлемым и прочным элементом котла европейских сил. Так, послевоенное возрождение польского государства было связано с активизацией воспоминаний о прежних обширных владениях, что привело к вторжению на Украину в 1920 г.

Для полноты картины следует добавить, что имперские державы за пределами Европы были также втянуты в конфликт. Помимо американского вмешательства, которое, безусловно, не было чуждо имперского видения и самовосприятия, восходящего к истокам Соединенных Штатов, два восточноазиатских государства вмешались на совершенно разных основаниях и с контрастными результатами. Участие Китая в войне было весьма ограниченным, но он начал ее с большими надеждами на улучшение положения угасающей империи. Надежды не были оправданы, и этот опыт во многом спровоцировал политический и культурный переворот в Китае после войны. Эти события, воплотившиеся в движение «Четвертое мая», создали новые фронты внутренней борьбы за власть и подготовили почву для восприятия китайцами зарождающейся советской модели в ее двойном качестве — альтернативы Западу и рецепта восстановления империи. Японское вмешательство также было ограниченным, но гораздо более успешным. Японская экспансионистская политика уже заложила основы империи; признание японских претензий на немецкие колониальные плацдармы в Восточной Азии стимулировало и узаконило дальнейшие шаги, и после войны международное положение Японии еще сильнее укрепилось посредством соглашений. В то же время японские националистические лидеры могли выбирать между тремя различными стратегиями в отношении Советского Союза: война, которая продолжила бы интервенцию 1918–1921 гг. в гораздо больших масштабах; *modus vivendi*, который облегчил бы наступательные действия на других направлениях; или союз, который в определенный момент всерьез рассматривался во влиятельных кругах. В конце концов возобладали второй вариант. Однако неопределенность в отношениях с Японией сыграла определенную роль для советской политики в межвоенный период.

Наконец, взгляд на Первую мировую войну как на межимперский конфликт влечет за собой некоторые изменения в традиционной хронологии. Геварт и Манела (Gewarth, Manela 2005) датируют «войну империй» с 1911 г. (нападение Италии на Османскую империю) по 1923 г. (окончание войны между Грецией и Турцией). Но картину можно и расширить. Глобальное скопление имперских авантур в последние два десятилетия перед 1914 г. включала в себя войну между Китаем и Японией, между США и Испанией,

а также аннексию Боснии Австро-Венгрией. Способы избегания войны, разработанные в Европе до 1914 г., нельзя назвать незначительными, но они были явно ослаблены общей динамикой мировых событий. Что касается последствий основного конфликта, то они включали в себя как межгосударственную борьбу, так и гражданские войны.

РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ ОТ КРИЗИСА К РЕКОНСТРУКЦИИ

Предваряющие и следующие за революцией 1917 г. события должны рассматриваться с учетом вышеуказанного более широкого исторического контекста. Из всех существовавших на тот момент имперских держав именно России пришлось пережить самый настоящий крах, жесточайшую борьбу за свое будущее и радикальную перестройку. Начнем с предыстории: Россия вступила в войну, пока было свежо предание о недавних потрясениях. Страна потерпела поражение от Японии, подписала мирный договор под пристальным надзором других держав, и разродилась революцией, итоговый провал которой был обусловлен разладом между ее движущими силами и уступками, которые впоследствии были сведены к минимуму, но не отменены полностью. Недавнее прошлое повлияло на реакцию на новый кризис, вызванный войной, и не в последнюю очередь на отношения между последними защитниками самодержавия, остатками парламентских институтов и армией, которая в итоге была вынуждена выбирать между первыми двумя лагерями. Ничего подобного история раньше не знала; распад Османской империи отличался тем, что успешная революция предшествовала территориальным потерям уникального для того времени масштаба, но инерции революционного проекта хватило на то, чтобы люди во главе его могли надеяться на улучшение ситуации за счет союза с наиболее перспективными партнерами.

«Грандиозный апокалипсис» Российской империи (Sanborn 2015) начался с поражения в войне, отступления войск и потери территорий на излете 1914 г. и продолжился в следующем году. Тогда же начались разброд и шатание в рядах императорской армии. Как писал Алан Уилдман, который исследовал этот процесс глубже других западных историков, «массовое дезертирство, грабежи и беспорядочное бегство, усугубленное перемещением сотен и тысяч польских, белорусских и еврейских беженцев» (Wildman 1980: 91) ознаменовали начало кризиса, который грозил вылиться в катастрофу грандиозных масштабов. Однако, по словам ученого, мятежи, сопровождавшие распад, сами по себе не «отражали зарождающуюся политизацию армии» (Wildman 1980: 115). Решающий толчок в этом направлении был дан социально-политическими потрясениями в тылу. Для

понимания правильного контекста очередного этапа кризиса необходимо сделать акцент на его конкретных факторах, а не на общей отсталости и несоответствии амбиций ресурсам российского государства, что часто подчеркивалось в более ранних исследованиях. В последних исторических очерках события 1914–1916 гг. исследователи описывают не как повсеместно негативные. К кризису революционного масштаба привело сочетание двух конкретных проблем, замешанных на своеобразной пространственно-политической обстановке, приведшей к эскалации максимального уровня. Кризис дефицита хлеба в основных городах сочетался с разрывом отношений между самодержавным государством и оставшимися бенефициарами его слабых политических уступок; третьим и решающим фактором, усугубившим ситуацию, стал мятеж, который парализовал возможность военных подавлять народные протесты в столице. В результате мы подошли к следующему акту распада империи: к локальной и двухполярной революции. Сценой для данного действия выступил Петроград, значимость которого особенно подчеркивают последние работы историков. Интересные детали раскрывают работы Карла Шлөгеля (Schlögel 2009: 2017). К разворачивающимся событиям имели отношение многочисленные аспекты столицы как городской и политической формации. Важное значение имели пространственные отношения между пригородами и промышленными кварталами, где проживает рабочий класс, с одной стороны, и центрами власти, благосостояния и политического представительства — с другой. Публичная сфера жизни, изначально созданная самодержавием по своему образу и подобию, но слабо связанная со своим родителем сейчас (после нескольких недавних делегитимизирующих потрясений, от расстрела протестующих в 1905 г. до отбытия самодержца на фронт), оказалась уязвима для захвата альтернативными силами. Близость к хрупкой границе, что неестественно для европейских столиц, влияла на общественно-политическую атмосферу и не в последнюю очередь на настроение армии, расквартированной в Петрограде (в немалой степени сказалось и соседство с великим княжеством Финляндским, территориальным образованием в составе империи, эффективно прокладывающим путь к собственной независимости).

Раз уж мы условились называть революцию в описываемых условиях двухполярной, наше обозначение необходимо уточнить, сопоставив его с более привычным понятием двоевластия. Победители Октября создали нарратив, который стал официальной истиной в советском дискурсе. С этой точки зрения, февраль стал свидетелем триумфа народного восстания против царизма, лишеного, правда, того руководства, которое было бы необходимо для более устойчивой борьбы за власть. В результате она пере-

шла в руки к импровизированной группе политиков, в то время как Петро-совет, а со временем и более широкий набор подобных формирующихся институтов, сохранил за собой часть полномочий, завоеванных в рамках революционных действий, и в течение года стал стратегической основой для второй, более радикальной революции. История о стремительном взлете к окончательной победе не пережила советский режим, но еще до его падения стало ясно, что противники большевиков могут полагаться на адаптированную версию их же нарратива. «Двоевластие» как яблоко раздора сыграло на руку проектам третьей партии, поначалу маргинальной, но постепенно выходящей на первый план. Большевики сделали ставку на слабость правительства и неустойчивую ориентацию советской власти, и в итоге победили первое и воспользовались второй.

Очевидно, что нарративная модель двоевластия требует более критического изучения, где на помощь может прийти уточненный анализ Цуёси Хасэгава о Февральской революции (Hasegawa 2017). Хасэгава не отказывается от самого понятия двоевластия, но делает несколько выводов, которые предлагают новый взгляд на существующие расстановки. Он признает, что «бурление низов заложило фундамент будущих событий, но конкретный ход Февральской революции был задан конфликтом внутри сложившегося общества», и добавляет, что «когда революция все-таки произошла, именно либералы нарушили баланс сил и оказали наиболее заметное влияние на ход революционных событий» (Hasegawa 2017: 650, 652). Хасэгава принимает тезис Леопольда Хеймсона о двойном полюсе модернизационных процессов в царской России: «Восстание масс против установленного порядка и непримиримый конфликт между “обществом” и “государством”» (Hasegawa 2017: 639). Сочетание этих двух феноменов в условиях войны определило траекторию первой революции 1917 года; и если «рабочий класс стал важнейшим источником социальной нестабильности в России» (Hasegawa 2017: 639), то прямая конфронтация с государством имела место внутри привилегированного общества. Конфликт, разгорающийся на уровне высших слоев, не просто сталкивал лбами либералов с самодержавием. На заключительном этапе Февральской революции и среди либералов возникли разногласия по поводу стратегии дальнейшего развития. Хасэгава подчеркивает, что Родзянко и Милюков придерживались разных позиций: последний, одержавший верх, выступал за создание временного правительства как революционного органа с сильными, хотя и временными полномочиями, а не за подчинение его Думе, которая впоследствии могла быть преобразована в учредительное собрание. Милюков же явно стремился к укреплению власти политиков, пришедших к власти после паралича самодержавия и столкнувшихся с задачей обуздать

незавершенную революцию. В краткосрочной перспективе его стратегия была эффективной. Хасэгава описывает «парадоксальность» (Hasegawa 2017: 660) Временного правительства, которое появилось на свет обладая «огромным престижем, властью и авторитетом», и тем не менее опиралось на «несравненно более слабый и раздираемый противоречиями» институт Петроградского совета (Hasegawa 2017: 660). Можно предположить, что архитекторы нового государственного центра рассматривали этот парадокс как краткосрочную проблему, обусловленную революционными обстоятельствами, на которые приходилось реагировать. То, что события приняли совсем другой оборот, не связано с логикой двоевластия как таковой.

В своем комментарии, навеянном событиями в России, хотя и не имеющим прямого отношения к обсуждаемым выше событиям, Макс Вебер отмечал, что «большую политику всегда делают небольшие группы (Kreisen) людей», но их действия являются предпосылкой к поддержке и «свободному участию (Hingabe) достаточно широких влиятельных групп» (Weber 1988: 106). И фундаментальную истину этого утверждения, и полезные его дополнения можно проиллюстрировать более близким сравнением с траекторией развития событий 1917 года. Большую политику, безусловно, делали сменявшие друг друга небольшие группы, от временного комитета Государственной Думы до большевистского руководства. Не менее верно и то, что они всегда опирались на поддержку значительных общественных сил. Но на примере Российской империи мы также видим, что расстановки заинтересованных и участвующих сил могут быстро подвергаться изменениям, что усложняет отношения между фоновыми и передовыми игроками, а также увеличивает дистанцию между двумя лагерями. Наличие разнонаправленных сил расширяет фарватер действий «малых групп». Однако именно взаимодействие главных героев и борющихся сил имеет решающее значение, и именно оно не раз приводило к результатам, не предполагаемым ни одной из сторон.

Полус Советов так и не смог сменить полюс Временного правительства в рамках двоевластия. Предложение в этом ключе, сделанное в начале марта, поддержало лишь ничтожное меньшинство, и когда почти восемь месяцев спустя Временное правительство было свергнуто во имя советской власти, переворот стал лишь дымовой завесой для чего-то кардинально другого. Если двоевластие и имело значение для дальнейшего развития истории, то скорее в качестве того окна, через которое просочились разнонаправленные, но в итоге сорадикализирующие процессы, а не в качестве механизма перехода власти из рук в руки. Более того, война на всех этапах играла заметную роль, и ее последствия менялись в зависимости от общего положения дел. Вслед за Хасэгавой кажется очевидным, что неотлага-

тельность многих задач обусловленная войной в начале 1917 г., благоприятствовала либералам, взявшим власть в Петрограде. Серьезно готовились планы военной контрреволюции, связанные с генералами Алексеевым и Ивановым, и помешали им не бунтующие солдаты. Решающей причиной, похоже, стало нежелание генералов начинать операцию, которая, скорее всего, переросла бы в гражданскую войну и нанесла бы сокрушительный удар по военным усилиям России. Петроградские политики знали об этом, учитывали в своих расчетах и держали генералов в неведении относительно того, насколько далеко гражданские лидеры готовы были зайти в борьбе с монархией. Эта микроистория взаимодействия между ограниченной группой людей стала первым, но не последним подобным эпизодом в 1917 г. К этой же категории относятся отношения Керенского и Корнилова, а также нападки Ленина на большевистское руководство перед Октябрьским восстанием.

Совсем другая динамика возникает, когда мы рассматриваем долгосрочные последствия. Временное правительство начало с позиции силы, но война, как ничто другое, подорвала его преимущество. Ни одно революционное правительство не приходило к власти во время войны, сравнимой с той, в которой оказалась Россия в начале 1917 г. Поскольку новое либеральное руководство по-прежнему придерживалось имперского видения на устройство российского государства, ни о каком радикальном ослаблении военных амбиций не могло быть и речи. Вместе с тем правительство, стремящееся к конституционному правлению и общественному доверию, не может ни в вопросах войны, ни в вопросах мира использовать тот же язык, что и ушедшее самодержавие. Требовалась корректировка риторики, которая неизбежно должна была вызвать разногласия. И что самое главное, продолжающееся разложение армии лишило правительство его решающего силового ресурса. Историки расходятся во мнении о значении «приказа № 1», изданного Петроградским советом и призванного демократизировать структуру вооруженных сил; представляется, что связь между социальными потрясениями и распадом армии целесообразнее объяснять с процессуальной точки зрения. Традиционное представление о народных революциях рассматривало брожение в рядах военных как побочный продукт изменения положения классов и их борьбы за власть, но есть как минимум две весомые причины взглянуть на военное недовольство и политическую активность вооруженных сил как отличительные и важные черты имперского кризиса России зашедшего в терминальную стадию. Природа и степень столкновений между командирами и подчиненными в рядах армии отличались от классовых конфликтов, охвативших все российское общество, и они в большей степени способствовало мак-

симальному радикализму без четкого понимания его целей; более того, развал армии наносил непоправимый удар по государственной власти, а значит и по позициям Временного правительства.

Перераспределение баланса сил и конфликтных моделей в российском обществе в 1917 г. не привело ни к формированию единой линии разобщенной власти, хоть после Февральской революции и ненадолго наблюдалась стабилизация, ни перерастанию всего революционного процесса в новый этап. Вслед за чешским историком Михалом Рейманом и его соавторами (Reiman et al. 2013) представляется более адекватным описать доминирующую тенденцию как растущее расхождение различных и в конечном итоге несовместимых революционных логик. Традиционным, но несостоятельным концепциям буржуазной и пролетарской революций Рейман противопоставляет дихотомию гражданской и плебейской революции, очевидно связанную с аргументом о двойной поляризации (между государством и обществом и между высшими и низшими классами). Гражданская революция, в первую очередь ассоциирующаяся с городскими средними слоями (которые нельзя свести к чисто марксистскому понятию буржуазии), ставила целью конституционные ограничения и кодификацию прав граждан; в данном контексте с обязательным включением социальных реформ. Плебейская революция требовала свержения привилегированных классов, не проявляя особого интереса к конституционным или институциональным инновациям как таковым, и могла легко скатиться к задачам ликвидации классовых врагов. Растущая тенденция отождествлять демократию с коллективными действиями угнетенных классов отражает усиление этого течения летом и осенью 1917 г.

Приводимое различие между гражданской и плебейской революцией убедительно, насколько это возможно. Но могут возникнуть вопросы о дополнениях и модификациях. Необходимо еще уточнить социальную принадлежность. Несомненно, меньшевики — и в меньшей степени партия социалистов-революционеров — поддерживали проект гражданской революции, и раз уж они влияли на действия рабочего класса, гражданская логика упирается именно в эту социальную среду. Один из значимых примеров — поддержка рабочим классом усилий по смене большевистского правительства (после его самопровозглашения на съезде Советов) коалицией социалистических партий; данная стратегия была неотделима от надежд, связанных с созывом Учредительного собрания. С другой стороны, понятие плебейской революции требует дальнейшей дифференциации на рабочую, крестьянскую и солдатскую борьбу. Примечательно, что крестьянство пошло в логике плебейской революции гораздо дальше, чем другие субъекты, в сторону социального раскола; результатом чего стало возрож-

дение сельских институтов, которые в разной степени рассматривались как возможные ступеньки к социализму или препятствия на пути к не-революционной модернизации. Ни одно из этих ожиданий не подтвердилось событиями 1917 г. и их последствиями.

Не менее важным поводом для дальнейших размышлений над дихотомией Реймана является клубок национальных революций, сопровождавших падение империи. Безусловно, к этому набору событий применимы различные подходы с поправкой на различные паттерны взаимодействия и конфликта между двумя логиками. Вот лишь два особенно ярких примера: меньшевистское правительство в Грузии (свергнутое большевистской интервенцией после очень короткого правления), похоже, пыталось примирить гражданские и плебейские цели, в то время как в Финляндии конфликт между ними подтолкнул страну на грань гражданской войны на пороге ее независимости.

Однако самый насущный вопрос в отношении концептуальной схемы Реймана — что делать с революцией, которая до конца 1917 г. все же преобладала над обеими наиболее заметными альтернативами. Большевистский захват власти, несомненно, оказывается революцией внутри революции, но, как справедливо утверждает Рейман, «пролетарская» и «социалистическая» — одинаково неуместные ярлыки. Разумеется, «Красный Октябрь» и его более решительное продолжение не имели ничего общего с гражданской революцией, а учитывая постоянное стремление большевиков к монополии на власть с самого начала и в течение всех последующих лет, они явно действовали и не в духе плебейской революции. Свертывание народного сопротивления, автономных коллективных действий и альтернативных политических течений стало определяющей чертой большевистского правления. Трансформационные процессы в период между восстанием в Петрограде и установлением большевистской диктатуры нелегко описать сжато. В развернутом же виде получится якобинская, военная, этатистская, имперская революция с демократическими претензиями, широкой поддержкой городского населения, антигосударственным самовосприятием и интернационалистскими заблуждениями. Если понятие якобинства интерпретировать в смысле Эйзенштадта, обозначающем видение политического авангарда, снабженного идеологическими рецептами для перестройки общества, то захват власти Лениным как раз относится к парадигмальному прорыву такого рода. Эпизод французской революционной истории, давший название этому явлению, был первой пробой пера, ограниченной зависимостью от института представительства, которое первые якобинцы не могли полностью контролировать. Вопрос о более поздних вариациях ленинской модели слишком сложен, чтобы рассматри-

вать его здесь. Ссылка Каутского на Муссолини как на «лишь обезьяну Ленина» не является неуместной; гораздо сложнее защитить идею о том, что большевистские прецеденты вдохновили национал-социализм.

Именно контроль над стратегически расположенными военными частями в условиях всеобщей военной разрухи позволил большевикам захватить власть в главных городских центрах; тем не менее, выживание режиму обеспечила народная поддержка, также в стратегически важных локациях. Создание нового аппарата власти означало переход к революции сверху, но этот поворот следует рассматривать в более долгосрочном контексте. Как уже говорилось выше, Февральская революция представляла собой взаимодействие движений снизу вверх и сверху вниз. С другой стороны, сталинская революция сверху, начавшаяся в конце 1920-х гг., зиждилась на стремлении городов к переменам, а также антагонизмах в сельском обществе, и в этой степени можно сказать, что она вобрала в себя остатки революции снизу. Таким образом, обе динамики взаимодействовали, резко меняясь в пропорциях, на протяжении примерно двух десятилетий (если рассматривать Большой террор как завершающую фазу революционного процесса, в отличие от более длительной траектории развития советского режима). Несомненно, большевистский захват власти ознаменовал собой государственническую переориентацию, но парадокс этого стратегического сдвига заключался в том, что видение всеобъемлющих преобразований под руководством партии одновременно усиливало и скрывало его последствия. Представление о партии как о тотализирующем институте и суверенном творце истории на практике стало основой для нового типа государственно-центрированного развития. В то же время партия представлялась как объединяющий центр социальной активности и устремлений, что давало обещание окончательного слияния государства и общества.

В этой связи можно сказать несколько слов о работе Ленина «Государство и революция», написанной в подполье летом и осенью 1917 г., но не опубликованной, а значит и недоступной широкому кругу читателей до начала 1918 г. Поэтому нет оснований предполагать, что Ленин считал этот текст важным для революционного действия, начатого в октябре. Более правдоподобной представляется точка зрения, согласно которой, он чувствовал потребность прояснить долгосрочную идеологическую перспективу, необходимую для поддержания завоевания и сохранения государственной власти. Но если читать текст в отрыве от контекста, то даже такой подход может показаться трудно обоснованным. Итальянский марксист Лючио Колетти (впоследствии видный последователь Берлускони) однажды написал, что «Государство и революция» имеет примерно такое же отношение к стране, созданной Лениным и его преемниками, как Нагорная проповедь к Ватикану. Уходя в менее рели-

гиозную сторону, некоторые авторы интерпретируют текст как попытку теоретизировать прямую демократию, ссылаясь на движение советов, но в недолговечной атмосфере оптимизма по поводу поддержки народных масс и международного влияния. Неразрешимая проблема этого литературного опуса заключается в том, что он должен был создать радикальный разрыв с идеей партии как авангардной силы, которая отстаивалась в ранних трудах Ленина и безошибочно применялась на практике и в пропаганде, когда он обрел достаточную полноту власти, чтобы ее реализовать. Это герменевтический абсурд, и очевидной альтернативой является предположение, что партия, хотя и не теоретизируется в контексте исчезающего государства, воспринимается как субъект трансформации и мобилизации. «Государство и революция» никогда не претендовала на всеобъемлющее изложение ленинизма и создавались не в стратегических целях. Ее специфической задачей было показать антигосударственные обещания якобы надвигающейся революции, избегая при этом вопроса о сверхгосударственном подтексте, заложенном в проект.

Наконец, территория Российской империи стала реальным историческим и геополитическим пространством для достижения интернационалистских целей, но с определенными ограничениями. Отделение северо-западной периферии — Польши, стран Балтии, Финляндии — принималось, но, как показали последующие события, рассматривалось как незавершенное дело. Могла ли интервенция иностранных держав, осуществляемая вполсилы, привести к более масштабной потере территорий — вопрос открытый; серьезнее всего выглядела возможность японского завоевания дальневосточного региона, которого до сих пор опасаются преемники Ленина. Но как бы ни развивались события, интернациональным, точнее транснациональным, измерением революционных преобразований стало восстановление распавшейся империи на немного уменьшенной территориальной основе и в новых социальных и политических формах. Официально мы получили империю наций, объединенных под универалистским центром. Один из парадоксов советской истории, и не менее важный на ее заключительном этапе, заключался в том, что идеологически интернационалистская и фактически транснациональная властная структура стала проводником процессов нациеобразования, хотя и с определенными и на сталинском этапе очень жесткими ограничениями.

РУССКАЯ МЕТАМОРФОЗА МАРКСИЗМА

Все упомянутые выше аспекты связаны с переплетением и расхождением идеологических взглядов и действий в борьбе за власть; что вы-

зывает вопросы об источниках и характере идей, которые вошли в российский революционный процесс. Наиболее ярко проявились четыре различных подхода. Идеи ленинизма, как явные утверждения, так и скрытые предпосылки, толковались как заимствования из Маркса и марксизма Второго интернационала или как результат того, что революционная интеллигенция присвоила себе концепцию принудительной вестернизации, представляемую Петром Великим (лишь с той разницей, что в этот раз предполагалось создание улучшенной версии Запада). Если исходить из кардинально другого подхода, эти идеи, несмотря на свою воинственно-антирелигиозную позицию, восходят к религиозным истокам, будь то особый мессианизм православной традиции или универсалистское видение России как третьего Рима. Наконец, некоторые авторы рассматривали ключевые тексты Ленина, особенно «Что делать?», как пагубные нововведения и знаковые шаги на пути к изобретению тоталитаризма. Нельзя сказать, что эти различные точки зрения когда-либо обсуждались так, чтобы можно было сравнить их достоинства и недостатки.

Данное положение вещей является веской причиной для рассмотрения точки зрения, отличной от всех перечисленных выше, и, насколько мне известно, никогда не обсуждавшейся, но, по моему мнению, способной пролить свет на прочие мнения. Франц Берман Штайнер (1909–1952), долгое время забытый, но вновь обретенный мыслитель с корнями в еврейской культурной среде межвоенной Праги, оставил богатую коллекцию заметок и набросков, которые он не успел доработать. Комментируя тот вид марксизма, который стал исключительной официальной идеологией в послереволюционной России, он писал: «Маркс — это российский Декарт. Он приходит не после Декарта, а вместо него; он — Декарт человеческих групп, а не индивидуального разума. Вместо *Cogito ergo sum* и как его аналог мы получили учение о классовой борьбе; коллективная ее форма — подлинная реальность — существует постольку, поскольку она направлена на защиту, поддержание или установление социального порядка» (Steiner 2009: 384). Его формулировки несколько лаконичны, но Штайнер был досконально знаком с классическим марксизмом и знал, что преобразенный и канонизированный Лениным Маркс не идентичен оригиналу; поэтому их нетрудно расшифровать. Для Ленина и его последователей свидетельства классовой борьбы — в широком смысле столкновения поляризованных групп с альтернативными общественными проектами — служили незыблемым фундаментом социальной науки, ключом к историческому развитию и, что немаловажно, условием достижения гармонии партийности и истины. Чтобы прояснить основы этого классового фундаментализма, необходимо добавить, что именно он определил ленинское видение капи-

тализма и его прогресса в России. Капитализм, по его мнению, был прежде всего социально-экономическим режимом, развивающимся в направлении визуализации, упрощения и эскалации классового конфликта. Простая связка между капиталом и классом заменяет гораздо более сложный и незавершенный анализ капитализма и формирования классов Маркса (как часто отмечалось, так называемый третий том «Капитала» заканчивается после долгого путешествия по лабиринтам капиталистического развития простыми пролегоменами к теории социальных классов). Такой подход не остался незамеченным в критических работах о Ленине, но наблюдение Штайнера помогает придать им более показательный контекст. «Русификация» марксизма, задуманная и навязанная Лениным, переосмысливала западное просвещение, обостряя и тщательно маскируя его версию противоречий между партикуляризмом и универсализмом¹.

Предложение Штайнера можно развить дальше. Раз уж Маркс в России был принят в интерпретации, приписывающей ему квазикартезианские достижения, то логический следующий этап предельно сжатого развития способствовал преобразованию *cogito* в трансцендентальный субъект. Такой шаг Ленин совершает в «Что делать?», приписывая концепции партии значение авангарда, призванного поддерживать единство, объективные интересы и долгосрочную ориентацию класса. Таким образом, партия приобретает квазитрансцендентную юрисдикцию в отношении эмпирических проявлений и упражнений в коллективных действиях. Такой поворот был вызван угрозой стихийной и фрагментарной борьбы, которая затмевала бы путь, намеченный классовым фундаментализмом. Если придерживаться сравнения Штайнера, то данная угроза была аналогична эмпирическому разложению *cogito*.

Главная заслуга тезиса Штайнера заключается в том, что он выявляет значительный, но ранее незамеченный сдвиг, присущий самому процессу переноса марксистских идей в Россию. В свете этой фундаментальной двусмысленности (претензия на марксистскую ортодоксальность, во имя ложно понятого отклонения) попытки «заново открыть» Ленина (см., на-

¹ Существуют и другие примеры того, как марксизм был принят в неевропейских культурных условиях и стал основным источником надежд и обещаний или иллюзий, связанных с эпохой Просвещения. Масао Маруяма (Masao Maruyama) объяснил важность марксизма в современной японской мысли с точки зрения его предполагаемой способности к критическому мышлению, выходящему за рамки контекста, но на совершенно иных основаниях, чем те, которые подчеркивались в комментариях Штайнера к российской истории. Очевидно, есть необходимость провести сравнительную работу на более широком контексте, включив Китай и Индию.

пример: Lih 2008) посредством исчерпывающего анализа его связей с немецким марксизмом бессмысленны. Авторы не обращают внимания на разницу между немецкими источниками и тем, как предвзято понимал их Ленин. Данный аспект дает нам ключ к пониманию взаимосвязи между западными и русскими источниками большевизма, картину дополняют конкретные связи с русскими традициями. Воображаемое классовое превосходство позволяет легко претендовать на «прогрессивное» наследие прежних правящих классов, включая тех, кто якобы определял модернизационные стратегии российских правителей. Вопрос о религиозных источниках более сложен, но некоторые предположения могут быть сделаны на основе интерпретаций, разработанных в других контекстах, особенно в ходе дискуссии о секуляризации и лежащих в ее основе христианских предпосылках. Особенно поучительна в этом отношении работа Ханса Блюменберга. Вкратце его аргументация заключается в том, что идея сохранения религиозного содержания (особенно представлений о спасении) в светском облике несостоятельна, и что современные светские способы мышления и представления о мире обусловлены предшествующими образцами, с которыми они порывают, и обстоятельствами разрыва. Светское видение мира и условий жизни человека должно соответствовать спросу на ориентации, которые сохранились в первоначальных религиозных установках, соответствовать унаследованным критериям смыслов и отвечать на вопросы, которые остаются на повестке дня. И если распространенное в России понимание марксизма представляет его как более узкую, но именно по этой причине более бескомпромиссную версию Просвещения, то уроки, извлеченные из западных дебатов о секуляризации, оказываются применимы к российской системе взглядов. Этот вопрос слишком сложен, чтобы рассматривать его здесь в деталях, но уместно сделать несколько замечаний по поводу реакции Ленина на проблему отступления от религии, не сдавая ей при этом территории.

На поверхности Ленин должен был осудить попытки неортодоксальных большевистских интеллектуалов придать идее революции религиозный оттенок. Его стычка с ними была незначительной, но она привела к более фундаментальным последствиям. Ключевой темой первого крупного выступления Ленина в философских дебатах «Материализм и эмпириокритицизм» является отрицание философского идеализма (и особенно субъективного идеализма, который считается более заметным в современной мысли). Как философский трактат «Материализм и эмпириокритицизм» бесполезен, но как идеологическое заявление он определил руководящие принципы, которые оставались в силе в течение последующего советского периода. Чтобы закрепить за религией (и соответственно идеалистической

мыслью) образ проклятия, революционный авангард, предположительно созданный большевиками, должен претендовать на обладание всеобъемлющим и самодостаточным мировоззрением. Ленин восхвалял всемогущую истину и последовательность учения Маркса, но это была воображаемая конструкция. Европейский марксизм еще не достиг такой стадии идеологизации, а российское его развитие не выходило за рамки заявлений об авторитете и намерениях.

Труды Энгельса, особенно «Анти-Дюринг», были наиболее близки к системному освещению, но они не соответствовали той всеобъемлющей модели упорядочения и объяснения, которая позже появилась под названием диалектического материализма. Он мог сложиться только с помощью политического контроля и предписаний. Но в результате возник идеологический конструкт, сравнимый с самыми сложными религиозными доктринами и дополненный иерархией пророков. Предполагалось, что появится система рациональных принципов и процедур, наделяющая всеобщим смыслом, способная оправдать общественный порядок и господствующую в нем партию-государство как кульминацию прогресса, сформулированного в космологических терминах.

Так выглядела самая экстремальная версия попытки соединить рацию и смысл, которую Ян Паточка приписывал радикальному типу цивилизации модерности. Вместе с тем сходство с религиозными системами верований слишком велико, чтобы отвергать концепцию светской религии. В рамках этой категории потребуются некоторые дополнительные различия не только при сравнении коммунизма с другими светскими религиозными явлениями, но и между разновидностями первого. В маоизме, например, обожествление верховного лидера зашло дальше, чем в первоначальной сталинской модели, за счет систематической идеологии и связанных с ней требований к рациональности. Светские религии — это не простое или единообразное возвращение к корням; скорее, они представляют собой различные комбинации более или менее значительных адаптаций к унаследованным религиозным паттернам, несмотря на культурные и политические различия.

Глава 6
МОРАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ
В ЛИБЕРАЛИЗМЕ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМЕ:
ПОНЯТИЕ СОВЕСТИ НАРОДА
У ИММАНУИЛА КАНТА И В ПРОЗЕ ЕРЕМЕЯ
АЙПИНА

МОРАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ИСТОРИЯ

Поводом к написанию этого текста стало редко кем замечаемое место из «Религии в пределах только разума» И. Канта, где тот проводит резкую, обоснованную концептуально черту между современностью и традицией, цивилизацией и дикостью, осмысленным существованием и бессмыслицей. Причем на стороне всего дикого и лишённого всякого смысла своего бытия оказываются те, кого его современники, да и наши также, вряд ли рассчитывали бы увидеть. Он пишет: «Между тунгусским шаманом и европейскими прелатами, управляющими одновременно и церковью и государством, или (если мы предпочтем вместо глав и предводителей рассматривать только приверженцев веры согласно их собственному способу представления) между совершенно чувственным вогулом, который лапу медвежьей шкуры утром кладет себе на голову с короткой молитвой: “Не убей меня до смерти!” — и утонченными *пуританами* и *индепендентами* в *Коннектикуте* есть, правда, значительное различие в манере веровать, но отнюдь не в *принципе*. Ведь что касается последнего, то все они принадлежат к одному и тому же классу, а именно к классу таких людей, которые свое служение Богу полагают в том, что само по себе не делает никого из них лучшим (вера в известные статутарные положения или исполнение произвольной обрядности). Лишь те, кто думает найти истинное служение в умонастроении благого образа жизни, отличаются от упомянутых выше людей, поскольку переходят к совершенно иному, более возвышенному,

чем первый, принципу. В последнем его приверженцы познают себя членами (невидимой) церкви, которая обнимает всех благомыслящих и которая по своему существенному свойству одна только и может быть истинно всеобщей» (Кант 1994а: 190–191).

Кант говорит здесь о двух принципах служения Богу: первый, свойственный «благомыслящим» людям, заключается в том, что *«все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь религиозное заблуждение и лжеслужение Богу»* (Кант 1994а: 184); второй — ему прямо противоположен, поскольку предполагает, что спасение достигается не только моральным образом жизни, но и различными ритуальными формами почитания Бога и верой в непрозрачные для разума церковные догмы, всем тем, что может доставить добродетель «сверхъестественным способом», или по меньшей мере возместить уже совершенные нарушения морального закона (Кант 1994а: 186). Данное различие в принципах практической деятельности строго соответствует различию между откровенной религией, основанной на сверхъестественном знании, «в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом», и естественной религией, или «чистой религией разума», «в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь» (Кант 1994а: 165). При этом сам факт рефлексии этого различия и его постепенного общественного осознания, согласно Канту, отмечает место моральной революции человеческого духа и позволяет взглянуть на всю историю человеческого рода с универсальной точки зрения. Тожественный моральному закону практического разума принцип моральной религии, приверженцы которой «познают себя членами (невидимой) церкви» и смотрят на все совершаемые в истории человеческие дела с истинно всеобщей точки зрения, позволяет классифицировать все исторические формы человеческой социальности (которые за исключением ее правовых форм, согласно Канту, тождественны религиозным сообществам), исходя из процесса возрастания веса морального элемента как в дореспубликанских политико-правовых состояниях человеческих обществ, так и в исторических откровенных религиях, содержание которых по большей части составляют продукты религиозной мечтательности (Schwärmerei) и разнообразные суеверия (облеченные в символическую форму и изложенные в Писаниях откровения, ученые истолкования этих богодухновенных книг и ритуальные формы богочитания). Соответственно, все многообразие духовных продуктов человеческой деятельности с высоты такой позиции может быть понято на основе идеи прогресса человечества как рода, т. е. универсального сообщества всех людей.

Описанная теоретическая конструкция выражает модель либерального понимания общественно-исторического процесса, которую предлагает Кант в своем трансцендентальном учении о морали, религии, праве и социальности вообще. Как таковая, будучи многообразно преобразована в учениях Фихте, Гегеля, Шеллинга и других европейских и американских интеллектуалов конца XVIII — первой половины XIX в., она, по существу, определила внутреннюю структуру возникших следом наук о человеке и обществе. Исключения не составляет даже ее радикальное обращение, прежде всего в марксизме, в ходе которого моральный идеализм, как источник и телеологическое определение, выражающее идею прогресса человечества и принцип оценки форм его поступательного развития, замещается движущей силой материальных условий такого развития, диалектическое преобразование которых законосообразно ведет к освобождению «родовой сущности» человека, как осознанно и свободно творящего и созидającego себя как род и окружающую природу живого существа, в грядущей коммунистической формации общества. В отличие от Маркса, в кантовской либеральной модели субстанцией общественного развития является моральное начало в человеческой природе, превосходящее его чувственную природу, и понятое Кантом как априорный синтетический принцип человеческого бытия. В своих поздних работах он раскрывает это начало через понятие совести как чего-то предельно естественного, понятного всякому и неотъемлемого от бытия человека, как того, чем вовсе «не нужно руководить» и «достаточно только... иметь» (Кант 1994а: 202), и тем самым репрезентирует собственную теорию морали внешне общедоступным образом. Иными словами, Кант рассматривает феномен совести, т. е. человеческой способности исходя из внутренней очевидности правильно судить о добре и зле в своих и чужих поступках, в качестве особого рода условия превращения теории в достоверное само по себе явление субъективности. В таких программных сочинениях как «Религия в пределах только разума» (1792–1793) или «Метафизика нравов» (1797) в согласии с протестантской теологической традицией¹ понятие совести используется, по сути, как тождественное основному содержанию понятия морали, выражая и понятие морального долга, и внутреннее сознание зла в поступке, измеряемом меркой категорического императива, и понятие моральных задатков в нашей

¹ См. давний, но не потерявший своего значения обзор сформированных протестантскими писателями в XV–XVII вв. моральных и религиозных концептов у В. Дильтея: (Дильтей 2013: 7–221).

природе, развитие которых «возлагается на нас в качестве обязанности» (Кант 2001: 297.27–28)¹.

Применение понятия совести подобным образом, однако, парадоксально. С одной стороны, оно обнаруживает свою инструментальность и фундаментальную зависимость от теории, о чем свидетельствует уже сами попытки ею руководить, о которых говорит Кант, прямо противопоставляя свою концепцию казуистике, или науке о частном применении моральных максим, начиная с XIII в. развивавшейся для нужд духовного руководства совестью и непосредственно практик исповеди в западном христианстве². И это не удивительно, поскольку совесть — только направляющая нить, которая, как полагают, должна указывать человеку верный путь в морально ангажированном пространстве праксиса, а потому — лишь средство, способствующее сохранению его моральной идентичности на этом пути. С этой точки зрения также и истинность концепции совести Канта непосредственно зависит от доказательства истинности его теории морали. С другой стороны (и эта проблема касается теоретического фундамента общественных наук), будучи только внутренне самоочевидным понятием и непрозрачным в качестве внутреннего условия праксиса его движущим началом, совесть, подобно марксовой «родовой сущности» человека, не может быть подвергнута регистрации научными методами и объективному анализу. По существу, как бы не конфигурировались конкретные теории в общественных науках, эпистемологически корректно объективировать они могут, и тем самым сделать предметом исследования, исключительно эмпирическое содержание социальных формаций, и, соответственно, способны тематизировать, помимо порядка технологий материального производства, только нормативную в широком смысле сторону их бытия. Но этот нормативный порядок бытия общества и культуры как раз и включает все те социальные феномены, часть из которых Кант в негативном смысле обозначает именами мечтательности и суеверия, а другую — в положительном, охватывающем прагматическое содержание этики, по традиции называет обязанностями, т. е. все то, что Маркс, не проводя деления между тем и другим, увековечил под именем идеологии.

По существу, в понятии моральной революции человеческого духа, движущим началом которого является совесть как условие возможности морального сознания, Кант не только сформулировал условия прогресса человечества в его родовой сущности, но и задал концептуальные границы

¹ Подробнее см.: (Ноговицин 2023а).

² См.: (Корзо 2019; Корзо 2020; Grosse 1994; Leites 2009). О критике Кантом концепции «руководства совестью» в казуистике см.: (Ноговицин 2023а: 163–167).

мышления истории человечества в качестве процесса универсализации морального сознания, его освобождения от любых форм традиции, т. е. частных форм представления о цивилизованном и варварском, демифологизации всех возможных социальных и культурных очевидностей, которые могут быть уличены в их историчном и тем самым брэнном существовании. В этом смысле кантовская теория совести является образцовым, сохраняющим безусловную и всеобщую действенность примером всестороннего обоснования либерального сознания и моделью концептуализации либеральной идеологии, начало которой сокрыто в виде «моральных задатков человеческой природы» в доисторических глубинах человеческого духа, а торжественный момент реализации всех ее потенциалов способен в полной мере развернуться только в поле постисторического бытия. Современность непосредственно демонстрирует действенность концептуальной стратегии Канта. Как минимум данная модель всесторонне репрезентирует форму самопонимания западной цивилизации как исключительной и единственно значимой формы «цивилизованного существования», по отношению к которой все иные формы цивилизации могут рассматриваться только как недоразвитые или вовсе тупиковые, существующие в пространстве еще не преодоленной ими истории, хотя во временном смысле и отягощающие своим наличием универсальную действительность «цивилизованного общества» как такового. Конечно, сам Кант далек от мысли о том, что «поступок по совести» и соответственно действительность морального сознания могут быть непосредственно обналичены в действительности либерального «Царства Божия» на земле, однако именно в своей теории совести он репрезентировал механизм всеобщности и необходимости такого обналичивания, в процессе которого универсализация морального принципа в поступке становится его неизменным мотивом, а моральное сознание таким образом конституируется в форме убежденности в таком мотиве деятельности, который предполагает нереальность всего противоречащего моральному принципу наличного сущего. Об этом свидетельствует и тот факт, с которым Кант не мог бы не согласиться, что для цивилизованного, т. е. либерального, сознания вне его не существует ничего, кроме самого ничто, а именно настаивающего на своем бытии, но не сознающего себя в собственной человеческой природе образа мысли дикаря, будет ли это «совершенно чувственный вогул» или «утонченный пуританин и индипендент из Коннектикута».

Данное понятие о противоположности между цивилизацией и дикостью для Канта изначально вписано в онтологический контекст. Основная черта этой противоположности состоит в ее логически контрадикторном характере, т. е. она строится на полном онтологическом исключении второго члена сравнения, на философской и одновременно теологической

оппозиции: бытия и небытия. Через эту оппозицию мыслится отбор всех возможных понятий о действительном, содержащихся в идее трансцендентального идеала (идея Бога, как только бытия, того, что совершенно и, соответственно, действительно безотносительно к любой возможности), т. е. всех родов и видов реального, определяющих грамматическую форму и смысловое содержание всех слов естественного языка. В «Критике чистого разума» Кант поясняет это теоретическое понятие о Боге посредством примера противоположности цивилизованного человека и дикаря как контрадикторной противоположности реального понятия (т. е. понятия о нечто, вещи) и производного от него отрицательного понятия (т. е. понятия, означающего «одно лишь отсутствие»): как слепорожденный не имеет представления о темноте, поскольку никогда не видел света, так и дикарь ничего не знает о своей бедности, поскольку не имеет понятия о благосостоянии (Кант 2006: 741.5–745.16). Абсурдное по самому понятию существование дикаря со всеми его понятиями, которые только отрицательны, мыслится как бессодержательное, т. е. в онтологическом, а потому и в моральном смысле пустое понятие, как отрицательная по своему физическому значению сила небытия.

Далее мы попытаемся продемонстрировать моральную двусмысленность кантовской теории совести, столкнув ее с образом совести «дикаря» (в словоупотреблении, традиционном в отношении первобытных народов для Канта и до недавних пор всей западной интеллектуальной традиции). Мы говорим именно об *образе* совести «дикаря», поскольку в силу изложенных выше соображений в качестве материала для такого анализа и в виду отсутствия соответствующей теории вынуждены обратиться в первую очередь к литературным свидетельствам, обладающим документальной достоверностью пересказа по большей части действительно имевших место историй, в которых в качестве оценки их содержания или драматической сути рассказа фигурирует понятие совести. Присутствие последнего в таких случаях можно принять за очевидный индикатор сознания истинности предложенной автором оценки. Этим материалом для нас станут созданные на русском языке литературные произведения известного хантыйского прозаика Еремея Айпина, в которых он на основе художественной рефлексии устной традиции рассказов о еще недавнем прошлом его народа конструирует эпическое изображение переломной для народа хантов эпохи — постреволюционной попытки радикальной перестройки их жизненного уклада на основе универсальных принципов коммунистического строительства в их марксистском варианте. Помимо текстов Айпина, в ходе анализа мы будем также привлекать материалы этнологических, лингвистических и социально-антропологических исследований истории и культуры хантов.

Наш выбор предмета для сравнения оправдан следующими обстоятельствами. Во-первых, народ хантов без преувеличения можно назвать одним из немногих, система представлений которых сохраняет элементы, свойственные наиболее ранним формациям духовной жизни человечества, на что особенно явственно указывает полное отсутствие признаков сословного выделения служителей культа: хантыйские шаманы, в отличие от большинства своих собратьев среди других народов Евразии, никогда не имели не только какой-либо социально легитимированной власти, но и никаких привилегий, вели такую же жизнь, как и все другие, и более того, находились под определенным контролем общества, поскольку были обязаны использовать свой дар по просьбе сородичей, после камлания получая мелкие подарки; они даже не имели специального шаманского костюма (Кулемзин, Луканина 1992: 90–98). Все это свидетельствует о том, что в обществе хантов еще не возникло каких-либо форм религиозных институтов, которые бы служили идеологическому господству выделенной группы над остальной массой народа. Таким образом, наше противопоставление двух образов совести приобретет необходимую чистоту эксперимента, поскольку коснется, с точки зрения либерального понятия об обществе и морали, наиболее удаленных на шкале исторического процесса членов сравнения. Во-вторых, проза Еремея Айпина, на наш взгляд, представляет собой концептуально гомогенный теоретической рефлексии Канта и тематически высокодифференцированный перевод понятий традиционной культуры в рефлексивные интеллектуальные конструкции, и наоборот, последних в первые, что позволяет доверять и его переводу образной структуры хантыйского языка в русский, обладающий, в отличие от хантыйского, развитой структурой абстрактных понятий. Концептуальным центром творчества Айпина, как и в случае Канта, является моральная рефлексия, которую он обращает на осмысление в форме художественного повествования опыта хантыйской истории и культуры, выявляя в совести и родственных ей понятиях онтологический источник формирования этого опыта. Именно это чисто формальное сходство, как мы полагаем, позволит наиболее отчетливо проявить различие традиционной и либеральной моделей конституирования морального сознания и организации морального сообщества.

СУЕВЕРИЕ, МЕЧТАТЕЛЬНОСТЬ И СОВЕСТЬ В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ КАНТА

Согласно Канту, моральное сообщество тождественно всякому социальному объединению, за исключением тех, что построены на принципах

права, — государства и частноправовых образований от семей до коммерческих предприятий, и как таковое оно не может не иметь характера религиозной связи. В гражданскую, т. е. политическую, общность «все политические ее члены как таковые входят только в их *этически естественном состоянии*, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (*in adjecto*), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения» (Кант 1994а: 100). Само по себе «этически естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи ... словно бы *орудиями зла*, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует общий объединяющий всех принцип» (Кант 1994а: 101). Кант описывает требование выхода из этического естественного состояния как долг особого рода, поскольку это «долг не людей по отношению к людям, а человеческого рода по отношению к самому себе» (Кант 1994а: 102). Иными словами, моральное сообщество, каким бы оно ни было, не является простым продуктом сплетения частных этически заданных взаимосвязей, но изначально выстраивается и понимается как родовое сообщество всех людей, без исключения. «Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общей цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному» (Кант 1994а: 102). Но так как содействовать реализации высшего блага (т. е. практического единства счастья, как цели чувственной природы в человеке, и моральной достойности быть счастливым) невозможно исключительно индивидуальными усилиями людей, стремящихся к собственному «моральному совершенству», ведь непосредственно повеления морального закона имеют для субъекта характер только внутренней очевидности, убежденности в ставшем привычным мотиве, для этого необходимо объединение людей «в одно целое», т. е., как говорит Кант, «в систему благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться» (Кант 1994а: 102). «...Идея о таком целом как о всеобщей республике на основе законов добродетели есть идея, совершенно отличная от всех моральных законов (которые касаются того, что мы сознаем находящимся в нашей власти), а именно действовать, имея в виду целое, о котором мы не можем знать, находится ли также и оно в нашей власти как таковое» (Кант 1994а: 102). Соответственно это особый долг, накладываемый на нас нашим разумом и долг этот нуждается «в допущении другой идеи, а именно идеи высшего морального существа, всеобщее организационное воплощение которой объединит сами по себе недостаточные силы отдельных людей для одного совместного действия» (Кант 1994а: 103).

Таким образом, согласно Канту, источником устойчивой социальной связи является моральное сознание частных субъектов исторического процесса, а регулятивной идеей объединения их волей оказывается идея морального законодателя, т. е. Бога, чьи постановления не могут быть внешними принципами правового принуждения, но являются внутренними, свободно принимаемыми в качестве заповедей, принципами поведения в отношении себя и всех других людей. Соответственно, «лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все *истинные обязанности*, а следовательно и этические, в то же самое время должны будут представляться и как его заповеди. В силу этого он должен быть и сердцеведом, дабы проникать в самые глубины образа мыслей любого человека и, как это и должно быть в каждой общности, воздавать всякому по делам его. Но это — понятие о Боге как моральном миродержце» (Кант 1994а: 104). Сообщества, построенные на основе откровенных религий, следовательно, строятся на принципах добровольного рабства, когда люди из страха лишиться надежды на получение благ и справедливого воздаяния (которого одни желают, а другие боятся) в этой или будущей жизни, подчиняются посредникам между ними и Богом (все равно, языческим шаманам или христианским прелатам и т. д.) и ставят свою жизнь в зависимость от следования практикам богопочитания и исповедания статутарных догматических положений Писаний, понимание смысла которых им недоступно, но как сакральная тайна, доступная как минимум в форме толкования служителям культа, становится средством подчинения их воли церковными и политическими властями. Напротив, моральное сообщество приверженцев естественной религии разума мыслится как «всеобщая республика на основе законов добродетели», которой в политико-правовой сфере соответствует республиканская форма правления, где идея народного суверенитета только и может получить свое практическое воплощение.

Эти две республики с правовой точки зрения являются двумя сторонами одной телеологически заданной модели понимания исторического процесса, поскольку институциональная форма республики политической может получить устойчивость только на основе морально заданного активизма прозелитов республики моральной (Кант 2014: 59.6–22, 311.1–315.6). Данный порядок мышления организует морально заданная правовая идея всемирногражданского образа мысли, которая выражает идею «*права государства народов (ius gentium) или права гражданина мира (ius cosmopoliticum)*» (Кант 2014: 303.20–22), в правовом смысле предполагающую гарантию прав собственности всякого человека, которая может быть полностью обеспечена только в одном всемирном государстве (Кант 2014:

181.13–25), а в моральном — ту самую идею «всеобщей республики на основе законов добродетели», выражающую собственный смысл экуменистической, лишенной конфессионального разнообразия моральной религии как условия внеправовой социальной организации. Только «вера разума» или «чистая религиозная вера» может быть основанием морального общества, и даже имя «религия» необходимо закрепить только за моральной религией, ведь различие символов веры не означает, что «для многих церквей, отделившихся в виду особенностей их веры» не может быть одной и той же истинной религии (Кант 1994а: 114). Эти символы, даже заключая в себе зачатки идей разума, наряду с сопутствующими им ритуалами, содержащими откровение Писаниями и продуктами теологической учености, есть ничто иное как *суеверия*.

Описанная нами в общих чертах конструкция кантовской социальной теории конституирована противоборством двух начал в человеке — с одной стороны, страха, который он питает перед лицом стихий природы и дурными намерениями других людей, а также страха наказания за собственные аморальные побуждения и поступки, с другой же — нечувственного начала его природы, которое Кант обозначает как ее моральные задатки, т. е. голоса совести. Страх является ведущим аффектом, которым отмечено этически естественное состояние и соответствующее ему естественное правовое состояние, отличие которого от первого состоит в спецификации этого страха отношениями собственности — страхом за «свое». Как отмечает Кант: «Почитание могущественных невидимых существ, насильственно вынуждаемое у беспомощного человека природным страхом, возникающим из сознания собственного бессилия, начинается не прямо с религии, а с рабского богослужения (или идолослужения), которое, получив известную официально узаконенную форму, становится *храмовым служением* и лишь после того, как с этими законами мало-помалу связывается моральное образование людей, превращается в *церковное служение*; в основе обоих до тех пор лежит историческая вера, пока, наконец, на нее не начинают смотреть только как на предварительную, видя в ней символическое изображение чистой религиозной веры и средство для содействия последней» (Кант 1994а: 190) в грубом в своих понятиях и привыкшем повиноваться народу, который нужно приучать к моральным понятиям в привычной для его понимания форме — мифа, описания чудес и т. д. (Кант 1994а: 116–119).

Основой веры разума, противостоящей этим страхам, в свою очередь, выступает осознание, развитие и упражнение моральных задатков. При этом сама их феноменальная данность имеет эстетическое измерение, выражаясь в последовательности развития в основе своей нечувственных

аффектов, которые в «Критике способности суждения» (1790) Кант обозначает именами суеверия — возвышенного — энтузиазма и мечтательности как крайней формой последнего. По словам Канта, «возвышенное всегда должно иметь отношение к образу мыслей, т. е. к максимам — делать так, чтобы интеллектуальное и идеи разума брали верх над чувственностью» (Кант 2001: 327.25–27). Этого не происходит во всех других случаях. Возвышенное представление целиком захвачено моральной идеей, однако отсутствие элемента чувственной аффектации не делает моральность холодной и лишённой движущей силы и трогательности. Напротив, «там, где [внешние] чувства ничего не видят перед собой и где тем не менее остаётся неоспоримая и неистребимая идея нравственности», необходимо скорее сдерживать способность воображения, «чтобы не дать ей возвыситься до энтузиазма», а не пытаться подкрепить эти идеи «картинками и детскими вещами». Такие манипуляции характерны для правительств, которые «охотно позволяли, чтобы религия была достаточно снабжена подобными приложениями»: эти изображения (включающие разнообразный сценический реквизит ритуализованных форм богочитания и прославления освященной божественной благодатью власти, в том числе произведения искусства) играют сдерживающую роль, предотвращая расширение души до рефлексии идей разума, и представляют собой пределы, которые можно произвольно ставить уму и чувству подданного, чтобы «с ним, как лишь с пассивным существом, легче обращаться» (Кант 2001: 329.17–28).

Суеверие является итогом манипуляции человеческими страхами. В «Религии в пределах только разума» Кант определяет его как заблуждение, бред или мечту (*Wahn*), состоящее в том, «будто путем отправления религиозного обряда можно добиться чего-либо в делах своего оправдания перед Богом» (Кант 1994а: 188–189; Кант 1914: 174.27–28). Суеверный человек обнаруживает моральное зло в чужих и своих поступках, но осознавая свое бессилие в познании способа, каким он сам мог бы его восполнить, не знает и того способа, каким это может сделать тот, кто на это, как хочется думать, способен. Служители культа доставляют ему это средство и становятся посредниками между ним и этим неизвестным ему божеством, с одной стороны, выполняя положительную роль утверждения в таком человеке под именем божественных заповедей элементарных моральных понятий, но с другой, — напротив, утверждая в нем представление о том, что посредством «веры, признания, исповедания и восхваления всего, что дает откровение», он обретает «тот вид богослужения, который способен доставить ему милость неба без всякой траты его собственных сил на добрый образ жизни, стало быть, совсем даром, а благой образ жизни проиступить каким-то сверхъестественным способом или, если совершается

что-либо противное долгу, по крайней мере возместить это нарушение» (Кант 1994а: 186). Таким образом, заблуждение суеверия «содержа пригодное и в то же время само по себе возможное для того или иного субъекта средство, способное по крайней мере противодействовать препятствиям на пути богоугодного образа мыслей, в этом отношении является все же родственным разуму и лишь случайно — именно поскольку оно превращает то, что может быть только средством, в предмет непосредственного божественного благоволения — является предосудительным» (Кант 1994а: 189).

Однако при расширении воображения за пределы утвержденных церковью нормативных границ веры откровения суеверие может привести к более опасному типу заблуждения, «будто можно добиться оправдания через общение с Богом», которое предполагает, что такой субъект обладает в действительности недоступной человеку по складу его способностей сверхчувственной способностью — ощущением «непосредственного присутствия высшего существа», становясь прямым распорядителем его воли (Кант 1994а: 189). Этот, связанный с совершенным произволом разума тип религиозного заблуждения Кант называет религиозной *мечтательностью* (Schwärmerei), особым родом религиозного фанатизма, указывая на распространённые в среде радикальных протестантских сект практики. Отметим, что заблуждение шаманизма, предполагающее достигаемое посредством кодифицированных ритуальных практик непосредственное общение с духами, в классификации Канта страдает обоими пороками — и суеверия, и мечтательности. В отличие от суеверия, связанного с неверным использованием самих по себе разумных этических понятий, «заблуждение религиозной мечтательности (der schwärmerische Religionswahn) — это моральная смерть разума, без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах» (Кант 1994а: 189; Кант 1914: 175. 13–15). Суеверное лжеслужение Богу может стать безграничным вплоть до жертвы собственной личностью, как это происходит в монашестве, при этом облакая служителей культа властью над душами и позволяя им извлекать материальные выгоды из своего положения. Мечтательность способна разрушить само основание религиозного сообщества. В этом смысле суеверие может расширить воображение так, что оно возвышается до энтузиазма, в свою очередь, мечтательность как эпистемологическое определение соответствующего состояния субъективности в эстетическом смысле есть аффект устойчивого и необратимого состояния экзальтации разума. В «Критике способности суждения» Кант рассматривает мечтательность в самом широком значении, помимо собственно религиозного из-

мерения учитывая также и ее политическое и культурное измерения. Он отделяет энтузиазм от мечтательности, как и в других случаях в качестве нормы их оценки указывая на возвышенное: «чистое, возвышающее душу лишь негативное изображение нравственности — именно потому, что оно чисто негативное, — не создает опасности *мечтательности* (Schwärmerei), которая состоит в *пустой мечте* (Wahn) **видеть что-то за всеми границами чувственности**, т. е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума). ... Если энтузиазм можно сравнить с *безумием*, то мечтательность надо сравнить с сумасбродством, которое меньше всего совместимо с возвышенным, так как оно за свои умствования достойно осмеяния. В энтузиазме как аффекте способность воображения безудержна; в мечтательности как укоренившейся застарелой страсти оно не подчинено никаким правилам. Первый — преходящая случайность, которая иногда поражает самый здравый рассудок; вторая — болезнь, которая его разрушает» (Кант 2001: 329.29–331.14). Болезнь мечтательности равно поражает религиозных проповедников, духовидцев, создателей политических утопий и тех, кто их пытается претворить в жизнь, доводя уставшие от несправедливости их положения народные массы до экзальтации революционного энтузиазма (Кант 1994б: 110)¹.

Таким образом, возвышенное состояние души, в отличие от религиозного символизма суеверия и приписываемой мечтателем себе способности непосредственного созерцания сверхчувственного, отмечено негативностью изображения идей разума, т. е. рефлексией ограниченности символического изображения предоставить их созерцанию. Как таковое оно выражает истинную форму отрицания страха перед лицом бессилия нашей чувственной природы преодолеть ее ограниченность и конечность. В связи с этим Кант специально акцентирует внимание на принципиальной для формирования чувства возвышенного безопасной дистанции по отношению к устрашающему нас в самых глубинах нашего существа предмету (тяготеющие к абсолютной бесформенности образы природы, картины природных катаклизмов, ужасов войны, человеческих страданий и бед и т. д.), созерцание которого дает толчок рефлексии возвышенного назначения нашей сверхчувственной способности. Он констатирует, что этот итог столкновения на дистанции и есть «истина», т. е. принцип бытия человеческой природы. «Возвышенное благорасположение», которое мы чувствуем в этот миг, выражает случившуюся таким образом рефлексией этого «назначения нашей

¹ Подробнее о политических аспектах функционирования понятия о возвышенном у Канта и источниках его теории суеверия, мечтательности, возвышенного и энтузиазма см.: (Ноговицин 2023б).

духовной способности» и указывает на то, что «задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас в качестве обязанности» (Кант 2001: 297.20–28). Таким образом, мы вправе предполагать в каждом человеке чувство возвышенного, возбуждаемое соответствующими предметами и репрезентированное в рефлексии посредством сознания тех или иных идей разума, которые выражают идею высшего назначения нашей духовной способности, и соответственно требовать от каждого разделить это чувство как свидетельство его подлинной человечности, т. е. априори претендуем на всеобщность и необходимость всякого нашего конкретного суждения о возвышенном. Так мы познаем в себе и возносим до публичности голос совести, очищенный от сплетения многообразных мотивов и паталогических наклонностей нашей души, как и от склонности полагаться в моральных решениях на внешний авторитет.

Наиболее предпочтительны для формирования рефлексии возвышенного, с точки зрения Канта, чистые от символических импликаций фигуры представления, которые предоставляют, прежде всего, картины природы в состоянии бурного катаклизма или в форме угрожающей бесформенности ландшафта: «дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т. п.» (Кант 2001: 295.10–14). Парадокс, тем не менее, в том, что при этом, по его словам, «суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном)» (Кант 2001: 305.24–25), а именно «развития нравственных идей». Иными словами, чистые возвышенные состояния перед лицом природы изначально только с точки зрения их принципа как синтетического суждения *a priori*, но фактически выбор природы в качестве объекта возвышенного созерцания является специфическим знаком, свидетельствующим о развитии, т. е. очищении от догм и суеверий, и общественном распространении нравственных идей, происходящем в первую очередь посредством усвоения образованной публикой литературных и художественных продуктов, в которых идеи разума облекаются в прекрасную форму символического изображения. Причем как таковые эти продукты по содержанию и предметам изображения радикально отличны от символических продуктов, которые производит откровенная религия. «В самом деле, — пишет Кант, — то, что мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпугивающим необразованному человеку» (Кант 2001: 305.6–9). В пример Кант приводит описания жизни са-

войских крестьян французским географом и геологом Орасом-Бенедиктом де Соссюром: они, как полагает Соссюр, «без раздумий назвали бы дураками всех любителей ледяных гор», поскольку те подвергают себя опасностям там, где эти опасности действительны и составляют для жителей, прикованных к этим местам, часть их нелегкой повседневности (Кант 2001: 305.9–15). Возвышенные картины альпийских гор, которые рисует Соссюр, и сопровождающие их размышления, по Канту, есть входящее в его намерения нравственное наставление читателю и как бы «бесплатное приложение» к его научному труду (Кант 2001: 305.20–23). Иными словами, эти художественные описания есть явление незаинтересованного взгляда в своем возвышенном порыве исходящего из нравственного интереса писателя. Культурный феномен нарождающегося романтического мироощущения Кант, по сути, трактует как предзнаменование возникновения нового морального сообщества, которое, конечно, не избавлено также и от сумасбродных профанаций, обусловленных модой на путешествия в горы, широко распространившейся в 70–80-х гг. XVIII в. и породившей соответствующую литературу и художественную практику¹. Рафинированность суждения о возвышенном в природе не означает, что оно «порождается только культурой», т. е. «лишь конвенционально вводится в общество»: «нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, и именно в том, чего вместе со здравым рассудком можно ожидать от каждого человека и требовать от него, а именно в задатках для чувства (практических) идей, т. е. для морального чувства» (Кант 2001: 305.25–30). В другом месте, Кант дает пояснение относительно того, в чем видит действительный источник и этой моды, и самой генерализации суждения о возвышенном в природе: это моральное разочарование в общественных и политических нравах и невыносимое сознание постоянного и «всевозможного зла», причиняемого людьми друг другу; все это тех, кто испытывает «страстное желание видеть их лучшими», заставляет искать уединения, «отрешения от всех житейских радостей» и в итоге ведет к умонастроению, подобному мизантропии (Кант 2001: 333.2–25).

По существу, говоря о возникающем моральном сообществе, которое должно сформировать невидимую церковь адептов моральной религии разума, Кант имеет в виду представителей просвещенной публики, составлявшей в буржуазном обществе его времени постепенно умножавшуюся в численности прослойку между обладающей политической властью аристократией и необразованным, суеверным и в этом подобным дикарям простонародьем. Именно в этих людях возникает универсальный взгляд

¹ См.: (Старобинский 2002: 492–496).

на человечество вообще, процесс, который Кант трактует как моральную революцию образа мысли эпохи, заключающуюся в формировании субъективности, способной к независимой моральной и морально-правовой рефлексии, принципы которой Кант открывает в своей практической философии, дав им рефлексивную развертку и правила применения, каковые в своей моральной части как раз и представляют собственное, свободное от внешней, осуществляемой церковнослужителями регламентации определение совести. Согласно Канту, в случае данности в переживании смысла моральных понятий, или иначе — их эстетических импликаций, мы всякий раз имеем дело с нечувственной самоаффектацией субъекта, осуществляемой воображением проекцией моральной или морально-правовой идеи разума на способность удовольствия и неудовольствия в суждении, а именно с «моральным чувством», которое мы обязаны развивать как основу «культуры моральности в нас» (Кант 2019: 51). В «Метафизики нравов» Кант так его и определяет: «Это — восприимчивость к удовольствию или неудовольствию от одного лишь сознания соответствия или противоречия нашего поступка закону долга» (Кант 2019: 65). Моральное суждение о таком соответствии или несоответствии есть плод морального чувства, взятого как «восприимчивость свободного произволения к побуждениям его практическим разумом (и его законом)» (Кант 2019: 67). Согласно приведенным определениям, моральное чувство следует за представлением о законе, в отличие от патологических аффектаций внутреннего чувства, предшествующих ему, а моральное суждение оценивает поступок в соответствии с этим представлением. Поэтому со стороны наказания моральное чувство сообщает о себе на суде совести, а со стороны поощрения — в чувстве самоуважения, как уважения к действию закона в себе, ощущения в себе той воли, что сумела противостоять патологическим наклонностям души, и возвышенного удовольствия от этого.

В «Религии в пределах только разума» Кант определяет совесть как «сознание, являющееся долгом само по себе» (Кант 1994а: 202) и для пояснения прибегает как к примеру к известному принципу морали, который «не нуждается ни в каком доказательстве: *не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым* (quod dubitas, ne feceris! Плиний)» (Кант 1994а: 202). Поскольку это требование касается всякого, как самолично осуществляющего справедливость во всех своих поступках, он может также добавить, что «сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять, — это безусловный долг» (Кант 1994а: 202). Можно подумать, что Кант указывает как на непреложный факт на то, что если совесть у меня есть, то она должна обнаружить себя, как только я задумаю поступок несправедливый. Однако речь у Канта идет о другом: сама по себе эта воз-

возможность осуществима, только если я изначально желаю не поступать несправедливо, собственно эта практическая данность мне моего Я и есть совесть, которая есть для меня, сознающего это, долг. Таким образом, совесть определяется Кантом как необходимость быть убежденным в мотиве свое действия, моральность которого субъективно не подлежит сомнению и должна оставаться неизменной характеристикой всякого действия субъекта, так что совесть, долг и таким образом определенное моральное сознание должны в нем полностью совпадать. Он поясняет свои слова, указывая на место рассудка в суждении совести: «Справедливо ли вообще действие или несправедливо — об этом судит рассудок, а не совесть. И совершенно необязательно знать обо всех возможных действиях, справедливы они или нет» (Кант 1994а: 202).

Совесть не есть рассудок, последний в практическом суждении играет только подсобную роль: поскольку непосредственно под моральный закон практического разума никакое созерцание подвести невозможно, то, как подробно это поясняет Кант в «Критике практического разума», в качестве подсобной способности разум использует рассудок, «который под идею разума может подвести не *схему* чувственности, а закон, но такой, что он может быть *in concreto* представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме — как закон для способности суждения» (Кант 1997б: 457.16–20). Иными словами, способность суждения в практическом применении использует рассудочную форму законосообразности вообще, т. е. подводит поступок, который кто-либо желает совершить, под форму всеобщности закона природы, в то время как суд осуществляет практический разум, а именно, я сам как этот практический разум сужу о том, хотел бы я жить в мире, где всякий человек при случае всегда поступал таким образом. Это и означает следовать повелениям морального категорического императива, т. е. всякий раз в случае желания совершить какой-либо поступок, судить из интеллигибельного мира действительность мира чувственного, чтобы законосообразность второго сообразовать с принципом будущего существования в первом. Исходя из этого просто, доступного разуму всякого человека положения, наиболее отчетливо теоретически оформленного в первой формуле категорического императива: «*поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать **всеобщим законом природы***» (Кант 1997а: 145.10–12), Кант и указывает, что не нужно заранее выяснять относительно всех возможных поступков, справедливы ли они или нет (что, впрочем, по определению невозможно сделать), достаточно сознания того, что в каждом случае намерения сделать что-либо я должен заранее обдумать, сообразен этот поступок моральному закону или нет. Поэтому Кант, далее утвержд-

дает относительно обсуждаемого им применения принципа необходимой справедливости в поступке: «в отношении того, что намерен предпринять я сам, я должен не только предполагать или думать, но быть *уверен*, что это не несправедливо» (Кант 1994а: 202). Иными словами, я должен заранее иметь чистую совесть, т. е. абсолютное оправдание, в отношении поступка, который собираюсь совершить. Это оправдание Кант в виде морального закона и кладет в основание субъективной убежденности морального сознания в мотиве своей деятельности.

Таким образом, в отличие от также доступной моральной способности суждения интерпретации частного поступка согласно противоречивому множеству внешних статутарных норм и мнений, субъективно усвоенных теми или иными субъектами, поскольку они вменены им обществом и церковью, по Канту, совесть — это разум, который судит сам себя «относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека свидетелем *против и за себя* по вопросу, имело это место или нет» (Кант 1994а: 202–203). Этот момент Кант удачно поясняет в общем обсуждении понятия совести в «Метафизике нравов». Совесть, наряду с моральным чувством, человеколюбием и уважением, воздействует на чувство удовольствия и неудовольствия субъекта, и в этом смысле есть «эстетическое понятие восприимчивости души к понятиям долга вообще» (Кант 2019: 65). Именно в этом смысле она выступает и как субъективная способность суждения под руководством разума. Но как таковая она не может ошибаться: «*зablуждающаяся* совесть — бессмыслица». Мы можем ошибиться только «в объективном суждении о том, есть ли нечто долг или нет», «но в субъективном суждении, сопоставлял ли я это нечто с моим практическим (здесь — творящим суд) разумом для целей объективного суждения, я не могу ошибиться, ибо тогда я бы вообще [ни о чем] не судил, а в таком случае не было бы ни заблуждения, ни истины» (Кант 2019: 69). Поэтому «*бессовестность* — это не отсутствие совести, а склонность не обращать внимание на ее суждение» (Кант 2019: 69). Иначе говоря, если я настроен на то, чтобы не совершать несправедливых поступков, но упустил какое-либо обстоятельство и не смог правильно возвести поступок, который намерен совершить, ко всеобщности морального закона, то моя совесть сообщит мне о совершенной мною несправедливости своими укорами и горьким приговором. Однако невозможно себе представить, что не было самого момента субъективного решения, в ходе принятия которого я вынес это неверное объективное суждение о том, как мне поступать в случае данного морального казуса. Собственно процедура суда разума над самим собой, т. е. обсуждение в душе будущего поступка, в этом и со-

стоит. Напротив, тот, кто не удерживает моральный императив в качестве максимы своего мотива, тот глух к укорам совести, т. е. не имеет желания их замечать и тем самым, даже не сознавая этого, подчиняет себя максиме злого принципа, направленного на то, чтобы во всем противоречить принципу доброты (Кант 1994а: 37–39).

Таким образом, совесть есть «сознание *внутреннего судебного заседания* в человеке (“перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга”)... Каждый человек имеет совесть, и примечает, что внутренний судья наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему почтение (связанное со страхом уважение), и эта сила, стоящая в нем на страже законов, не есть нечто такое, что он сам себе (произвольно) *создает*, она коренится в его сущности. Она следует за ним, как его тень, когда он намерен ускользнуть от нее» (Кант 2019: 147–149). Совесть и есть те самые «изначальные интеллектуальные и (так как они представление о долге) моральные задатки». Причем задатки эти «имеют ту особенность, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению *некоего другого лица*» (Кант 2019: 149). Суд совести в этом смысле есть приговор Бога в нас, и в каждом решении о нашем поступке, а оно окончательное, по контрадикторной противоположности обнаруживается, чиста наша совесть или нет. «Такое идеальное лицо (уполномоченный совестный судья) должно быть Сердцеведом, ведь суд учреждается *в душе* человека; в то же время оно должно быть *всеобязывающим*, т. е. должно быть таким лицом или мыслиться как такое лицо, в отношении которого все обязанности вообще должны рассматриваться также как его веления, ибо совесть есть внутренний судья над всеми свободными поступками. — Но так как подобное моральное существо должно в то же время обладать всей властью (на небе и на земле), ибо иначе оно не могло бы (а ведь таков необходимый атрибут судьи!) придать своим законам необходимую им действенность, а такое моральное существо, имеющее власть надо всем, называется **Богом**, то совесть нужно будет мыслить как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки» (Кант 2019: 151).

Все наши моральные обязанности таким образом координируются процедурами универсализации согласно категорическому императиву в каждом конкретном случае намерения что-либо совершить, проблема, однако, состоит в том, что необходимая законосообразность чувственного мира человеческих желаний и потребностей случайна в отношении законосообразной необходимости интеллигибельного мира «царства целей», где каждый человек является целью в себе, т. е. личностью в либеральном ее понятии (согласно второй и третьей формулировкам катего-

рического императива). Выраженное в моральном законе законодательство автономной воли дано в разуме всякого субъекта, но не обладает для него безусловной необходимостью, как для существа чувственного мира. Всякий человек одновременно принадлежит двум совершенно разнородным мирам, действительность которых каждая имеет свою собственную необходимость: миру природы и интеллигибельному миру свободы. Эти две необходимости никак не могут быть согласованы на основе понятия, однако соотношение способностей души в человеке таково, что наше сознание способно схватывать их различие без какого-либо противоречия в качестве двух различных по смыслу реальностей. При этом, поскольку в реальном времени синхронно существуют люди, находящиеся на разных стадиях цивилизации их сознания, и в этом положении находится также и каждый отдельный человек как природное и интеллигибельное существо одновременно, эти две реальности сталкиваются в исторической перспективе, когда в конкретных ситуациях морального решения обнаруживается несовместимость того или иного традиционного образа моральности и совестливости в поступке и морального выбора, который совершается согласно либеральному императиву кантовской теории морали, поскольку он предполагает суждение с точки зрения нашего бытия в чистом интеллигибельном мире и при этом еще и ангажирован требованием придать этому бытию морально-религиозную и правовую форму земного существования, в котором идеи моральной и политической республик в неопределенном будущем должны составить некое координированное единство. Собственно, это требование как раз и выражается через понятие долга «человеческого рода по отношению к самому себе», т. е. идеи разума «совершенно отличной от всех моральных законов (которые касаются того, что мы сознаем находящимся в нашей власти), а именно действовать, имея в виду целое, о котором мы не можем знать, находится ли также и оно в нашей власти как таковое». Действительность политической республики основана на действительности республики моральной, которая должна продуцировать себя в форме моральной религии во всеобщность всего человечества и соответственно в форме политической республики защищать себя от априори полагаемой агрессии любого сообщества, построенного на принципах откровенной религии и всех государств, имеющих до-республиканские формы правления (деспотические, авторитарные, теократические и т. д.). С этой точки зрения либеральная моральная общность как «народ божий» априори противостоит «идее племени злого принципа как объединения тех, кто держит его сторону, с целью распространения зла, которому важно не допустить первого объединения» (Кант 1994а: 105).

Это исключение из поля универсальности всякого иного образа мысли как склонного к моральному злу или даже целиком принадлежащего сфере действия его принципа, несомненно, составляет апорию либерального образа мысли. Причем во внешне-правовом отношении кантовская теория морали и права допускает обоснованный морально-правовыми положениями отказ от бескомпромиссного следования в поступках принципу всеобщности морального закона, перелагая всю вину за это на ничего не подозревающего контрагента. Напротив, внутри самого либерального сообщества требуется неукоснительное соблюдение морального закона, ведущее к радикальному нарушению обычных общечеловеческих норм морали. Достаточно вспомнить с самого своего опубликования и до настоящего времени вызывающую споры статью Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797), где он, по сути, оправдывает предательство, обосновывая необходимость неукоснительно соблюдать моральную обязанность «не лгать» даже в ситуации, когда в твою дверь стучит злоумышленник, с очевидным для тебя намерением убить только что укрывшегося в твоём доме друга. Очередной раз подчеркивая принципиальную случайность всех следствий наших поступков в чувственном мире, Кант утверждает, что сообразным моральному долгу было бы и на вопрос злоумышленника о том, здесь ли человек, за которым он гонится, сказать ему правду (Кант 1994г: 258). Итак, только следуя категорическому императиву, т. е. принципу автономной и чистой совести, прямо определяемой как приговор, т. е. суждение, Бога в каждом из нас, мы можем надеяться на то, что, несмотря на любые случайные следствия наших поступков в наличном социальном целом, наши априори моральные поступки в своей совокупности приведут к реализации идеи всемирной моральной республики, как условия создания и деятельного функционирования в том или ином виде также и всемирной республики политической. Кант говорит о «*союзе государств* (аналогичном союзу, благодаря которому народ становится государством)» (Кант 2014: 415.1–2), но с обоснованным скепсисом относится к полноценной реализации этой идеи хотя бы и в отдалённом будущем¹. Но это не означает отказа ни от реализма во внешней политике, ни от заданных моральными и правовыми идеями практического разума усилий, способствующих распространению либерального образа мысли во всемирном масштабе.

Теперь мы можем попробовать выяснить как выглядит совесть, определенная в своем понятии либеральным моральным законом, на фоне совести «дикаря», в мире которого суеверие, сопутствующее ему доверие

¹ Подробнее см.: (Ноговицин 2022: 736–738).

впавшим в мечтательность духовидцам и совесть, а также мораль, религия и право друг от друга никак не отделены, на конкретных примерах, типологические топосы которых нам предоставят прозаические сочинения Еремея Айпина, повествующие о судьбе народа хантов, уже подвергшейся универсалистскому преобразованию в марксистском его варианте.

СОВЕСТЬ НАРОДА У Е. АЙПИНА: ЛИТЕРАТУРА, МИФ И ЭТИКА

Айпин хорошо знает о практиках шаманизма и с детства был их свидетелем, дав этому подробное литературное изображение в повести «У гаснущего очага», — его крестный, «старец Ефрем»¹, который «пожалуй один выжил и вернулся» из красных лагерей, пережив время поголовных арестов «шаманов и князьков» 30–40-х гг. XX в., до конца своей жизни практиковал почти все виды шаманских камланий (Айпин 2020в: 185–192). Однако в романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари», повествующем об этих «чистках» и последующем времени, когда ханты уже приспособились к новому, навязанному Советской властью, образу жизни, единственные два рассказа о шаманах он вводит исключительно в морально-правовом контексте. Айпин говорит о двух шаманах, судьба которых фактически сложилась прямо противоположным образом, но с моральной точки зрения, по сути, одинаково. Первый, шаман из Лосинного рода, Айсидор, став, как и при «Белом Царе», при котором хантам жилось трудно, но свободно, посредником между властью и своим родом при «Царе Красном», с энтузиазмом и неукоснительно точно в качестве председателя колхоза руководит строительством новой жизни, убеждая своих родичей в необходимости подчиниться «новому», предварительно сломав «все старое». Он же сам привозит из города высокого начальника над округом хантов, названного ими Кровавый глаз, который и стал главным распорядителем репрессий. Долгое время этот «Нечистый дух» его не трогал, но потом пришел и его час. «А незадолго до этого, сообщила молва, он пошаманил и вынес себе приговор: — Это я Нечистому Духу открыл нашу Реку — и не будет мне пощады ни в Среднем, ни в Нижнем мире, куда я скоро уйду!..», а затем, рассказав таким образом то, что видел в другом мире, добавил: «И все мужчины моей ветви нашего сира, до седьмого колена, поплатятся за это!..»

¹ Ханты еще в имперский период, в XVII–XIX вв., отчасти (кроме северных хантов) подверглись поверхностной христианизации, что совершенно не мешало им во всей полноте следовать традиционному образу жизни (см.: Перевалова 2004: 62–84; Главацкая 2005: 216–283).

(Айпин 2020г: 119). Это озадачившее всех сородичей предсказание, таким образом, оказывается символизацией в коллективной вине больной совести и личной вины шамана, лишившегося ума и не узнавшего в приведенном им человеке Нечистый дух. Морально уничтоженный своим, в действительности не имевшим альтернатив поступком, он признает себя причиной гибели мужской половины всей своей ветви Лосинового рода. Айсидор не выполнил функцию персонализации рода и заботы о его благополучии, доставшуюся ему по праву обладания даром шамана, т. е. нечистой на деле стала его собственная совесть. То же самое, но с прямо противоположным с точки зрения сохранности личной жизни итогом происходит с другим шаманом из рода Лося, Сэм-ики (Глаз-старик), «самым большим шаманом... Реки», который вовсе не развивал какой-то публичной активности как Айсидор. Во время допроса, учиненного ему Кровавым Глазом в его собственном доме, Сэм-ики побеждает его в импровизированном шаманском поединке, к которому тот его в шутку подначивает. Он демонстрирует Кровавому глазу способность управлять ножом на расстоянии: нож облетает высокого начальника, приведя его в ужас, а потом они, уже без свидетелей долго под выпивку говорят, и позже, по слухам, снова беседуют в городе. Сэм-ики никто и никогда после этого не трогал, но он ушел от людей, прожив с семьей «до глубокой старости... на своих угодьях на Ягурьяхе» и оставшись для всего рода шаманом только по имени (Айпин 2020г: 244–247).

Под давлением цивилизации подлинным содержанием фантазии обоих шаманов оказалась не свойственная им чудесная сила и не уверенность в действительности общения с духами, но способность удержать моральный авторитет в их собственном роду. Поставленный под вопрос, он стал для их, теперь лишенных опоры в привычном укладе жизни сородичей моральной проблемой. Так, обеспокоенные предсказанием Айсидора и не зная, что думать, «пожилые люди Реки» после его ареста могли только гадать о мотивах его поведения и причинах, по которым боги и духи их земли отвернулись от них: «Быть может, он отдал свою душу Нечистому Духу? За несколько лишних дней?.. Но при чем здесь дети? В чем тут их вина?! Нет же их вины!» (Айпин 2020г: 119). В сердце его дочери Тамары это событие породило «жажду справедливости» и «один-единственный вопрос» «ЗА ЧТО?!», который «поведет ее по жизни» и который она хочет задать Нечистому духу (Айпин 2020г: 120–122). Этот вопрос, как всякий вопрос, спровоцированный «немотивированным» (с точки зрения жертвы) насилием, несомненно, вопрос теологический, правовой и моральный одновременно, и апеллирует он только к одному — к совести того, кто стал причиной этого очевидного зла. В теологической перспективе это вопрос

теодицеи, и его, как мы увидим, не может избежать даже Кант. Но хантыйцы понимают этот вопрос иначе. Младший сын Айсидора был и так инвалидом от рождения, два других сына преждевременно ушли из жизни, один утонул, а другой — умер «при загадочных, до сих пор не выясненных обстоятельствах» (Айпин 2020г: 141). Когда один из них, Коска Малый, в молодости бывший признанным всеми сородичами образцом доброты и отзывчивости в отношениях с людьми, в очередном, вероятно, по обыкновению вызванном алкоголем, припадке ярости «на переправе через Ягурьях нанес оленихе-вожаку десяток ножевых ран», совершив самый страшный и невиданный для человека Севера грех, люди Реки подумали: «За что же Коске такое наказание? Кто ниспослал ему это безумство? От кого оно? От бога ли Верхнего мира, от человека ли Среднего мира, от нечистого ли духа Нижнего мира?.. Неужели сбывается пророчество его отца Айсидора? Но время то ушло, кануло в небытие. Стало быть, вместе с временем должно исчезнуть и однажды сотворенное зло. Но зло, однако, оказалось таким же живучим, как и добро. Все земное старается пустить корни в будущее» (Айпин 2020г: 131–132). По существу, стремление понять такой, равный фактичности жизни ответ, порождает саму морально-теологическую рефлексию Айпина и структуру нарратива его текстов. Авторская функция у него совпадает с функцией шамана, и он берет на себя ответственность за своих главных героев, как шаман возлагает на себя ответственность за то благо здоровья, удачной охоты или знания, которое, будучи обладателем сверхъестественной силы, просто обязан доставить сородичам. И это есть вопрос чистоты совести и наличия чести и достоинства.

Как таковой этот вопрос отсылает к нормативно заданному порядку конституции совести, в котором она являет себя в серии императивов, согласных с порядком суровых природных условий жизни хантыйского народа и ставших человекообразным условием его автономного выживания. Для главного героя романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Демьяна, это во многом утраченная реальность, в которой «люди знали свое место в мире деревьев и трав, в мире Солнца и Луны, в мире звезд и небес. Люди были мудрее и добрее, ибо у добра и зла было тогда по одному лику» (Айпин 2020г: 143). Очевидность добра и зла есть очевидность ума, который может их точно обнаружить. Это обстоятельство выражает один из героев романа Седой, подводя итог своей жизни: «Я уже свое дело сделал... Свое дело жизни, свое главное дело на земле. Я, считай, брат, старик, свое отжил. Как умел, хорошо ли, плохо ли, по тропе жизни прошел. Старался, конечно, получше пройти. На людей плохого в душе не держал. Нет. Мой ум чистый», а Айпин делает сноску «Ум — здесь: совесть» (Айпин 2020г: 189).

В этих словах, по сути, воспроизводится традиционное хантыйское нравоучение: «В сердце зла не держи ни на кого. Оставь после себя добрые слова и дела. В конце жизненного пути скажи: “Я прожил свою жизнь достойно: никому не причинил зла, никого не оскорбил и не проклял”» (Запись В. П. Лонгортовой (Логортова 2011: 62, 83)). Прямая противоположность такого, «наивного» взгляда — умный и прозорливый, как бы читающий в душах, Нечистый дух — Кровавый глаз, который «мог всё... незримо присутствовал всюду... всё видел и слышал... знал, о чём думал каждый человек... Но этого мало... знал, о чем думает народ... никогда не ошибался, его не мучила совесть — вершил своё дело легко и бездумно» (Айпин 2020г: 73).

Этот «наивный» взгляд на себя и людей, который заставляет Айсидора привести на Реку Нечистого духа, равный уму-совести, предполагает минимум требований. Первое из них уже упомянуто, не держать зла на людей и им его не делать. Второе — не делать зла земле, на которой живешь и которой владеют не только люди твоего народа перед лицом других людей, но и Боги и духи, как Медведь-Чернолицый, хозяин тайги, главный тотемный персонаж хантыйского фольклора. Что это значит, хорошо видно из раннего рассказа Айпина «Конец рода Лагермов». В одном из эпизодов главный его герой Маремьян Лагерм, преследуя Беспалого, убийцу последнего его сына (два других погибли на фронте), находит тушу лосихи, которую тот в поисках пищи застрелил. Он знает, что этот злодей «с лосихой... погано обошелся, даже кишки не выпустил, разве можно так?», и попытался исправить дело, «...вытащил внутренности лосихи и на совесть, по-хозяйски накрыл тушу ветками, словно собирался когда-нибудь вернуться сюда» (Айпин 2020а: 84). Но самое страшное случилось следом: Маремьян увидел, как на поляну «вышли два ушастых лосенка, чудом державшихся на длинных тонких ногах. Солнце тонуло в их грустных выразительных глазах. Идут прямо на него, словно он убил их мать, он лишил их радости земной...» (Айпин 2020а: 84). Маремьян испугался того, что эти лосята увидят в нем убийцу их матери, а потом испугался за них, выживут ли они. Здесь посредством художественной репрезентации смысла эмоционального переживания своего героя Айпин непосредственно вводит моральное толкование его поведения. Но, естественно, коль скоро речь идет об изображении ханта с его традиционным складом ума, не единственное. В этой связи показательна драматическая кульминация рассказа, когда Маремьян находит убийцу сына — раненного и обездвиженного, и после несколько дней несет его на себе до поселения на реке, чтобы сдать в милицию, хотя мог его убить или просто оставить умирать в тайге. Поразительно двойное толкование, которое дает он своему поступку, первое

мифическое, второе рациональное, но оба представляющие собой моральную заповедь: «Может быть, надо побыстрее убежать отсюда, пусть медвежья берлога станет ему могилой. Но медведь — этот дух тайги — никогда не простит, что Дом его стал кладбищем, а я видел и не вычистил. Но ведь Беспалый приносит людям только зло. Кому такой нужен? На земле и без него много зла. Никто не будет упрекать старого Маремьяна. Да и за что? За то, что похоронит убийцу. Но мертвого можно закопать и жить со спокойной совестью, а этого, живого... попавшего в беду... В беду... По неписаным законам таежным попавшему в беду надо помочь. Давно в тайге перевелись бы все охотники, если бы не помогали друг другу, если бы не спасали попавших в беду, если бы не отдавали все, что нужно, для поддержания жизни. В тайге это свято соблюдали. Ни один настоящий таежник не может преступить этот закон. Большой грех — дать угаснуть жизни, когда можешь предотвратить смерть. Человек иногда бывает сильнее смерти... и намного сильнее, чем думают...» (Айпин 2020а: 90–91). Запрет на убийство и вытекающее из него и от него неотъемлемое положительное требование взаимопомощи у хантов четко и однозначно обосновывает один из героев романа «Божья мать в снегах»: «У нас человеку просто так погибнуть не дадут. Нас мало, намного меньше, чем деревьев-трав. Поэтому мы ценим каждую человеческую жизнь. Человеческое дыхание не имеет цены. И оборвать его никто не решится в мирное время. Особенно дыхание безвинного человека» (Айпин 2010: 133).

Правило «не желать и не делать зла» не означает простого его отрицания, но, поскольку бездействие в таком мире равно моральному и физическому злу, влечет положительную формулу поступка по сбережению жизни другого человека и основанную на ней, направленную на производство социального пространства коллективной взаимопомощи и честного отношения друг у другу систему правил, кодифицированных посредством поддерживающих ее действенность ритуалов и запретов. Как мы видели, эта формула распространяется и на обитателей тайги, из которой хант берет все нужное для жизни, но в меру необходимости, по строгим правилам рачительности и учитывая интересы духов — подлинных хозяев этих мест, предков и других обитателей Нижнего мира и Богов и духов — обитателей Верхнего мира, чему служат отточенные веками ритуалы, описания которых время от времени появляются в рассказах, повестях и романах Айпина. Таково же и хантыйское понимание труда «на совесть», творения человеческих рук должны быть созданы с любовью, чтобы долгие годы служить всем людям без исключения. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Микуль, сын Демьяна, по прошествии многих лет после репрессий «шаманов-кулаков» увидит и то подлинно человеческое, что

сделала Советская власть в те непростые времена: он «с любопытством перелистает книги, изданные... управлением для жителей Севера. Литература на самые разные темы. Тут и политическая, и учебная, и художественная, и научная. И все в основном на языках этих народов. Он увидит на совесть срубленные фактории и культбазы, снабженные всем необходимым для нормальной жизни человека. Увидит школы-интернаты, медпункты и больницы, оборудованные по последнему слову науки тех лет. Все тогда делалось добротнo, по-хозяйски, на долгие годы. Но главное — во всем, что сохранилось с тех времен, — он почувствует и увидит трогательную любовь к Северу и северянам. Все отмечено этой печатью, неподвластной годам» (Айпин 2020г: 341–342).

Идеальный кодекс разделяемых народом хантов моральных норм, представленный в романах Айпина как в виде их прямой трансляции во внутренней речи его героев, так и посредством описания многообразных ситуаций из жизни последних¹, строго соответствует той картине собственного хантам нормативного образа Я в системе социального общения, который рисуют языковедческие, этнологические и исторические исследования, а также привлекаемые в них данные лингвистики хантыйского языка, материалы опросов информантов² и сохранившиеся русскоязычные письменные источники дореволюционного периода³. Разумеется, по описанным выше основаниям, установление прямой корреляции между, с одной стороны, данными о социальной структуре хантыйского общества, а также соответствующей ей системе норм и ритуальных практик, и с другой — внутренними определениями моральной жизни, каковыми являются такие понятия как совесть, честь, стыд или ум, остается за пределами научного исследования, как и буквального перевода одного в другое в литературном дискурсе. Однако лингвистические данные, как и данные опросов свидетельствуют, что совесть, как внутреннее качество морального сознания, в связке с честью и стыдом, как пограничными моральными понятиями, которые отмечают границу перехода от чисто внутреннего определения морального сознания к его социальной репрезентации, находится в центре нормативного образа Я народного самосознания хантов. Если стыд указывает на страх социального наказания за нормативно предосудительные поступки, о чем говорят и лингвистические данные (по хантыйски: *хиана* ‘грех’, ‘стыд’ от *иана*, *иен* ‘стесняется’, или *йимыя* в зна-

¹ См. также: (Семенов 2022: 96–98).

² См.: (Спондина 2017: 233–270).

³ См.: (Мартынова 1995).

чении 'боится' (Спондина 2017: 250–251)), то понятия чести и совести используются хантами как маркеры указания на высшую степень нравственного поведения, а соответствующее словоупотребление построено вокруг символики лица и его изображения через символику образного описания крайних противоположностей добра и зла как белого и черного. Причем оба понятия, и понятие чести, и понятие совести, лингвистически неотделимы друг от друга. Так для обозначения подлинно честного человека используются высказывания типа: «смотреть белым (честным) лицом» (*нови веин ватты*), «встретиться белыми (честными, чистыми) лицами» (*нови веин уйтантыты*)» (Спондина 2017: 69, 245). Он же и человек совестливый. Напротив, про бессовестного и, соответственно, бесчестного человека ханты скажут: «*питы веипи* от 'с чёрным лицом' или 'не имеющий лица', т. е. *вешлы* от 'без совести'... Возможно и использование устойчивого фразеологизма типа 'совсем обнаглел' (букв.: к следу лица пришёл)» (Спондина 2017: 69, 245). Примечательно, что именно лицо у хантов является органом ума, человек в представлениях хантов думает лицом, и в отличие от русских и некоторых других народов, чтобы указать на недостаток сообразительности и вменяемости, они не крутят пальцем у виска, а обводят пальцем вокруг лица (Кулемзин, Луканина 1992: 85; Кулемзин 1984: 34). Таким образом, в идеальной проекции на мир нравственного идеала хантов внутреннее определение нравственной полноты человека совпадает с ее внешней репрезентацией, предполагая исключительное тождество Я и социально одобряемого образа поведения.

Однако жизнь неотделима от возможности социального или природного катаклизма, поскольку «все земное» — и добро, и зло, — «старается пустить корни в будущее». Это знает главная героиня романа «Божья мать в кровавых снегах», Матьер Детей, — оказавшись на месте расстрела семьи хантов во время Казымского восстания 1933–1934 гг., она думает о своих детях: «красные с такой же легкостью расстреляли бы их, как и этих несчастных, только за то, что остяки дышали и хотели жить на своей земле по своим обычаям и традициям, со своими радостями и болями, со своими богами. И, стало быть, если хочешь, чтобы жизнь на этой земле продолжалась и предки спокойно покоились в своем Нижнем мире, нужно остановить злодеяния красных. Даже ценою собственного дыхания. Правда, это очень высокая цена. Ведь человеку только один раз дано пройти по земле, один раз согреться теплом Солнца, один раз озариться светом Луны. Но кто ради своих детей пожалеет хоть один вздох?!» (Айпин 2010: 162). Эту истину знает и Маремьян — когда он доносит, наконец, Беспалого до поселения на реке, раскрывается интрига рассказа: «Он шел, и на него нахлынули воспоминания. Полвека тому назад, здесь, на этой реке, в леденя-

щую стужу вооруженные военными ружьями всех его родных кончили. Под обрывом, в полынье... За то, что его отец вывел из-под смертельного удара других с такими же ружьями. А он, Маремьян, на охоте был, жив остался. Но потом и он отомстил за них — жестоко, беспощадно. И навсегда покинул эту реку, чтобы она не напоминала о тех днях, смутных и горьких. И вот придется возвращаться...» (Айпин 2020а: 91–92). Вот почему закончился род Лагермов.

Между защитой рода вплоть до самопожертвования и грехом убийства, даже бесовестного врага, цену которого человек взвесить не в силах, поскольку его судьба как и история мира не в его власти, лежит пропасть. Даже правила ведения справедливой войны, которым пытаются следовать ханты, в случае, когда они сталкиваются с неумолимым давлением цивилизации бесполезны. В рассказе «Русский лекарь» герои рассказа хант Осип и Лекарь беседуют о войне, и Осип передает рассказ стариков о Казымском восстании и войне с красными, которым ханты, по их словам, впервые за свою историю проиграли. И дело не в том, что воевали плохо, но «красные воевали несправедливо». «Как это не справедливо?» — спрашивает Лекарь.

«Очень просто: мы на красных — с ружьем, они на нас — с пушкой или пулеметом. Мы — на оленьей упряжке, они — на самолете. Да еще сверху бросают огненные камни. Разве это справедливо?!

— Но это война...

— Или вот еще: где наших десятки — там красных сотни. А где наших сотня — там красных тысяча.

— Война...

— Но совесть-то надо иметь или нет?!

— Да, без совести нельзя, — признался мой Лекарь.

— Вот-вот: без совести может только нелюдь обходиться!» (Айпин 2020б: 212)

Красные не отдавали чести воинской доблести хантов и не вели войну на равных равными средствами, т. е. полагались не на волю Богов, но на превосходство в численности и технике. Перед этой неумолимой силой самопожертвование парадоксальным образом оказывается тождественно фаталистическому принятию судьбы и знанию-надежде, что в этом, Среднем мире тебе повезло не сделать ни людям, ни земле зла, т. е. не навлечь на свой род недоброго из двух других миров. Этот смысл отчетливо явлен в прощальных размышлениях еще одного героя романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари», деда Петра, в момент ареста, когда и за ним приехал Кровавый глаз — Йимпесиот, как еще его называли люди, т. е. «чудовище, неподвластное богу и человеку, неподвластное никаким добрым силам Неба и Земли»: «Будто жил и не жил на этой земле. Будто многое сделал, а будто

бы ничего не успел сделать. Многое, может быть, в жизни следовало повернуть не так, а по-иному. Но теперь уже сошлись вместе начало и конец, и ничего нельзя изменить. Да и нужно ли что-то менять? О чем-то сожалеть? Ведь главное в том, что он после себя не оставил людям и земле никакого зла. Зло рождает зло. Но после него не родится зло. Ничего плохого на земле он не посеял. Это он знал твердо. В этом был уверен до конца. Но этого никак не объяснишь Кровавому Глазу с маленьким ружьем, ибо тот ничего не поймет, просто не захочет ничего понять» (Айпин 2020г: 72–73).

Из Среднего земного мира для хантов есть два пути. Первый — для всех, в мир Нижний. Надежда на счастливую жизнь в нем для тех, кто не посеял зла в мире Среднем, заключена в емкой формуле, которую проговаривает Матерь детей в начале романа «Божья мать в кровавых снегах», хороня с соблюдением всех возможных в сложившихся обстоятельствах элементов похоронного ритуала погибших в бою с красными мужа и старшего сына. Она говорит мужу: «Отец Детей, огонь в нашем очаге до тех пор буду поддерживать, пока мое дыхание не прервется... А там уж мы с тобой свидимся... Я приду к тебе... И там еще одну счастливую жизнь проживем...» (Айпин 2010: 39). Проблема в том, что эта посмертная жизнь одна и она не бесконечна. Не обращаясь специально к проблеме представлений о душе хантов, различных у разных их групп, отметим только, что исследователи насчитывают представления о пяти душах у мужчин и четырех у женщин, но все они не бессмертны (Кулемзин 1984: 10–36; Спондина 2017: 37–53), в том числе и та главная, что выражает идентичность человека после смерти, которую имеет в виду Матерь детей. Жизнь в Нижнем мире проходит только среди уже ушедших родственников, течет по принципу зеркального обратного отображения — от старости к детству, и длится в наиболее распространенных поверьях ровно столько времени, сколько и жизнь земная, после чего душа умершего превращается в жука у мужчин или в паука у женщин, а затем так или иначе погибает (Спондина 2017: 42). Даже реинкарнирующая душа, переходя в тело младенца из того же рода, к которому принадлежал покойный, способна это сделать (по представлениям, зафиксированным только у вогулов-мансей) не более пяти раз у мужчин и четырех у женщин (Спондина 2017: 178–179).

Второй путь из Земного мира — для избранных, в мир Верхний — мир бессмертных Богов и духов, доступный, вероятно, только для некоторых шаманов и детей богов, посланных на землю. Этот путь описывается, например, в легенде о «Вверх ушедшем человеке», в некоторых вариантах которой упоминаются «люди без пупка», т. е. не связанные с землей, («чистые люди»), живущие на небе (Спондина 2017: 34). Речь в ней идет о старухе-шаманке и ее обладающих сверхъестественными способностями

сыновьях, которые всей семьей отправляются в путешествие на небо и доезжают до цели только избавившись от нарты со старыми, символизирующими все земное и бренное вещами¹. Причем младший сын (в других вариантах и другие сыновья) спустя время ненадолго показывается в деревне, но повисает над верхушками деревьев, т. е. на границе Среднего и Верхнего миров, чтобы избежать опасности снова стать смертным. Этой опасности могут не избежать и земные дети богов, которые должны, как и люди, соблюдать запреты и правила общежития в мире. В пример можно привести известное «Сказанье о Тонье-богатыре»², одно из немногих хантыйских богатырских сказаний, для которых доказан исторический прообраз³. Тонья, в действительности бывший в начале XVII в. одним из многих остяцких князьков и известный в русских источниках как Тонема (Кинема), в 1616–1619 гг. поднял на Средней Оби восстание против русской администрации, неподдержанное большинством местных хантов. Однако в сказании он тоже не имеет пупа и представлен как старший сын божества Кон-ики. Тонья вступает в сражение с казаками, посланными на его поминку и убивает многих из них, а потом отрубает им головы и перегораживает отрубленными головами урий, но до берега голов немного не хватило и тогда в порыве азарта он отрубил голову собаке (или в других вариантах нескольким собакам) и добавил ее как недостающую. За этот грех бог лишает Тонью силы, и он погибает в одних вариантах в бою с казаками, в других от рук самих остяков.

Литературно адаптированный вариант легенды о Вверх ушедшем человеке Айпин помещает в начало романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари». Он освобождает ее от мифологических деталей и в небо у него уходит семья простых хантов. Этот путь к бессмертию, но, в отличие от сказания о Тонье, отмеченный заботой о народе и родной земле, нитью связи с которыми у Айпина выступает больная совесть главного героя, становится своего рода телеологической формой движения сюжета в романе. Его главный герой Демьян, везет своих детей на зиму в школу-интернат, а затем возвращается домой, но с самого начала пути его охватывает предчувствие беды, которое создает общий фон презентации множества вставных рассказов, в основном составленных из воспоминаний главного героя о судьбах его соплеменников и мысленного пересказа услы-

¹ См.: (Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 180, 522).

² См. варианты: (Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990: 177–178; Мартынова 2002: 88–90).

³ См.: (Вершинин 2003; Мартынова 2002: 90).

шанных от них рассказов, а также из хронологически более поздних размышлений его уже взрослого сына. В конце романа беда случается, совсем близко от дома Демьян выпивает с нефтяниками, которые обманом забирают, чтобы убить и снять рога, олениху, вожака его стада. Причиной случившегося оказывается свойственная ему и глубоко скрытая за опытом жизни доверчивость наивного «дикаря». Завершает роман сцена суда совести Демьяна, в душе которого в итоге совершается своего рода катарсис: закатывается Звезда Вечерней Зари и наступает ночь, время его ухода, а он видит себя Звездой Утренней Зари и вступает «в черноту ночи, уверенный в том, что, когда придет время, он взойдет на востоке Звездой Утренней Зари и принесет людям новый день...» (Айпин 2020г: 378). Его совесть не чиста, но она есть.

ЛИБЕРАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО И ДИКАРИ: ПОЛИТИКА И РЕЛИГИЯ У КАНТА

Данная интерпретация вердикта высшего судьи, очевидно, прямо противоречит теории совести и морали Канта, поскольку не предполагает процедуры заданной в моральном законе универсализации следствий всякого предстоящего поступка, т. е. его абсолютного оправдания в практическом разуме. Только эта процедура у Канта, как мы видели, будучи правильно проведенной, способна гарантировать добродетель, поскольку только суд над поступками в реальности мира чувственного с высоты идеи мира интеллигибельного, в котором все его обитатели есть цели в себе, может по праву быть признан судом доброго человека. Однако, если обратиться к нравственному кодексу такого человека, который Кант формулирует во второй, посвященной началам учения о добродетели части «Метафизики нравов», то мы встретим картину, едва ли как минимум внешне сильно отличную от той, которую мы обнаружили в нормативном кодексе, изображающем идеал нравственного поведения у хантов.

Кант прибегает к ставшему в его время уже традиционным для этики и руководств совестью делению обязанностей доброго христианина на обязанности перед Богом, перед ближними и перед самим собой, только заменяет обязанности перед Богом, т. е. нормы участия в ритуальных практиках исповедания веры, «обязанностью перед самим собой как перед прирожденным судьей над самим собой» (Кант 2019: 147), т. е. требованием человека к самому себе прислушиваться к голосу совести как к голосу Бога в нем самом и следовать ему как судебному приговору. Соответственно, он помещает эту обязанность в раздел обязанностей перед самим собой, которые делит на совершенные и несовершенные. Она попадает в число

совершенных, относящихся к обязанностям перед самим собой только как моральным существом, но выделена среди них особо, поскольку выступает субъективным воплощением морального закона в способности суждения и как таковая является условием приведения в действие всей совокупности обязанностей.

Наиболее отчетливо близость между образом морали кантовского цивилизованного сообщества и идеалом моральности хантов, т. е., с точки зрения Канта, первобытного сообщества дикарей, открывается в случае обязанностей перед другими людьми. Кант разделяет их на (1) те, исполнением которых «ты в тоже время обязываешь других», и которые поэтому «вменяются в заслугу» (Кант 2019: 171) (обязанности благотворительности, благодарности и человеколюбивого участия в состояниях удовольствия и боли других — сорадования и сострадания), а также (2) те, «выполнение которых не имеет следствием обязательство других», или «надлежащие обязанности» (Кант 2019: 171), а именно обязанности негативного свойства, предполагающие умеренность в проистекающих из себялюбия притязаниях, которые необходимо ограничивать в отношении себялюбия других людей, т. е. признавать их достоинство и не впадать в пороки высокомерия, злословия и издевательства над ними (Кант 2019: 171–215). Первые есть обязанности любви, вторые — уважения в практическом смысле, поскольку нельзя обязать другого любить, как и чувствовать уважение (наподобие привычного чувства ребенка к родителям, ученика к учителю и «вообще нижестоящего к вышестоящему»): иными словами, любовь здесь понимается как разумное обязательство делать нравственные цели других своими целями, а уважение, как обязанность «не унижать никакого другого человека до степени простого средства для [достижения] моих целей» (Кант 2019: 175). Упражнение моральных задатков, т. е. совести, в отношении обязанностей перед другими людьми таким образом воспитывает самоуважение и ограничивает природное себялюбие человека. Как таковое оно, с одной стороны, не предполагает подкрепления при помощи дисциплинарной логики ритуала и общественного порицания, а с другой — выводит так мыслящего человека за границы узкосемейной связи к понятию о моральной всеобщности человеческого рода и равенстве всех в отношении исполнения обязанностей по отношению друг к другу. В этом смысле исполнение обязанностей перед другими людьми фундировано в обязанностях по отношению к самому себе: поскольку в основе исполнения обязанностей перед другими лежит моральный закон во мне, то только эта мерка может считаться нормативным правилом отношения ко всякому другому человеку.

Несовершенные обязанности перед самим собой в отношении меня самого как физического и морального существа в этой связи являются как

бы переходным звеном от совершенных обязанностей по отношению к самому себе к обязанностям перед другими людьми. Они называются Кантом несовершенными, поскольку предполагают бесконечный процесс совершенствования своих физических способностей и моральных задатков, цель которого достижение идеала совершенства все же не достижима в силу несовершенства нашей чувственной природы. Под этими обязанностями Кант понимает в первом случае развитие и упражнение «своих природных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для достижения всяческих возможных целей» (Кант 2019: 163). Духовные силы связаны с априорным применением разума, т. е. с обучением чистым наукам, таким как математика, логика и метафизика природы; душевные — с развитием способностей, которые «находятся в распоряжении рассудка» — памяти, воображения и других, на развитии которых основаны ученость, вкус и вообще все занятия от специальных наук и ремесел до торговли; развитие физических сил (гимнастика), т. е. забота о сохранении своих физических возможностей, в свою очередь, является условием достижения всех остальных целей, которые как таковые направлены на создание насколько возможно совершенных продуктов деятельности (труда), каковые, в свою очередь, служат и создающему их человеку и другим людям, охватывая всю сферу материальной культуры — от земледелия и ремесел до торговли и художественной практики (Кант 2019: 163–167). Соответственно несовершенные обязанности по отношению к себе как моральному существу состоят в развитии наших моральных задатков до состояния возможного для нас как природных существ морального совершенства. Субъективно такое развитие состоит в достижении чистоты «умонастроения долга», «когда закон и без примеси намерений, заимствованных от чувственности, есть сам по себе мотив, а действия совершаются не только сообразно с долгом, но также *по долгу*» (Кант 2019: 167), т. е. когда мы исполняем долг не только внешним образом (что ведет к лицемерию, предполагающему исполнение моральных обязанностей из личной выгоды), но из сознания долга. Объективно речь идет о постоянном приближении к моральному совершенству как высшей цели всякого человека, что предполагает развитие им в себе всех возможных добродетелей (Кант 2019: 167–169). Фактически именно последовательность в бескорыстном добродетельном поведении прибавляет морального совершенства в человеческом сообществе, и именно такой человек может стать примером для других, хотя каждый может усвоить такой пример лишь на основе самостоятельного развития собственных моральных задатков, а не путем простого подражания (Кант 1997а: 107.11–18; Кант 1994а: 63–65).

Таким образом, приближение к физическому и моральному совершенству необходимым образом связано с практикой достижения чистоты

«умонастроения долга» и потому невозможно без исполнения таких обязанностей по отношению к самому себе, которые способны, хотя и негативным образом, обеспечить условия такого очищения. В этом смысле все эти обязанности являются совершенными, выражают изначальные условия возможности исполнения всех остальных обязанностей и состоят в противостоянии порокам. В отношении себя только как животного существа первой обязанностью человека перед самим собой является «*самосохранение* в его животной природе». Соответственно, к этим обязанностям относятся (1) сохранение своей жизни, предполагающее следование максиме «не совершать самоубийства», (2) отказ от противоестественных способов удовлетворения полового чувства, направленных только на удовольствие, а не на сохранение человеческого рода, и (3) неумеренного употребления пищи и спиртного, ослабляющего способности целесообразного использования собственных физических и духовных сил (Кант 2019: 111–127). В свою очередь, в отношении себя как только морального существа Кант выделяет все те обязанности, которые служат сохранению достоинства (чести) человека как цели в себе (самоуважения и уважения к себе, которого как цель в себе человек вправе требовать от всякого другого) и противостоят порокам (1) бесчестности, что предполагает исполнение морального требования «не лгать», (2) скупости в отношении себя, т. е. «ограничению *своего собственного* потребления средств к благополучию до предела, который находится ниже меры собственной настоящей потребности», когда человек сам лишает себя наслаждения жизнью (Кант 2019: 135), и (3) пороку раболепия, под которым Кант понимает лицемерие и лесть, как «унижение своей моральной ценности, измышленное только лишь как средство добиться милости другого (кто бы он ни был)» (Кант 2019: 143).

Очевидно, что кодекс моральных обязанностей, который представлен Кантом, почти не чем не отличается от морального кодекса традиционного сообщества, характерного для хантов. Это особенно бросается в глаза в отношении требования сохранения чести и достоинства и требования к другому уважать себя, что характеризует сообщества доклассовой стадии развития. Исключение составляют два хорошо известных пункта. Во-первых, Кант, как мы уже подробно осветили это выше, требует отказа от всех форм ритуального поклонения сверхъестественным силам, все равно помещаемым в природу или в некий трансцендентный порядок бытия, и, как следствие, во-вторых, сохранения основанной на чистом практическом разуме только рациональной интерпретации необходимости исполнения моральных обязанностей (отрицающей любую возможную мифологическую или теологическую интерпретацию). Такую рациональную

интерпретацию как дополнительную к ее мифологическому обоснованию, мы постоянно встречали, анализируя выше поведенческие нормы хантов. Как таковая рациональная интерпретация моральных обязанностей сводит необходимость их исполнения к пониманию моральных обязанностей в качестве условий физического сохранения социальной общности и каждого ее члена. Проблемной, однако, остается степень необходимости морально-го источника, который в идее фундирует эту интерпретацию: не ясно в какой степени совесть, честь, стыд и чистый практический разум (ум), взятый только в его моральном бытии, несмотря на знаки их эмпирического наличия или наличия их задатков (в терминологии Канта) у народов разных стадий развития, действительно служат необходимым условием социального бытия.

В связи со сказанным, не должно смущать отсутствие у Канта прямых отсылок к экологическому контексту сохранения среды обитания человека, столь значимому для хантов и других живущих первобытным способом производства народов: он также подразумевается в порядке учета возможностей исполнения обязанностей перед самим собой как только природным существом и с точки зрения совершенствования своих природных сил, поскольку окружающая природная среда дает материал для такого совершенствования и требует рационального использования. Также не должно смущать и отсутствие в кантовском кодексе добродетелей запрета на убийство другого человека: он безусловен (Кант 2014: 365.8–22, 367.16–33), но вынесен за пределы учения о добродетелях в сферу действия права, как и преступления против собственности и самого права. Кантовский цивилизованный человек это цивилизованный «дикарь», каковым, т. е. дикарем, с точки зрения педагогики предстает всякий ребенок, коль скоро «человек от природы имеет» столь «сильное влечение к свободе, что, раз только он известное время ею пользовался, он все приносит ей в жертву», так что необходима особая дисциплина воспитания как «средство уничтожить в человеке его дикость» (Кант 1994д: 400). Кант полагает, что само по себе представление о добром дикаре и свойственном ему общежитии, столь популярное среди его современников после публикации сочинений Руссо, только гипотеза и в естественном правовом и одновременно этическом состоянии наблюдаются ростки как добра, так и зла, причем зло неизбежно преобладает. Согласно Канту, мы в принципе «можем отказаться от формального доказательства того, что такая извращенная склонность [ко злу] укоренилась в человеке ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в действиях людей. Когда хотят получить такие примеры из того состояния, в котором многие философы преимущественно надеялись найти хорошие задатки человеческой природы, а именно из так

называемого естественного состояния, то стоит только сопоставить с этой гипотезой проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающуюся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирн), где никто не имеет от нее никакой пользы, и порок грубости даст нам больше, чем надо, чтобы отказаться от этого мнения» (Кант 1994а: 33–34). Даже само понятие чести в этом случае оказывается полностью извращено мотивами себялюбия как у дикарей, так и у цивилизованных, т. е. принявших публичное государственное право, народов: «...никогда не прекращающаяся борьба между индейскими племенами аратха вескау и “собачьи ребра” не имеет никакой другой цели, как одно лишь смертоубийство. Храбрость в бою есть высшая добродетель диких, по их мнению. Но и в цивилизованном состоянии — она предмет удивления и повод для особого уважения, какого требует то сословие, у которого она единственная заслуга. И это не лишено некоторых оснований в разуме. В самом деле, то обстоятельство, что человек может иметь и ставить своей целью то, что он ценит больше своей жизни (честь), причем отказывается от всякого своекорыстия, все же указывает на что-то возвышенное в его задатках. Однако по тому спокойствию, с которым победители восхваляют свои подвиги (побоище и резню без пощады и т. д.), видно, что только их превосходство и учиненное ими без всякой цели разрушение и есть то, что они, собственно говоря, могут ставить себе в заслугу» (Кант 1994а: 33–34).

Идеалист-либерал в вопросе об изначальном добре в человеческой природе оказывается большим скептиком, нежели материалист, но в обоих случаях возникает проблема воспитания или условий вхождения субъекта в цивилизованную общность. Если с марксистской точки зрения, применительно к народам, живущим первобытным способом производства, таким первичным условием является устранение самих оснований мифологической интерпретации мира и всех, пусть и едва развитых элементов классовой дифференциации — отсюда физическое устранение Советской властью шаманов, приравненных к кулакам, и князьков в ходе социализации народов севера; то у либерала Канта речь идет, помимо устранения условий ритуальных форм богопочитания, также о рефлексии условий доступа к политическому осуществлению свободы¹, т. е. к избирательному праву в политической республике, на основе дифференциации способов совершенствования субъектом себя как природного существа с точки зрения того, насколько тот или иной вид труда способствует развитию

¹ См.: (Хабермас 2016: 173–176).

морального самосознания как сознания самоценности личности, т. е. развития подлинного, в отличие от того, что имеется у дикарей и аристократов, понятия чести. Кант утверждает: «Только способность голосовать составляет характеристику гражданина; а эта способность предполагает самостоятельность того в составе народа, кто намерен быть не просто частицей общности, но и ее членом, т. е. ее частицей, действующей по собственному произволению совместно с другими. Но это последнее качество делает необходимым различение граждан активных и пассивных, хотя понятие пассивный гражданин кажется противоречащим самой дефиниции понятия гражданин. — Следующие примеры помогут устранить эту трудность: приказчик у купца или подмастерье у ремесленника, слуга (не на государственной службе), несовершеннолетний (*naturaliter vel civiliter*), каждая женщина и вообще все те, кто вынужден поддерживать свое существование (питание и защиту) не собственным занятием, а по распоряжению других (за исключением распоряжения со стороны государства), — все эти лица не имеют гражданской личности, и их существование — как бы нечто просто присущее им. ...все это лишь подручные люди [в составе] общности, потому что ими должны командовать и их должны защищать другие индивиды, стало быть, они не обладают никакой гражданской самостоятельностью» (Кант 2014: 311.17–313.16). Таким образом, будучи свободными и равными просто «как люди», все члены общности или народа могут вступить в правовое состояние, но в самом государстве они делятся на продвинутую часть, а именно народ-публику, поскольку она господствует над условиями своего физического выживания, и остальных членов народной общности, поскольку они в этом отношении зависят от других людей. Сами условия бытия первых способствуют развитию в них морального сознания, хотя и частные усилия вторых могут позволить им перейти из состояния пассивного гражданина в состояние активного (Кант 2014: 313.17–315.6).

Правовой путь организации общества с либеральной точки зрения безальтернативен, поскольку только так возможно создать условия гарантии прав собственности, что и обеспечивает постепенное развитие имеющих в народе моральных задатков до полноценного морального сознания. Согласно этой логике, хотя Кант и считает неприемлемым нарушение изначального права собственности на землю дикарей при насильственном включении их в гражданский порядок жизни в колониях (Кант 2014: 179.23–181.12), тем не менее, они сами должны частным образом достигать положения активных граждан, хотя при этом правильной была бы их государственная опека и воспитание на правах детей. Последний момент Кант не освещает, но оставляет читателя перед апорией: права изначальной

собственности на землю нарушать нельзя, но и оставлять ее незаселенной «цивилизированным населением», т. е. не включенной в гражданско-правовой оборот собственности, противоречит правовому постулату практического разума, согласно которому «Можно всякий внешний предмет моего произволения иметь в качестве Моего», а это «означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произволения *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозным* (*res nullius*), противна праву» (Кант 2014: 125.23–27; 27, 729–736). Как хорошо известно, практика русской колонизации северных народов, в том числе и хантов, в противоположность характерному для западной цивилизации насильственному или обманному отъему земель у коренных народов, была основана на отказе от каких-либо покушений на права собственности на их промысловые территории, и сводилась к умеренному налогообложению, а в советское время речь шла в первую очередь о формальной коллективизации на основе уже имевшихся общин.

Сохраняющееся в современных Канту абсолютистских монархиях противоречие между аристократическим понятием чести и подлинно моральным он ожидаемо объясняет отсутствием институтов политической республики. Дуэль как эффект вторжения естественного правового порядка в гражданское устройство создает поэтому сколь реальную, столь и мнимую апорию: «категорический императив карательной справедливости (противозаконное умерщвление другого должно караться смертью) остается, но само законодательство (а стало быть, и гражданское устройство), пока оно остается варварским и неразвитым, виновато в том, что мотивы чести у людей (субъективно) не желают совпадать с распоряжениями [власти], (объективно) соответствующими их целям, так что общественная, исходящая от государства справедливость становится *несправедливостью* с точки зрения справедливости, [исходящей] от народа» (Кант 2014: 377.26–379.3).

Тем не менее отчуждение карательной власти в государственных органах управления является необходимым элементом истинного социального порядка, только форма государственного правления требует постепенного реформирования в сторону республики, чему должна способствовать моральная революция нравов на материальной основе развития правовой системы государств. Этот процесс должен развиваться и в межгосударственных отношениях, где все государства находятся по отношению друг к другу в естественноправовом состоянии, т. е. состоянии войны всех против всех¹. Здесь государства, как и отдельные люди в естественном со-

¹ См.: (Ноговицин 2022: 716–720, 738–739).

стоянии, выступают моральными субъектами и их деятельность должна быть направлена на устранение условий войны между ними, а поскольку есть агрессивные государства, то противодействие их намерениям должно обеспечиваться союзом между теми, которые придерживаются принципа мирного сосуществования. Такое противодействие не может быть иным, кроме как ведущемся путем военного принуждения, однако ведущегося по правилам. Согласно этой идее, ведение войны должно регулироваться моральным принципом недопущения лжи, отказ от которого сделал бы подданных такого государства «неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы неспособным выступать согласно международному праву в междугосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными)» (Кант 2014: 407.13–17). На практике это означает, во-первых, что государство может употреблять на войне все средства защиты, кроме использования «своих подданных в качестве шпионов, а шпионов, даже иностранных, в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов», поскольку «нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могли бы уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира» (Кант 2014: 407.18–25). Во-вторых, поскольку на войне приходится «взывать с побежденного врага поставки и контрибуции», «сумма контрибуции должна быть *назначена* и взиматься по распискам, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию» (Кант 2014: 407.31–34). Здесь, несмотря на изъятия собственности, «не разрешено грабить народ, т. е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (ведь это было бы разбоем: ибо не побежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну *через посредство* народа)» (Кант 2014: 407.27–31). Такой идеальный тип ведения войны, однако зависит от степени агрессивности противника. Война между моральными субъектами в принципе невозможна, т. е. противная сторона всегда признается аморальной, ведь иначе не возникло бы само право на ведение войны. Соответственно, агрессивный враг — это всегда «несправедливый враг», поскольку его «публично выраженная (будь то словом или делом) воля раскрывает максимум, в соответствии с которой, если сделать ее всеобщим правилом, состояние мира между народами делается невозможным и должно быть увековечено естественное состояние» (Кант 2014: 413.1–5). В ходе войны против такого врага государству дозволены хотя и не все средства, но «средства сами по себе допустимые в той мере, в какой ему позволяют его силы» (Кант 2014: 411.28–31), т. е. в ходе

ведения этой войны возможно применение любых, даже самых разрушительных и подлых способов ее ведения, но на условиях самоограничения в этих средствах в меру наличия достаточных для победы сил. В эпохальной битве сил добра и зла, моральное зло, особенно в его правовом явлении, каковое представляет собой закоренелое в своей несправедливости государство, подлежит полному искоренению. Такое государство, сделавшее своей максимой принцип зла, должно быть, хотя и не разделено между победителями, но уничтожено как моральный субъект, т. е. его народу нужно вменить такое новое государственное устройство, которое не способствовало бы «склонности к войне» (Кант 2014: 413.17–18). Чтобы обеспечить победу над таким государством Кант фактически постулирует превентивное право (*ius praeventionis*) на войну, основанное только на представлении об угрозе, которую может нести другое государство, поскольку внушает страх возрастанием (благодаря завоеваниям) своего могущества или начинает получать превосходство в вооружении (Кант 2014: 403.21–405.12)¹.

Соответственно применительно к войне с несправедливым врагом не только не действует моральное ограничение на убийство, но в случае гибели военнослужащих «справедливого» государства их участие в такой войне не может быть приравнено к самоубийству. В этической сфере организации морального сообщества этому исключению из обязанности не лишать себя жизни соответствует случай самопожертвования из морального принципа проповедника моральной религии. Тот, кто проповедует принципы, способствующие выходу из естественного этического состояния и переходу в гражданское этическое состояние, даже если обстоятельства его проповеди ведут его к насильственной смерти и он знает об этом, не может считаться самоубийцей. Первым проповедником моральной религии разума Кант полагает Христа, и тем самым сводит содержание Нового завета к содержанию проповеди и описанию жизни Христа, отрицая, как и весь Ветхий завет, все остальные части Нового завета как содержащие символические и мифологические элементы. Согласно Канту, Христос совершает моральную революцию образа мысли, и пусть эта «общественная революция», произведенная Христом, и потерпела неудачу, о чем «можно пожалеть еще и теперь», «тем не менее она не оказалась тщетной, но после

¹ На полях отметим современную тенденцию к актуализации обсуждения теории войны Канта и использования ее в политической полемике, что, очевидно, не случайно. Так, в последние два с половиной десятилетия вышло сразу несколько монографий и множество статей на эту тему (см., например: Orend 2000; Williams 2012; Ripstein 2021).

его смерти перешла в тихое, ширящееся, несмотря на многочисленные страдания, преобразование религии» (Кант 1994а: 86–87). В «Религии в пределах только разума» Кант отвергает известные ему прагматические интерпретации страстей Христа. Согласно первой, тот «искал смерти, дабы содействовать благой цели, вызвав удивление своим волнующим блестящим примером» (Карл Фридрих Бардт «Система моральной религии»); согласно второй, Христос «решился рисковать своей жизнью не с моральным, но лишь с политическим и недозволительным расчетом, — чтобы как-нибудь свергнуть правление первосвященников и стать на их место с помощью мирского насилия» (Герман Самуэль Реймарус «Вольфенбюттельские фрагменты») (Кант 1994а: 86). Однако в действительности, по Канту, Христос не стремился явить пример моральности, но, проповедуя, действовал только согласно моральному долгу, став примером морального подвижничества лишь окказионально, как и не жертвовал собой из корыстных политических целей.

Согласно Канту, оправдано все, что способствует сохранению самой возможности будущего достижения человеческим родом Высшего возможного для него морального блага, условием чего является как создание всеобщей политической республики, так и формирование моральной республики человеческого рода. Они должны представлять собой специфическое функционально координированное единство, в котором, однако, должно сохраняться строгое различие их сфер, отмечающих разницу между функцией реализации правовой справедливости, основанной на внешнем принуждении, и функцией реализации морального блага, основанной на внутреннем свободном решении, обусловленном судом совести. Смешение этих двух порядков в пользу права, как способ достижения общегражданского Блага, недопустимо, поскольку, следуя этому пути, законодатель «не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы» (Кант 1994а: 100). Такое смешение, при котором моральные обязанности получили бы значение правовых норм, привело бы к превращению несправедливого государства в подлинно несправедливое тоталитарное атеистическое государство, первым и единственным примером которого, по Канту, была к моменту, когда он писал «Религию в пределах только разума», теократия древнего иудейского царства. «Иудейская вера по своей первоначальной организации является совокупностью чисто статутарных законов, на которой было основано государственное правление; ведь те моральные элементы, которые — или в самом начале, или уже впоследствии — были в нее *привнесены*, безусловно не принадлежат иудейству как таковому» (Кант 1994а: 135). Как таковое иудейство не религия, т. е. не

моральное сообщество, это «лишь объединение массы людей, которые, поскольку они принадлежали к одному особому племени, организовались в единую общность под началом чисто политических законов и, стало быть, не образовали церкви» (Кант 1994а: 135). Однако эти законы по содержанию совпадают с моральным законодательством, точнее принятый как откровение Бога моральный закон (десять заповедей) в иудаизме был возведен в статус внешнего правового, т. е. принудительного, законодательства. Как таковое «данное государственное устройство имеет своей основой теократию (явным образом аристократию священников или вождей, которые гордились инструкциями, полученными непосредственно от Бога)», и в нем, «следовательно, почитается имя Бога, который, впрочем, выступает здесь только как светский правитель, не требующий совести и не имеющий к ней никаких претензий», так что «все это отнюдь еще не делает иудейство религиозным образом правления» (Кант 1994а: 135). Кант трактует казус такого политического устройства, как волюнтаризм некоего законодателя (Моисея), отрицающего не только свободу в поступках подданных, но и представление о бессмертии души. Здесь «моральный образ мыслей» и этическая вина упраздняются в пользу внешних форм наказания и поощрения, исходя из следствий поступков, так что этические наказания и награды, которые в нормальном состоянии религиозного сознания распределяются в потустороннем мире, переносятся на потомство в этом мире, как это происходит обычно в условиях опять же нормальных форм государственного правления только в отношении внешних предметов правового владения, т. е. моральный постулат бессмертия души просто не учитывается. Соответственно, гражданское устройство, сформированное таким законодателем, «в этическом отношении совершенно противно всякой справедливости». Это были некий безумный, возомнивший себя Богом, основавшим свое царство на земле, законодатель, и безумный народ, с энтузиазмом в самом расцвете своей жизни принявший такое законодательство и питавший сознание своей абсолютной исключительности, «считая себя особым народом — избранником Иеговы, народом, который ненавидел все прочие народы и потому был ненавидим каждым из них» (Кант 1994а: 136). И это сознание даже после крушения иудейского царства отзывается в вере в то, «что некогда (с пришествием Мессии) оно вновь будет восстановлено» (Кант 1994а: 135).

Создавая образ главного политического врага либерального образа мысли Кант дал собственную интерпретацию описанию иудаизма и иудейского царства, где отсутствует понятие о бессмертии души и потустороннем воздаянии, в анонимных «Вольфенбюттельских фрагментах», опубликованных Готхольдом Лессингом после смерти автора отрывках из

«Апологии, или защиты разумных почитателей Бога» Реймаруса. Лессинг в сочинении «Воспитание человечества» (1780) (Лессинг 2006) еще ранее Канта представил публике свое толкование идей Реймаруса. В нем он, по сути, предложил эволюционистскую концепцию прогресса человечества из моральных задатков его природы, полагая, что отсутствие представления о бессмертии души было характерно для всех древних народов и оно созревало постепенно, чтобы получить свою аутентичную форму в откровении Христа. Очевидно, что для Канта такая позиция была неприемлема, он не сомневался, «что евреи, так же как и другие, даже самые грубые народы, не могли не иметь веры в будущую жизнь, а, стало быть, должны были иметь свое небо и свой ад, ибо эта вера в силу всеобщих задатков человеческой природы сама собой навязывается каждому» (Кант 1994а: 135–136). Согласно кантовской либеральной трактовке, как и в случае отдельного человека, задатки моральной веры, которая способна дать ответ на любые предельные для человеческой души вопросы, могут быть как заглушены в сознании народа, так и восстановлены в нем. Свидетельство об этом каждый может найти в себе, если только прислушается к голосу совести. В этом, согласно Канту, состоит единственный аутентичный смысл теодицеи, обращенного к Богу вопроса «за что?». Все остальные теодицеи, как замечает Кант в статье «О неудачах всех философских попыток теодицеи» (1791), доктринальны, поскольку они внешние, исходят из Писаний, и, в действительности, их дают люди, всего лишь мысленно выявляя волю Бога «путем сопоставления использованных им выражений с известными наперед намерениями законодателя» (Кант 1994в: 149) и таким образом апеллируя к истине, которую нельзя никак удостоверить из самого практического разума. Чтобы предоставить пусть и эмпирическое, но все же подтверждение этой своей мысли, указывающей на изначальное присутствие голоса Бога в каждой человеческой душе, Кант приводит свое истолкование одной из книг Ветхого завета (хотя он и не считал Ветхий завет частью христианского Писания и отрицал релевантность типологического толкования Ветхого завета как такового: Кант 1994б: 82). Это Книга Иова, содержание которой Кант трактует как аутентичное, Богом данное истолкование смысла теодицеи, поскольку это повествование можно рассмотреть как аллегорическую картину суда разума над самим собой, где Бога можно принять за совесть Иова — внутреннее откровение Творца в его сознании, а его друзей за персонализации борющихся в нем с истиной его сердца внешних мнений, выражающих тайные человеческие наклонности и страхи. Вероятнее всего, причиной выбора Канта стал не только подходящий для его целей сюжет, но и то, что страшная картина испытания, которое ветхозаветный Бог прodelывает над Иовом при помощи противоречащего

миродержцу злого духа, всевластного на земле, начиная с самых древних христианских толкований понималась как типологическое изображение страстей Христа. Более того, уже среди самых ранних христианских толкователей появилось и в дальнейшем закрепились в традиции всех христианских конфессий мнение, что книга Иова, возможно, древнейшая в Ветхом завете и содержит повествование о человеке, который жил до египетского пленения, миссии Моисея и, соответственно, до основания теократического иудейского царства, т. е. тогда, когда иудейский народ еще ничем не отличался от других народов. С точки зрения Канта, Книга Иова предоставляет идеальное литературное изображение испытания чистой, ничем не помраченной, совести. Согласно его изложению, искренность сердца Иова, который не утаил от Бога своих сомнений в заслуженности свалившихся на него наказаний, в отличие от лукавства его друзей, предлагавших множество оправдывающих Бога объяснений, что автоматически означало необходимость признания Иовом своей вины, в итоге находит подтверждение в божественном приговоре, т. е. в приговоре совести самого Иова, в котором он и познает присутствие истинного Бога. Показателен и комментарий Канта, согласно которому такая вера, «могла снизойти лишь в душу человека, который среди живейших сомнений своих мог сказать (XXXVII, 5, 6): “Доколе не умру, не уступлю непорочности моей” и т. д. Ибо такой образ мыслей показывает, что не моральность свою на вере, но веру основывает на моральности...» (Кант 1994в: 152).

ТЕОДИЦЕЯ ПО АЙПИНУ

Итак, представленное выше исследование показало, что в основу морального сознания, приверженного принципу *«либеральности»* (*liberalitas moralis*) образа мыслей вообще..., т. е. принципу независимости от всего другого, кроме закона» (Кант 2019: 139), Кант кладет понятие чистой, основанной на последовательном сообразовании всех человеческих поступков с моральным законом, совести. Согласно такой точке зрения, только правильно устроенное моральное сознание, т. е. такое, которое осуществляет себя в согласии с требованием универсализации поступков под моральным законодательством разума и поэтому убеждено в максиме своего мотива, связано с ощущением обладания чистой совестью. Моральный закон есть инструмент практического познания себя, который экзистенциально необходим человеку, поскольку является абсолютным оправданием для каждого определенного этим законом поступка. Как следствие, все аморальные следствия моральных поступков в такой концепции в силу случайности проявления всех следствий поступков, определенных исходя

из интеллигибельной реальности практического разума в мире природы, безразличны для морального сознания. Данная чисто моральная определенность частного поступка обосновывается Кантом в ее социальном измерении как основная черта любой подлинно этической человеческой общности, которая, в свою очередь, взятая в соотнесении с историческим развитием правовой формы человеческого общежития к политической республике, в итоге должна быть реализована как всеобщая экуменистическая религия. Реализация этой идеи предполагает, что любой иной образ частного или универсального понятия о социальной организации трактуется в качестве источника распространения морального зла, радикальное искоренение которого как на внутригосударственном уровне, так и в международных отношениях всегда и всюду морально оправдано, несмотря на сопутствующие жертвы.

Такой образ социальности и конституирующего его понятия о совести, только внешне в отдельных своих чертах когерентен тому, что мы нашли в традиционных представлениях хантов о себе и окружающем мире, основываясь на прошедших рефлексивную обработку в форме литературного текста авторских свидетельствах Еремея Айпина, представленных в корпусе его произведений, а также на свидетельствах лингвистических, этнологических и исторических исследований культуры хантов. Как мы видели, даже если хант уверенно свидетельствует о чистоте своей совести, то только потому, что уверен в том, что действительно не сделал зла людям и существам окружающей природы и не желал этого. Это может подтвердить не только его совесть, но и в отношении дел как минимум люди, с которыми он вступал в общение. Субъект кантовской версии либерального морального сознания в принципе не нуждается в таком подтверждении, хотя как природное существо был бы удовлетворен подобными свидетельствами; в действительности, в социальной форме своего инобытия он нуждается в адептах той же точки зрения, что и он, являясь, по сути, членом воображаемого или реального (в теории или на практике) активистского политического сообщества, стремящегося к универсальному распространению своих идей, и рассматривая историю человечества, исходя из соответствующих этим идеям представлений. Эти адепты и составляют для него, и самого Канта, народ в подлинном смысле, в отличие от остальных людей, в которых моральные задатки человеческой природы еще не достигли надлежащей степени развития.

Поскольку Айпин исследует в своих литературных произведениях образ хантыйского общества на переломе исторических эпох, в центре его мысли оказывается проблема как чистой, так и нечистой совести, противоположности добра и зла, которые его главные герои обнаруживают в дру-

гих и в себе. В итоге Айпин свидетельствует не о чистой совести и политико-социальном проекте реализации в мире ее потенциалов, а о совести больной, т. е. такой, которая постфактум говорит о бытии своего субъекта просто тем, что она им в себе обнаруживается, и как таковая требует своего обнаружения в мире именно потому, что его собственная вина ему очевидна, как и вина других людей. Главный герой Айпина в этом смысле, с точки зрения либерального взгляда Канта, наивный «дикарь» или хороший человек, попавший в плохие обстоятельства. И тем не менее это разумный субъект, делающий разумный выбор и способный интегрировать в своем сознании одновременно на трех уровнях мифологическом, рациональном и уровне внутренней, извне не очевидной, действительности своей чести и совести, вызов реальности.

Подобная действительность морального субъекта наглядно демонстрируется в литературных образцах рефлексии Айпина над историей своего народа, где совесть служит источником самой этой рефлексии, и как таковые его литературные опыты формулируют модели освоения следствий воздействия внешней исторически изменчивой реальности на традиционные поведенческие стереотипы хантов. Это особенно хорошо видно в последнем романе Айпина «В поисках Первоземли», который является своего рода художественной теодицеей, совершающейся в процессе универсального расширения традиционного морального сознания. В этом романе первобытный мир хантов составляет лишь часть интегрируемой в целое повествования реальности, которая включает и физические теории о конечности мира, и вставные рассказы из легендарной жизни героев хантского фольклора, и рефлексии героев над социально-политическими катаклизмами, сопровождавшими разрушение Советского Союза, и наряду с обстоятельствами личной жизни главного героя элементы насыщающей его сознание индивидуальной теологии и мифологии, в которой специфически объединяются христианские и языческие, характерные для мифологии хантов сюжеты. Но все эти элементы, как и в других романах Айпина, интегрируются в целое больной совестью главного героя и других основных персонажей романа.

Исторический и социально-политический уровень повествования в романе выписан наиболее подробно, поскольку переломный момент истории, отмеченный развалом Советского Союза, приходится на время зрелости главного героя романа — художника Матвея, потомка самых знаменитых остяцких князей из рода Тайшиных. Сам Матвей и круг его знакомых и знакомых знакомых, многие из которых занимали высокие должности в начале эпохи перестройки, вне зависимости от своей национальности, мучаются двумя извечными русскими вопросами: Кто виноват? И что теперь делать?

Для них всех это вопрос совести. Один из них, размышляя о мальтийской встрече Шефа (Горбачева), за Нобелевскую премию продавшего великую страну, емко выражает это общее для героев Айпина состояние души: «Отсюда началось крушение системы социализма, идеалов коммунизма, падение морали и духовности во всемирном масштабе. Не стало совестливого ориентира, куда нужно двигаться в мире человеческого сообществу. Теперь можно существовать без чести, совести, достоинства...» (Айпин 2019: 268). Герои романа осознают себя представителями обманом американских «друзей» и предательством «своих» руководителей разорванного на части (Айпин 2019: 228–229), но еще недавно единого народа, являвшего совестливый ориентир всем другим народам. В романе идеал этой совестливости выражают свойства всепрощения и великого милосердия к поверженному врагу, присущие «загадочной русской душе» (Айпин 2019: 145). Этот мотив расширения родового и этнического самосознания до самосознания большого народа огромной страны, а в идеале всего человечества, на основе понятия совести, и его связь с особым характером русского народа, отчетливо являет себя и в других сочинениях Айпина¹. Достаточно вспомнить размышления главного героя романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Демьяна о том, что все люди земли происходят из одного рода и значит у каждого ханта есть родственники «во всех селах и городах, на всей планете» (Айпин 2020г: 39). В том же романе его сын Микуль, изучая историю колонизации Северной Америки и современное положение американских индейцев, проводит резкую грань между отношением, несмотря на все перекосы политики Советской власти в первые десятилетия после создания СССР, русских к хантам и другим народам Севера и направленной на истребление коренных народов политикой европейцев, а теперь белых американцев (Айпин 2020г: 344–349). Некоторые русские персонажи сочинений Айпина выступают, сами того не зная, своего рода проводниками идеала универсального совестливого отношения. Таков русский врач, персонаж упомянутого выше рассказа «Русский лекарь», или белый офицер в романе «Божья мать в кровавых снегах», которого все время мучает совесть за гибель отечества и за то, что он не смог спасти жизнь царя и его семьи (Айпин 2010: 111), и именно это его обостренное чувство совестливости находит отклик в сердцах принявших его остяков и оставляет среди них добрую память о нем. Ужасы революционного времени описываются героями Айпина точно так же, как и эпоха Перестройки: «В Гражданскую войну... понятия “честь” и “совесть” притупились, исчезли, растворились в крови и грязи междоусобной бойни по всей огромной России» (Айпин 2010: 209).

¹ См.: (Семенов 2022: 98–99).

Ответы на извечные русские вопросы Матвей пытается найти на другом, теологическом уровне развернутого в романе повествования. Он своего рода шаман и духовидец, с детства посещающий живущего в глубине неба на облаке Небесного Отца, который однажды поведал ему тайну творящегося на Земле. То, что происходит на Земле только отражение того, что творится на небе среди бессмертных небожителей. У него, Небесного Отца, есть неизвестно откуда взявшийся брат — Сатана, о котором его престарелые родители, жившие «на дальнем-дальнем уголке седьмого слоя неба», ничего не говорили (Айпин 2019: 98). Хотя Небесный Отец и способен «поворачивать мысли людей», так что бы они занимались правильными делами, но ничего не может сделать со своим названным братцем: он его постоянно обманывает и хитростью сбрасывает с облака, а возвратиться из глубины своего падения, чтобы в очередной раз сбросить Сатану с облака и вернуть на Землю нарушенный его правлением порядок, Небесный Отец может только через «три года, три месяца и три дня» (Айпин 2019: 54). Жестокий шутник, проказник и потешник, Сатана, все переворачивает в мире наоборот, и когда он снова завладеет облаком, очередной раз «Честь заменит на бесчестье. Совесть и мораль смахнет из памяти людской. Мужья забудут о женах, жены — о детях» (Айпин 2019: 287). И теперь это случилось снова. Называет он себя старшим братом, добываясь таким образом приоритета зла над добром, но Небесный Отец, хоть ему в здравом уме и не верит, тем не менее по своей доброте терпит проказы братца, пока тот не умудряется опоить его или как-то иначе усыпить бдительность и снова сделать свое злое дело. «Что же делать в эти тяжелые для смертных времена правления Сатаны?» — спрашивает Матвей, и получает от Небесного Отца ответ: «А живи по-своему разуму. Как сердце подскажет, как душа подскажет. Как совесть скажет. Как честь потребует»; но «Как устоять перед шалопутным Сатаной?» — продолжает Матвей задавать свои вопросы, и снова небесный Отец отвечает ему: «Это не так трудно, не так сложно, как кажется... Главное, ты знаешь его повадки. Все его действия — однодневного характера и довольно примитивны, легко просчитываются, если задуматься о завтрашнем дне. К примеру, скажет: повернись налево. А ты поворачивайся вправо, по солнцу. Всегда помни об этом...» (Айпин 2019: 287).

Можно подумать, что, если есть Сатана и зло, которого ты не принимаешь как часть своей души (потому он и есть сам по себе), то есть и Бог и феноменальное явление его голоса, голоса совести в тебе, как следует из теории Канта. Но, согласно формуле Айпина, все иначе: потому что есть Бог, есть Первоземля — порядок традиции, родина и дом (твое облако), на знаки присутствия которого в вещах откликается совесть, потому она и под-

сказывает, что именно переворачивается наоборот и кто именно есть Сатана. Этот порядок обнаруживается в романе на еще одном, личном и одновременно мифологическом уровне повествования, где смерть и жизнь меняются местами и Первоземля становится предметом поиска и началом и концом всякой истории. То, что ищет Матвей — посланница Небесного Отца, которая явилась ему, не видимая никем, когда он еще был ребенком; тогда же он узнал от крестного — Старца Ефрема, кто она. Рамкой всего повествования в романе выступает сцена соития Матвея и «небесной девушки» Дженнифер — поэтессы-индианки из США; с описания этой сцены роман начинается и ею же заканчивается, а все, что происходит между, предваряет это событие, которого Матвей на протяжении всего повествования ожидает как конца света и его собственной жизни. Дженнифер среди любимых женщин Матвея — третья, и так случилось, что каждая прежняя его любовь оставила тягостный след вины в его душе. Первая — Лана, добровольно ушла из жизни, вторая — Яна, узнав о своей неизлечимой болезни, оставила его, хотя тогда он уже встретил «посланицу Небес» Дженифер. И вот в финале романа они сливаются в одно и становятся «единым началом, единым продолжением и единым концом этого последнего и вечного мгновения земной жизни» (Айпин 2019: 404), Матвей умирает и рождается вновь вместе со всей вселенной.

Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что у этой личной истории есть прообраз в древнем хантыйском мифе о рождении Луны¹, одну из версий которого Айпин литературно обработал и в виде вставного рассказа поместил в повесть «У гаснущего очага» среди других сказок своего крестного. Это история о некоем человеке, сыне Главы города, которого, когда пришло время, женили. И вот он живет с женой и обнаруживает, что она каждую ночь выдавливает из его носа кровь. Испугавшись и подумав, что не известно, на сколько времени хватит его крови, он сел на коня и уехал. Попав в другой город, он нашел новую женщину и стал с нею жить. Однажды он ее спросил: «Каков твой век?», а она ответила: «Ровно таков, пока не иступятся сто топоров, которые стоят в углу дома» (Айпин 2020в: 199). Он снова вскочил на коня и уехал. В третьем городе история повторилась, но там речь уже шла о трех сотнях топоров. Наконец, он снова встретил женщину, «обликом на Солнце, на Луну похожую» (Айпин 2020в: 200), она его накормила-напоила и он уснул, а проснувшись спохватился, что и коня нужно накормить и напоить, но нашел только «иструхлявшие копыта и иструхлявший череп» (Айпин 2020в: 200) и так узнал, что проспал столько, что конь его умер. Стал он и с этой женщиной жить, но спустя некоторое

¹ См. варианты: (Мифы, предания, сказки... 1990: 65–66).

время охватила его тоска по дому и решил он домой наведаться. Едет он к дому на новом коне и находит, что так долго отсутствовал, что нет уже ни города, ни его дома, а вместо него бугорок. Начал он ковырять носком бугорок, а оттуда вдруг выскочила его жена и погналась за ним. Сел он на коня и поскакал к Солнечной женщине, а жена «из потустороннего мира» не отстает (Айпин 2020в: 201). Больше того, увязались за ним по дороге и две другие его женщины. Доскакал он до дома, Солнечная женщина успела только схватить его за руку и за ногу, а гнавшиеся за ним схватили его за другие руку и ногу, и начали они тянуть его в разные стороны, тянули-тянули и разорвали напополам. Унесла Солнечная женщина свою половину в дом и скатала из нее маленького ребенка, но едва он вырос, через три дня «начал убывать и вскоре превратился в неразумного младенца» (Айпин 2020в: 202). Повторялось это снова и снова, и только потому, что Солнечной женщине досталась половина без сердца. И тогда, совсем устав, «Она скатала шарик из того, что ей досталось, и вышла на улицу. И со словами: “Я не смогла... Так пусть тебя Небо растит и лелеет!” — бросила шарик вверх. И шарик этот стал Луной. Сначала он растет, затем трое суток остается взрослым, а после начинает убывать... А Солнечная Женщина, по версии древних, не захотела жить на Земле без любимого Человека. Она ушла в Небо и стала Солнцем» (Айпин 2020в: 202–203). Маленькому Еремею было до слез жалко человека из сказки, и потому он «потребовал у взрослых ответа:

— Почему ей досталась половина без сердца? Скажите! . .

Взрослые переглянулись между собой, помолчали, потом объяснили:

— Если бы ей досталась половина с сердцем, то не было бы сказки.

— И не было бы Луны. Понимаешь?!» (Айпин 2020в: 203).

Глава 7

КОНСЕРВАТИЗМ В РОССИЙСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ: КОНТЕКСТ АКТУАЛЬНОСТИ

Политическая философия и социальная теория консерватизма приобрели в настоящее время особую актуальность. Стало очевидным, что, достигнув высокого уровня экономического и научно-технологического прогресса, люди столкнулись с проблемой потери духовно-нравственных ориентиров и национальной идентичности. Все чаще звучат призывы к возвращению к традиционным ценностям, лежащим в основе российской цивилизационной идентичности. К ним относятся и традиции нравственности и права. «Право понимается как необходимая и важнейшая форма свободы в жизни человеческой цивилизации» (Зорькин 2015: 5). При этом сама проблема генезиса и эволюции правосознания, осмысления универсальной и национальной специфики не в полной мере изучена. В прошлом в эпоху Античности сумма принятых обществом законов отличала цивилизованные народы от варваров. «То большое преимущество относительно других народов мира в вопросах технической способности создать высокоразвитые законодательства, которое было достигнуто в странах с европейским правовым порядком, имеет свои корни в средневековой и даже античной правовой культуре» (Аннерс 1994: 387). Г. Берман выделяет следующие особенности западной цивилизации права: относительно резкое различие между правовыми и другими институтами в обществе; появление специалистов-юристов; формирование юридической науки; целостное понимание законов; представление о том, что развитие права имеет внутреннюю логику, а изменения в праве происходят путем приспособления прошлого законодательства к современности; идея верховенства права над государственной властью, плюрализм юрисдикций и правовых систем (Берман 1994: 25–27). Отмечается также особый вклад римского права в правовую культуру Запада. Выработанная веками гибкая конструкция римского права позволила ему стать со временем основой средневекового права и предпосылкой современного гражданского права. На этот

факт в последующем обратят внимание отечественные ученые, придав ему особое значение в формировании русской евразийской цивилизации.

Следует также отметить, что правовые основания других цивилизаций, в частности русской, исходили из иных источников. Об этом писал создатель «Свода законов Российской империи» граф М. М. Сперанский: «Из наследства римского нам ничего не досталось. Законодательство наше должно было все почерпнуть из собственных своих источников. Законы гражданские, законы уголовные, законы внутреннего благоустройства и благочиния — все надлежало созидать вновь и из своих собственных материалов» (Сперанский 1883: 85). Право, по его мнению, предполагает осуществление нравственного порядка между людьми, и в нем человечество «навыкает, приуготовляется, образуется к нравственному единству». Нравственные законы носят всеобщий характер, так как едина правда, которая при этом конкретна, поскольку соотносится со временем и с образом жизни народа. Такая слитность естественного и нравственного начал человеческого общежития оказывается залогом единства нравственного и правового законов, формирования нравственно-правового сознания. В точке зрения Сперанского выражена важная специфика русской консервативной социологии, исходящей из единства права и нравственности. Спецификой консерватизма является преимущественное внимание к целому; он тяготеет к универсальному строю мировоззрения, с его точки зрения, истоки человечества связаны с единством людей, где личность и общество не противопоставлены друг другу. Для консерватизма характерна апология различных коллективных феноменов бытия: семьи, государства, нации, народа, общины, церкви. У большинства консерваторов мы можем найти примеры обращения к «спасительным обычаям, правилам и мыслям народным» и морального суда над действительностью. Согласно А. С. Хомякову, понимание оказывается более верным осмыслением событий, нежели рациональная наука; разум, чувства, воля и вера слиты в «живом» знании. Аксиология консерватизма включает также ценность государственного начала, власти и порядка. Сильное государство признавалось условием сохранения социальной стабильности, государственный патриотизм консерватизма противостоял космополитизму либерализма. В консерватизме утверждалась ценность культурного традиционализма как основы эволюционных социальных изменений и саморегуляции общества, «консерватизм имеет духовную глубину, он обращен к древним истокам жизни, он связывает себя с корнями, он верит в существование нетленной и неистребимой глубины» (Бердяев 1991: 91). Особенности консерватизма в той или иной степени проявились в исторической школе права, начало которой связано с немецкой фило-

софией Г. Гуго, Ф. К. фон Савиньи, Г. Пухтой, а в России — с В. Н. Лешковым и К. А. Невוליным.

В консерватизме присутствует и определенное понимание прав человека. Консерваторы их связывают с ответственностью индивида перед людьми и государством; понятие ответственности по своей сути близко категориям жертвенности, долга, службы, отличным от своеволия и анархической свободы. «Носителем традиции, начала устойчивости и непрерывности общественного бытия является общественное единство, общество как целое, тогда как носителем временной изменчивости, творческой активности становится отдельная личность в лице ее индивидуальной свободы» (Франк 1991: 403). В европейской консервативной социологии развивается тема естественного закона ответственности человека, имеющая, как духовно-экзистенциальные, так и социально-практические проявления, где личная ответственность не противопоставлена свободе человека. Известный теоретик консерватизма Алан де Бенуа подвергает критике либеральную концепцию прав человека и указывает на ее спорность и противоречивость: «Теория прав человека неразрывно связана с либеральной идеологией. Всякая попытка переформулировать ее в рамках иной идеологии терпит неудачу. Более правильным было бы говорить не о правах человека, а об *обязанностях* правителей и о *свободе* или *возможностях* напоминать им об этих обязанностях, когда они о них забывают» (Бенуа 2009: 415). Человеческая натура, по его мнению, представляет собой часть иерархизированной природы, назначающей ей ее место и функцию, и право не рассматривает человека в качестве изолированного существа. Так как тирания является сугубо политическим вопросом, необходимо придать новую ценность гражданству как соучастию в политической жизни, а не как к инструменту для обретения прав. Поэтому наилучшим способом защиты свободы было бы делегировать высшей власти только те задачи, которые не могут быть выполнены на низшем или местном уровне. Это могло бы послужить созданию «более строгой» концепции права, заключающейся не в предоставлении власти определять, какое право принадлежит гражданам, «но в возвращении им тех прав (индивидуальных или коллективных), которые были отняты у них Государством» (Бенуа 2009: 417).

Современный консерватизм признает человеческую личность в ее полном нравственном значении, апеллирует к вечному духовному пониманию сущности человека, выдвигая при этом требования к человеку, обществу и государству по соблюдению социального порядка и обеспечению устойчивого развития общества для всех. Консерватизм также стремится подчеркнуть важное значение семейных, народных, этнических

и политических прав, которые позволяют человеку сохранить свою социокультурную идентичность. Развивая данные идеи, Ю. Хабермас утверждал, что социология является дисциплиной, в отношении которой у консервативных взглядов имеется потенциал в современных контекстах: правовая институционализация процесса демократического правоположения требует одновременной гарантии основных прав — как либеральных, так и демократических. «Статус граждан государства, можно сказать, вмонтирован в цивилизованное общество, черпающих свои силы из стихийных, если угодно, “дополитических источников”» (Хабермас, Ратцингер 2006: 52). По его мнению, в современных спорах о реформе государства общего блага по сути речь идет о возможности культурных образов жизни, мировоззрений и религиозных убеждений европейцев. «Конституционный патриотизм» означает, что граждане усваивают конституционные принципы не только в силу их абстрактности, но конкретно в контексте собственной национальной истории. Он подчеркивает, что морального согласия недостаточно для действительной интеграции граждан политически сложившегося всемирного общества; у граждан солидарность опосредована правовым путем и возможна только тогда, когда принципы справедливости тесно переплетаются с культурными и ценностными ориентациями. Консервативный взгляд на права человека оказывается актуальным в условиях интеркультурного взаимодействия и исходит из необходимости постепенного формирования единой правовой культуры человечества с учетом традиций разных народов, их обычного права, менталитета и представлений о справедливости. В процессе реализации прав человека надо видеть скрытую и явную коллизию культурных прав и ценностей людей, которая не может быть разрешена только политически, экономически и юридически. «Месторазвитие» народа может быть понято как пространство формирования жизненно важных для него ценностей, определяющих его жизнь в прошлом и настоящем. Право на культуру становится правом на жизнь народа, нации и этноса, которые могут быть названы «культурными системами», вступающими во взаимодействие как внутри государств, так и в международном пространстве. Консервативное прочтение естественного права человека на жизнь может в принципе пониматься как право на жизнь народа и даже всего человечества. При этом реализация культурного права народов играет решающую роль для понимания степени прогрессивности политики различных государств.

В отечественной общественной мысли также представлено консервативное направление, в частности славянофильство. Спецификой славянофильской концепции соборности является сочетание трех моментов: православной веры, личной свободы и любви. Любовь свободно объединяет верующих

людей в церкви как в Теле Христовом, и православная церковь, органично сочетая в церковной жизни два начала: свободу и единство, противоположна католической и протестантским церквям. Социальным аналогом соборного бытия выступает община, предохраняющая от проявления человеческого эгоизма, а также органическое государство, построенное на духовных началах. Соборное общество строится исходя из принципа нераздельности и неслиянности: личность и общество находятся во внутренней гармонии, сохраняя при этом определенную независимость. Духовное единство православных людей, которое возникает не благодаря юридической форме, а на основе морального чувства любви, противоположно либеральному индивидуализму правового государства. В рамках нравственно-правового сознания решается и вопрос о сущности человеческой свободы, согласно А. С. Хомякову, свобода и закон находятся в особых сферах: закон — в праве, отражая внешнюю жизнь человека и общества, а свобода реализуется по преимуществу во внутренней нравственной жизни индивида. Идея соборности предполагает гармоничное единство свободных и верующих индивидуумов, согласие человека и мира. Он утверждал: «Для того чтобы сила сделалась правом, надобно, чтобы она получила свои границы от закона, не от закона внешнего, который опять не что иное как сила (как, например, завоевание), но от закона внутреннего, признанного самим человеком. Этот признанный закон есть признанная им нравственная обязанность. Она и только она, дает силам человека значение права» (Хомяков 1988: 92). По его мнению, Западная Европа развивалась не под влиянием христианства, но под влиянием латинства, т. е. христианства, «односторонне понятого» как закон внешнего, юридического единства. Поэтому идея права не может разумно соединиться с идеей европейского общества, основанного на «личной пользе». «Личная польза, как бы она себя ни ограждала, имеет только значение силы, употребленной с расчетом на барыш. Она никогда не может взойти до понятия о праве, и употребление слова *право* в таком обществе есть не что иное, как злоупотребление и перенесение на торговую компанию понятия, принадлежащего только нравственному обществу» (Хомяков 1988: 92–93). Славянофилы исходили из того, что в гражданском обществе индивид не противопоставлен государству, а личное правосознание формируется в контексте коллективного, «полисного» правосознания. Категория соборности представлена во второй половине XIX в. в концепциях неославянофилов А. А. Киреева, С. Ф. Шарапова и Д. Н. Шипова. Она могла иметь различные интерпретации: православно-национальную либо универсально-христианскую. В последнем случае феномен соборности мог выйти за рамки национальной культуры и охватить все человечество, как в философии всеединства В. С. Соловьева.

Консервативная философия права получила развернутую теоретическую аргументацию в концепции В. С. Соловьева, в которой представлена характерная для консерватизма аксиоматика: целостность, единство, религиозная этика. Абсолютное начало в синтезе с конечным миром в нравственной сфере выступает как понятие высшего блага, или добра. Нравственное начало обнимает у Соловьева всю сферу общественной жизни и практической жизнедеятельности, являясь главным условием и оправданием экономических, политических и правовых отношений. Так из стремления к формальным благам возникает государство, из влечения к абсолютному существованию, к вечной жизни — духовное общество, а из стремления к справедливости — право. Указанные виды блага не равноценны, и высшим из них оказывается благо вечной жизни. В свободной теократии абсолютное благо различно для каждого и учитывает индивидуальные качества субъекта. Философ согласен с кантовским императивом: человек — цель, а не средство, но полагает, что осуществление этой цели возможно только на религиозной почве, в абсолютном Божественном порядке. Каждый человек может быть безусловной целью лишь в случае, если он содержит в себе признаки всеединого, когда отношения между людьми определяются не интересами и формальными правилами, а внутренней, безусловной любовью, которая оказывается не случайным состоянием субъекта, а необходимым законом его бытия. Подлинно нравственная деятельность состоит не в формальном признании и соблюдении свободы другого человека, а в превращении ее в свою цель, так сказать в «свое другое». Человек должен относиться к другим «не как к границе своей свободы, а как к ее содержанию и объекту». Однако этот принцип может осуществиться только в «божественном порядке». В реальной же истории общество должно жить в рамках государственного закона и права. По отношению к свободе долг выступает обязанностью каждого индивида признавать свободу других индивидуумов в качестве основания своей свободы, и этот принцип реализован в праве. «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех — вот единственная нравственная норма» (Соловьев 1988: 317). Философ отрицает «безусловную» противоположность права и морали, это характерно для отечественного консерватизма. Действительное противоречие, по его мнению, существует не между моралью и правом, а между разными состояниями правового и нравственного сознания. То есть:

— «Чисто нравственное требование предполагает нравственное совершенство или неограниченное стремление к совершенству». Поэтому нравственный идеал безусловен. Правовой же закон ограничен тем, что он

требует низшей, минимальной степени нравственности, вместо совершенства он требует низшей, минимальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли. Право — низший предел или определенный минимум нравственности (Соловьев 1988: 448).

— Исполнение нравственных требований не «обуславливается непременно, а также не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями» Напротив, юридическим законом предписываются или запрещаются вполне определенные внешние действия. По мнению Соловьева, данное различие подчеркивает единство нравственности и права, так как требование нравственной установки человека не только не исключает внешних поступков, но вообще прямо их предполагает как свое доказательство или оправдание. Вместе с тем предписание определенных действий не отрицает соответствующих им внутренних состояний. Нравственный и юридический закон относятся к воле человека, но первый берет эту волю в ее общности, а второй — лишь в частичной реализации.

— Требование нравственного совершенства как внутреннего состояния исходит из свободного исполнения, напротив, внешнее осуществление закономерного порядка допускает принуждение. Соловьев определяет право как «принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла». Из встречи индивидуальной свободы и общественного блага рождается право.

Оригинальность воззрений Соловьева в том, что частные, приватные отношения людей он понимает в контексте нравственности, а не права. Его не устраивает присущая либерализму жесткая дифференциация частного и публичного начала, внутренней и внешней свободы, и он не согласен с противопоставлением гражданина человеку. Человек должен быть нравственным свободно, а для этого нужна свобода быть безнравственным. Граница нравственного и безнравственного пролегает в самосознании и относится к частной жизни. Право же в «известных пределах» обеспечивает за человеком эту свободу, нисколько не принуждая к ее использованию. Только когда злая воля покушается на объективные публичные права и грозит безопасности общества, только тогда интерес общего блага должен ограничить свободу зла. Сущность права состоит в сохранении равновесия личной свободы и общего блага, и последнее может только ограничить свободу личности, ни в коем случае не упраздняя ее, ибо тогда указанное равновесие было бы нарушено. Задача светского закона не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад.

Соловьев указывает также и на отличие западного и восточного типа государства, заключенное в том, что западное государство — условие равновесия множества сил и интересов, отраженных в законе. «Каждая из борющихся сил выставляет свое право, но эти права, сами по себе неопределенные и безграничные, а потому исключаящие друг друга, могут уравновеситься только под условием общего для них предела... Западное государство, как равновесие борющихся прав, есть по преимуществу государство закона» (Соловьев 1995: 128). Из Античности и римского права пришла идея власти как живой действительной силы. Она пришло в тупик и уступило свое место христианскому государству, в котором существующие права даны не из безграничного эгоизма, а из нравственной бесконечности человека. Закон существует не в смысле простого узаконения действительных отношений, а в смысле их исправления по идеям высшей правды. Христианство, возвышая религию над государством и правом, тем самым освобождает общество от всевластия государства и создает общество свободных личностей. Соловьев считал, что надо относиться к другим народам как к своему собственному, однако оговаривает, что не требует отказа от своего естественного чувства патриотизма. Вопрос ставится мыслителем в религиозно-правовой плоскости, где признание другого народа исходит из признания его права на жизнь и сохранение культурных форм бытия.

Евразийство стало одним из оригинальных направлений отечественной социологии консерватизма. Оно было примером междисциплинарного научного синтеза, поскольку включало специалистов из разных областей знания: философов, историков, юристов, филологов, экономистов и географов, что повлияло на предельную широту тематики исследований евразийцев, в рамках которых проблемы хозяйства также получили свое существенное концептуальное выражение. Согласно П. Н. Савицкому, «евразийство есть не только система историософских или иных теоретических учений. Оно стремится сочетать мысль с действием и в своем пределе приводить к утверждению, наряду с системой теоретических воззрений, определенной методологии действия... Евразийцы суть одновременно отстаиватели религиозного начала и последовательные эмпирики» (Савицкий 1997: 93). Свое начало евразийство берет в 1921 г., когда в Софии, а позже в Берлине, Праге и Париже был опубликован первый коллективный сборник работ идеологов этого движения «Исход к Востоку: предчувствия и свершения». Среди первых евразийцев были языковед и этнограф Н. С. Трубецкой, экономист-географ П. Н. Савицкий, искусствовед П. П. Сувчинский, философ и богослов Г. В. Флоровский. Заметную роль в этом движении в последующем сыграли юрист Н. Н. Алексеев,

историки Г. В. Вернадский, Г. П. Федотов, филолог П. М. Бицилли, философы В. В. Зеньковский и Л. П. Карсавин. В целом евразийцев можно рассматривать как более или менее однородную группу мыслителей, объединенную общими методологическими установками и идеологией, хотя полного единства взглядов по всем вопросам у них не было. Принципиальной особенностью воззрений евразийцев была корреляция культурных, психологических и географических особенностей жизни тех или иных народов. Для евразийцев Россия — это не Запад и не Восток, а именно Евразия — особый географический и культурный мир, смысл утверждения евразийцев сводился к провозглашению существования особой евразийской культуры и ее специфического субъекта — симфонической личности. В культуре евразийцы выделяли «два порядка» ценностей: одни связаны с установлением направления и целей народной жизни, другие — со средствами их достижения: техникой и эмпирическим знанием. Из этого следовал вывод о преимуществе духовной культуры России-Евразии. Ее особое место среди славянских культур подчеркивалось указанием на то обстоятельство, что единственным звеном, связующим славянские и русские культуры, является язык. Россия-Евразия унаследовала не только византийские культурные традиции. Важным культурным фактором оказалась и «восточная волна» Монголии. Уже в первом совместном сборнике евразийцев «Исход к Востоку» на правовую культуру Европы обратил внимание Г. В. Флоровский. Он писал о том, что правовые нормы современной Европы «покоятся на римском праве» и на их преемстве от Античности до кодекса Наполеона и позднейшего германского уложения (Исход... 1997: 166), и отмечал, что возрождение естественного права в европейской философии представляет собой всего лишь последовательную реакцию «рационалистического духа против “скромного интуитивизма” исторической школы права». Евразийцы полагали, что исследование права требует не только научного анализа, но и интуитивного, «эйдетического» подхода, «гностической работы», по словам Н. Н. Алексева, в рамках которого совмещались бы рациональный анализ и осмысление духовно-нравственной сущности права. Данное — феноменологическое — понимание выходило за рамки формального исследования права, ставя задачу раскрыть смыслы и значения юридических норм, и для этого требовался определенный духовный опыт. Своеобразие методологии Алексева заключено в аксиологическом анализе, который позволял выявить структурную специфику различных правовых культур. «Правовая структура для нас есть идеальная целостность явлений права... В созерцании отдельных моментов этой целостности и обнаруживается структура права» (Алексеев 1998а: 180–181). По его мнению, наиболее глубоким элементом правовой структуры явля-

ется носитель права, или его субъект. Он отмечал, что учение о ценностях, или аксиология, составляет важнейшую часть современной западной философии. «Никогда еще за многие столетия развития человеческой мысли учение о ценностях не играло столь значительной роли в философских исследованиях, какую оно играет в наши дни» (Алексеев 1998а: 96).

На основе ценностного подхода Алексеев стремится преодолеть дилемму естественно-правовой, индивидуалистической и органической концепций права. В ходе критики первой концепции он отмечал, что не личность сама по себе, а определенные ее свойства являются предметом правовой защиты. Личность только может быть носителем высших ценностей, но ценность личности является служебной, исполнительской, а не первоначальной. По его мнению, выработанное в рамках протестантизма западноевропейское понимание личных прав является односторонним, поскольку в нем права личности, по существу, отрывались от ее обязанностей. Органицизм также ошибочен, так как под целым он понимает ассоциацию людей с более или менее случайными интересами и потребностями. В итоге делается вывод: право должно быть рассмотрено в единстве с обязанностями, обязанность должна обосновывать правомочие и соединяться в правоотношении в одно органическое целое, что соответствует духу христианского вероучения.

Сосуществование реализованных ценностей на почве общего взаимного признания и есть порядок общественной справедливости, служащий основой для идеи права. Общие законы социальной справедливости заключались в следующем:

- каждая реализованная ценность находится в ценностном отношении к любой из других реализованных ценностей;
- каждая реализованная ценность имеет право на полноту своего достойного существования и развития в пределах общей системы ценностей;
- каждая реализованная ценность, в случае нарушения нормальных отношений с другой ценностью, имеет право на установление равновесия;
- отношения реализованных ценностей определяются мерой достоинства присущей каждой из ценностей;
- отношения эти составляют общий порядок реальной солидарности.

Н. Н. Алексеев подчеркивает: «В нормальной и здоровой правовой системе внешнему статусу справедливости должен соответствовать внутренний статус добродетели» (Алексеев 1998а: 121). Так, семья основана на любви, но в ней существуют также отношения, которые являются самостоятельной сферой правовой жизни и определяются исходя из категории правовой справедливости. Подобная логика может быть применена и в отношении других союзов, например церкви.

Особое место в философии права Алексеева занимает понятие этоса права. Оно используется в связи с понятиями правосознания, правового чувства, как их предметные, объективные формы, но при этом является и категорией, отражающей месторазвитие реализованных ценностей. Существо этоса определяется прежде всего тем, что он не является продуктом произвольных действий, целеполаганий и волеизлияний. «Этос не создается ни договорами, ни соглашениями, ни актами учредительного характера. Этос рождается сам собою как результат медленного органического процесса. Однако процесс этот не есть процесс бессмысленной природной необходимости, напротив, он полон глубокого внутреннего смысла. По существу своему этос является созданием глубоких и еще не сознанных эмоций, которые несут в себе и обнаруживают ценности» (Алексеев 1998а: 147). Понятие этоса права не было оригинальным и ранее встречается у представителя исторической школы права Юлиуса Шталя, и русский философ отмечает, что «незаслуженно забытый» Шталь писал об идее мирового плана, который присутствует в глубине каждого отдельного жизненного отношения; выполнение ее составляет задачу права. Алексеев переводит термин Шталя как «мировая икономия», «домостроительство и подчеркивает, что конечно существует в процессе анализа опасность придать фактическим юридическим отношениям «эйдетический» характер, но анализ этоса права выявляет единство целого и отдельного, раскрывает единство правовой культуры. Данное единство берет свое начало в традициях народа, его религиозных верованиях; существуют предпосылки исторического этоса, сформированные на протяжении жизни ряда поколений, которые отражаются в ценностной структуре общества. Потому право и государство представляют собой некоторую исторически возникшую целостную структуру. Использование категории этос во многом оказалось продуктивным в евразийской философии права. Благодаря этому право приобрело историческое измерение и стало рассматриваться в широком духовном пространстве; оно соответствовало геософскому видению Евразии как мира различных народных культур, населяющих евразийское пространство — «многонародному» евразийскому социуму. «И свой национализм мы обращаем, как к субъекту, не только к славянам, но к целому кругу народов “евразийского” мира, между которыми народ российский занимает срединное положение», отмечалось в предисловии к сборнику «Исход к Востоку» (Исход... 1997: 51–52).

Аксиологический подход использован Алексеевым и при создании концепции государства. Он осуществляет дифференциацию ценностей, исходя из их важности для формирования государства. Они включают:

- ценностные принципы, которые лежат в основе отдельных культур и определяют все направление культурного творчества; они оказали влияние на общее понимание государства, и к ним, в частности, можно отнести религиозные верования;
- частные ценности, раскрывающиеся в жизни принадлежащих к общему культурному миру расовых, племенных и национальных «личностей»; они в большей мере проявляются в политической системе; так, туранская психология, полагали евразийцы, способствует построению крепкого государственного уклада, основанного на «проникновении» всей жизни единым мирозерцанием;
- производные ценности — право, конституционализм, отдельные государственные институты, которые играют важную роль в развитии политической и правовой культуры отдельных народов; в этой связи Алексеев писал, что «для народов России-Евразии римское право не обладало значением образца, не было нормативным фактом, не считалось исторической традицией» (Алексеев 1998б: 458).

Ученый разрабатывает концепцию гарантийного, «праведного» государства. Оно является конституционным, его основой является Декларация обязанностей государства по обеспечению достойной культурной и материальной жизни людей. Оно занимается развитием духовных потребностей своих граждан, созданием культуры, которая бы реализовала идею общечеловеческого достоинства, позволила бы проявлять национальные и местные особенности евразийских народов мира. Также принципиальное значение имеет то обстоятельство, что гарантийное государство реализует принцип организации культуры как сверхнационального целого на многонациональной основе и стремится к вовлечению в экономическое, политическое и культурное строительство возможно большего числа граждан (принцип демотизма). При этом Конституция гарантийного государства находится «по ту сторону» либерализма и экономического романтизма, так как принцип личной свободы в нем сочетается с государственной организацией экономики и общественной жизни. Право собственности должно быть увязано с ответственностью собственника перед обществом и государством, оно всегда ограничено моральной и юридической ответственностью собственника как «хозяина» имущества. Интерес вызывает суждение Алексеева о том, что в представлении об особых субъективных правах, находящихся в отрыве от обязанностей человека, проявилась «агрессивная сторона» римского права. Для евразийцев были неприемлемы стяжательский характер западной цивилизации, подчинение всех действий человека погоне за прибылью, замена человеческих отношений жестким экономическим расчетом. Основная правовая ценность — справедливость и здесь

играла для них важную роль для понимания хозяйства. Алексеев полагал, что общее направление пути, которому должно следовать преобразование собственности, можно выразить в формуле: «ни капитализм, ни социализм». Он предлагал предоставление крестьянам свободы хозяйственного самоопределения и проведение энергичной государственной политики по увеличению фонда заработной платы. Понимая советский строй в качестве базы дальнейшего развития, евразийцы предлагали внести в этот строй начала религиозности, хозяйственности в лично-хозяйственном (некапиталистическом) смысле и социальности, утраченные в процессе перерождения коммунизма в капиталом-коммунизм, а также утвердить сознание евразийского своеобразия в форме понимания России-Евразии как особого континента. «Совокупность посылок и требований, заключенных в проблеме хозяйнодержавия, поддается определению как система особого рода хозяйственной соборности. Соборность, в противоположность коллективизму, не пригнетает, но утверждает личность и через нее раскрывает некоторое общее (общественное) начало» (Савицкий 1997: 242). В этой связи евразийцами развивалась концепция «добротного хозяина», который рассматривает хозяйство не просто как средство получения прибыли, а как некоторую нравственную миссию перед людьми. Ставя своей целью разработку новой евразийской концепции общества, они выработали категориальный аппарат, основанный на аксиологии, феноменологии, культурологии; их суждения о ценностной природе права и государства оказались актуальны в контексте исследования специфики национального и универсального в праве, взаимодействия различных правовых культур.

В последующем всесторонние исследования консерватизма проходили уже в постсоветский период. В Москве, Нижнем Новгороде, Воронеже началось всеобъемлющее исследование консерватизма. Систематическая и углубленная работа по изучению консерватизма связана с Центром изучения консерватизма Санкт-Петербургского государственного университета под руководством профессора Ю. Н. Солонина. Он писал о необходимости «уяснить, при каких условиях консерватизм вдруг заявляет о себе в новых формах и когда обретает значение лидирующего фактора идейно-политической жизни той или иной нации» (Солонин 2004: 7). Проводя анализ консерватизма, Солонин исходил из целостного видения предмета как органичной «взаимоопределенности» его частей. Для этого необходимо анализировать нормативный регулятор жизни социума и его ценностную структуру. По его мнению, в социуме, где культивируется плюралистический принцип регулирования жизни как нормативный регулятор своей организации, утверждающий приоритет индивида с его интересами и потребностями над групповыми и общесоциальными, не может не соз-

даваться и тиражироваться тип мышления, признающий онтологическое и субстанциональное первенство первичного, частного и вторичность, производность, лишь функционально-прагматический статус общего как естественный порядок вещей. Либеральное общество основано на онтологии индивидуализма, а консерватизм исходит из онтологии коллективных форм бытия. Консервативная философия — неперемнная составляющая жизни всякого общества, которая сохраняет его идентичность и безопасность. Философ отмечал идейную неопределенность и неоднозначность» консерватизма, находя в этом его преимущество. «Призывы консерваторов восстановить основные духовные обретения и фундаментальные жизненные устои, солидарность семьи и общества, религиозную и этническую идентичность, ощутить как горячее чувство и личную судьбу, почтенное прошлое своих предков и свое достойное призвание, в котором материальное благополучие лишь элемент более значительной полноты существования — все это и многое подобное, входящее в консервативный строй мышления, рождает не столько встречное движение, но и некую подкупающую сопричастность своим настроениям» (Солонин 2004: 7). Согласно Солонину, консерватизм не является простой реакцией на либерализм — он сам по себе является творческой культурной силой. И можно найти в европейском консерватизме две основные версии: религиозный фундаментализм и «культурный консерватизм». Если первый заключается в утверждении религиозных ценностей, то второй отстаивает культурный регионализм и многообразие. Во многом данная позиция представлена в странах с высокой вероятностью культурной аннигиляции в процессе «наводнения массовой культуры, ценностей потребительского общества и информационной агрессии глобализма».

Ю. Н. Солонин отмечал, что российское общество более консервативно, чем общество западного типа. Своеобразие русского консерватизма проявляется «в неодолимом патернализме, свойственном нашим межличностным и общественным отношениям». Другая его специфика заключается в таком свойстве отечественного национального сознания, как стремление к «иерархической упорядоченности», за которым следуют «определенный способ сакрализации власти, и повышенная склонность к подчинению». Они парализуют самодеятельное начало в обществе и его способность к самоорганизации, которые воспринимаются как нежелательная социальная акция. К специфике российского общества следует отнести и «слабую вертикальную социальную мобильность, когда движение личности вверх становится драматичным». Солонин аргументировал, что отечественные консерваторы выявили одну из существенных причин социальной нестабильности — культурное разобщение российского обще-

ства, в котором дворянство развивалось в рамках западноевропейской культурной парадигмы, а народные массы — в традиционалистской. И в своей хозяйственной практике российские консерваторы стремились преодолеть данное разобщение, смягчить процессы «дезинтеграции» крестьян и дворян, культурно их сблизить. Практика дворян была связана с государственной службой, направленной на обеспечение общего блага.

Заслуживают пристального внимания суждения Солонина о роли и значении консерватизма в советской идеологии. Он считал, что большевизм учел традиции российского общества в ходе модернизации страны, приняв во внимание ее исходный низкий социальный и промышленный потенциал. Большевицкое руководство обращалось к принудительным мерам. Успех социально-экономического проекта большевизма был достигнут за счет неимоверных жертв и перенапряжения сил нации, «властечентричность» российской системы определялась тем, что инкорпорированные структуры, отражающие представления социума о власти, в то же время включали в себя и «характериологические» особенности социума и государственной системы. Поэтому в России, несмотря на институционализацию демократического режима, политический дискурс неизменно воспроизводит модель, в основе которой антиномия, включающая несовместимые друг с другом точки зрения. С одной стороны, национально-патриотические идеи, «великая Россия», отождествляемая с неизменно «сильной властью», под которой нередко разумеют самодержавие. С другой — идеи крайнего либерализма с их ориентацией на рынок как единственный механизм согласования интересов и «минимальное государство».

Ученый выявлял в истории две основные «линии развития»: социально-политического либерализма, ставящего интересы и ценности личности во главу угла своих устремлений, и «линию социального консерватизма», умеренного реформизма, полагающего, что реализация интересов человека возможна только через развитие и совершенствование общественной среды без потрясений. Изучение этих направлений социальной эволюции рождает сложную и противоречивую картину формирования общественных движений в контексте взаимодействия либерализма и консерватизма. Он подчеркивает, что в либеральной идеологии акцентируется внимание на обеспечение прав и свобод абстрактного индивида, в то время как консерватизм интересуется конкретные формы реализации прав и свобод с учетом исторического опыта и ментальных предпочтений общества. Консерватизм во многом не доверяет разуму и носит «антитеоретический характер», тогда как либеральное сознание «рационалистично и целенаправленно конструирует различного рода абстрактные схемы, в соответствии с которыми пытается перестроить общество: рационализм и анти-

рационализм — две стороны единого процесса познания, характерного для Нового времени. Солонин также проводит типологизацию консерватизма как ситуационного, политического, философского и традиционализма как особой психологической черты поведения человека. По его мнению, современные консерваторы остро реагируют на глобализацию, поскольку она разрушает национальную идентичность и угрожает государственному суверенитету. Поэтому либерализм и консерватизм в настоящее время дополняют друг друга, хотя именно либерализм является идеологией, потенциально включающей, как собственно либеральный, так и консервативный дискурс. Он отмечает, что современная российская демократия находится в стадии становления, для российского общества особую актуальность приобретает консервативный либерализм. При этом самостоятельной консервативной или либеральной политической силы в России нет, поэтому источником консервативного дискурса является государственная власть. И сам путь формирования демократии в России не мыслится как «простой перенос на российскую почву абстрактных моделей, почерпнутых из зарубежных учебников». Российский демократический проект должен опираться на все положительное, созданное в ходе рыночных и демократических реформ и осуществляться исключительно эволюционными мерами. В консервативном либерализме должны сочетаться универсальные ценности: свободы слова и прав человека, социальной солидарности и традиционные ценности, которые определяли политику государства на протяжении всей истории России. «Консерватизм рождается как здоровое мироощущение основных масс народа, людей нации, любой страны, желающих жить в условиях стабильного существования и поддерживающих неразрушающие постепенные преобразования, которые улучшают признанные эффективные формы жизнедеятельности, совершенствуют условия духовного и социального комфорта, гарантируют народные и личные права, находятся в согласии с почитаемыми традициями и историческими корнями» (Консерватизм... 2010: 8).

Концепция консерватизма Ю. Н. Солонина сыграла важную роль в разработке целостной концепции консерватизма, она позволила определить важнейшие его аксиологические и теоретические особенности, в частности: жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм и служение Отечеству, гуманизм, справедливость, историческая память и преемственность поколений. Во многом они входят в программу современного российского консерватизма, призванного остановить социальную энтропию и проводить продуманные реформы общества. «В идеале консерватизм призван противостоять и экономическому либерализму, отрицающему достижения цивилизации во имя будущего, и архаическому прославлению

варварства ради возвращения к прошлому» (Камнев, Осипов 2023: 11). Консерватизм оказывается единственной идеологией, способной адекватно реагировать на конфликты цивилизаций. В настоящее время существует острейшая необходимость в политике, направленной на сохранение единства власти и свободы, традиции и новации, прав, свобод и ответственности человека, а также целостности государства, обеспечения национального, народного благополучия.

Раздел 3

МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Глава 8

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Здесь мы рассмотрим версии цивилизационного подхода к анализу многовекторных процессов развития общества, которые получили развитие как в российских социологических (О. И. Шкаратан, В. В. Козловский, Р. Г. Браславский) и социально-философских (Н. И. Лапин, В. В. Степин, В. М. Межуев) исследованиях, так и у зарубежных авторов (Н. Элиас, Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон). Ответим на вопросы, каким образом в России развивается цивилизационный подход в социальной науке и как он позволяет вписать образ российской цивилизации в контекст цивилизационных идей зарубежных ученых, исследующих данную теоретическую проблему. Мы считаем, что Россия сможет создать образ независимой цивилизации, имеющей собственные исторические корни и культурное своеобразие, только если ученые изменят свои установки на западную ориентацию. Это означает отказ от внутренней зависимости от западных (читай универсалистских) моделей развития цивилизации, довлевших над российской научной мыслью долгое время, и изменение способа мышления относительно места России в мире.

О НЕОБХОДИМОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

Цивилизационный подход в своей эволюции от универсализма к признанию цивилизационного многообразия и локальных цивилизаций предоставляет более широкие творческие перспективы в развитии идей своеобразия отдельных цивилизаций современного мира и при этом не сбрасывает со счетов существование цивилизационного единства человечества. Сегодня цивилизационный подход и цивилизационный анализ

общества едва ли не самые широко используемые направления в междисциплинарных сравнительных исследованиях. Мир переживает глобальные перемены, сопоставимые с такими, которые происходили в середине XX в. и были названы социальным философом и экономистом Карлом Поланьи «распадом цивилизации». Поэтому особенно важно переосмысление имеющихся подходов к анализу цивилизации для решения общих задач глобального выживания человечества. Поскольку в XX в. исследования в данном направлении стали весьма популярными, в их развитие внесли вклад немало зарубежных ученых, среди которых, прежде всего, назовем Н. Элиаса, П. А. Сорокина, Б. Нельсона, Ш. Эйзенштадта, Э. Тирикьяна, С. Аржоманда, Б. Виттрока, Й. Арнасона. Их более ранними предшественниками считают О. Шпенглера, А. Тойнби, а также Э. Дюркгейма и М. Вебера.

Цивилизационный подход становится все более популярным в современную эпоху, поскольку он предоставляет научно обоснованный фундамент понимания трансформирующегося мира. На основе этого подхода могут конструироваться новые концепции развития общества, причем не только на макроуровне: общесоциологические теории могут быть апплицированы и на уровень отдельных сфер как объектов теоретизирования и практического применения разрабатываемых идей.

Не менее важно подчеркнуть и другое. Сегодня большинство российских авторов считают Россию локальной цивилизацией. Однако какие бы конкретные образы локальной российской цивилизации ни предлагались разными авторами, они не перечеркивают возможности существования и универсального подхода к цивилизационному развитию. Последний был доминирующим несколько столетий и широко поддерживался западными авторами, поскольку в качестве универсального образца предлагалась именно эта — западная цивилизация. Эту позицию разделяли и упомянутые классики социологии (М. Вебер, Э. Дюркгейм).

Наряду с универсальным подходом, предлагающим миру единый путь развития по западному образцу, существовал и партикуляристский подход, признающий наличие в мире разных цивилизационных моделей (О. Шпенглер, А. Тойнби), в том числе и российской (Н. Я. Данилевский). Так, С. Аржоманд, последователь идеи множественности цивилизаций, выдвинутой Ш. Эйзенштадтом, считает, что разнообразные современные цивилизации — это те же самые множественные модерны, каждый из которых сохраняет традиции своей национальной (или региональной) культуры, будучи открытым и к внешним инновациям (Аржоманд 2022). Понимаемый таким образом цивилизационный подход объединяет и универсальные модели, и локальные модели, не ранжируя, какие из них больше отвечают на вызовы современного мира.

Цивилизационный подход согласуется с идеей историзма. Его сторонники признают, что любая цивилизация возникает, развивается, доходит до апогея своего развития, а затем уступает место другим, которые приходят ей на смену. В своем развитии цивилизации могут следовать разным целям, поскольку их становление не осуществляется по некоей предустановленной схеме: это не линейное однонаправленное развитие по восходящей линии. Поэтому в истории появлялись и существовали длительное время цивилизации, олицетворявшие тоталитарные цели развития, как и другие, ориентированные на либерально-демократические пути. С этой точки зрения, любая цивилизационная трансформация «является результатом переплетения истории, структуры и культуры, соединяющихся в результате человеческой деятельности» разными способами в разных исторических конstellациях и контекстах (Эйзенштадт 1993).

Существование множества цивилизационных типов в истории человечества подтверждает, что пути их развития были и остаются уникальными. Достаточно сравнить китайскую и японскую цивилизации, чтобы понять, что в каждой из них культура, социальные структуры и практика образывали особые конstellации. Более того, они не испытали влияния западной цивилизации, которую в Новое и Новейшее время навязывали всему миру, включая Россию, как универсальную. Если в отношении цивилизаций Востока этот тезис нельзя было опровергнуть, то в отношении российской цивилизации, которая со времен Петра I заявила о своей прозападной ориентации, вопрос кажется намного более сложным. Подражание Западу имело место и на уровне власти, и среди интеллектуалов, хотя никогда не получало всеобщей поддержки. Однако в настоящее время в связи с радикальными переменами на глобальном уровне, затронувшими и Россию, пришло время отказаться от подражания западным образцам. Даже некоторые зарубежные ученые, посещавшие Россию и печатавшиеся в российских журналах до февраля 2022 г., писали, что признание российской цивилизации должно положить конец лояльному отношению российских ученых к требованиям «цивилизационных изменений в самой России, которые подорвали бы ее представление о самой себе, о своей культуре, идентичности и статусе» (Саква 2023). В новых условиях этот призыв стал еще более актуальным.

Очевидно, что утверждение России в качестве локальной цивилизации не тождественно отказу от того, что она продолжает быть частью глобального мира и сохраняет сложную взаимосвязь с другими локальными цивилизациями — китайской, индийской, бразильской и т. д. В данном случае для пояснения этого тезиса сошлемся на Й. Арнасона, который, изучая локальные цивилизации юго-восточной Азии, пред-

ложил использовать в цивилизационном анализе категорию «исторический регион». В интерпретации Арнасона исторический регион — это перекресток нескольких цивилизаций, который «служит аргументом против представления о замкнутых культурных мирах с жесткими и непреодолимыми границами». Сравнительный анализ существующих исторических регионов позволяет, по мнению Арнасона, выявлять возможные общие механизмы и уникальные черты их развития. В отношении признания России особым историческим регионом такой подход позволяет «лучше понимать» ее, чем в терминах «замкнутой православной цивилизации» (Арнасон 2021: 14). Таким образом, признание самостоятельности российской локальной цивилизации расширяет горизонты и возможности ее анализа под разными углами зрения (исторический регион, локальная идентичность, глокальность), хотя и предполагает отказ от рассмотрения России (как и любой другой современной локальной цивилизации) в категориях Север — Юг, Запад — Восток, центр — периферия, метрополия и колонии. Эти категории достаточно широко использовались российскими авторами вплоть до недавнего времени и также могли способствовать получению определенного знания, но в условиях обострения противостояния разных геополитических сил в мире их использование вряд ли продуктивно.

Наконец, признание России локальной цивилизацией не означает, что должна быть единая модель этой цивилизации. Социокультурная практика показывает, что уже созданы (и будут создаваться в будущем) вариативные модели развития российского общества, связанные с возможными разными «ответами» на глобальные вызовы, стоящие перед российской цивилизацией (Титаренко 2023). Многообразие таких моделей необходимо для всесторонней рефлексии социокультурного многообразия российского общества и его постоянного развития.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: КОНЦЕПЦИЯ МУЛЬТИМОДЕРНОВ

Проанализируем варианты цивилизационного подхода, существовавшие за рубежом в конце прошлого века и актуальные до настоящего времени. Остановимся, прежде всего, на тех подходах, которые либо оказали ключевое воздействие на представления о цивилизациях во второй половине XX в., либо и сейчас сохраняют свою популярность и влияние. К таким вариантам можно отнести, среди прочих, функционалистскую концепцию модернизации Т. Парсонса (Парсонс 2018), теорию мультимодернов Ш. Эйзенштадта и анализ региональных цивилизаций, связанный с именем Й. Арнасона.

Американскому социологу Т. Парсонсу «повезло» меньше других известных авторов, писавших в середине XX в. о цивилизации: его теоретический подход многие десятилетия подвергался критике, которая выявила недостатки структурно-функционального видения развития цивилизации как универсального эволюционного процесса движения любой страны мира от традиционной к переходной стадии, а затем к современной (модерну) (Парсонс 1998). В целом концепция цивилизационного развития Т. Парсонса критикуется прежде всего за универсализм. Парсонс считал, что весь мир должен следовать разработанной им схеме, стремясь к прогрессу. Критериями прогресса Парсонс выдвинул так называемые эволюционные универсалии, которых всего десять, и достижение четырех последних (система бюрократии, верховенство закона, демократические институты и рыночная экономика) якобы свидетельствует о том, что общество полностью модернизировалось, то есть стало современным. Наличием этих универсалий определяется эволюционный переход общества от стадии традиционной, где имелись только четыре универсалии (техника, религия, система родства, система коммуникации) к переходной стадии (появляется стратификация и развивается культурная легитимация этой стратифицированной общности) и затем к современной. Парсонс утверждал, что вершиной модернизации являются США, где все универсалии были воплощены в реальность раньше, чем в других странах. Более того, США были представлены как «вершина» рациональной западной культуры, поскольку именно там была в наивысшей степени развита адаптивная способность, позволившая этой стране приспособиться к любым инновациям и обогнать другие страны. Использование указанных критериев как измерительных инструментов применительно к СССР и другим социалистическим странам давало Парсонсу возможность сделать политический вывод о том, что эти страны отстали в своем развитии от США и не достигли уровня модернизации. Обосновывалось превосходство отдельной страны над другими и в развитии цивилизации модерна, и в любой отдельно взятой сфере.

Навязывание данной схемы модернизации другим странам в качестве пути, который приведет к желаемому прогрессу, в реальности никуда не могло привести те страны, которые были очень далеки от США по историческому, культурному, политическому развитию. Даже на Западе критики отмечали телеологический и идеологический аспекты теории Т. Парсонса (Гидденс 2005), хотя она и оставалась в арсенале западной науки несколько десятилетий.

Непосредственно начало современного «цивилизационного поворота» относится к середине 1970-х гг. В эти годы в социальной философии и в со-

циологии резко вырос интерес к культуре как ядру цивилизации. Авторы предпринимали попытки обосновать автономию культуры, поскольку в доминировавших ранее концепциях системного, функционалистского и эволюционистского толка объяснение культуры и других социальных феноменов осуществлялось в позитивистском ключе. Особую роль в этом процессе сыграл израильский социолог Ш. Эйзенштадт, который, по мнению его коллег, внес решающий вклад в сравнительный анализ цивилизаций и в интерпретацию современных цивилизаций, понимаемых как разнообразные оригинальные модерны (Ben-Rafael, Sternberg 2005: IX). Израильский ученый утверждал, что модерн — это «особая цивилизация с особыми институциональными и культурными характеристиками» (Eisenstadt 2005: 31), центральное место среди которых занимали два взаимосвязанных аспекта: онтологический образ общества и культурная программа, сделавшая это общество открытым и неопределенным. Особая культурная программа модерна (как и его политическая программа) лишь первоначально оформилась в Западной Европе, далее распространившись в разных версиях на другие части Европы, Азии, Америки.

Уже в работе «Революция и преобразование обществ» (Eisenstadt 1978) анализ ряда буржуазных революций был тесно связан у Эйзенштадта со становлением цивилизации модерна, хотя автор допускал и иные, не революционные пути развития модернизации. Важно отметить, что уже в этой работе речь идет не о едином пути становления современной цивилизации (она изначально называлась автором модерном, а не технократическим обществом, и ее основой была культура, а не технологические инновации), а о множестве путей, ни один из которых не определялся им как доминантный. Сравнительный цивилизационный подход получил дальнейшее развитие как в работах данного автора (Eisenstadt 1987), так и многих других: Э. Бен-Рафаэл, Б. Виттрок, В. Рансиман, Т. К. Оомен, Э. Тирикьян, Дж. Деланти, Э. Аллардт и др.

Заслугой Ш. Эйзенштадта является разработка социологической программы сравнительного цивилизационного анализа Запада и Востока в контексте перехода от традиционных обществ к современным, который был использован затем многими другими учеными, делавшими акцент на разные аспекты этого анализа цивилизации, особенно на роли религии в разных обществах.

Особое место в своем анализе Эйзенштадт отводил культуре. В рамках разработанной им концепции «культурной программы» развития общества автор анализирует внутренние антиномии и напряжения между обещаниями, связанными с модерном, и их институциональным воплощением в конкретных обществах. Эти антиномии сложились еще в древности, но

постоянно подвергались трансформации. Важность этих напряжений признавалась многими авторами еще в XIX в. (А. Токвиль, Э. Дюркгейм, М. Вебер). Трансформация антиномий сосредоточилась на оценке главных измерений человеческого опыта, на месте разума в конструировании природы и общества, на конфликте между рефлексивностью и активным конструированием природы и общества, на противоречии между тотализирующим и плюралистическим подходами к человеческой жизни и обществу, и на напряжении между социальным контролем и автономией (свободой). Эйзенштадт на примерах показал, как разные стороны антиномий модерна сочетаются между собой в конкретных обществах. По его мнению, решающим для определения пути развития паттерна модерна в конкретном обществе является противоречие между тоталитарным и плюралистическими видениями общества. Эти же тенденции развития составляли основу рассмотрения культурной и политической программ модерна, их постоянного противоборства между собой, а также служили почвой для научных дискуссий по этому поводу. Поскольку маркеры определенности общества были утеряны, а новые общепринятые маркеры не определены, в мире появилось множество паттернов модерна, или паттернов цивилизационного развития, которые существенно дифференцированы (Eisenstadt 2000).

Концепция мультимодерности — важная компонента цивилизационного подхода Ш. Эйзенштадта. В статье «Цивилизационное измерение модерна: модерн как отдельная цивилизация» (Eisenstadt 2001) Эйзенштадт не просто дает определение модерну как особой цивилизации, но и доказывает, что концепция модерна противостоит как линейному взгляду на развитие, так и концепции локальных цивилизаций, что традиции не обязательно противостоят модерну, а могут сочетаться с ним, не замедляя развития модерна. Кроме того, на примере истории развития Франции Эйзенштадт сделал вывод о том, что в развитии культурной и политической программ модерна изначально существовали многочисленные антиномии и фундаментальные напряжения, поэтому цивилизация модерна могла формироваться как демократическая и либеральная, или как тоталитарная. По мнению автора, рефлексивность модерна означает, что существующий социальный порядок в обществе конституирован сознательной человеческой деятельностью и поэтому допускает непрерывность трансформации общества и самого человека. Этот тезис направлен против признания стабильности в развитии общества модерна у Парсонса. Отсюда также вытекает, что переустройство социального мира и непрерывное расширение человеческой среды может быть достигнуто сознательными усилиями человека. Однако Эйзенштадт также считал, что ввиду неопределенности развития цивилизации модерна научные предвидения

того, какую конкретную направленность примет то или иное общество модерна, невозможны.

Цивилизация модерна является хрупкой, вариабельной и многовариантной (Sachsenmaier 2002: 43). В ее развитии могут быть сбои и даже крушения. Более подробный анализ таких негативных возможностей представлен в работах исторического социолога Й. Арнасона. Последний является сторонником реляционного подхода к анализу цивилизации. В центре его внимания находится анализ разрывов в историко-цивилизационном развитии, которые связаны с двумя «поворотными точками в истории человечества» — осевым временем и модерном (Arnason 2005: 57). Несмотря на то, что исторически число «осевых цивилизаций» ограничено, Арнасон полагает, что все существующие цивилизации косвенным образом связаны с ними, тем самым утверждая наличие преемственности в истории.

Арнасону принадлежит заслуга рассмотрения советского общества как особого типа модерна, который потерпел неудачу (Arnason 1993). В отличие от советологов, Арнасон одним из первых на Западе признал советское общество альтернативным западному варианту модерна, а не «тотальным отрицанием модерна, сменившимся полным распадом» (Arnason 2000: 61). Далее, сравнивая советский и китайский модерны, Арнасон пришел к выводу, что преимущества китайской модели — в удачном сочетании традиций и современности, большей опоры на историческое прошлое и культуру своей страны, и на допущении рынка под контролем института власти, т. е. более высокие способности адаптации китайского общества к изменениям социального окружения (Arnason 2003b). Арнасон показал, что советский и китайский модерны признавали общие ценности — рациональность решения задач общества, рациональное управление и наука, только развивались обе эти страны не по плюралистической тенденции — одной из двух возможных альтернатив, которые были выделены Эйзенштадтом в качестве путей развития модерна. Так что общие идеалы модели общества модерна — признание всемогущества разума, активности преобразующей деятельности человека, возможности перестроить общество и природу человека — недостаточны для того, чтобы цели модерна были реализованы и сохраняли общество стабильным.

Арнасон утверждал, что перспективы развития у китайского модерна очевидны, в отличие от советского модерна, который исчез с исторической арены. Оба этих общества являются, по его мнению, иллюстрацией положения Эйзенштадта о возможности эффективного развития тоталитарных форм модерна. Напомним, что Эйзенштадт утверждал, что коммунистическая идеология объединяла черты и тотализирующей, и плюрализирующей тенденций, которые воплотились в обществах, сочетавших технократизм

и морализирующую утопию. С его точки зрения, именно это противоречие было решающим для развития самых разных паттернов модерна и их возможных деструктивных потенций.

Работы израильского ученого в изучении цивилизаций модерна внесли значительный вклад в современные сравнительно-исторические исследования цивилизаций. Идеи Арнасона также плодотворны для изучения посткоммунистических трансформаций современного времени, поскольку социологический цивилизационный анализ может добавить важные объяснительные измерения к трансформационным междисциплинарным исследованиям. Арнасон хорошо известен как ученый, разработавший проблему региональных цивилизаций. Арнасон ввел в научный оборот понятие восточноазиатского модерна как специфического регионального цивилизационного образования. Данный тип незападного модерна объединяет японский, китайский, вьетнамский, южнокорейский варианты, которые имеют не только общие, но и специфические характеристики, обусловленные их историей и культурой, а также политическими институциональными различиями. В исследовании восточноазиатского типа модерна Арнасон опирался на два ключевых понятия, соединив их вместе: модерн и регион. Используя сравнительно-исторический подход, он также вводит в контекст своего анализа такие понятия, как цивилизация, альтернативные и глобальные модерны, и показывает, что в анализируемых странах региона имелись как общие для всех стран процессы развития модерна, так и дифференцированные траектории развития. Постоянно возвращаясь к сравнению восточноазиатских типов модерна с западными, Арнасон отмечает неприменимость к первым тех схем развития, которые были разработаны для западных типов модерна (Титаренко 2022).

Таким образом, цивилизация в анализе западных ученых связана с проблемой универсализма в развитии общества, но в то же время ими признается существование разных типов оригинальных локальных цивилизационных паттернов, которые различаются между собой и сохраняют такие черты, как противоречивость, вариативность, амбивалентность, гибкость.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ НАУКЕ

Российский философ и социолог Н. И. Лапин разработал единую теоретико-методическую основу изучения страны и ее регионов. За несколько десятилетий под его руководством были проведены общероссийские исследования, которые выявили, что регионы России находятся на разных уровнях развития и нуждаются в разных подходах. Результаты нашли отражение в коллективной работе «Атлас модернизации России и ее регионов:

социоэкономические и социокультурные тенденции и проблемы» (Атлас... 2016). По этой причине ученый отказался от следования западной методологии анализа модернизации, осознав продуктивность китайского подхода. Однако Лапин разглядел и неповторимые черты развития китайского общества, обусловленные культурой, которые не могут быть повторены другими странами, включая Россию. В этом смысле, не делая никаких ссылок на работы Й. Арнасона, он пришел к тем же выводам: это разные неповторимые общества, несмотря на определенное сходство. Все это привело Лапина к необходимости признать бесперспективность развития России и по пути «догоняющей модернизации» и по пути Китая. России для успешного развития и сохранения гуманистического содержания модернизации необходимо сильное социальное государство, федеральные целевые программы и «цивилизм», т. е. «гражданское общество, саморазвивающееся путем конвергенции посткапитализма и постсоциализма» (Лапин 2018: 130). В эти годы ученый утверждал, что социологи должны разработать концепцию «цивилистской модернизации». Однако концепция «гибридного транзита» к капитализму не оправдала надежд и вынудила Лапина отказаться от модернизации как модели развития России. Постепенно, углубляясь в анализ собранного материала, Лапин склонился к тому, чтобы считать Россию локальной цивилизацией, будущее которой зависит от выбора в качестве идеального эталона или какой-либо известной локальной цивилизации («экзогенного» образца), или «сконструировать новый... пока не реализованный гуманистический принцип», который позволит России стать «эндогенно-гуманистической» цивилизацией (Лапин 2015: 8). Выбор в пользу «гуманной эволюции цивилизации» должен одновременно приблизить Россию как локальную цивилизацию к универсальной общецивилизационной модели реального гуманизма.

Резюмируя научные поиски российской модели, можно сказать, что Н. И. Лапин создал идеальную социально-философскую модель российской цивилизации¹, тогда как социологическая цивилизационная теория должна опираться на уже существующие основы того общества, которое эта теория изучает и которое образует российскую цивилизацию.

В постсоветской социологии большое внимание цивилизационному подходу уделял О. И. Шкаратан совместно с коллективом ученых, сплотившихся вокруг него (Россия... 2015). Шкаратан по-другому рассматривал цивилизационное развитие России. Ученый подверг критике все концепции, исходящие из линейности или универсальности развития цивилизаций,

¹ В коллективном труде ученых Института философии РАН представлено много таких подходов (см.: Цивилизация... 2023).

равно как и любые модернизационные подходы. По мнению Шкаратана, необходим другой подход к цивилизационному развитию — мультилинейный, или плюралистский. Суть подхода в том, что человечество представляет собой совокупность относительно автономных образований, каждое из которых имеет свою собственную историю, этапы становления, развития и исчезновения. На смену погибшим историческим цивилизациям приходят новые, совершающие свой собственный цикл развития, в чем и проявляется историчность процесса. В контексте данного подхода О. И. Шкаратан высоко ценил вклад в изучение цивилизаций Н. Я. Данилевского (Данилевский 1993), который считал российскую цивилизацию своеобразной, отличной от других локальных типов цивилизации. При этом Шкаратан утверждал, что признание специфического развития России и других стран разной цивилизационной принадлежности не означает отрицания того, что существуют универсальные технологии жизни, некоторые универсальные практики, которые проявляются в любой цивилизации. Однако ключевые идентичности локальных цивилизаций, которые были приобретены ими еще на ранних этапах культурной кристаллизации, остаются доминирующими, хотя и продолжают постоянное саморазвитие.

Практическая реализация основ цивилизации во многом зависит от практик субъектов действия, т. е. элит, других социальных групп, общества в целом. Исходя из анализа российских субъектов действия в разные исторические периоды, Шкаратан констатировал, что российская цивилизация является локальной и развивается между Востоком и Западом, причем в ее истории духовное и политическое ядро часто входят в конфликт между собой. В результате этих конфликтов в условиях глобализации российская цивилизация достигла больших высот в развитии культуры, но сохраняла «неразвитость инфраструктуры личностного развития, отсутствие права на свободный выбор моделей жизни» и другие противоречия (Россия... 2015). Сегодня, почти десятилетие спустя, данное обстоятельство еще больше стимулирует необходимость продолжить конструирование новых вариативных цивилизационных теорий российского общества, опираясь на исследование различных моделей цивилизационного развития России и выявляя специфику нынешнего состояния ее экономики, политики, культуры.

О. И. Шкаратан разделял позицию, согласно которой, разнообразие социально-экономического развития народов основывается на различиях двух доминирующих макротипов цивилизации — «европейского» и «азиатского». При этом Россию автор рассматривал как находящуюся на пересечении этих двух типов. Поэтому за основу своего подхода он взял теорию евразийства Льва Гумилева. По мнению Шкаратана, к евразийской цивили-

лизации можно отнести и Казахстан, так же, как и Россия, совмещающий типичные характеристики азиатского подхода, дополненные европейскими механизмами развития.

Задачу социальной науки О. И. Шкаратан видел в исследовании российской цивилизационной общности, понимании и интерпретации происходящих в ней процессов, ее связей с универсалистской моделью. Ученый считал необходимым широко использовать сравнительный анализ цивилизаций, чтобы определить место российской модели среди других, а также сконструировать вероятностные перспективы ее будущего развития (Россия... 2015) Если использовать терминологию Эйзенштадта, при рассмотрении процессов становления разных типов цивилизационной современности «необходимо анализировать отношения между культурой и социальной структурой, историей и структурой, человеческой деятельностью и структурой, и, кроме того, соотношение двух функций культуры — поддержания и изменения порядка» (Эйзенштадт 1993: 207). Шкаратан утверждал, что сравнительный анализ необходим независимо от того, как развивается данный тип цивилизационного модерна (эволюционно или революционно): указанные категории анализа всегда важны. Такой логический путь цивилизационного анализа позволит глубже осмыслить происходящие в ней изменения и определить их как локальные, региональные, глокальные либо универсальные.

Концепция Шкаратана отличается от других цивилизационных концепций, что лишь доказывает: в отношении цивилизаций существует множество подходов, и невозможно заранее определить, какой будет перспективным, а какой нет.

Подход, развиваемый коллективом авторов Социологического института ФНИСЦ РАН под руководством В. В. Козловского, отличает теоретическая интерпретация российской цивилизации, учитывающая многие предшествующие зарубежные и российские социально-философские и социологические подходы. Предложенная данным коллективом модель соединяет социально-структурный, социокультурный, институциональный и субъектный аспекты. Центральным понятием подхода принят цивилизационный порядок общества, который отражает «сложившийся устойчивый корпус форм социальной организации и регулирования культуры, хозяйства и власти» (Российское общество... 2021). Разработчики данного цивилизационного подхода считают, что только во взаимосвязи структурного, культурного и институционального аспектов может быть дана корректная оценка цивилизационного развития России.

В этом отношении прослеживается схожесть анализируемого подхода к российской цивилизации с идеями Ш. Эйзенштадта о развитии цивили-

зационных мультимодернов. Как утверждают В. В. Козловский и Р. Г. Браславский, в современной социологии совсем немного теоретико-методологических подходов, которые помогают понять национальные, региональные, локальные и глобальные социокультурные конфигурации динамично изменяющегося общества, и концепция Эйзенштадта лучше других объясняет эти трансформации (Браславский, Козловский 2023: 116). Как показал Р. Г. Браславский, даже Э. Гидденс не сумел полностью осознать соотношение культуры, рефлексивности, традиции и инноваций (Гидденс 2005), хотя и подошел к осознанию сопряженности культуры и власти — центральной проблемы цивилизационного подхода (Браславский 2023).

Сформулированные Ш. Эйзенштадтом концепции «множественных модерностей» и «цивилизации модерности» задали ключевые вопросы повестки дня современного цивилизационного анализа. Поэтому многие идеи концепции израильского социолога и были использованы в разработке российской модели цивилизации. Авторы считают, что отдельные структурные компоненты российской цивилизации развиваются неравномерно. По их мнению, менее других развита институциональная составляющая, которая отмечается общей консервативностью. Причины такого развития очевидны: за институтами стоят интересы элитных групп. Консервативность институтов часто мешает инновационному развитию культурных факторов. Большую роль играет агентная основа, т. е. социальные группы, имеющие разные интересы. Агенты способны как на продвижение революционных перемен, так и на поддержание устаревших отношений и институтов. Поскольку рассмотрение цивилизации в оптике культуры и институтов соответствует подходу Ш. Эйзенштадта, который совмещал культурный, институциональный и социоструктурный аспекты социальной жизни, данный подход дает возможность сравнивать результаты анализа российской цивилизации с мировыми тенденциями цивилизационного развития, чьи теоретические подходы учтены авторами.

Данный подход существенно отличается от подхода, предложенного О. И. Шкаратаном. Отличается он и от модернизационного подхода, поскольку связан с поиском «идентичности, суверенности для устойчивого уникального развития собственных множественных форм современности» России, и рассматривает развитие как в статике, так и в динамике.

Цивилизационный подход в социологии многогранен. В отличие от философских подходов, он предполагает необходимость конструирования самостоятельных проектов, программ, стратегий цивилизационного развития на разных уровнях — от локальной территории до региона. Актуальность данного подхода связана и с тем, что он подчеркивает контингентность развития цивилизации на нынешнем этапе истории. Поскольку

глобальный мир, включая российскую цивилизацию, переживает радикальную трансформацию, российская цивилизация проходит проверку на прочность и способность к дальнейшему развитию. Новая социокультурная карта мира, которая сложится в результате глобальных трансформаций, будет включать результат цивилизационного сдвига российского общества в направлении новых типов модерны с учетом собственной специфики.

Современная ситуация неопределенности и реструктурирования научных представлений на глобальном уровне требует от российских социологов дальнейшей активной разработки цивилизационного подхода, чтобы определить возможные ориентиры в отношении нынешнего общества и определить его перспективы на будущее. От успешности разработки таких теорий зависит, насколько российское научное сообщество сможет самостоятельно развивать собственные модели и конструкции, не разрывая своих давних связей с глобальной социологией, но и не заимствуя никаких экзогенных моделей развития. Этому способствует понимание цивилизации как противоречивого и не поддающегося калькуляции феномена, т. е. как открытого к переменам общества, не следующего predetermined извне схемам, а зависящего от социально-исторических, культурных и иных условий своего исторического развития и от креативности субъектов развития в настоящее время.

Глава 9

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАЕКТОРИИ ИНДИИ И КИТАЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРЕПЛЕТЕННЫХ МОДЕРНОСТЕЙ

Анализ процессов межцивилизационного взаимодействия в современной исторической социологии представлен прежде всего в работах Й. Арнасона, а «переплетение» современных обществ рассматривал Й. Терборн. Эти исследователи обращались, в частности, к истории двух незападных сторон выделенного М. Вебером «цивилизационного треугольника» Европы, Индии и Китая. Индо-британское взаимодействие служит примером переплетения западной версии модерности и самобытной незападной цивилизации. Результатом взаимодействия в данном случае стал вариант модерности, для которой были значимыми как западные, так и индийские источники. Особенности взаимоотношений Китая и Запада обусловлены различиями их «культурных миров». Взаимодействие СССР и Китая выступает примером переплетения двух версий альтернативной коммунистической модерности. Китайские коммунисты еще до своего прихода к власти в стране адаптировали советские методы тоталитарного контроля, а после 1949 г. происходила дальнейшая адаптация и радикализация советской модели в китайских условиях. В то же время усилилось противостояние СССР и Китая, в значительной мере обусловленное имперским наследием обоих государств. В постмаоистском Китае произошли социокультурные изменения, включавшие новый поворот к конфуцианству. В целом для Китая характерно соединение мощного цивилизационного наследия с коммунистическим проектом альтернативной модерности.

ПОНЯТИЯ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРЕПЛЕТЕННЫХ МОДЕРНОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

К изучению процессов межцивилизационного взаимодействия одним из первых обратился британский историк А. Тойнби, выделивший роль такого рода процессов в становлении различных мировых религий. Отмечалось, что предложенный им подход к межцивилизационным взаимодействиям в их исторической динамике отчасти сохраняет свое значение для современных исследований (Kumar 2014: 833–834). Дальнейший анализ процессов межцивилизационного взаимодействия представлен в работах Б. Нельсона, который опирался на веберовскую традицию в исторической социологии. Основной акцент в его концепции был сделан на взаимодействии «структур сознания» (Nelson 1981). Нельсон сосредоточил внимание, прежде всего, на межцивилизационных взаимодействиях домодерных эпох и периода ранней модерности. В частности, он рассматривал взаимоотношения средневекового Запада с Византией и исламским миром, а также цивилизационную встречу Запада и Китая.

Й. Арнасон распространил подход Нельсона на ряд других исторических случаев и при этом существенно его модифицировал, рассматривая не только сферу культуры, но также и политическую и экономическую сферы (Arnason 2003a). Согласно Арнасону, межцивилизационное взаимодействие «обычно является асимметричным в том смысле, что инициативы и последствия распределены неравномерно, и, по-видимому, невозможно найти пример симметричного взаимодействия. Оно может включать, хотя и не обязательно, высокий уровень насилия и разрушения. Определенно нет причин наделять понятие межцивилизационного взаимодействия романтической аурой, сопровождающей обычно понятие “диалога цивилизаций”. С другой стороны, оно может быть плодотворным, порождая новые социокультурные образцы и открывая новые исторические горизонты» (Арнасон 2021: 69–70).

В наиболее значительных эпизодах межцивилизационного взаимодействия, выделенных Арнасоном, по крайней мере одна из сторон относилась к рассмотренному Максом Вебером «цивилизационному треугольнику» Запада, Индии и Китая (Арнасон 2021: 23–24). Однако следует учитывать, что едва ли правомерно говорить о европейской цивилизации как о едином историческом образовании, которое существовало от своих классических истоков до современного периода. Европейский опыт может характеризоваться скорее как «мультицивилизационная последовательность, в которой

наследие ранних стадий определяло последующее развитие на более поздних этапах» (Арнасон 2021: 49). В то же время следует говорить о многообразии цивилизаций на европейском континенте, где в период Средневековья были представлены западная, византийская и исламская цивилизации, тогда как сама западная цивилизация отличалась внутренним плюрализмом. Иные исторические паттерны сложились на двух других полюсах веберовского «цивилизационного треугольника».

Подход Арнасона продолжает и дополняет австралийский социолог Дж. Смит. Хотя этот исследователь делает акцент на межцивилизационных взаимодействиях, имевших место в истории Японии и Латиноамериканского региона, но он в ряде случаев обращается и к примерам из истории классических цивилизаций, как китайская и индийская (Smith 2017: 104–106). Й. Терборн в одной из своих недавних работ также делает большой акцент на наследии различных цивилизаций в современном мире (Therborn 2021). В современных исследованиях международных отношений проблематику межцивилизационного взаимодействия затрагивает американский политолог П. Катценштейн. Его подход, опирающийся на идеи Н. Элиаса, Ш. Эйзенштадта и Р. Коллинза, характеризовался как объединяющий изучение международных отношений и сравнительно-историческую социологию (Smith 2017: 15). В частности, Катценштейн использует собственное понимание множественных цивилизаций, отличающихся внутренним плюрализмом, для объяснения экономического и политического возвышения Китая (Katzenstein 2012).

Понятие множественных модерностей нередко ассоциируется главным образом с идеями Ш. Эйзенштадта, в работах которого рассмотрены цивилизационные предпосылки многообразных траекторий модернизации. Между тем Эйзенштадт предложил лишь один из вариантов концепции множественных модерностей. В мировой социологии разрабатывались также теоретические модели «последовательных» (successive), «переплетенных» (entangled) и альтернативных модерностей. Различные сочетания указанных подходов использовались для анализа социально-политических процессов на европейском континенте, в России и СССР (Delanty 2013; Браславский, Масловский 2014), а также и в других обществах, в том числе в странах Латинской Америки (Mota, Delanty 2015).

Й. Арнасон характеризует различные контексты динамики множественных модерностей. Он подчеркивает, что источником различий между типами модерности может выступать цивилизационное наследие, что представлено примером конфуцианской цивилизации, охватывающей Китай и другие страны Восточной Азии. Арнасон выделяет также «альтернативные модерности», стремившиеся к преобладанию на мировой арене, что

было характерно для коммунизма как особого типа современного общества. «Альтернативную модерность можно считать неким паттерном, или системой, структурированной по принципу противоположности прежней системе и претендующей на широкие исторические — а в ключевых вопросах и на глобальные — смысл и значимость» (Арнасон 2022: 105). Советскую версию альтернативной модерности он рассматривает как цивилизационный проект с глобальными амбициями. С точки зрения социолога, сравнительное изучение коммунистических проектов и режимов является одним из наиболее многообещающих путей для включения проблематики множественных модерностей в социологический цивилизационный анализ (Arnason 2003a: 335).

Концепцию «последовательных модерностей» сформулировал П. Вагнер (Wagner 2010). Этот социолог проводит различие между либеральной модерностью и организованной модерностью, существовавшей на протяжении большей части XX в. В 1970-е гг. организованная модерность переживает кризис, завершившийся переходом к «расширенной» версии либеральной модерности. Однако следует принять во внимание, что указанная схема ориентируется на исторический опыт Западной Европы и Северной Америки, тогда как по мере продвижения на восток в Евразийском регионе применение данной схемы становится все более проблематичным. При этом коммунизм как альтернативный тип модерности явно выходит за рамки трактовки организованной модерности, представленной в работах Вагнера.

Вместе с тем с продвижением на запад за пределы Евразийского региона оказывается более сложным обнаружение цивилизационных особенностей множественных модерностей. В конечном итоге «в обществах переселенцев, таких как Бразилия и Южная Африка, совсем не просто выделить цивилизационные аспекты, а вопрос об этом до сих пор едва ли когда-то ставился должным образом» (Арнасон 2021: 29). Характерно, что Вагнер сомневается в плодотворности использования цивилизационного анализа для изучения «обществ переселенцев». Вместо понятия цивилизации он использует понятие «социетального самопонимания». Такого рода самопонимание, как подчеркивает Вагнер, претерпевало значительные трансформации, прежде всего, в условиях модерности (Wagner 2011: 95). В то же время «новые общества», включая латиноамериканские, выработали собственные способы обращения с проблематикой модерности.

Понятие «переплетенных модерностей» первоначально использовалось для анализа взаимодействия Запада с незападными обществами в работах историков постколониальной ориентации (Randeria 2002). В исторической социологии, как демонстрирует Й. Арнасон, сложилось два подхода к изу-

чению взаимодействия современных обществ. Во-первых, последователи мир-системного подхода подчеркивали зависимость периферийных регионов от ядра мировой капиталистической системы. Во-вторых, представители неовеберизма, как Р. Бендикс, указывали на способность догоняющих обществ учиться на примерах более развитых стран. Однако при этом недостаточно учитывалась способность модернизирующихся обществ выдвигать новые интерпретации заимствуемых паттернов модерности. Вместе с тем «изобретение заново» каких-либо современных институтов не обязательно подразумевает «прогресс» в любом смысле данного термина (Arnason 2003a: 43).

С позиций социологической теории возможности применения понятия переплетенных модерностей обосновал Й. Терборн. Он характеризует обращение к данной проблематике как попытку сформировать опирающийся на историю междисциплинарный взгляд на настоящее. «Акцент на переплетенных модерностях призван подчеркнуть не просто сосуществование различных модерностей, но также их взаимоотношения, как текущие, так и прошлые» (Therborn 2003: 294). Терборн противопоставляет свой подход, в частности, предложенному Ю. Хабермасом анализу философского дискурса о модерности. Шведский социолог считает необходимым сосредоточиться на характерных для различных обществ реальных путях к модерности, учитывая роль социальных институтов и конфликтов. Он подвергает критике также евроцентристское определение модерности, которое выдвинул Э. Гидденс. Согласно Терборну, европейский путь выступает лишь одним из возможных вариантов модернизации.

Как подчеркивает Терборн, в самом широком смысле следует различать два типа переплетений модерности. Во-первых, существуют разнообразные формы переплетения с определенной традицией, поскольку разрыв с прошлым всегда оказывается неполным, а традиции обладают той или иной степенью «пластичности». Например, в условиях британской разновидности модерности долгое время сохранялись власть землевладельческой аристократии и всевозможные архаичные институты. Во-вторых, существуют «геоисторические» переплетения, связанные с различными путями к модерности. В частности, следует выделить особенности формирования современного общества в странах Нового Света, на колониальных территориях и в государствах, вставших на путь «реактивной модернизации» в ответ на внешнюю угрозу со стороны Запада. К указанным вариантам Терборн добавляет «гибридные пути», представленные Россией и Китаем. В данном случае речь идет о странах, выбиравших две или более различных траектории модернизации.

Далее Терборн предлагает более детальную классификацию форм переплетения модерностей. Прежде всего, он выделяет «пространство пере-

плетения», которое характеризуется тем, что именно переплетается и где происходит данный процесс. При этом проводится различие между переплетением институтов и культурных форм. Кроме того, как полагает Терборн, следует сфокусироваться на самих процессах переплетения и их результатах. В целом процессы переплетения предполагают не линейную диффузию институтов и культурных форм, но их избирательную рецепцию, сопровождаемую побочными последствиями. Результатом переплетения становится, например, сочетание «землевладельческой политики и индустриальной экономики в Британии, предпринимательского капитализма, всепроникающей религиозности и сложного этнического состава населения в США, радикального социализма, классической поэзии и имперского протокола в маоистском Китае» (Therborn 2003: 302). В конечном итоге, согласно Терборну, результатом переплетений становятся многообразные гибридные модерности.

С точки зрения Арнасона, модернизирующиеся общества могут переплетаться: во-первых, друг с другом; во-вторых, с общими структурными проблемами, которые характерны для современных социальных трансформаций; в-третьих, с историческим наследием, которое должно быть адаптировано к условиям модерности; в-четвертых, с глобальным окружением, изменявшимся «в ходе экспансии Запада и разворачивающихся ответов на нее» (Арнасон 2021: 151). Постколониальные исследования, а также в определенной степени и подход Терборна акцентируют внимание на взаимодействии стран Запада и колониальных территорий. В отличие от этого концепция Арнасона позволяет учитывать переплетение между собой незападных модерностей. Кроме того, в работах Арнасона анализ переплетения модерностей является продолжением выдвинутой этим социологом концепции межцивилизационного взаимодействия, тогда как для подхода Терборна характерен разрыв между взглядом на в целом статичные цивилизационные основания и пониманием динамики переплетенных модерностей.

Значение концепции переплетенных модерностей для изучения советской истории подчеркивает американский исследователь М. Дэвид-Фокс. Он указывает, в частности, что понятие переплетенных модерностей позволяет характеризовать современное общество не как упорядоченное целое, но рассматривать взаимодействие между образующими его частями в сферах политики, экономики и культуры. В этом контексте Дэвид-Фокс ссылается на историческое исследование А. Халида, посвященное формированию советской системы в Средней Азии, хотя сам термин «переплетенные модерности» в данном случае не использовался. Общий вывод, к которому приходит Дэвид-Фокс, состоит в том, что можно говорить о формировании

в многонациональном советском государстве не целостной модерности, а ее различных переплетенных вариантов (Дэвид-Фокс 2016: 40). Однако при обращении к данному примеру американский историк сближается с пониманием переплетения модерностей, которое в большей степени характерно для постколониальных исследований. Как будет показано далее, подход Й. Арнасона к переплетению различных версий коммунистической модерности, является более предпочтительным.

В двух следующих разделах данной главы будут рассмотрены процессы межцивилизационного взаимодействия и переплетения модерностей, представленные в истории двух незападных сторон веберовского «цивилизационного треугольника» — Индии и Китая. Основным ориентиром для нас в данном случае будет служить социологическая концепция Й. Арнасона, дополненная подходом Й. Терборна. Кроме того, будут использованы идеи ряда представителей исторической социологии (Ш. Эйзенштадт, Р. Коллинз, Дж. Смит), а также политологов и исследователей международных отношений (П. Катценштейн, К. Коукер, С. Хантингтон), обращавшихся к проблематике взаимодействия цивилизаций.

МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ МОДЕРНОСТЕЙ В ИСТОРИИ ИНДИИ

В истории Индии широко представлены разнообразные формы межцивилизационного взаимодействия. Первым примером такого рода служит взаимодействие периода эллинизма, начавшееся «с одностороннего завоевания, за которым последовали значительные, но не имевшие завершения культурные контакты» (Арнасон 2021: 63–64). С точки зрения историка В. Хальбфаса, в воображении древних греков «Индия сменила Египет в качестве страны всеобщего происхождения *par excellence*» (Арнасон 2021: 64). Однако в отношении конкретных примеров взаимодействия все не так однозначно. По мнению Й. Арнасона, ответы на вопрос об индийском влиянии на греческую мысль, который обсуждался историками философии, в целом остаются на уровне спекулятивных гипотез. Тем не менее, как подчеркивает социолог, эллинистическое влияние имело значение для государственного строительства империи Маурьев и буддийского искусства.

Длительное сосуществование индуизма и ислама выступает вторым эпизодом межцивилизационного взаимодействия в истории Индии. Следует отметить, что используемое некоторыми историками понятие индоисламского мира является уникальным историческим примером так называемого «ислама через дефис». Согласно Арнасону, в указанном случае происходило взаимодействие двух цивилизаций, опиравшихся на фунда-

ментально различные религиозные культуры и испытывавших взаимное влияние, но все же не трансформированных этим взаимодействием. «Существуют свидетельства о плодотворных контактах во многих сферах, а на уровне религиозной жизни они простираются от соединений индуистского и суфийского мистицизма до наиболее синкретических шагов, когда-либо предпринимавшихся исламским правителем, а именно религиозной политики Акбара в Могольской империи. Наконец, существуют сложные переплетения на локальном и региональном уровнях. Но нет следов всеобъемлющего социокультурного паттерна, который охватывал бы обе предшествующие формы» (Арнасон 2021: 66–67).

Особенности индийской цивилизации рассматривает также Й. Терборн. Однако, как подчеркивает этот социолог, «возможные столкновения или диалог между цивилизациями» не являются предметом его исследования (Терборн 2015: 21). Тем не менее в своей книге «Мир: руководство для начинающих» Терборн упоминает ряд примеров межцивилизационного взаимодействия. Обращаясь к истории Индии, он отмечает, в частности, что «кастовая система проникла в индийский ислам, а индуизм заинтересовался суфизмом, в то время как обращенные мусульмане стремились сохранить свои доисламские кулинарные привычки и праздничные традиции. Но особое значение в данном контексте имеет не реальность исторического мультикультурализма, а неизменно важная роль экуменической религиозности» (Терборн 2015: 34). Как полагает С. Арджоманд, говорить об Индии как о цивилизации можно лишь в том случае, если учитывается вклад буддизма и ислама в историческое развитие сложившейся на индийском субконтиненте цивилизационной зоны (Arjomand 2023: 52).

В свою очередь, Арнасон указывает на плодотворность индо-исламского взаимодействия в различных культурных сферах, но выделяет также и ограничения, которые становятся заметными при сравнении с формами взаимодействия в других частях исламского мира. «В Индии не было ничего сопоставимого с синтезом различных традиций при формировании исламской (или, следуя М. Ходжсону, исламистской) цивилизации на Ближнем Востоке; не было возрождения временно подавленного культурного наследия в новой цивилизационной форме, как в Персии; не было ничего подобного той роли, которую ислам сыграл в сохранении и распространении античного наследия на Ближнем Востоке и в Средиземноморье» (Арнасон 2021: 70). Кроме того, в ходе индо-исламского взаимодействия крайне незначительным оказалось «рефлексивное сопоставление с иным для каждой из сторон», что было связано «с существенно различившимися и фундаментально несовместимыми религиозными картинами мира, располагавшимися по обе стороны водораздела» (Арнасон 2021: 71).

В конечном итоге в процессе индо-исламского взаимодействия оказались невозможными как полное поглощение местных традиций, так и синтез двух «противостоящих культурных комплексов» (Arnason 2003a: 292).

Необходимо учитывать также процессы взаимодействия, в которых ведущая роль принадлежала индийской цивилизации. Экономически и культурно Индия поддерживала тесные связи с другими регионами. С позиций современного цивилизационного анализа особое значение имело проникновение буддизма в Восточную Азию, а также включение в сферу цивилизационного влияния Индии Юго-Восточной Азии, что сопровождалось широким принятием в данном регионе санскрита. «На протяжении первой половины первого тысячелетия нашей эры буддизм распространился из Индии в Восточную Азию и стал ключевым компонентом новых цивилизационных формаций в этом регионе. В то же время Юго-Восточная Азия была включена в сферу индийской цивилизации. Этот процесс понят не так хорошо, как восточноазиатская рецепция и трансформация буддизма; историки по-прежнему спорят о его движущих силах и результатах, но понятие “индианизация”, хотя оно по-разному определяется, широко распространено» (Арнасон 2021: 69).

Р. Коллинз обращается к истории Индии с позиций своей модели цивилизаций как зон престижа и социальных контактов. С точки зрения данного подхода, цивилизационные центры привлекают стремящихся приобщиться к высоким культурным достижениям выходцев с периферии и представителей других цивилизаций. Кроме того, из центра в периферийные регионы направляются проповедники и миссионеры. Коллинз выделяет период высокого престижа буддийской цивилизации между V и VII вв., когда, например, китайские философы совершали сопряженные со значительными сложностями путешествия в Индию ради приобретения буддийских текстов (Collins 2001: 424). В дальнейшем по мере ослабления влияния буддизма непосредственно в Индии основной центр этого религиозного учения переместился в Тибет. Однако следует учитывать, что распространение буддизма, включая характерные для этой религии формы монашеской жизни, из Индии в Тибет, Китай и Японию не сопровождалось каким-либо трансфером политических и экономических институтов (Collins 2001: 426). Подход Коллинза использует для объяснения некоторых форм межцивилизационного взаимодействия Дж. Смит (Smith 2017: 100–101).

Специфику региона Юго-Восточной Азии как места встречи индийской и китайской (синской) цивилизаций отмечает Й. Терборн. «Это — юго-западная оконечность китайских иероглифов, архитектуры и палочек для еды, но также и материковая восточная оконечность санскритской пись-

менности, индийских скульптурных храмов (распространившихся в Камбодже с ее гигантским индуистским храмовым комплексом Ангор-Ват, в Лаосе и южном Вьетнаме эпохи Чампа в первой половине второго христианского тысячелетия) и традиций чтения Махабхараты и Рамаяны, все еще являющихся частью королевских обрядов Таиланда» (Терборн 2015: 29). Обращает на себя внимание также распространение индийских открытий и изобретений в средневековые исламские государства, особенно в Персию.

В качестве еще одного примера межцивилизационного взаимодействия выступает британское правление в Индии. Как указывает Арнасон, по своей продолжительности с данным эпизодом западной экспансии могут сравниться лишь колониальное господство Испании и Португалии в Южной Америке, а также голландское правление на части островов Индонезии. Но в случае Южной Америки эндогенные цивилизации были разрушены, а в голландских колониях взаимодействие с местным культурным контекстом было слабо выражено. В целом, по мнению Арнасона, индо-британское взаимодействие «являлось уникальным — в том смысле, что ни одна другая цивилизация, сопоставимая по оригинальности и сложности, не имела столь же длительного опыта прямого европейского правления» (Арнасон 2021: 68). Результатом такого взаимодействия стал вариант модерности, для которой были значимыми как западные, так и индийские источники.

С точки зрения Дж. Деланти, Европу XIX столетия следует характеризовать как состоящую не столько из отдельных наций-государств, сколько из «транснациональных государств», связанных между собой, а также и с колонизированными заморскими территориями (Delanty 2013: 194). В то же время, как замечает К. Коукер, в Индии британские колонизаторы «столкнулись с цивилизацией множественных идентичностей и верований и, если не учитывать ислам, страной, где отсутствовала религия в привычном для них понимании термина» (Coker 2019: 128). В то же время, согласно Терборну, «замещать индийскую цивилизацию индуизмом исторически неверно. Индийская цивилизация не просто политеистична. Это полирелигиозная цивилизация, где индуизм — единственная из всех религий, которая смогла справиться с их сложным переплетением» (Терборн 2015: 33). Проекция на Индию привычной для европейцев идеи «церкви», соотносимой с государством, привела к подавлению традиционных индийских институтов, основанных на совсем иных принципах (Appadurai 2019: 12).

Исследователями глобальной истории также подчеркивалась взаимозависимость развития Великобритании и колониальной Индии. Как отмечалось в данной связи, хотя в XIX в. Британия и Индия имели разные

истории, «это было результатом самой близости их отношений, а не их дистанцированности, социальной или культурной. Они существовали как две стороны одной монеты, каждая со своим непохожим рисунком» (Конрад 2018: 99). В то же время до обретения независимости почти половину территории Индии составляли так называемые «туземные княжества» (princely states), которые формально не входили в состав Британской империи, но находились под ее протекторатом. Но, как полагает Терборн, с глобальной точки зрения «они оставили малозначимое наследство постколониальной Индии, за исключением сложных конфликтов в Кашмире» (Терборн 2015: 99).

Понятие переплетенных модерностей впервые использовалось в контексте изучения индо-британского взаимодействия (Randeria 2002). При этом даже авторы, делавшие акцент на насильственном характере такого взаимодействия, признавали определенные достижения в процессе модернизации колониальных территорий. Так, согласно Терборну, в Британской Индии «наиболее успешно и наиболее систематично» формировалась европейски образованная элита, сыгравшая существенную роль в развитии страны после обретения независимости (Терборн 2015: 93). К. Коукер указывает, что одним из результатов британского правления стало формирование в Индии образованного среднего класса, отличавшегося «преимущественно либеральным образом мысли» (Coker 2019: 130).

С позиций исторической социологии процесс демократизации в Индии впервые рассмотрел Б. Мур (Мур-младший 2016). Отмечалось, что Мур предложил «неомарксистский подход, в рамках которого классовые конфликты по-прежнему занимали центральное место, но который отличал более разносторонний и гибкий взгляд на течение таких конфликтов и их возможные результаты» (Goldstone 2002: 208). Основное внимание этот социолог уделял взаимоотношениям социальных классов, в особенности землевладельцев и крестьянства, но при этом он рассматривал политические институты как играющие самостоятельную роль в ходе модернизации. Как утверждал Мур, британское правление в Индии препятствовало формированию «реакционной коалиции» землевладельческих элит и слабой буржуазии. Хотя националистическое движение не приобрело революционного характера, инициированная Ганди кампания гражданского неповиновения вынудила Британскую империю отступить. Уход британских колонизаторов существенно ослабил землевладельческую аристократию. С точки зрения Мура, отсутствие коалиции землевладельцев и буржуазии создало предпосылки для развития демократии в стране, но следует учитывать также и роль британского культурного влияния (Мур-младший 2016: 286). Согласно К. Коукеру, такое культурное влияние привело к тому,

что либерализм «укоренился в школах, свободной прессе и судах и это повлияло на образ мысли целого поколения индийцев» (Coker 2019: 137).

Пример постколониальной Индии имел важное значение для анализа неевропейских форм демократии с позиций концепции множественных модерностей. Ш. Эйзенштадт считает, что сохранение конституционной демократии в Индии с середины XX в. стало исключительным достижением, которое может быть объяснено лишь сочетанием собственно индийских и западных источников (Eisenstadt 2003: 781–829). Развивая подход Эйзенштадта, Й. Арнасон указывает, что случае индо-британского взаимодействия «рефлексивный ответ» с индийской стороны получил выражение в «реконструкции индийских традиций, которой способствовала апроприация элементов западной культуры» (Арнасон 2021: 71). В целом концепция множественных модерностей позволяет выделить социокультурные основания демократизации в Индии.

Отмечалось, что претензии Индии на «цивилизационную исключительность» имеют давнюю историю. «Как часть борьбы против колониального правления, предшествовавшей обретению независимости в 1947 г., эти претензии подчеркивали превосходство индийских духовных и моральных стандартов над понятиями социального и материального прогресса, продвигавшимися Британской империей и западными державами» (Haug, Roychoudhury 2023: 534). После обретения независимости в Индии сложилась система парламентской демократии, которая была отмечена плебисцитарными чертами в период правления Джавахарлала Неру (1947—1964). При этом Неру «без колебания обращался к цивилизационному наследию, когда это соответствовало политическим целям» (Acharya 2020: 143). Вместе с тем А. Ачария отмечает «умеренность» индуистской цивилизационной риторики Неру, что объясняется особенностями исторического контекста, включая потребность в объединении разнообразных этнических и религиозных групп и налаживании взаимодействия со странами Запада (Acharya 2020: 148).

Независимой Индии требовалось обеспечить национальное единство в условиях культурного и этнического многообразия. Необходимые условия для этого создавала федеративная структура государства, которая являлась достаточно гибкой, чтобы учитывать региональные интересы. Важную роль на этапе становления демократического политического режима сыграли успешно функционировавшая гражданская служба, доставшаяся в наследство от колониального периода, а также структуры партии Индийский национальный конгресс, которая пользовалась широкой поддержкой в обществе. В целом в стране сложился конституционно-демократический строй, особенностями которого являлись: коалиционные прави-

тельства, включавшие представителей основных этнических и религиозных групп; культурная автономия для этих групп; их пропорциональное представительство в политических институтах и гражданской службе (Chakrabarty 2008). При этом, с точки зрения Й. Терборна, идея Индии как государства-цивилизации возникла как способ обращения с сегодняшним культурным многообразием (Therborn 2021: 239).

Новый этап в распространении представлений об индийской цивилизационной исключительности обозначился с приходом к власти в 2014 г. националистической Бхаратия Джаната парти, возглавляемой Нарендрой Моди. В настоящее время причисление Индии к государствам-цивилизациям стало общим местом среди политологов и специалистов по международным отношениям (Наумкин 2020: 85–87). Как утверждают некоторые политологи, претензии индийской политической элиты на роль страны как государства-цивилизации обосновываются в данном случае религиозно инспирированным представлением о собственном культурном превосходстве, когда Индия расценивается как «всемирный гуру» (Haug, Roychoudhury 2023: 548). При этом правящая партия отказалась от «какой-либо видимости поддержки закреплённой в конституции Индии приверженности ценностям секуляризма, политического плюрализма и интеллектуальной свободы» (Ganguly 2020: 193). В частности, «насчитывающий почти тысячелетие» исламский компонент индийской цивилизации изображается как чуждый ее духу (Therborn 2021: 239). Движение Индии в направлении индуистского государства-цивилизации, по-видимому, подтверждает тезис Эйзенштадта о сохраняющемся значении цивилизационного наследия в ходе политической модернизации.

Как предсказывал в середине 1990-х гг. С. Хантингтон: «Если в какой-то момент Индия отберет у Восточной Азии титул наиболее быстроразвивающегося региона в мире, то мир должен быть готовым ко всесторонним исследованиям, посвященным вопросам превосходства индусской культуры, вкладу кастовой системы в экономическое развитие и тому, как возвращение к корням и отказ от губительного западного наследства, оставленного британским империализмом, наконец-то помогли Индии занять должное место среди ведущих цивилизаций» (Хантингтон 2003: 162). В последние десятилетия экономический рост Индии являлся достаточно динамичным. При этом акцент на цивилизационной самобытности получил широкое распространение как в политическом, так и в научном дискурсе этой страны. Однако следует учитывать, что, как подчеркивал Р. Коллинз, центры экономического развития и геополитического могущества далеко не всегда совпадают с зонами культурного престижа определенных цивилизаций (Collins 2001: 430).

КИТАЙ, ЗАПАД И СССР: ОСОБЕННОСТИ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРЕПЛЕТЕНИЯ МОДЕРНОСТЕЙ

С позиций современного цивилизационного анализа в исторической социологии характеризовались особенности взаимодействия Китая и Запада, обусловленные различиями их «культурных миров». Прежде всего, как подчеркивает Й. Арнасон, Китай может рассматриваться как «наиболее явный случай цивилизационного паттерна, глубоко укорененного в архаических основаниях, которые адаптировались к нескольким этапам социальных изменений, сохранив преемственность на уровне основных ориентаций» (Арнасон 2021: 157). В то же время, как указывает этот социолог: «Китай был наиболее удаленным от Запада “другим” (как в отношении различных культурных основ, так и с точки зрения ограниченного количества исторических контактов), а также последним крупным цивилизационным центром из втянутых на орбиту западной экспансии» (Арнасон 2021: 157).

Первая попытка взаимодействия Запада и Китая, представленная миссией иезуитов в XVI–XVII вв., не имела серьезных последствий. «Христианство не добилось каких-либо успехов в Китае, и влияние Запада на интеллектуальную и научную жизнь Китая оставалось незначительным до столкновения XIX века» (Арнасон 2021: 74). По мнению Арнасона, причиной этого нельзя считать лишь географическую дистанцию, поскольку в том же XVI столетии Япония в значительно большей степени демонстрировала восприимчивость к христианству. За этим последовал длительный период изоляционизма, но перед началом западной экспансии в Восточную Азию в первой половине XIX в. японцы были более осведомлены о западных достижениях, чем элита императорского Китая.

Взаимодействие Китая с Западом, начавшееся в 1840-е гг., стало «возможно, самым значительным цивилизационным конфликтом в мировой истории» (Арнасон 2021: 76). С началом первой Опиумной войны Китай вступил в «столетие унижений», завершившееся, согласно официальной позиции КПК, лишь в 1949 г. Но следует отметить, что особенно травматичным стало для Китая поражение в войне с Японией в 1895 г., которое нередко расценивается как более значимое, чем последствия Опиумных войн (Kumar 2022: 734). В то же время с позиций социологического цивилизационного анализа подчеркивалось, что конфликт Великобритании и Китая, приведший к началу первой Опиумной войны, характеризовался «цивилизационным диссонансом», что нашло выражение в их «взаимном отрицании друг друга» (Smith 2017: 108). Однако Арнасон акцентирует

внимание не столько на военном столкновении Китайской империи с западными державами и Японией, сколько на последующем проникновении в страну и адаптации западных идеологий. В данной связи он характеризует предпосылки и последствия Тайпинского восстания 1850–1864 гг.

Релевантным оказывается также систематическое сравнение особенностей взаимодействия России и Китая с Западом. В отличие от Китая «Россия была для Запада наименее чуждым “другим”: своего рода ответвлением братской цивилизации (Византии)» (Арнасон 2021: 157). В случае России западное влияние проявилось значительно раньше. Характерно, что в данной связи Арнасон ссылается на французского синоведа Э. Балаша, согласно которому воздействие Запада на Китай по сравнению с Россией происходило в значительно более короткий промежуток времени, являлось гораздо более асимметричным, поскольку китайцы утратили контроль над своей внутренней политикой, и привело к «более внезапной и полной дезинтеграции китайской традиции» (Арнасон 2021: 158). Но, как полагает Арнасон, необходимо «релятивизировать» эти утверждения, чтобы сформировать более сбалансированный взгляд на процессы, происходившие в Китае.

Прежде всего следует учитывать предысторию контактов Китая с Западом, причем отказ Китая от христианства «отражает фундаментальный диссонанс культурных основ и — с китайской стороны — способность утвердить собственную целостную и отличную от западной культурную основу» (Арнасон 2021: 158). Следует отметить также, что Арнасон не принимает тезис о том, что Китай фактически превратился в полуколония западных держав, тогда как государство оставалось в состоянии полной пассивности. По его мнению, необходимо более серьезно воспринимать как модернизационные попытки империи Цин в последние десятилетия ее существования, так и государственное строительство милитаристских режимов ранней республиканской эпохи. Тем не менее, как подчеркивает С. Хантингтон, «переживающая упадок династия Цин была неспособна успешно приспособиться к влиянию Запада. Китай был разгромлен, унижен и поработен Японией и европейскими державами» (Хантингтон 2003: 154).

Осознание слабости Китая в противостоянии с Западом и Японией вынудило китайских интеллектуалов переосмыслить классическую традицию конфуцианства (Кумаг 2022: 734). Но, хотя коллапс письменного конфуцианства был «более стремительным и полным по сравнению с аналогичными закатами доминирующих систем ценностей в незападном мире», тем не менее в истории китайской мысли можно проследить «латентные отсылки к традиционным для Китая категориям и проблематике вопреки очевидным разрывам» (Арнасон 2021: 160). Если в начале XX в.

китайские интеллектуалы рассматривали конфуцианство как источник отсталости своей страны, в конце столетия «китайские политические лидеры, параллельно с западными специалистами в области общественных наук, превозносили конфуцианство как источник прогресса Китая» (Хантингтон 2003: 156).

Как полагает Й. Терборн, Китай представлял собой случай гибридного пути к модерну, включавший «элементы реактивной модернизации, идентификацию с колонизаторами и восстание против них, а также важное заимствование европейской классовой политики» (Терборн 2015: 100). Согласно Терборну, характер китайской модернизации во многом определялся «двусмысленным» государственным статусом, поскольку в конце XIX в. и в первые десятилетия XX в. Китай «не был ни независимым и суверенным государством, ни колонией; точнее говоря, он был и тем и другим одновременно» (Терборн 2015: 101). В частности, шведский социолог обращает внимание на первую треть XX века, когда сложились сложные взаимоотношения в «треугольнике» Запада, Японии и Китая (Terborn 2003: 301). Хотя Терборн указывает на последующее заимствование в Китае советского типа политического режима, по-видимому, он не учитывает в полной мере значение «переплетения» советской и китайской моделей альтернативной модерности для траектории развития этой страны в коммунистический период.

Особенности сложившейся в Китае альтернативной версии модерности наиболее подробно исследовались с позиций социологического цивилизационного анализа в работах Й. Арнасона. Исходным пунктом данного подхода выступал анализ революционных трансформаций. Так, Ш. Эйзенштадт рассматривал русскую и китайскую революции в ряду «великих революций», соединявших смену политического режима с кристаллизацией «новых онтологических концепций с далеко идущими последствиями» (Eisenstadt 2006: 4). С его точки зрения, такого рода великие революции являлись ключевыми эпизодами в формировании культурной и политической программы модерности как особой цивилизации. В отечественной социологии значение современного цивилизационного анализа для понимания предпосылок и последствий русской революции 1917 г. обосновал В. В. Козловский (Козловский 2017: 7–29).

Как демонстрирует Арнасон, после прихода к власти большевиков в России марксистские идеи начинают играть все более значительную роль и в китайской политической жизни. При этом большевизм воспринимался в Китае как «уже апробированная успешная формула перестройки разрушенной империи» (Арнасон 2016: 199). Арнасон следующим образом характеризует траекторию китайского коммунизма после 1927 г. (так на-

зываемый Яньаньский период): «отступление в периферийные сельские области привело к созданию зародышевого государства, которое со временем стало самым жизнеспособным из государств — преемников Китайской империи, нацеленных на ее восстановление и военное воссоединение» (Арнасон 2021: 174).

Особый акцент при этом делается на использовании китайскими коммунистами потенциала ленинской партийной модели для государственного строительства. В целом в Яньаньский период истории китайского коммунизма «были адаптированы советские методы тоталитарного контроля» (Арнасон 2021: 176). Тем не менее советская система не может рассматриваться лишь как предельная форма бюрократического господства. С одной стороны, произвол управленческого аппарата был несовместим с требованиями модели рациональной бюрократии. С другой стороны, возможности контроля и мобилизации населения, которыми обладала советская бюрократия, превосходили веберовскую модель. Следует отметить, что в 1990-е гг. проблема формирования в СССР особого типа бюрократии рассматривалась с позиций веберовской теории и в отечественной социологии (Давыдов 1998; Масловский 2000). По-видимому, некоторые выводы, сделанные в рамках данного подхода, релевантны в отношении как советской, так и китайской партийной бюрократии.

В отечественной социологической литературе характеризовались выделенные Арнасоном различия между СССР и Китаем (Титаренко 2022: 85–86). Однако необходимо также уделить больше внимания взаимодействию между ними. Обращаясь к анализу «переплетения» советской и китайской версий альтернативной модерности после 1949 г., Арнасон указывает, что некоторые китайские инновации базировались на тенденциях, отличавших советскую модель, но они использовались более экстремальным образом. Кроме того, эти трансформации испытали на себе воздействие китайских традиций. Можно согласиться с оценкой, согласно которой Китай адаптировал элементы советской модели «на рельсах собственного цивилизационного наследия, в том числе сформированного под воздействием отличающегося от российского паттерна межцивилизационного взаимодействия с Западом и внутренней борьбы» (Карасев 2021: 154).

После победы коммунистов в Китае советская модель была использована там в качестве «всеобъемлющей рамки социальных и экономических трансформаций», причем систематический трансфер институтов и практик «происходил без какого-либо внешнего воздействия со стороны Советов в атмосфере взаимного недоверия» (Арнасон 2021: 177). Советская модель представлялась китайскому руководству наилучшим путем развития, но вскоре выявились трудности ее применения в условиях более отсталой

экономики. Это осложнялось геополитическим контекстом, поскольку китайское руководство, по-видимому, изначально «стремилось быть наравне с другой коммунистической империей» (Арнасон 2021: 179). Арнасон расценивает политические инициативы Мао Цзэдуна с середины 1950-х гг. как поиски ответа на этот комплекс условий. В целом он характеризует китайский проект альтернативной модерности как «внутреннюю радикализацию» советской модели.

Основной чертой советской глобальной стратегии с конца 1940-х гг. стало создание единого «социалистического лагеря». Для этого две ведущие державы мирового коммунизма должны были объединиться в геополитически сплочённый блок. Однако такая сплоченность оказалась крайне недолговечной, что было во многом обусловлено имперским наследием Китая. Очевидно, основным разрушительным фактором стало имперское соперничество внутри бывшего блока. «Самый серьезный вызов был брошен единственной страной, которая могла стремиться стать альтернативным идеологическим и геополитическим центром» (Арнасон 2021: 239). Согласно Арнасону, Китай «слишком хорошо осознавал свою исключительную историю и себя как великую державу мирового уровня» (Интервью... 2012: 13).

Особенностью Китая стало соединение мощного цивилизационного наследия с коммунистическим проектом альтернативной модерности. Как полагает Арнасон, взаимодействие Китая с советской версией модерности может рассматриваться как наиболее значительное последствие Октябрьской революции 1917 года в России. В долгосрочной перспективе воссоздание китайского государства на основе заимствования и адаптации советской модели может оказать большее влияние на ход мировой истории, чем формирование и динамика данной модели в российском контексте. «Воссоединение Китайской империи под коммунистическим правлением являлось ключевым фактором построения и реструктуризации государства развития; китайский опыт, следовательно, имеет решающее значение для оценки исторического наследия коммунизма» (Arnason 2020: 183).

В целом модернизационная траектория китайского коммунизма демонстрирует «особенно сложное сочетание антитрадиционализма, преемственности и возврата к традиционным истокам» (Arnason 2020: 3). Как указывает в данной связи С. Хантингтон: «Революционные порядки марксизма-ленинизма были заменены на более функциональные, поддерживаемые зарождающимся экономическим ростом и национальными устоями, а также осознанием отличительных особенностей китайской культуры» (Хантингтон 2003: 155). Вскоре после смены политического курса в конце 1970-х гг. были подвергнуты переоценке некоторые элементы конфуциан-

ской традиции, занявшие заметное место в официальном дискурсе. С недавних пор китайское руководство «настойчиво возрождает конфуцианство», но следует учитывать, что в материковом Китае традиция конфуцианства пересекается и конкурирует «с альтернативными традициями даосизма, буддизма, ислама, христианства, народной религиозности, атеизма и секуляризма» (Katzenstein 2012: 10).

Новый поворот к конфуцианству в идеологической политике КПК наметился в 2005 г., когда лидер партии Ху Цзиньтао указал на значение конфуцианского идеала социальной гармонии и призвал партийные кадры к достижению «гармоничного общества». Хотя в 2011 г. после дискуссии в партийном руководстве статуя Конфуция была удалена с площади Тяньаньмэнь, уже через три года Си Цзиньпин стал первым лидером страны коммунистического периода, публично отмечавшим годовщину смерти Конфуция. В настоящее время партийные функционеры должны посещать лекции по конфуцианской философии, тогда как тексты Конфуция изучаются в системе школьного образования. При этом в заявлениях китайских официальных лиц ссылки на конфуцианские идеи широко используются для иллюстрации стремления Китая к более гармоничному миру (Coker 2019: 105).

Как отмечает, в частности, Г. Сигурдссон, каким бы ни было дальнейшее взаимодействие традиций и модерности, «представляется неизбежным, что конфуцианские элементы будут играть по крайней мере умеренную роль в развитии и модернизации китайского общества» (Sigurdsson 2023: 117). Согласно получившей широкую известность формуле Л. Пая, Китай представляет собой «цивилизацию, притворяющуюся национальным государством» (Pye 1992: 232). Кроме того, в случае Китая мы имеем дело с цивилизацией, которая не только превосходит все другие по длительности непрерывного существования, но и является наиболее самодостаточной в культурном отношении. В данном случае может вызывать удивление не само по себе утверждение о том, что Китай является цивилизационным государством, «а тот факт, что потребовалось так много времени для появления этого утверждения» (Coker 2019: 98). Тем не менее акцент исключительно на цивилизационном наследии приводит к недооценке сохраняющегося в Китае влияния альтернативной модели модерности.

С точки зрения П. Катценштейна, возвышение Китая не является «ни историческим разрывом, ни возвращением в историю. Вместо этого мы можем распознать в этом возвышении рекомбинацию старых и новых паттернов и компонентов» (Katzenstein 2012: 6). Как полагает Арнасон, в постаоистском Китае сочетание паттернов капиталистического развития, элементов марксистско-ленинской политической практики и идеологии,

а также избирательного возрождения конфуцианского наследия и имперской традиции является чем-то большим, чем вариант советской модели. В официальной идеологии КПК используется такой термин, как «социализм с китайской спецификой». В данном случае понятие социализма подчеркивает преэминентность истории Китая после 1949 г., а ссылка на соответствующую специфику может относиться «к традициям китайской цивилизации, современному китайскому национализму или усилению Китая на мировой арене» (Arnason 2020: 170). Но в любом случае партия определяет, что именно должно считаться такого рода спецификой. Как отмечает Й. Терборн, будущее покажет, насколько успешным может оказаться союз между коммунистической партией и «возрожденной неоконфуцианской цивилизацией» (Therborn 2021: 239).

В конечном итоге происходившие в последние десятилетия в Китае экономические и социальные процессы требуют определенного изменения сложившегося восприятия коммунистической модерности. В отличие от СССР и стран Восточной Европы, в Китае оказалась возможной постепенная трансформация коммунистической модели. Как указывает М. Манн, «после одной опрометчивой попытки, чуть было не обернувшейся катастрофой, китайские коммунисты сумели найти экономическое решение, которое позволило им избежать новых революционных потрясений, обеспечило стабильный экономический рост и вернуло стране исторический статус азиатского гиганта» (Манн 2018: 322). С точки зрения Арнасона, следует пересмотреть события конца XX в., которые воспринимались как повсеместное крушение коммунизма или свидетельство неизбежности этого крушения.

Тем не менее остается открытым вопрос о том, в какой мере сегодняшний Китай может расцениваться как пример альтернативной модерности. «Общепризнанно, что идеологические претензии и глобальные амбиции китайского режима, насколько можно судить по их открытым проявлениям, далеки от советских прецедентов периода “холодной войны”, однако наблюдатели отмечают растущую тенденцию противопоставлять успехи Китая упадку Запада и указывать на китайский путь как на образец для развивающихся стран» (Арнасон 2022: 105). В любом случае требуются как дальнейшая разработка концепции альтернативной модерности, так и более детальный анализ происходящих в Китае социальных процессов с позиций данной концепции.

Глава 10

МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В БАЙКАЛЬСКОЙ СИБИРИ В XVII—XXI ВВ.: СТОЛКНОВЕНИЕ И ГИБРИДИЗАЦИЯ

Проблема межцивилизационных взаимодействий является одной из центральных тем в современном цивилизационном анализе (Арнасон 2021; Браславский, Козловский 2021; Масловский 2021). Другим важным направлением в рамках цивилизационного анализа, тесно связанным с проблемой межцивилизационных взаимодействий, выступает изучение исторических регионов, некоторые из которых можно описать как «перекрестки цивилизаций» (Arnason 2003a: 314–322). Цели главы: 1) рассмотреть возможности и ограничения концепций цивилизационного анализа для изучения межцивилизационных взаимодействий на мезо- и микроуровнях; 2) разработать и применить теоретическую модель для эмпирического исследования межцивилизационных взаимодействий на примере одного исторического региона — Байкальской Сибири в XVII—XXI вв.

Структура главы строится следующим образом. В первом параграфе рассматриваются возможности и ограничения теорий цивилизационного анализа для исследования межцивилизационных взаимодействий на мезо- и микроуровнях. Во втором параграфе на основе литературных источников пунктирно освещаются рождение и распространение цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия. В третьем параграфе анализируются взаимодействия цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия в Байкальской Сибири на мезо- и микроуровнях на протяжении трех исторических периодов: дореволюционного (вторая половина XVII в. — 1917 г.), советского (1917–1991 гг.) и постсоветского периодов (с 1991 г. по настоящее время). Для анализа межцивилизационных взаимодействий на микроуровне мы используем не только методы исторической науки и исторической социологии, но и опи-

раемся на данные, полученные с помощью методов социологии и культурной антропологии (анкетных опросов, интервью, наблюдения и др.). В частности, при описании постсоветского периода мы привлекаем результаты наших собственных экспедиций по изучению локальных сообществ в Бурятии и Забайкальском крае. В Бурятии мы провели полевые исследования в 2013 и 2017 гг. в селе Хасурта (Хоринский район), в 2017 г. — в селе Удинск (Хоринский район), в 2018 г. — в селе Унэгэтэй (Заиграевский район), в 2023 г. — в селе Армак (Джидинский район) и улусе Мыла (Мэлэ) (Закаменский район). В Забайкальском крае полевое исследование было проведено в 2022 г. в селах Зюльзя и Зюльзикан (Нерчинский район).

В Хасурте и Унэгэтэе проживают представители двух (суб)этнических групп — семейские и карымы (см. подробнее, Галиндабаева, Карбаинов 2019; Карбаинов 2019; Галиндабаева, Карбаинов 2020а; Галиндабаева, Карбаинов 2020б). Карымы, и отчасти семейские, в этих двух поселениях — потомки русско-бурятских браков. Первоначально карымы были православными, а семейские придерживались старообрядчества. В настоящее время в этих поселениях наблюдается более сложная религиозная ситуация. В селе Удинск проживают несколько семей карымов, остальные жители села — русские-православные и буряты-буддисты. В Армаке в настоящее время проживают потомки крещеных армакских тунгусов, смешавшихся с русскими, и буряты-буддисты. В улусе Мыла живут эвенки-хамниганы и буряты, которые придерживаются буддизма и шаманизма. В Зюльзе и Зюльзикане большинство жителей являются потомками крещеных тунгусов, метисированных с русским населением.

Эмпирические исследования локальных сообществ Байкальской Сибири проводились на стыке исторической науки и социологии. Для исследования истории изучаемых локальных сообществ мы использовали широкий корпус исторических источников: дневники путешествий, отчеты научных экспедиций, материалы сибирской прессы конца XIX–XX вв., отчеты православных миссионеров, материалы различных переписей и обследований населения, а также архивные материалы (в частности, из Национального архива Республики Бурятия). В этих поселениях были также проведены социологические исследования — наблюдение, интервью и подворовые анкетные опросы (Хасурта, $n=169$, Унэгэтэй, $n=185$, Зюльзя и Зюльзикан, $n=122$, Армак, $n=89$, Мыла, $n=71$). В рамках подворового опроса происходило не только заполнение анкеты, но и живое общение с жителями сел. Их личные воспоминания и рассказы об истории села, религиозных практиках и т. д. заносились в дневники наблюдения. Это позволило нам преодолеть методическую проблему «профессиональных информантов» — работников администрации, краеведов, учителей, участ-

ников ансамблей, всех тех, кого многие исследователи считают носителями местных знаний или «голосами» сообщества. Такие информанты нередко являются представителями локальных элит и продвигают ту историю, которую они считают истинной, ориентируясь при этом нередко на запрос исследователей. В результате у исследователя может сформироваться непротиворечивая единая схема категорий и история их происхождения. Однако если мы обратимся к рядовым обывателям, то картина становится мозаичной, разноцветной и не всегда и во всем соответствующей версии профессиональных информантов (Галиндабаева, Карбаинов 2020а).

Также мы привлекаем результаты, собранные в ходе реализации проекта «Экономика усыновления как стратегия выживания малых сел» (Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники»). В рамках данного проекта в 2018 г. мы делали исследование в Бурятии в улусах Элэсун (Курумканский район), Тохорюкта и Барун-Хасурта (Хоринский район). Большинство населения этих поселений — буряты. В Элэсуне большинство жителей — буддисты и шаманисты, в Тохорюкте и Барун-Хасурте — буддисты. В этих поселениях мы проводили эмпирическое исследование с помощью методов наблюдения и интервью. В частности, одним из важных аспектов данного исследования было изучение этнокультурной и религиозной ситуации в этих локальных сообществах. В заключении главы мы сделаем ключевые выводы и наметим перспективы дальнейших исследований межцивилизационных взаимодействий на мезо- и микроуровнях.

КАК ИЗУЧАТЬ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НА МЕЗО- И МИКРОУРОВНЯХ: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ДЛЯ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Одним из первых исследователей, который обратился к проблеме межцивилизационных взаимодействий стал британский историк А. Тойнби. В частности, он различал взаимодействия, протекавшие в пространстве и во времени (ренессансы). Особенно его интересовали процессы взаимодействия, которые привели к возникновению мировых религий, выходящих за рамки отдельной цивилизации (Масловский 2014: 282–283). Свои варианты концепции межцивилизационных взаимодействий (encounters) были предложены в работах У. Макнила (McNeill 1998) и Б. Нельсона (Nelson 1981). У. Макнил в своей концепции сосредоточил внимание на передаче навыков и технологий от одной цивилизации к другой (Масловский 2014: 283). Б. Нельсон в свою очередь рассматривает межцивилизационное взаимодействие как взаимодействие «структур сознания» (Nelson 1981). При этом, религии, по его мнению, являются «центральным концептуальным и символическим комплексом в цивилизационных конфигурациях,

который порождает другие социокультурные структуры и соотносится с ними» (Prozorova 2024: 35). Б. Нельсон изучал межцивилизационные взаимодействия, которые происходили в домодерновые эпохи и период раннего модерна. Так, например, он рассмотрел взаимоотношения средневекового Запада с Византией и Исламским миром, а затем взаимодействие Запада и Китая (Масловский 2014: 283). Б. Нельсон в своих работах показал разнообразие последствий, которые межцивилизационные встречи могут вызывать в «структурах сознания» вступающей в контакт стороны: от односторонней ассимиляции до отказа воспринимать интеллектуальные вызовы, предлагаемые другими цивилизациями (Браславский и др. 2021: 64–65). В дальнейшем данную концепцию развил в своих трудах Й. Арнасон (Arnason 2006b; Арнасон 2021). Он бросает вызов концепции «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона и показывает, что межцивилизационные взаимодействия не всегда предполагают конфликтные отношения и есть «такие конфликты, которые не укладываются в стандартную модель «столкновения цивилизаций»» (Арнасон 2021: 63).

Несмотря на большую эвристическую ценность, концепции межцивилизационных взаимодействий (encounters) Б. Нельсона и Й. Арнасона, скорее применимы для макроуровня и практически не поддаются операционализации для эмпирических исследований мезо- и микроуровня. Данную концепцию попытался развить Дж. Смит и опираясь на идеи Й. Арнасона, Г. Зиммеля и других авторов, предложил собственную теоретическую модель изучения межцивилизационных взаимодействий (intercivilizational engagement) на мезо- и микроуровне (Smith 2017; Smith 2023). С его точки зрения межцивилизационные взаимодействия (intercivilizational engagement), включают в себя устойчивые, рутинные контакты и связи, встречающиеся в повседневной жизни. Как отмечает Дж. Смит, межцивилизационное взаимодействие (engagement) глубже, чем межцивилизационная встреча (encounter), благодаря своей регулярности и большей непрерывности (Smith 2017). Он выделил четыре измерения межцивилизационного взаимодействия (engagement): 1) миграция, 2) экономические отношения, 3) культурный трафик, 4) политический обмен (Smith 2017: 81–82).

Несмотря на полезность предложенной теоретической модели межцивилизационного взаимодействия (engagement) для эмпирических исследований мезо- и микроуровней, в теории Дж. Смита имеется ряд слабых мест. Во-первых, Дж. Смит достаточно широко понимает категорию «цивилизация». В одном случае он отождествляет цивилизации с государственными образованиями, например с Венецианской республикой или с Османской империей, в другом случае в качестве компромисса с постколониальной

социологией расширяет круг цивилизаций и включает в него не только евразийские «осевые» цивилизации, но и так называемые «индигенные цивилизации». В результате категория «цивилизация» теряет свою историчность и эвристическую ценность. Во-вторых, не ясно какое из измерений межцивилизационного взаимодействия является центральным. На наш взгляд, необходимо в первую очередь сосредоточить внимание на культурном трафике (распространении «культурных программ», интерпретативных моделей). В-третьих, Дж. Смит не объясняет, в чем состоит различие между мезо- и микроуровнями цивилизационного анализа.

Более релевантную для применения в эмпирическом исследовании концепцию цивилизации, на наш взгляд, предлагает Р. Коллинз (Collins 2001). Он рассматривает цивилизации как зоны культурного престижа, которые формируются вокруг одного или нескольких центров. Центр — это место, в котором происходят культурные действия, производящие особо сильные эмоциональные впечатления, создающие культурную харизму, притягивающую людей в зону цивилизационного престижа. В центре встречаются несколько конкурирующих сетей, которые создают поле взаимодействия интеллектуальных сил, пространство внимания и культурного производства. От центров исходят социальные сети паттернов, которые, пересекая зоны престижа других цивилизаций, создают глубокие связи с перифериями. Цивилизационные сети взаимодействуют, но не всегда совпадают с (гео)политическими и экономическими сетями. Таким образом, цивилизации с одной стороны являются зонами лояльности и социальной идентификации, а с другой стороны — социальными сетями притяжения/отталкивания. Цивилизации находятся в постоянном взаимодействии. Каждая цивилизация была сформирована в результате контакта с другой цивилизацией или с другими цивилизациями. Важно отметить, что взаимодействие различных сетей создает условия для цивилизационного творчества, для создания центров притяжения. Отметим, что Й. Арнасон также описывал межцивилизационное взаимодействие как творческий процесс, в результате которого происходит появление новых интерпретаций или изменение прежних. Он привлекает внимание к уже существующим традициям, верованиям и идеологиям, но в то же время подчеркивает возможность активной интерпретации (Арнасон 2021). В ранние периоды формирования цивилизаций именно религиозные институты и организации часто находились в центре зон престижа. Таким образом, Р. Коллинз предлагает эмпирически изучать цивилизации как зоны культурного престижа с помощью метода социальных сетей, уделяя особое внимание конкуренции и взаимодействию сетей в центрах и на перифериях этих зон.

На наш взгляд, главный недостаток концепций межцивилизационных взаимодействий Б. Нельсона, Й. Арнасона, Дж. Смита и сетевой концепции цивилизации Р. Коллинза состоит в том, что данные авторы сосредоточены на изучении культурных элит и производимой ими высокой культуры (религиозных канонов, текстов, искусства, архитектуры и т. д.). Необходимо исследовать не только высокие культуры, элитные цивилизационные сети, но и народные культуры (в том числе в форме народных религий) и локальные культурные сети. Важно понять не только как элитные цивилизационные сети расширяются и взаимодействуют с другими цивилизационными сетями, но и как они укореняются и взаимодействуют на уровне народных культур, локальных сообществ. По этой причине, важно при изучении межцивилизационных взаимодействий, обращаться не только к текстовым источникам, с которыми, как правило работают исторические социологи, но и к данным, полученным с помощью полевых исследований. Как отмечает К. Ханн: «выводы из полевых исследований могут быть полезны для цивилизационного анализа, особенно для анализа сложных столкновений. Благодаря взаимодействию с “обычными людьми” знания, почерпнутые этнографами, могут дополнить знания, полученные элитами, ответственными за текстовые традиции, от которых зависит большинство исторических социологов» (Hann 2023: 122).

Йохан Арнасон отмечает, что Б. Нельсон не разработал типологию межцивилизационных взаимодействий, но в то же время Б. Нельсон, как указывает Й. Арнасон, показал разнообразие результатов межцивилизационных контактов: «...некоторые взаимодействия ведут к односторонней ассимиляции, другие способствуют инновациям, которые могут воздействовать на центральные структуры сознания, но сравнительные исследования должны учитывать также и взаимодействия, указывающие на удаленность и диссонанс между расходящимися культурными мирами» (Арнасон 2021: 72). Опираясь на концепцию Б. Нельсона, Дж. Деланти предложил свою типологию форм взаимодействия культур (Delanty 2011; Масловский 2016). Он выделяет шесть идеальных типов культурных взаимодействий: 1) столкновение культур; 2) культурная дивергенция; 3) культурная ассимиляция; 4) культурное признание; 5) культурная диффузия, или адаптация; 6) культурное слияние или синкретизм (Delanty 2011: 644–647; Масловский 2016: 14). По мнению Дж. Деланти, встречи культур приводят к четырем основным последствиям: 1) культурной гомогенизации; 2) культурной поляризации; 3) гибридизации; 4) единству в разнообразии (Delanty 2011: 649). Применяя типологию культурных взаимодействий, предложенную Дж. Деланти, в эмпирическом исследовании важно помнить о том, что межцивилизационное взаимодействие не сводится

исключительно к контактам элит, создающих высокую культуру, также необходимо исследовать как происходят взаимодействия на уровне народных «низовых» культур.

Важным направлением цивилизационного анализа, которое связано с проблемой межцивилизационных взаимодействий, выступает исследование исторических регионов (Arnason 2003a: 314–322). Особенный интерес представляют исторические регионы, которые можно рассматривать как «перекрестки цивилизаций». Как отмечает Й. Арнасон, исторические регионы «образуют арены длительных взаимодействий, конфликтов, частичного слияния и наведения мостов между различными цивилизационными течениями. Факт существования таких регионов имеет последствия для нашего понимания цивилизаций; он служит аргументом против представления о замкнутых культурных мирах с жесткими и непреодолимыми границами. Центральная Азия и Юго-Восточная Азия выступают примерами таких регионов. Можно заметить также, что Россию лучше понимать в таких терминах, чем в качестве замкнутой православной цивилизации» (Арнасон 2021: 14).

Исторические регионы — это не объективно существующие пространства, границы которых определяются исключительно экологическими барьерами, а скорее социокультурные конструкты, объекты «воображаемой» географии, которые изменяются во времени, меняют свои границы или вовсе исчезают под влиянием сложной констелляции различных (гео)политических, культурных и экономических обстоятельств. В том числе исторические регионы могут возникать или исчезать в результате межцивилизационных взаимодействий. При этом, как отмечает Й. Арнасон: «масштаб анализа в каждом конкретном случае разный, и конкретные механизмы формирования регионов могут быть изучены соответственно, с разных сторон» (Arnason 2003a: 314). Регионы можно рассматривать на наднациональном уровне или, если государство имеет цивилизационное измерение, то в целях анализа его территория может быть разделена на регионы и макрорегионы (Arnason 2003a: 315).

Анализируя межкультурные и (или) межцивилизационные взаимодействия, важно понимать, что существуют особые локальности, которые особенно благоприятны для культурного обмена — это мегаполисы (города) и фронтиры (границы). Именно в мегаполисах и на фронтирах образуются «контактные зоны», где культурные взаимодействия протекают наиболее интенсивно (Burke 2009: 72).

Исходя из возможностей и ограничений концепций цивилизационного анализа, мы предлагаем собственную теоретическую модель для эмпирического исследования процессов межцивилизационных взаимодействий

на мезо- и микроуровне. В данном случае, мы, во-первых, включаем в нашу модель идеи Дж. Смита о глубоком (плотном) межцивилизационном взаимодействии (*engagement*); во-вторых, мы используем сетевой цивилизационный подход Р. Коллинза; в-третьих, мы включаем в нашу модель изучение взаимодействий элитных цивилизационных сетей с народными культурами (в том числе с народными религиями) в рамках локальных сообществ. Главное внимание в рамках данной модели уделяется двум уровням анализа:

1. Мезоуровень — изучение возникновения и распространения элитных цивилизационных сетей и их взаимодействие с аналогичными сетями, действующих в определенном историческом регионе, который формируется в результате особой констелляции или конфигурации цивилизационных (культурных), политических и экономических сетей. На этом уровне анализа важно изучить, во-первых, организационно-сетевую структуру культурного производства; во-вторых, интерпретативные модели (культурные программы), которые транслируются религиозными организациями (сетями).

2. Микроуровень — изучение взаимодействия интерпретативных моделей (культурных программ) и ритуалов, которые транслируются элитными цивилизационными сетями с народными представлениями и обрядами в рамках локальных сообществ. В этом случае важно исследовать восприятие и интерпретацию в локальных ритуалах идей и практик, которые транслируются проводниками цивилизационных «зон престижа». Именно эту теоретическую модель мы используем для анализа межцивилизационных взаимодействий в Байкальской Сибири в XVII–XXI вв.

РОЖДЕНИЕ И ЭКСПАНСИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СЕТЕЙ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА И РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

В данном параграфе рассматривается появление и экспансия цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия до их возникновения в Байкальский регион.

Осевое время и мировые религии

Важное место теоретиками цивилизационного анализа отводится мировым религиям, к которым принадлежат рассматриваемые нами буддизм и христианство. Так, например, Б. Нельсон и Ш. Эйзенштадт связывали цивилизации с великими мировыми религиями и разделяли общий интерес к социокультурным процессам и способности религиозных мировоззрений формировать исторические менталитеты, институциональные условия и цивилизационные конфигурации (Prozorova 2024: 35).

Возникновение мировых религий осмысливается в цивилизационном анализе в первую очередь с помощью концепта Осевого времени, впервые предложенного Карлом Ясперсом (Ясперс 1991). Осевым временем называют период в середине первого тысячелетия до н. э. Сторонники этой идеи утверждают, что Осевое время начинает новую главу в истории человечества, характеризующуюся культурными трансформациями, которые были связаны с макроинституциональными преобразованиями, в том числе и возникновением великих мировых религий и новых политических порядков (Wittrock 2005: 51). Бьёрн Виттрок рассматривает Осевую эпоху как прорыв, в рамках которого происходят глубокие космологические сдвиги в таких формах, как мысль Конфуция и, двумя столетиями позже, Менция или Мэн-Цзы в Китае, Будды в Индии, древнееврейское пророческое движение и классическая эпоха в греческой философии (Wittrock 2005: 63). Он выделяет следующие инновации осевого времени: возрастающая рефлексивность, появление исторического сознания и осознания ограниченности человеческого существования, понимание человеческой агентности, разработка более рефлексивных космологий, артикуляция и интерпретация таких космологий в рамках свода правил для авторитетной интерпретации таких текстов (появление комментария к священным текстам) (Wittrock 2005: 66). В это время, как отмечает Ш. Эйзенштадт, возникает концептуализация и институционализация базового напряжения между трансцендентным и мирским порядками. Осевая концепция напряжения противостояла до-осевым представлениям об отношениях между этими двумя порядками, когда символическая структура высшего мира отражала структуру мира мирского. Эта культурно-религиозная инновация сопровождается поиском спасения, расширением рефлексивности и проблематизацией данной реальности, который требует особого типа интеллектуальной элиты, стремящейся (пере)строить этот мировой порядок в соответствии с новым трансцендентальным видением (Prozorova 2024: 37).

Хотя появление мировых религий теоретики цивилизационного анализа связывают с осевыми трансформациями, но дальнейшее их развитие и широкое распространение авторы объясняют тесным взаимодействием с имперскими порядками. Так, становление и распространение буддизма Махаяны происходило в сложном процессе демаркации и синтеза индийских, а затем эллинистических традиций, существовавших в Бактрии, некоторых районах Центральной Азии, а также к югу от Гиндукуша. Христианство описывают как своего рода второй прорыв в виде синтеза сдвигов в древнееврейских и греческих осевых трансформациях. Однако и буддизм Махаяны, и христианство становятся «мировыми» религиями только тогда,

когда они стали тесно связаны с имперскими порядками в Средиземноморском регионе и в Китае соответственно. Важно отметить, что осевые религии тесно переплетаются с явно до-осевыми традициями (Wittrock 2005: 69).

Тибето-буддийская цивилизация

Буддизм¹ возник в середине I тыс. до н. э. на территории северо-восточной части Индийского субконтинента в среде шраманов (странствующих аскетов и отшельников). Рождение буддизма традиция связывает с именем Сиддхартхи Гаутамы ставшим после достижения просветления Буддой Шакьямуни. Буддизм развивался в Индии в конкурентной борьбе с брахманизмом, джайнизмом и другими религиозными учениями. Как отмечает Макс Вебер: «Буддизм распространяли странствующие нищенствующие монахи, отказавшиеся от мира и предававшие исключительно созерцанию. Лишь они образовывали общину в полном смысле этого слова, а все остальные были религиозно неполноценными мирянами: объектами, а не субъектами религиозности» (Вебер 2017: 26). Со временем позиции буддизма на Индийском субконтиненте всё больше усиливаются, буддийские монахи создают сеть монастырей. В III в. до н. э. в Империи Маурьев при императоре Ашоке буддизм фактически становится государственной религией. Ашока провозглашается буддийскими монахами чакравартином — царем-покровителем учения Будды. По мнению Е. А. Островской: «Ашока, объединивший северо-восточную, северную и центральную части Индии в буддийскую империю, был первым в истории государственным деятелем, отчетливо осознавшим мощный идеологический и социально-политический потенциал религии, безразличной к территориальным границам государств, к этническому и социальному происхождению своих последователей, к их имущественному статусу, полу и возрасту. Он узрел в буддизме принципиально новый инструмент концептуальной власти, позволяющий создавать полиэтнические империи, основанные на идее религиозно-идеологического равенства подданных» (Островская-мл. 2002: 11). Таким образом, был создан союз религиозных сетей буддизма и политических сетей, что привело к ещё большему укреплению позиций буддизма в Индии. С этого времени благодаря покровительству Ашоки так и других индийских правителей учение Будды начинает распространяться за пределы Индии и становится мировой

¹ Слово буддизм создано европейцами в XIX столетии. Сами буддисты называют свою религию просто Дхармой (Законом, Учением) или Буддхадхармой (Учением Будды) (Торчинов 2002: 9).

религией¹. Создание союзов буддийских общин с правящими политическими элитами в других странах и регионах также, как и в Империи Маурьев выступило важным механизмом укрепления и распространения буддизма.

Буддизм распространялся по караванным путям Великого Шелкового пути. Так он проник в Центральную Азию и Китай. Морскими путями буддизм проникает на Цейлон, Юго-Восточную Азию (Bentley 1993: 69–84; Litvinsky, Vorobyova-Desyatovskaya 1996: 322). Из Индии буддизм пришел также в Тибет. Уже под влиянием тибетского буддизма учение распространилось в Монголии и регионах современной России (Бурятия, Калмыкии и Туве). В свою очередь из Китая буддизм проникает в Корею, Японию и Вьетнам.

Важной особенностью буддизма было то, что буддизм вступал во взаимодействие и тесно переплетался с местными религиозными культурами (Жуковская 1977: 5). В результате подобных взаимодействий появились локальные синкретические версии буддизма, которые включали в свои пантеоны местных божеств. Например, в Китае буддизм тесно взаимодействовал с конфуцианством и даосизмом (Bentley 1993: 76). В Центральной Азии буддизм встретился с зороастризмом и манихейством. Так, согдийцы наряду с буддизмом сохраняли местные религиозные культы (Litvinsky, Vorobyova-Desyatovskaya 1996: 431).

Интересным случаем межцивилизационного контакта является взаимодействие эллинизма и буддизма. Данное межцивилизационное взаимодействие привело к рождению особого вида культурно-религиозного синкретизма — греко-буддизма (Vassiliades 2016). Важно отметить, что буддизму покровительствовали правители таких эллинистических государств как Греко-бактрийское царство и Индо-греческое царство². Наибольшего расцвета греко-буддизм достиг во времена Кушанской империи. Эллинистическая культура оказала большое влияние на буддийское искусство и отчасти на развитие буддийской мысли (особенно в Махаяне). Например, каноническое антропоморфное изображение Будды впервые появилось по мнению некоторых ученых в результате влияния греческой культуры (Foltz 2010: 45–46).

Таким образом, буддизм широко распространился на территории Южной, Юго-Восточной, Восточной и Внутренней Азии, и учение Будды трансформировалось в огромное количество различных культов, верова-

¹ Именно буддизм стал первой по времени возникновению мировой религией.

² Так, например, существует буддийский текст, созданный около 100 г. до н. э. «Милиндапаньха», который построен как серия бесед между индо-греческим царем Милиндой (Менандром I) и буддийским монахом Нагасеной.

ний, школ, институтов, в том числе за счёт кооптации местных религиозных традиций. Среди всех верований, относящихся к учению Будды, сложились четыре письменные канонизированные традиции — санскритская, палийская, китайская и тибетская (Гарри и др. 2021: 5).

Традиционно в буддизме выделяют два ключевых направления: Тхераваду и Махаяну. Тхеравада («учение старейших») или Хинаяна (так называют это направление сторонники Махаяны) основана на Палийском каноне, священным языком которого является индийский язык пали. По мнению буддолога Е. А. Торчинова, оформление этого течения произошло на Цейлоне к 80 г. до н. э. в результате составления Палийского канона (Типитаки) (Торчинов 2002: 77). Приблизительно в это же время, как отмечает Е. А. Торчинов, появляется и Махаяна («Великая колесница») (Торчинов 2002: 77). В настоящее время Тхеравада (или южный буддизм) распространена в Шри-Ланке, Мьянме, Таиланде, Лаосе и Камбодже. Махаяна (дальневосточный буддизм) в свою очередь в настоящее время практикуется в таких странах как Китай, Япония, Корея, Вьетнам, Монголия, Непал, Бутан и в таких регионах как Тибет и Внутренняя Монголия в КНР, Бурятия, Тува и Калмыкия в Российской Федерации.

По мнению Е. А. Торчинова, можно выделить два ключевых аспекта, по которым расходятся сторонники Тхеравады (Хинаяны) и Махаяны: 1) представления об идеальной личности и цели буддийского пути; 2) учение о природе Будды (Торчинов 2002: 79). Идеальной личностью Тхеравады, во-первых, является архат — святой монах, достигший собственными усилиями личного спасения — нирваны. Во-вторых, по учению Тхеравады Сиддхартха Гаутама до своего пробуждения был обычным человеком, а после него перестал быть человеком в собственном смысле этого слова и превратился в Будду — просветленное и освобожденное от сансары «существо» (Торчинов 2002: 79–80). Тхеравада является сугубо монашеской формой буддизма, так как «только монахи могут реализовать цель буддизма — обретение покоя Нирваны» (Торчинов 2002: 80–81).

Для последователей Махаяны идеальной личностью является не архат, а бодхисатва, стремящийся к достижению состояния Будды во благо всех живых существ. Целью буддийского пути в рамках Махаяны является не нирвана, а пробуждение (Торчинов 2002: 81). Таким образом, если сторонники Тхеравады стремятся к личному освобождению, то последователи Махаяны («Великой колесницы») ориентированы на коллективное спасение. Также с точки зрения сторонников Махаяны, Будда — это не просто человек, а скорее Будда — это «метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, лишь явленная людям в виде человека — Учителя, Будды Шакьямуни» (Торчинов 2002: 82).

Также в рамках Махаяны оформились различные направления такие как чань-буддизм (или дзен-буддизм), Ваджраяна и другие. Сторонники Ваджраяны («Алмазной колесницы» или Тантры) не породили принципиально новых философских идей и главное их новаторство состояло в методах и практиках. В рамках Ваджраяны состояние Будды можно достичь в пределах одной жизни или даже мгновенно. Для этой цели используются различные психотехники (медитации, созерцание мандал, повторение мантр и т. д.) и йогические практики (Жуковская, Сорокина 2003: 491–492). Особенно большое влияние Ваджраяна оказала на формирование тибетского буддизма.

Исходя из целей нашего исследования, мы более подробно остановимся на рассмотрении тибетского буддизма. Впервые буддизм в Тибет пришел в начале VII в. н. э. во время правления Сонцэн Гампо (Сронцангампо) (Торчинов 2002: 202–203; Островская-мл. 2002: 45; Кычанов, Мельниченко 2005). Именно в VII в. «Тибетское государство вышло на мировую арену, всего за несколько десятилетий став одной из решающих сил в Центральной Азии. Завершился процесс консолидации тибетских племен» (Кычанов, Мельниченко 2005: 33). Тибетцы в тот период проводили активную завоевательную политику, совершая походы на китайскую империю Тан и Непал. В рамках установления дипломатических отношений с этими странами Сронцангампо взял в жены двух принцесс — дочь царя Непала и дочь китайского императора Тайцзуна по имени Вэнь-чэн. Обе жены были буддистками и доставили с собой в Тибет буддийские тексты и предметы культа. Особенно ценным был подарок Вэнь-чэн, которая привезла большую статую Будды, считающиеся по настоящее время одной из главных святынь Тибета (Торчинов 2002: 203). Ещё одним важным шагом деятельности Сронцангампо стало создание в его правление тибетской письменности, что стало результатом установления культурных отношений с Индией (Островская-мл. 2002: 47). Сронцангампо послал в Индию своего сановника Тхонми Самбхоту, который на основе индийского бенгальского письма разработал тибетский алфавит. Также Тхонми Самбхота написал первую грамматику тибетского языка, используя в качестве образца грамматику санскрита (Торчинов 2002: 203). Появление собственной тибетской письменности стало одной из важных предпосылок рождения тибето-буддийской цивилизации. Важно отметить, что принятие буддизма в то время носило верхушечный характер и на большинство тибетцев на тот момент буддизм не оказал практически никакого влияния. Для полной институционализации буддизма в Тибете потребовалось ещё несколько сотен лет (Островская-мл. 2002).

По мнению Е. А. Островской, о широком распространении буддизма и о начале процесса его рецепции в Тибете можно говорить лишь приме-

нительно к периоду правления Тисрондецана в конце VIII в. Именно в годы правления этого царя было создано первое буддийское религиозное общество, но при этом большую часть которого составляли индийские монахи, учителя-тантрики, ученые переводчики (Островская-мл. 2002: 103).

При Тисрондецане в Тибет для проповеди буддизма из Индии был приглашен известный буддийский ученый и философ, последователь классической Махаяны — Шантаракшита. В свою очередь по совету Шантаракшиты в Тибет был также приглашен тантрический йогин Падмасамбхава (Торчинов 2002: 204). Оба этих проповедника сыграли большую роль в распространении буддизма в Тибете. Шантаракшита основал первые буддийские монастыри в Тибете, в том числе монастырь Самьелинг (Самье) вблизи Лхасы, ставшей столицей Тибетского государства. Он также впервые постриг в монахи нескольких тибетцев из знатных кланов. В то же время Падмасамбхава, как сообщается в его житие, используя тантрические знания подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав дхармапалами — божествами, защищающими Дхарму (Торчинов 2002: 204).

После смерти Шантаракшиты ему на смену из Индии прибыл его приемник и ученик Камалашила. Именно Камалашила стал участником знаменитого диспута в монастыре Самье между сторонниками индийского и китайского буддизма. Диспут закончился победой индийского буддизма. Таким образом, Тибет сделал выбор в пользу индо-буддийской цивилизационной сети. Но при этом, как утверждает Е. А. Торчинов, китайский чань-буддизм «продолжал присутствовать в тибетском буддизме в течение всего IX в., постепенно исчезнув только в следующем столетии в связи с общим упадком буддизма в Тибете и прекращением контактов между тибетскими и китайскими буддистами, вызванным гонениями на буддизм в обеих странах» (Торчинов 2002: 209).

Важно отметить, что буддизм в Тибете столкнулся с таким конкурентом как местная религия бон, которая, вероятно, первоначально, представляла собой одну из форм центральноазиатского шаманизма (Торчинов 2002: 202)¹. В дальнейшем в результате взаимодействия с буддизмом, религия бон серьезно трансформировалась (Жуковская 1977: 143–144). Как отмечает, Е. А. Торчинов религия бон превратилась со временем «в одно из не совсем “ортодоксальных” направлений буддизма, религиозная доктрина, иконография и пантеон, содержание и сама форма священных текстов, архитектура храмов, формы религиозной практики бон — все это стало

¹ В науке существуют версии индо-буддийского и иранско-западного, юэчжийского происхождения религии бон (Бураев 1998: 31–57).

лишь едва и с трудом отличаемым от собственно буддийского» (Торчинов 2002: 202).

После того как на трон взошел царь Ландарма, последователь религии бон, в Тибете начались гонения на буддизм. Как пишет Е. А. Островская: «буддийские монастыри и храмы разрушались с варварской жестокостью, а монахов, сопротивлявшихся ликвидации сангхи и не желавших заниматься охотничьим промыслом, как того требовали указы Ландармы, предавали смерти... индийские миссионеры и переводчики были изгнаны из страны, а сам центр, где проводились занятия по изучению и переводу текстов буддийского канона, уничтожен» (Островская-мл. 2002: 127). В результате этих гонений до конца X в. процесс рецепции буддийской доктрины был значительно заторможен, но распространение буддизма все равно в Тибете продолжалось в первую очередь благодаря последователям буддийской тантры, которые не являлись формально монахами и проживали вне общепризнанных религиозных центров. По мнению Е. А. Островской, именно, этим объясняется дальнейшая специфика формирования собственно тибетской буддийской традиции, которая во многом опирается на тантризм (Островская 2002: 131).

В XI в. в Тибете происходит фактически вторая рецепция буддизма. По мнению Е. А. Торчинова, она имела ряд существенных отличий от первой рецепции. Во-первых, до гонений Ландармы, буддизм в Тибете был прежде всего верхушечным явлением (буддистами, включая монахов, были главным образом аристократы). Во-вторых, ранняя традиция была гетерогенной, сочетая в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. С XI в. тибетцы стремятся максимально ориентироваться на образцы индийского буддизма (Торчинов 2002: 213–214). Так, например, в историографических произведениях тибетских буддийских историков всегда уделяется большое внимание прибытию в Тибет в XI в. буддийского ученого Атиши (Островская-мл. 2002: 137).

Таким образом, Тибет оказался встроено в сети индо-буддийской цивилизации, одним из важных центров которой выступал монастырь Наланда. Поэтому не случайно, как отмечает Е. А. Островская, тибетские буддийские историографы рассматривали «историю укоренения буддизма в Тибете как составляющую более широкого процесса — распространения Дхармы за пределы Индии, а само становление тибето-буддийской традиции как историческую веху в нем. В композиции их сочинений почти в обязательном порядке присутствует раздел, посвященный религиозной доктрине буддизма и его зарождению в Индии. основополагающий тезис тибетской буддийской историографии состоит в том, что тибето-буддийская традиция есть подлинное продолжение индийской, сохранившее ее ис-

ходную полноту» (Островская-мл. 2002: 135). При этом важно отметить, что индо-буддийские традиции Махаяны и Ваджраяны не просто копировались и воспроизводились без изменений в Тибете, но были творчески переработаны в контексте тибетской культуры. Так, например, особенностями тантризма в Тибете «выступали ее преимущественная замкнутость на ритуальную деятельность и культовую психотехнику и почти полный смысловой разрыв с религиозной доктриной и философией буддизма. Новая тибетская версия тантры представляла собой соединение буддийской картины мира и местных космологических представлений, индийского тантрического пантеона и автохтонных божеств, тантрической психотехники и автохтонных магических ритуалов, связанных с сельскохозяйственным циклом» (Островская-мл. 2002: 204–205). Поэтому не случайно Дж. Сэмьюэл назвал тибетских буддистов «цивилизированными шаманами» (Samuel 1993).

К XIII столетию буддизм в Индии начинает переживать упадок в силу конкуренции с индуизмом, на который он при этом оказал большое влияние. В XIII в. в ходе исламского вторжения буддизм практически перестал существовать на территории Индии. Центр махаянского буддизма (в том числе Ваджраяны), как отмечает Р. Коллинз, из Индии передвинулся на север в Тибет (Collins 2001: 425). В результате Тибет из периферии индо-буддийской цивилизации сам становится центром особой тибето-буддийской цивилизации, центром зоны престижа, которая привлекала учеников и паломников в Тибет из удаленных мест.

По мнению, Р. Коллинза, важным признаком привлекательности цивилизации как зоны престижа является пересечение конкурирующих позиций или школ мысли, которые встречаются в общем центре или в нескольких центрах, связанных друг с другом (главные города, монастыри, университеты). Именно разнообразие и конкуренция различных интеллектуальных течений способствует росту цивилизационной креативности и привлекательности той или иной цивилизации (Collins 2001: 423–424). Этот аргумент Р. Коллинза вполне применим и для характеристики тибето-буддийской цивилизации как зоны престижа. Хотя сам Р. Коллинз, по его собственному признанию не сумел проследить историю философских течений, экспортированных из Индии и продолжавших развиваться в Тибете (Коллинз 2002: 36).

Для Тибета была характерна не только конкуренция буддизма и религии бон, но и конкуренция между школами тибетского буддизма. К XIV в. сложились четыре основных конкурирующих друг с другом направления тибетского буддизма — школы Ньинмапа, Кагьюпа, Сакьяпа, Кадампа (с XIV в. Гелугпа) (Торчинов 2002; Островская-мл. 2002). За каждой из

буддийской школ стояли свои аристократические кланы, которые боролись за идеологическое и политическое господство в Тибете. Первоначально борьба велась между последователями школ Сакьяпа и Кагьюпа. В дальнейшем лидерство захватила школа Гелугпа. В рамках школы Кагьюпа был создан специфичный именно для тибетского буддизма социорелигиозный институт — тулку (перерожденцев) (Островская-мл. 2002: 322). В итоге, институт тулку был заимствован другими школами тибетского буддизма (так, например, институт Далай-лам и Панчен-лам в традиции Гелугпа).

В XIV в. в русле традиции Кадампа начинает зарождаться новая школа — школа Гелугпа. Ее создателем стал Чже Цзонхава (1357–1419) (Островская-мл. 2002: 330). Ещё при жизни Цзонхавы его учениками были основаны три центральных дацана (монастыря-университета) — Галдан, Сера и Брайбун. Уже после смерти Цзонхавы был построен дацан Ташилунпо. Его основатель Гедундуб, впоследствии, в XVII в., был ретроспективно признан в качестве первого Далай-ламы (Островская-мл. 2002: 352). К началу XVII в. школа Гелугпа стала доминировать как в духовной, так и в политической жизни Тибета (Торчинов 2002: 230). Одним из важных механизмов возвышения влияния школы Гелугпа стало выстраивание политических альянсов с монгольскими ханами, от которых Тибет находился в политической зависимости в XIII–XVII вв. Так, например, глава школы Гелугпа Соднам Чжамцо получил от Алтан-хана титул Далай-лама, а Соднам Чжамцо, в свою очередь, одарил Алтан-хана титулом чакравартина — буддийского вселенского правителя (в будущем внук Алтан-хана становится Далай-ламой IV) (Островская-мл. 2002: 368). В дальнейшем данная модель отношений была перенесена на отношения с маньчжурскими императорами Китайской империи Цин.

Со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей тибетский буддизм в традиции Гелугпа начинает распространяться в Монголии. В 1640 г. монгольский правитель Гуши-хан вторгается в Тибет и при его поддержке Далай-лама V становится главой всего Тибета, где окончательно с этого времени происходит сращивание религиозной и политической власти, что ведет к установлению теократического режима (Торчинов 2002; Островская-мл. 2002).

Как пишет Е. А. Островская, «в истории Тибета XIV–XVII века стали эпохой завершения процесса институционализации буддизма. Именно в этот период в тибетском обществе утверждается буддийская ценностно-нормативная система, в которой решающая роль принадлежит монашеству» (Островская-мл. 2002: 211). Тибет и тибетская культура начинают рассматриваться тибетскими интеллектуалами как центр цивилизации, а монгольские территории как дикая периферия (Монголия как «остров мрака»,

который пребывает в ожидании света учения Будды) (Коллмар-Пауленц 2011: 92). Как пишет К. Коллмар-Пауленц: «до начала “смягчающего” воздействия буддизма, монголы изображаются жестокими, склонными к насилию, агрессивными убийцами — короче говоря, “нецивилизованными”. После своего обращения в буддизм они превращаются в “цивилизованных”, мягких и не склонных к насилию людей. Они развивают связи с тибетцами как с духовными учителями, подобно отношениям сына со своим отцом. Эта метафора подчеркивает культурную и религиозную зависимость монголов от тибетцев, которые ставят перед собой задачу просвещения монголов. Взамен монголы должны относиться к своим тибетским учителям с сыновней почтительностью ... Негативный образ кровожадных и темных монголов исходил не только от тибетцев; монголы сами усвоили это тибетское восприятие самих себя» (Коллмар-Пауленц 2011: 92–93).

Таким образом, была создана цивилизационная (религиозная) сеть тибетского буддизма, которая проникла за пределы самого Тибета. Идея рассматривать тибетский буддизм как религиозную сеть (religious network) была впервые предложена Дж. Сэмьюэлем (Samuel 2005). Как пишет по этому поводу К. Коллмар-Пауленц, «...начиная с периода Монгольской империи XIII века, буддийские ламы построили религиозную сеть, сконцентрированную вокруг определенных мест (монастырей), людей (влиятельных лам и их учеников) и дорог (паломнических путей). Эти сети, постоянно поддерживаемые и расширяемые благодаря странствующим монахам и мирянам, зачастую купцам, обычно не ограничивались пределами государства. Они были многоэтничными, многоязыковыми, многокультурными, а также с множеством центров. С XVII в. Лхаса в Центральном Тибете была сакральным центром этих сетей, но другие места, такие как Кумбум и Лабранг в северо-восточном Тибете или Сваямбхунатх в Непале также играли важную роль. Странствующие монахи устанавливали в других регионах дочерние отделения своих родных монастырей, а монахи и последователи-миряне этих монастырей чувствовали себя равно привязанными к материнским монастырям, которые обычно поддерживались ими финансово» (Коллмар-Пауленц 2014: 308). Приблизительно в 1700 г. Байкальский регион был также включен в расширяющуюся сеть тибетского буддизма (Абаева 2004; Коллмар-Пауленц 2014: 308).

Важно отметить, что буддизм, распространяемый религиозными элитами (в случае буддизма в первую очередь монашеством), существенно отличается от буддизма, который практикуется в форме народной религии. Буддизм, как и другие мировые религии, существует на двух уровнях: элитном и массовом уровне религиозного сознания. В буддологии эту идею впервые высказал О. О. Розенберг: «Буддизм как эпизод индийской фило-

софии и буддизм как народная религия являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждый свою историю» (Розенберг 1918: 48).

Понятие народной религии отражает явление, характерное для любой мировой религии — «возникновение внутри ее специфической формы, основанной на синкретическом сплаве официальной догматики и культа с народными языческими верованиями, которая и становится в конечном итоге религией народных масс» (Жуковская 1977: 98). При этом, как отмечает Н. Л. Жуковская, «существенные различия между национальными формами буддизма в каждой из стран буддийского мира более всего скажутся на уровне народной религии» (Жуковская 1977: 173).

Русско-православная цивилизация

На другом конце Евразии в Средиземноморском регионе возникает другая мировая религия — христианство. Несмотря на то что христианство сформировалось позже прорыва осевого времени, теоретики цивилизационного подхода связывают его также с первоначальным осевым сдвигом. Ранее христианство появилось в результате взаимодействия иудаизма, эллинизма и Римской империи, которое далее стало основой для формирования западной и восточной версий христианства (Prozorova 2024: 35–38).

Осевой поворот в древнем Израиле проявился в радикализации монотеизма. Универсалистский потенциал главной идеи — абсолютной власти единственного Бога-законодателя — реализовался в религиозной революции, которая решительно порвала с первоначальными общинными рамками. Культурные паттерны, выкристаллизовавшиеся вокруг древнего иудаизма, выжили как отдельная и значимая часть более широкой цивилизационной констелляции (Arnason et al. 2005: 127). В более долгосрочной перспективе монотеистическая традиция оказалась легко адаптируемой к новым формам сакрализованной власти. Божественный Творец-законодатель мог различными способами наделять земных властителей религиозной святостью и суверенной властью. Правитель стал теперь ответственным перед высшим порядком; новые интеллектуальные элиты вступили в более или менее институционализированные коалиции с политическими; идеологии, опирающиеся на осевые интерпретации мира, предоставили новые ресурсы для легитимации властных структур (Arnason 2014a).

По причине гонений и иудейских войн первые христиане достаточно быстро рассеялись по основным городам Римской империи. У ранних христиан не было святынь, храмов, культовых статуй и жертвоприношений; они не устраивали общественных праздников, музыкальных представлений

и паломничеств. Однако приобщение к их культуре имело социальные последствия, более масштабные, чем приобщение к культукам привычных богов. Оно влекло за собой включение в тесную общину, которая требовала преданности, заменяющей узы родства, и подчинения одному Богу и одному Господу, исключающего участие в любом другом культе. Особенностью раннего христианства исследователи называют конфликты, например, между странствующими проповедниками и лидерами разных общин. Важные споры решали на поместных соборах (Meeks 2006: 152–154). Таким образом, для христианского движения изначально было свойственно острое соперничество и конфликты разных общин/сект в теологических спорах, которое и является по представлениям Р. Коллинза основой для цивилизационного творческого процесса (Collins 2001: 423–424).

Политическое восхождение христианства началось с обращения римского императора Константина и введения единой династической власти, которая укрепила связь между христианством и имперской властью (Prozorova 2024: 39). Во времена Константина был создан общеимперский комплекс институтов, который в некотором роде был построен по аналогии с имперской бюрократией (Meeks 2006:153). Сектарианская структура раннего христианства уступила место централизованной бюрократизированной церковной организации, а для разрешения все более изоциренных теологических споров стали собирать уже вселенские соборы (Luman 2008: 296). Например, Первый Никейский собор был созван в 325 г. и стал первым Вселенским собором, который принял 12 канонов веры и осудил арианскую ересь. Кроме арианства были осуждены миафизитство, несторианство, монофизитство, иконоборчество и многие другие ереси. До Вселенских соборов, гностицизм был признан ересью ранними христианами.

С распадом Римской империи произошло окончательное разделение и христианства на Западное и Восточное. Как отмечают исследователи западное христианство и восточное христианство связаны с разными цивилизационными траекториями. По сравнению с автономной церковью западного христианства, в которой религиозная и политическая области обрели независимость (независимо от их бурных отношений), траектория восточного христианства — цезаропапистская, подчиненное положение церкви и асимметричные отношения между церковью и государством в Византийской империи и православной России. При установившемся самодержавии и цезаропапизме русская церковь, например, стала «ветвью политической администрации», контролируемой государством (Prozorova 2024: 39–40).

В 988 г. великий князь Киевской Руси Владимир и его дружинники принимают крещение в Крыму по греческому обряду. С этого момента

начинается официальная история православия на Руси, которая представляет собой классический пример распространения религии сверху вниз. По этой причине принятие христианства началось с так называемого двоеверия, когда в религиозном сознании общества какой-то период времени сосуществовали элементы мифологической картины мира и важнейшие компоненты христианского учения (Карпов 2008: 9, 22, 23). Интересно то, что восточные славяне получили христианство на своем родном языке, в то время как на западе другие варварские племена должны были учить латынь, чтобы обрести спасительное знание веры. Хотя Русь приобрела политическую и церковную структуру, основанную на христианском и римском универсализме, однако в культурном отношении ее приобщение к византийской цивилизации было ограничено языковым барьером (Мейендорф 2008).

С этого же времени кафедра митрополита Константинопольского патриархата находилась в Киеве. До монгольского периода истории России большинство митрополитов были уроженцами Греции. Только в XIII в. ослабленное византийское правительство, укrywшееся в Никее, позволило русским князьям выдвигать своих кандидатов на митрополичью кафедру, но патриархат сохранял за собой право утверждения. В 1229 г. кафедра была перенесена во Владимир-на-Клязьме, а в 1325 г. — в Москву (Мейендорф 2008).

Уже в XI в. на Руси восприняли традиции византийского монашества из Афона. Русские освоили искусство мозаики, фрески, книжной миниатюры. «Успешное освоение византийского искусства имело не только эстетическое значение: оно учило содержанию веры. В языке богослужения и искусства, всеобъемлющем содержании таинств и обрядов (освящение воды, урожая, плодов, домов, кораблей), в утверждении, что всяк живущий может достичь Царствия Небесного, православная вера Византии была достаточно доступной и гибкой, чтобы стать “культурой”, в равной степени понятной для простых и образованных русских людей» (Мейендорф 2008).

В течение XII в., несмотря на междоусобную княжескую борьбу сохранялось культурное единство, основанное на приобщении к христианскому универсализму, представителем которого был назначавшийся в Византии митрополит. В начале XIII в. связь между Византией и Русью ослабевает, когда крестоносцы захватили Константинополь (1204 г.), а Русь вошла в состав Золотой орды. Русская митрополия под управлением Константинопольского патриархата продолжала действовать на всей территории Руси и в золотоордынский период (Мейендорф 2008).

После завоевания Константинополя турками-османами в середине XV в. началась история автокефалии Русской православной церкви, а в пер-

вой половине XVI в. появилась идеологема «Москва — третий Рим», приписываемая монаху псковского Елеазарова монастыря Филофею. Следуя идее *translatio imperii*, Филофей констатирует, что после гибели первого Рима и падения второго Рима — Константинополя, Москва должна стать третьим Римом, а четвертому не бывать (Корневский 2001). Москва стала претендовать на то, чтобы представлять собой новый центр православной цивилизации.

В 1589 г. с согласия Константинопольского патриарха был избран первый патриарх Московский и всяя Руси. Однако и после учреждения патриаршества, московская церковь продолжала признавать свою подчиненность Константинополю, так как московский патриарх занимал лишь пятое место в иерархии патриарших престолов (По 2000: 69). Следуя византийской традиции, царь утверждал патриарха Московского и всяя Руси. В XVIII в. при Петре I патриаршество было заменено коллегиальным органом управления — Духовной коллегией, а далее Синодом.

В XVII в. происходит раскол Русской православной церкви, который связывают с реформой патриарха Никона, направленной на унификацию церковных институтов и ритуалов по греческому образцу. «Двоперстие», утвержденное Стоглавым Собором 1551 г. как «истинное», заменялось на «троеперстие», «трисоставный» (восьмиконечный) крест — на «двочастный» (четыреконечный), хождение вокруг алтаря во время крещения по солнцу («по солонь») заменялось на хождение против солнца, вместо написания «Исус» в богословских книгах появилось «Иисус», тройная «аллилуйя» — вместо двойной, поясные поклоны — вместо земных (Петрова 1999: 30). Отвергнувшие нововведения именовались властями раскольниками. Несмотря на преследование старообрядцы сформировали особую конфессиональную группу православных, которая конкурировала с официальной Русской православной церковью. Интересно, что у старообрядцев идеологема «Москва — Третий Рим» получила особое распространение, так как решения Стоглавого собора было воспринято как крушение «Третьего Рима» (Корневский 2021).

Таким образом, христианство развивалось в процессе постоянных конфликтов, которые решались сначала на поместных и вселенских соборах. После падения Рима и Константинополя Москва становится новым центром особой русско-православной цивилизации. К периоду освоения Сибири и крещения некоторых сибирских народов в России сформировалось два основных конкурирующих направления в рамках русского православия: старообрядчество и официальная Русская православная церковь. В XVII столетии русское православие почти одновременно с тибетским буддизмом начинает распространяться на территории Байкальской Сибири.

В случае с христианством, как и в случае с буддизмом важно помнить, о существовании христианства не только в форме религиозных канонов и догматики, но и его бытовании в форме народной религии. В частности, народное православие представляет собой синкретическое мышление и набор синкретических практик в которых сочетаются элементы христианских канонов с народными (в том числе дохристианскими языческими) представлениями и ритуалами (Левин 2004; Карпов 2008).

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СЕТЕЙ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА И РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В БАЙКАЛЬСКОЙ СИБИРИ

Рождение исторического региона Байкальской Сибири произошло в результате присоединения к Московскому государству в середине XVII в. территории вокруг Байкала. В регион почти одновременно проникают элитные сети русско-православной и тибето-буддийской цивилизаций. Важно отметить, что Байкальская Сибирь была периферией для обеих цивилизаций. К середине XVIII в. складывается определенная конstellация политических институтов (российской имперской власти), экономических институтов (системы ясака), и двух конкурирующих цивилизационных элитных сетей, опирающихся на сеть миссионерских станов, монастырей и дацанов — русского православия и тибетского буддизма. Далее рассмотрим взаимодействие этих двух цивилизационных сетей в течение дореволюционного, советского и постсоветского периодов времени.

Дореволюционный период

Территория вокруг озера Байкал была частью большого исторического региона Центральной или Внутренней Азии. Регион Центральной Азии представлял собой «перекресток цивилизаций», на пространстве которого происходили интенсивные межцивилизационные взаимодействия, в том числе в форме взаимодействий таких мировых религий как буддизм, христианство и ислам. Байкальский регион полностью или отчасти входил в состав и (или) находился в политической зависимости от таких степных империй как государство Хунну, Тюркский каганат и др. В XIII в. Байкальская Азия вошла в состав Монгольской империи Чингисхана и вплоть до XVII столетия население этих земель находилось в политической зависимости от монгольских ханов — чингизидов, а в дальнейшем до конца XVIII в. в зависимости от маньчжурского Китая.

К моменту прихода русских в XVII в. Байкальский регион был населен монголоязычными и тунгусоязычными племенами, основным видом хозяйствования которых было кочевое и полукочевое скотоводство. До

XVIII в. господствующей формой религиозных представлений на этой территории был шаманизм. По мнению Т. М. Михайлова, бурятский шаманизм по сравнению с шаманизмом других народов Сибири был наиболее развитым и выделялся рядом особенностей: иерархичным политеизмом, сложной системой обрядов жертвоприношений, наличием школы шаманского посвящения, делением шаманов на белых и черных и т. д. При этом бурятский шаманизм имел много общих черт с шаманизмом монгольских и тюркских народов Центральной Азии и Северной Азии (Михайлов 1979: 127). В то же время, как отмечает Т. М. Михайлов: «Говоря о шаманстве в целом, надо иметь в виду, что оно у бурят не везде было одинаково. Оно различалось не только у людей разного племенного происхождения, но и между родами и улусами одного и того же племени. Различия эти заключались в основном в пантеоне, характере совершения обрядов и жертв, в посвящении шаманов» (Михайлов 1962: 89). В отличие от тибетского буддизма и русского православия, у бурятского и эвенкийского шаманизма не было религиозных центров, письменной традиции и т. д., т. е., по сути, шаманский мир Байкальского региона, с точки зрения концепции Р. Коллинза, не представлял собой цивилизации.

Первые упоминания о появлении буддийских лам на территории Байкальской Сибири датируются серединой XVII столетия. Данные упоминания, по мнению Н. В. Цыремпилова, свидетельствуют «о ранних, несистемных попытках буддийских лам проникнуть в южное Забайкалье в места расселения бурят-монгольских данников халхаских князей. Так или иначе, но к моменту заключения Нерчинского договора, очевидно, русские уже располагали данными о том, что некоторые бурят-монгольские роды являются последователями какой-то неизвестной им религии» (Цыремпилов 2014а: 5).

В 1689 г. из монгольских степей в пределы российского Забайкалья из-за конфликта с маньчжурскими властями переселяются и принимают российское подданство цонголы во главе с монгольским князем Ухинзайсаном. Вместе с ним в Забайкалье прибывают и первые буддийские ламы. В 1694 г. с одной из групп цонголов в Забайкалье оказывается тибетский лама из крупного восточно-тибетского монастыря Чоне Ганден Шедруплинг — Нгаванг Пунцок. Первые ламы появляются также в ставках селенгинских и хоринских князей (Цыремпилов 2014а: 6).

По мнению Н. В. Цыремпилова местная родовая знать копировала «властные модели соседних монгольских ханов, в рамках которых в конце XVII в. грамотные буддийские ламы занимали видное место» и буддизм становится важным источником легитимации их власти (Цыремпилов 2014а: 6). Как отмечает М. Н. Богданов: «Присутствие ламы-гелюна около тайши, наличие особой молельни, с надлежащим убранством, — все

это, конечно, увеличивало пышность жизни тайши и поднимало его авторитет в глазах простого народа» (Богданов 1926: 101–102; цит. по: Цыремпилов 2014а: 6).

Наибольшего успеха буддизм достиг в обращении восточных бурят и хамниган (кочевых тунгусов) в Забайкалье, у западных бурят в Прибайкалье шаманизм сохранял свои позиции. Британский антрополог К. Хамфри объясняла сохранение шаманизма у западных бурят их медленным экономическим развитием, бытованием среди них культа предков, родовой системы. Эта точка зрения была оспорена К. М. Герасимовой, которая писала, что «в действительности западные районы Бурятии экономически развивались быстрее, а наличие родовых делений и административной системе забайкальских бурятских ведомств не помешало внедрению ламаизма. Напротив, союз духовной и светской власти в рамках административных родовых единиц обеспечил основание дацанов, учреждение дацанских приходов, выделение земельных наделов для духовенства, сбор средств и т. д.» (Герасимова 1980б: 7–8).

Помимо союза буддийских лам и родовой бурятской элиты, очень важным условием закрепления и распространения тибетского буддизма в Байкальской Сибири, стало выстраивание отношений с российскими имперскими политическими структурами. Как пишет Т. М. Михайлов, «ламаизм распространялся преимущественно там, где он находил более сильных покровителей из среды бурятского нойонства <...> Ламаизм не мог сразу проникнуть в глубины народного быта. На первых порах ламы стремились утвердить свое влияние сверху путем политического союза с нойонством и царской администрацией, опираясь на которых они создавали необходимые условия для своих позиций» (Михайлов 1979: 129).

В 1741 г., по мнению Н. В. Цыремпилова, буддийские ламы в Забайкалье стали инициаторами создания официально утвержденного российскими властями штата буддийского монашества. В этом случае копировался институт, существующий в соседней Цинской империи, власти которой покровительствовали тибетскому буддизму. Штатные ламы в Цинской империи служили в императорских монастырях и получали от государства вознаграждение за религиозные службы (Цыремпилов 2014а: 12). В то же время, как отмечает Н. В. Цыремпилов, «стратегическими целями российской администрации в начале XVIII века были завоевание лояльности бурятского населения и ограничение их связей с соседней империей посредством блокирования религиозных каналов. Еще одним важным приоритетом российской политики в отношении буддийских лам в Забайкалье был контроль над их численностью. Главным образом этим объясняется стремление централизовать управление общиной, консолидировав его

в руках главного ламы» (Цыремпилов 2014а: 12). Таким образом, в 1741 г. российские власти «официально признали легитимность буддийской общины в Забайкалье и начали вводить меры по регулированию численности монахов и путей их миграций» (Цыремпилов 2014а: 15).

В 1768 г. создается институт Главного Бандидо Хамбо-ламы, который становится главой всех забайкальских буддистов. Первым Бандидо Хамбо-ламой стал Дамба-Даржа Заяев, который получил буддийское образование в тибетском монастыре Дрепунг (там училось подавляющее большинство выходцев из монголоязычных регионов) (Цыремпилов 2014а: 16). Н. В. Цыремпилов приводит фрагмент тибетоязычной биографии Заяева, в котором Панчен-лама дает инструкцию Заяеву как проповедовать Дхарму в России: «Словно разбрасывая семена, он обращался с этим же вопросом и к Панчен-ринпоче, на что получил такой ответ: “Прекрасно, что ты распространяешь Дхарму в невежественных краях, однако это не повод для гордыни. Оберегай чистоту традиции Дхармараджи Трех Миров должным образом. Старайся обратить в религию царей России» (Цыремпилов 2014а: 16–17).

Важно отметить, что институт Хамбо-лам не имел аналогов ни в Тибете, ни в Монголии, хотя там также происходило сращивание буддийских общин с государством, но в России имелись существенные различия. В первых, в роли государства выступала Российская империя с православием в качестве государственной религии. Как указывает И. Р. Гарри: «Приоритетной задачей Российской империи во взаимоотношениях с буддийской общиной бурят всегда была изоляция последних от иностранного влияния. Отчасти эта цель была достигнута, поскольку к началу XX в. институт Хамбо-лам трансформировался в полностью самостоятельного партнера государственной власти, которого принято сейчас называть бурятской автокефалией. Иностранное влияние стало ненужным самой буддийской церкви, которая отныне рассматривала государство в качестве механизма защиты от нежелательных конкурентов извне» (Гарри 2014: 69).

Во-вторых, институт Хамбо-лам создавался по образцу отношений Российского государства с Русской православной церковью. Как указывает Н. В. Цыремпилов, управление любой конфессиональной группой в Российской империи строилось на следующих принципах: 1) централизованная система религиозной бюрократии, непосредственно подчиненная губернскому и имперскому правительствам; 2) автокефалия, или административная автономия от зарубежных иерархов; 3) наличие избираемого и утверждаемого главы церкви; 4) ограниченное в числе сословие духовных лиц с соответствующими привилегиями и обязанностями; 5) стационарные дома молитвы; 6) четко установленные границы приходов; 7) письменный устав; 8) отсутствие альтернативных источников религиозной власти; 9) по-

давление институционализированных проявлений сверхъестественной власти и общая рационализация культа (Цыремпилов 2021: 198–199).

В-третьих, в отличие от теократических режимов Тибета и Монголии, во главе которых находились тулку и хубилганы (перерожденцы), Хамболамы не были перерожденцами и выступали в роли назначаемых должностных чиновников, так как, российские власти никогда не признавали преемственности религиозной власти, основанной на идее перерождения¹. Это лишало институт Хамбо-лам религиозной харизмы, но в то же время эта позиция обеспечивала монопольное положение в управлении буддийскими делами при поддержке Российского государства (Цыремпилов 2011: 92).

Несмотря на политику изоляции буддистов от зарубежного влияния, проводимой российскими властями, данная политика была мало плодотворной. Религиозные сети проникали через государственные границы, и забайкальские буддисты были активно вовлечены в отношения с тибето-буддийской цивилизацией. Как отмечает Н. В. Цыремпилов, «вовлеченность бурят в религиозную жизнь Тибета и Монголии автоматически превращала и все Забайкалье (а позднее и часть Прибайкалья) в непрерывное продолжение тибето-монгольской буддийской ойкумены. Ни границы государств, ни законодательство империй не могли помешать этой интеграции. Интеграция бурят в общебуддийский мир усиливалась пропорционально количественному и качественному развитию религиозных институтов, уровню монастырского образования. Вместе с тем неизбежно росло и число зарубежных проповедников, действовавших по эту сторону российской границы» (Цыремпилов 2010: 12). По этому поводу протоиерей Афанасий Виноградов писал: «Старое московское правительство действовало умнее нас: чтобы разорвать связи бурят с Монголией, оно запретило им называться монголами, а велело называться бурятами, или братскими мужиками; оно также не пускало лам из Монголии в Забайкалье. С началом XVIII в.

¹ Р. Т. Сабиров утверждает, что у российских буддистов не было института тулку по политическим причинам (Сабиров 2021). С этим тезисом можно согласиться лишь частично. Действительно, Хамболамы не признавались перерожденцами, но есть свидетельства, что перерожденцы всё-таки имелись у бурятских буддистов. Так, среди своих спутников во время паломничества в Тибет Гомбожаб Цыбиков упоминает «двух бурятских лам, направляющихся в Лабран за выяснением перерожденца бывшего ширетуга Цугольского дацана Забайкальской области Иванова, который очень славился среди прихожан своей ученостью. ...один из бурятских лам, по имени Шри-Бадзар, вез список мальчиков, родившихся в год, следующий за годом смерти Иванова. По списку лабранский Чжамьян-шадба должен был указать перерожденца Иванова» (Цыбиков 1991: 40).

ламы безбоязненно стали являться из Монголии в Забайкалье и беспрепятственно размножаться. Что же вышло? С размножением лам и усилением их влияния на бурят, стали возрастать и укрепляться связи их с Монголией и Тибетом. Монголия и Тибет получают такое же значение в глазах бурят, что Иерусалим в глазах христиан. Туда ежегодно отправляются на поклонение ургинскому Хутухте и Тибетскому Далай-ламе целые толпы бурят. Оттуда являются ежегодно в Забайкалье разного рода гэгэны и хубилганы (святые, перерожденцы), обирающие в свою очередь простодушных бурят. Оттуда буряты получают свои книги и все принадлежности буддийского идолослужения, а также разного рода реликвии, которым приписывают чудодейственную силу. Туда спешат ламы для изучения высшей буддийской мудрости. Там ближе буряты знакомятся с монголами, родственными им по языку, образу жизни и вере. Куда же, естественно, более и более должны склоняться симпатии бурят, религиозные и нравственные? К России ли, чуждой им по языку, вере и образу жизни, словом, по всему строю жизни, или единоплеменной и единойверной Монголии? Правда, доселе буряты оставались и остаются непоколебимо верными России, но надолго ли? Мы сами как бы нарочно толкаем их в сторону Монголии, не обращая достаточного внимания на размножение лам и усиление их влияния на бурят» (Виноградов 1886: 597–598).

К 1852 г. число буддистов в Байкальском регионе по официальным данным достигает 125 тысяч человек. В конце 40-х гг. XIX в. существовало 34 дацана, в которых служили 3241 лама различных степеней и 1305 хуваров, что в вместе составляло 4556 человек. Из 34 дацанов два дацана находились на территории Иркутской губернии, а остальные 32 дацана были расположены в Забайкальской области (Цыремпилов 2014б: 41). В 1853 г. принимается «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири», которое определяло отношения российского государства с буддийской общиной Байкальской Сибири (Цыремпилов 2014б).

Проповедь буддийских лам была прежде всего направлена на бурят и тунгусов (эвенков), исповедующих шаманизм (вплоть до 1905 г. ламам было официально запрещено обращаться в буддизм православных). В борьбе против шаманизма буддийские ламы пользовались помощью полиции и местных властей для организации гонений на шаманов, для разрушения капищ и уничтожения шаманских культовых вещей (Михайлов 1979: 129–130). Востоковед В. П. Васильев считал, что насильственные попытки искоренить шаманизм были прямым следствием имперской политики, в рамках которой чиновники воображали, что буряты были изначально ламаистами и ламаизм определял весь их строй жизни (Тольц 2010: 288). Как сообщал протоирей Виноградов: «От XVIII в. сохранился даже указ

местного сибирского начальства, которым запрещалось хоронить бурят без ламского отпевания» (Виноградов 1886: 599). Результатом этой насильственной борьбы стало ослабление позиций шаманизма, особенно в тех бурятских ведомствах, в которых было построено наибольшее количество дацанов — Селенгинском и Хоринском. Также в Прибайкалье появились беглые или ссыльные шаманы из Забайкалья (Михайлов 1979: 130).

Помимо насильственных действий буддийские ламы использовали традиционный для буддизма метод — включение в буддийскую религиозную систему местных шаманских культов (Жуковская 1977; Михайлов 1979). Ламы «обращали» в свою веру главных богов и духов шаманского пантеона. Так, например, шаманское божество Гуджир тэнгэри было объявлено тождественным буддийскому божеству Махакала и все признаки и функции шаманского божества были перенесены на божество буддийского пантеона (Михайлов 1979: 130). Также ламы обратили внимание на культ родоплеменных обо¹ и подвергли их буддизации (Михайлов 1979: 130–131). Как пишет Н. Л. Жуковская, «столь тесное слияние шаманской и буддийской практик было неременным условием превращения ламаизма в религию народных масс. Важно отметить, что синкретизм этот был взаимным. Ламаизм воспринял множество шаманских элементов и кооптировал ряд местных культов в их комплексе. В свою очередь, многие персонажи буддийского пантеона, культовые символы и фразеология были восприняты шаманизмом» (Жуковская 1977: 145).

Практически одновременно с буддизмом в конце XVII столетия в Байкальскую Сибирь стали проникать православные миссионеры. Миссионерство является важным направлением деятельности любой христианской церкви. Апостол Павел заложил основы христианского миссионерства, выступив одним из первых успешных проповедников учения Христа среди язычников. Интересно, что еще при жизни Павла растущее число новообращенных начинало делиться на группы, подгруппы, между которыми возникали конфликты по разным вопросам, угрожая единству церкви (Mitchell 2006: 108). Русская православная церковь заимствовала и этот институт из Византии. Однако до XVIII в. миссионерство носило спонтанный характер, осуществлялось отдельными миссиями, приходскими священниками и монахами. Распространение православия в Сибири начинается вместе с колонизацией этих территорий. В 1620–1621 гг. в Тобольске была создана первая сибирская епархия в ранге архиепископии (Векшина 2014: 17–18). В 1727 г. была создана Иркутская и Нерчинская епархии. После

¹ Обо — ритуальные сооружения в честь духов-хозяев местности в виде куч камней.

разделения Сибири на Восточную и Западную (1822) были учреждены Томская (1832), Енисейская (1861), Якутская (1870), Забайкальская (1894) и Омская (1895) епархии (Юрганова 2020: 112).

Основной нормативной базы миссионерской деятельности являлись «Духовный регламент» (1721), «Устав духовных консисторий» (1841, 1883), «Сборник церковно-гражданских постановлений в России, относящихся до лиц православного духовенства» (1860), «Устав об управлении инородцами» (1822) и постановления Синода. В 1867 г. Указом Синода были определены правила крещения инородцев (Юрганова 2020: 113). Значительный вклад в миссионерское дело внес святитель Иннокентий (Вениамин). В 1840 г. им была подготовлена инструкция, получившая известность как «Наставление священнику, назначаемого для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру», рекомендованная Синодом для всех миссий и миссионеров Русской православной церкви (Юрганова 2020: 114).

Проникновение православия в Байкальскую Сибирь происходило одновременно с походами казачьих военных экспедиций, которые сооружали при острожных крепостях церкви и часовни, снабженные необходимой церковной утварью. Вначале строительство церквей и часовен не было связано с приобщением к православной вере коренного населения, а было нацелено на обслуживание военных гарнизонов (Жалсараев 2006: 53–59).

Только в конце XVII в. по решению царя Федора Алексеевича и патриарха Иоакима была учреждена особая Даурская миссия для христианизации языческого населения Забайкалья, которую возглавил игумен Темникова Сретенского монастыря Феодосий из Тамбовской епархии. Деньги на содержание Даурской миссии выделила казна (Никольский, 1904: 28–40). В условиях Забайкалья Троицко-Селенгинский и Посольский монастыри с самого начала их образования (1681 г.) рассматривались Даурской Духовной миссией опорными пунктами подвижнической миссионерской деятельности среди бурят, тунгусов и монголов. Русские поселенцы, которые оторвались от православного общества, также рассматривались как нуждающиеся в наставлении и просвещении со стороны православных пастырей. Отдельной миссии для Прибайкалья не учреждалось за неимением средств (Жалсараев 2006: 64).

Центрами православия в Байкальском регионе были следующие монастыри: Киренский, Вознесенский (возле Иркутска), Знаменский (в Иркутске), Троицко-Селенгинский и Посольский (в Забайкалье). На монастырских землях селились преимущественно «гулящие люди», как называлась в старину беднота, искавшая, переходя из одного места в другое, средства к существованию. Кроме «гулящих людей» монастыри селили на своих

землях и «крещеных в неволю». Монастыри покупали захваченных в плен бурятских женщин, крестили их и выдавали замуж за монастырских крестьян (Санжиев, Санжиева 1999).

В 1707 г. по настоянию Высокопреосвященного митрополита свт. Филофея (Лещинского) при Тобольской и Сибирской митрополии открыто Иркутско-Нерчинское викариатство (Жалсараев 2006: 64). В 1727 г. решением Синода и Екатерины I викариатство было преобразовано в две епархии — Иркутскую и Нерчинскую. Иркутскую епархию сначала возглавляли в основном выпускники Киевской духовной академии, с XIX в. — выпускники Санкт-Петербургской духовной академии. Однажды только епархию возглавил уроженец Сибири, который закончил Тобольскую духовную семинарию.

Во второй половине XVIII в. с введением акта о веротерпимости и упразднением штатных должностей миссионеров, начинается спад христианизации региона. Усугубило ситуацию указание иркутского гражданского губернатора, запрещающее крестить инородцев без согласия их родоначальников. Это указание было отменено только в 1820 г. М. М. Сперанским (Никольский 1904: 28–40).

В 1894 г. на территории Иркутской епархии было 200 церквей, в 1909 г. — уже 376, из них приходских — 143, домовых — три, тюремных — три, кладбищенских — восемь, железнодорожных — две, церквей-школ — две, монастырских — пять. Большинство церквей (300) были деревянными (Бураева 2010: 63). В 1914 г. по Забайкальской епархии количество верующих насчитывало 519 665 чел., количество церквей — 399, часовен и молитвенных домов — 403, монастырей — 5; по Иркутской епархии количество верующих — 464 068, количество церквей — 337, часовен и молитвенных домов — 207, монастырей — 4. В Забайкальской епархии служило 22 протоирея, 233 священника, 44 дьякона, 234 псаломщика; в Иркутской епархии — 25 протоиерея, 212 священников, 69 дьяконов, 210 псаломщиков (Цыремпилова 2017а: 94).

Одним из главных достижений первых миссионеров в Забайкалье можно назвать крещение тунгусского князя Гантимура, который был китайским подданным и первоначально воевал против русских первопроезжих. С его крещения начинается история обращения в христианство тунгусских родов. С бурятскими родами дела обстояли иначе. На первый взгляд в Иркутской епархии миссионерская деятельность была успешной: по данным Никольского, было крещено около 40 тыс. инородцев. Однако большая часть этих инородцев были шаманистами. В Забайкалье, а именно в местах распространения буддизма положение дел было затруднительным, поэтому во второй половине XIX в. Иркутской епархией была учреж-

дена Забайкальская Духовная миссия, которая начала действовать через станы при Степных Думах и Иностранцевских управах, т. е. в местах наибольшего скопления иностранцев. Всего было открыто 18 станов, каждом стане находилась церковь и школа. Наибольшее число миссионеров, проводивших работу в станах, пришлось на 1880 г. — 21 человек. Посольский миссионерский монастырь стал главным опорным пунктом миссии. Было открыто училище для иностранцев, которых готовили к миссионерской деятельности (Никольский 1904: 48–53).

Хотя происходили неоднократные случаи перехода лам и представителей бурятской элиты в православие, в целом буддисты были менее податливы в вопросах смены религии чем шаманисты. Еще Сперанский в 1820 г. писал, что «бурят приводит к перемене вере большей частью бедность, лишение стад, родовые обиды и, что всего сожальнее учиненные ими преступления и желание избыть от наказания» (Вашкевич 1885: 45).

Новокрещенные получали налоговую льготу и сохраняли право не нести воинскую повинность. Миссионеры старались селить или «водворять» новокрещенных в отдельные поселения, чтобы оградить их от общения с сородичами. На эти цели выделялись земельные участки до 30 десятин на душу и выдавались пособия по 127 руб. на семейство до 1882 г. (Дамешек, Жалсанова, Курас 2013: 367).

Главной целью всех духовных миссий объявлялось просвещение неверных: язычников (буддистов, шаманистов) и старообрядцев. Однако крещение приводило к достаточно серьезным изменениям всего уклада жизни новообращенных. Крещеный бурят мог жениться только уже на русской женщине или крещеной бурятке. «В империи не допускалось внеконфессиональное состояние и уголовно наказывался выход из православия (до 1905 г. — *Авт.*)» (Белякова 2022: 101). Новообращенные переходили на оседлый образ жизни, меняли платье и прическу, селились особыми дворами или селениями, отдельными от бурятских улусов. После этого они чаще всего переходили в разряд оседлых иностранцев, могли перейти и в крестьянское и мещанское сословия, но у них навсегда оставалась приписка, что они происходят из иностранцев. Так им гарантировалось сохранение права не нести воинскую повинность. В результате описанных процессов сформировалась особая метисная группа населения, за которой в метрических, окладных и других документах со временем закрепляется понятие «ясачнокрещенные» или «ясачные иностранцы». За некрещеными иностранцами закрепляется категория «буряты» (Галиндабаева, Карбаинов 2020а).

В 1756 г. в Забайкалье прибыли первые партии сосланных старообрядцев-семейских из Могилевской и Черниговской губерний, которые принесли с собой конкурирующую версию православия (Жалсараев 2006).

Однако первое время число староверов в Байкальском регионе и его сопредельных территориях было невелико. В конце XVII в. в Прибайкалье и Забайкалье их насчитывалось чуть более 50. Наиболее массовое переселение было в 1764 г., когда из 23-х партий 14 партий староверов осели в Забайкалье. Уже по четвертой ревизии 1782 г. староверов, вывезенных из Польши в Забайкалье, числилось примерно 4,4 тыс. чел. обою пола. После завершения процесса переселения главной причиной увеличения численности старообрядцев стал высокий естественный прирост, показатели которого у семейских были в 5 раз выше, чем прирост других категорий населения Забайкалья. К концу 1911 г. старообрядческое население достигло 77,5 тыс. чел. (Васильева 2012: 26–30).

До издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 г. старообрядцам запрещалось создавать свои организации, заниматься издательской деятельностью, вести метрические книги. Крестить детей разрешалось только в храме официальной РПЦ, брак раскольников регистрировался в полицейском или волостном управлении. В старообрядчестве выделяют два основных религиозных направления — поповщина и беспоповщина. Беспоповцы воспитывали начетчиков и уставщиков, которые выполняли обряды, в своей среде в рамках общины, и когда того требовали обстоятельства — выбирали самого достойного. Беглопоповцы, как правило, переманивали священников из официальной церкви, а за немением таковых пользовались услугами своих уставщиков. Созданная за рубежом в 1846 г. Белокриницкая старообрядческая иерархия направляла священников признающим ее поповцам (Васильева 2012: 32).

После 1906 г. в Забайкалье официально зарегистрировались всего два старообрядческих духовных лица: белокриницкий священник и белокриницкий наставник. В то же время, согласно официальным документам, в Забайкалье в 1911 г. незарегистрированными числились 57 старообрядческих служителей культа. Из них 44 относились к беглопоповцам, 9 — к беспоповцам и 5 — к белокриницким поповцам. Фактически общее количество старообрядческих служителей культа было в несколько раз больше. Официально они числились обычными крестьянами и старались не афишировать перед властями свою принадлежность (Васильева 2012: 33)

Семейские (старообрядцы Забайкалья) часто считаются «чистокровной» группой, не подвергавшейся метисации. Этот тезис воспроизводится с дореволюционного периода по настоящее время (Попова 1928). Как, например, пишет Г. М. Осокин, «только семейские старообрядцы... не смешиваются и не сближаются с инородцами, а также и с коренными сибиряками, считая как тех, так и других “нечестью” — нечистыми в отношении своих религиозных взглядов» (Осокин 1906: 20). В более мягкой форме этот

аргумент высказывается во втором томе «Истории Бурятии»: «Слабое смешение происходило в районах со старообрядческим населением. Смешанные браки не только запрещались, но и расторгались у семейских уставщиками. Однако этносмешение забайкальских старообрядцев происходило особенно часто в первое пятидесятилетие их жизни за Байкалом, поскольку старoverы были малочисленны. К этому же побуждало и наличие земельных угодий у бурят, что приводило к хозяйственным и семейным связям» (История... 2011: 114).

Хотя старообрядцам запрещалось разделять общение с инаковерующими в «ядении, питии и любви», но, если человек другой веры перекрещивался в старообрядчество, то все запреты снимались. Это показывает наш эмпирический материал: так в Хасурте несколько оседлых инородцев, а в Унэгэтэе один, перекрестились в старообрядчество и стали идентифицироваться как семейские. В этих селах распространено мнение, что семейские «совратили в раскол» новокрещенных бурят по экономическим причинам. Во-первых, оседлым инородцам выделялось земли больше, а во-вторых, как основатели этих сел, они заняли самые лучшие земли. Семейские же испытывали «земельный голод» и часто арендовали земли у оседлых инородцев по этой причине. Новокрещенные старoverы стали основателями больших семей, потомки которых активно женились и выходили замуж за семейских Хасурты и Унэгэтэя. В 1865 г. у земский исправник составил ведомость о количестве раскольников в Верхенудинском уезде. В поселении Хасуртаевском Кульского отдельного общества, то есть среди крестьян были в расколе 21 мужчина и 19 женщин, а в поселении Хасуртаевском Хоринской степной думы, то есть среди оседлых инородцев, 50 и 48 соответственно. Однако переходить в крестьянское сословие они не собирались опять же по экономическим причинам, не желая платить двойные подати.

Таким образом, в ходе русской колонизации в Восточную Сибирь проникают два направления русского православия. Русская православная церковь включила территории уже в выстроенную, полностью централизованную систему епархиального управления. Вся деятельность официальной РПЦ зависела от государственной политики, поэтому динамика миссионерской деятельности церкви определялась решениями представителей светской власти. Старообрядчество, наоборот, лишненное поддержки государства, в этот период вернулось к разрозненной сектарианской структуре раннего христианства, когда формируется множество толков. Миссионерство у старообрядцев представляло собой механизм адаптации, благодаря которому переселенцы решали экономические вопросы. Однако одним из непреднамеренных последствий деятельности православных сетей в Бай-

кальской Сибири стало формирование метисных сообществ и идентичностей «карымов», «ясачных» (Галиндабаева, Карбаинов 2020а).

В результате с XVII в. Байкальская Сибирь становится зоной интенсивного межцивилизационного взаимодействия тибето-буддийской и русско-православной цивилизаций. Буддизм и православие как «культурные программы» цивилизаций оказывали огромное влияние на изменение этно-религиозной ситуации в регионе. Одним из последствий цивилизаторской деятельности элитных религиозных сетей тибетского буддизма и русского православия (помимо других факторов) стала этнокультурная ассимиляция отдельных локальных сообществ в Байкальской Сибири. Так, например, С. Патканов пишет, что «Религия... тоже имеет немаловажное значение в качестве фактора ассимиляции... принадлежность известной группы инородцев к одной из трех главных культурных религий Сибири приближает их к трем главным народам страны — к русским, татарам и бурятам и способствует их ассимиляции с последними с утратой родного языка и усвоения речи одного (иногда двух) из названных народов. Из выше указанного явствует почему... буряты (и тунгусы) — ламаиты Забайкальской обл. и поныне сохранили свою собственную культуру и свой язык, а принявшие православие в значительной степени обрусели... В более южной полосе Сибири главными цивилизаторами в настоящее время являются русские, а затем буряты-ламаиты... в Забайкальской области 28,2 % тунгусов изъясняются лишь по-бурятски... буряты-христиане постепенно русеют и утрачивают свой родной язык» (Патканов 1912: 133–134, 136–137).

Обе элитные цивилизационные (религиозные) сети продвигались в регионе за счёт формирования альянсов с имперскими политическими организациями и элитами. При этом в отношениях буддийской сангхи и российских политических элит (в первую очередь региональных чиновников) были не только взаимопонимание и прагматические компромиссы, но и случались конфликтные ситуации. Так, например, в 1872 г. по указу генерал-губернатора Синельникова в Забайкалье проводилась кампания по сносу буддийских ритуальных сооружений (обо и бумханов) (Цыремпилов 2014б: 56–57). Однако, как отмечает Н. В. Цыремпилов: «все эти тенденции не следует, по нашему мнению, рассматривать через призму противостояния между бурятской буддийской общиной и империей. Защищая свои права, буддисты не только использовали противоречия, заложенные в системе администрирования громадной по своим размерам империи, но и искали союзников в среде либерально настроенных чиновников, общественных деятелей и академических исследователей. Они смотрели на империю не как на враждебную силу, но как на поле возможностей и сферу симбиотического взаимодействия» (Цыремпилов 2014б: 65).

Если отношения буддийской сангхи и имперских политических структур можно рассматривать через призму симбиотического взаимодействия, то отношения между двумя элитными религиозными сетями были достаточно напряженные и их можно типологизировать как столкновение и конкуренцию. Православные миссионеры рассматривали деятельность буддийских лам как главное препятствие на пути христианизации бурят и тунгусов. Как сообщал в своем отчете епископ Мелетий: «Обращение к св. вере Христовой в 20 существующих станах шло прежним путем, в борьбе с ламством, старающимся ничуть не уступить влиянию миссии. Успех был там, где слабее ламаизм, именно в ведомствах шаманских и на окраинах инородческого населения вблизи русских» (Мелетий 1886: 432). При этом по мнению православных миссионеров буддизм сохранял прочные позиции среди бурятского населения, благодаря поддержке светских властей. Так, архимандрит Гурий писал: «Ламаиты более упорны в своем суеверии чем шаманисты не потому, чтобы ламство и в самом деле имело внутреннюю силу и было более влиятельно на массу, чем шаманство; нет, масса одинаково понимает и относится как к ламам, так и к шаманам, считая тех и других людьми страшными для себя по своей таинственной магической силе, — ламство упорнее потому, что признано законом с утверждением Высочайшей властью штата лам и каждого хамбо-ламы в его звании. Миссионерам приходится не редко выслушивать от бурят ламаитов: “наша вера хороша, сам Царь велел нам держать ее, лам наших Царь награждает за службу медалями”» (Гурий 1886б: 272).

Присоединение к Российскому государству Байкальского региона привело не только к проникновению православного христианства, но и к приобщению населения к общеевропейской (западной) модернизации, посредством русской культуры. В частности, представители бурятской элиты начали получать образование в российских университетах, знакомились с плодами западной науки и т. д. Как отмечает, И. Р. Гарри, «в самосознании и политической практике бурят-монгольской интеллигенции произошел синтез западной и восточной картин мира. С определенного момента они стали видеть себя в качестве авангарда просвещенной Европы в родственной Азии, посредником в продвижении глобальных идеологических проектов Российской империи и Советского Союза. С одной стороны, являясь людьми, получившими под руководством ведущих российских ученых европейское образование (в основном в Санкт-Петербургском университете), они вошли в число просветителей своего народа и стали первыми бурятскими учеными. С другой стороны, будучи подданными Российской империи, бурятские интеллигенты были вольно или невольно эмиссарами во Внутренней Азии царской и советской политики. Широко известна

деятельность личного представителя Далай-ламы при царском дворе Агвана Доржиева и чиновника Азиатского департамента Министерства иностранных дел Петра Бадмаева» (Гарри 2014: 72).

Н. В. Цыремпилов в своем исследовании приходит к выводу о том, что представления о буддизме в европейской науке повлияли на то, «как сами бурятские буддисты стали смотреть на свою религию. Новые модели передовой рациональной и философской интерпретации буддизма заставили лам пересмотреть устоявшиеся формы монастырской жизни и духовного образования» (Цыремпилов 2021: 208). Среди буддистов сформировалось течение обновленцев во главе с Агваном Доржиевым. Он и его сторонники «подвергали критике усложненный ритуализм, низкие стандарты монашеской дисциплины, интеллектуальный консерватизм и экономический паразитизм местной буддийской общины» (Цыремпилов 2021: 208). Агван Доржиев считал, что буддийским ламам необходимо изучать общеевропейскую культуру и общеевропейские науки (Цыремпилов 2021: 209).

Если для отношений между элитными религиозными сетями были характерны столкновение и конкуренция, то на уровне повседневных контактов в отдельных локальных сообществах Байкальской Сибири межцивилизационные взаимодействия приводят к возникновению различных синкретических (гибридных) религиозных практик. Так в результате процессов культурной гибридизации на уровне локальных народных культур сформировались религиозные практики двоеверия и даже троeverия как среди бурят и тунгусов (эвенков), так и у русского населения (Михайлов 1979; Бураева 2005).

Буддизм серьёзно повлиял на изменение шаманских культов. Так, например, в результате ламаизации культа обо изменились формы коллективных молебнов (тайлаганов). Обряды жертвоприношений стали синкретичными (Михайлов 1979: 131–132). Одной из форм трансформации шаманизма под влиянием буддизма стало появление шаманских рукописей. Появляются также лица, которые совмещали в себе функции шамана и ламы (Михайлов 1979: 133). Под влиянием буддизма в шаманский пантеон были включены Далай-лама и Богдо-гэгэн. При этом, влияние буддизма на шаманизм не было повсеместным (Михайлов 1979: 136).

Православие также оказало влияние на шаманские практики. Так, например, тайлаганы приурочивались к христианским праздникам (Михайлов 1979: 139). Христианство повлияло на поминально-погребальную обрядность бурят Иркутской губернии. Эта обрядность стала синкретичной — шаманско-христианской, а в некоторых ведомствах (в Тункинском и Аларском) включала и элементы буддизма (Михайлов 1979: 142).

Двоеверие было также характерно и для бурят, перешедших из буддизма в православие. Как пишет Г. М. Осокин, «оставаясь жить, в большинстве случаев, и по принятию православия, среди своих сородичей-ламаитов, бурят редко когда усваивает и сохраняет надолго преподанные ему догматы православия. Последствием этого, среди перешедших в православие, очень часто наблюдается двоеверие, т. е., живя среди русских, такой бурят исполняет все обряды православия, переселившись же к своим, или оставаясь по необходимости среди их долгое время — продолжает также хладнокровно исполнять все буддийские обряды. Есть конечно, и такие из крещеных бурят, которые и среди русских одновременно исполняют как русские, православные, так и буддийские обряды» (Осокин 1906: 148).

В XVIII–XIX в. среди некоторых групп бурят-буддистов и бурят-шаманистов появился обряд поклонения христианскому святому Николаю Чудотворцу (Жуковская 1977: 31; Михайлов 1979: 140). Так, у тункинских бурят шаманский образ Цаган Убугуна (Белого Старца), который также был включен в буддийский пантеон, слился с образом одного из самых популярных святых православной церкви — Николая Угодника (Жуковская 1977: 31). Как отмечает Т. М. Михайлов, «культ Николая Угодника был особенно распространен в тех ведомствах, где земледелие получило наибольшее развитие — среди идинских, аларских, кудинских, тункинских и кабанских бурят. В призываниях в честь этого божества говорилось:

Микола-бог, батюшка,
Тарбаганов преследующий,
Хлеб посеявший бог.
Посев наш сделайте безболезненным,
Травы наши сделайте густыми.
Дальние дожди
Направляйте на наши поля,
Ближние дожди
Заставляйте пройти над нами.
Черные ветра отгоняйте,
Круглый град отгоняйте от нас,
Холодный иней растопите,
Медовую росу отгоняйте (Михайлов 1979: 140).

Как пишет Н. Л. Жуковская, в свою очередь, шаманское божество Буханойон было канонизировано «также местной православной церковью под именем св. Пафнутия, и в честь него на горе, носящей его имя, была построена не только ламаистская кумирня, но и православная часовня. Соответственно было и три типа его изображений: шаманское, преувеличен-

но подчеркивающее его половые органы как символы его роли именно прародителя, ламаистское — в виде обычной иконы, изображающей всадника на белом коне, и, наконец, православное. Православная часовня вместе со всем содержимым уже давно исчезла, как, впрочем, и православные буряты из Тункинского района, поэтому трудно представить, как выглядела подобная икона, но скорее всего она была сделана в каноне, принятом для изображения святых в православии. Вплоть до 1930-х годов Буха-нойону молились и шаманисты, и ламаисты, и православные. Еще в 1960-е годы в его честь совершались как шаманские тайлаганы, так и ламаистские моления жителями сел Далахай и Торы Тункинского района, расположенных у подножия посвященной ему горы» (Жуковская 1977: 101–102).

Особенный интерес в контексте нашего исследования представляют практики троеверия. Так, Архимандрит Гурий сообщал, что: «Аларцы (буряты Аларского ведомства. — *Авт.*), собственно говоря, троеверы: исповедуя ламство, они в то же время придерживаются шаманских суеверий, а также и христианства. По словам знающих домашний быт здешних бурят-ламаитов и обстановку в их юртах или домах, нередко можно находить между ламскими бурханами шаманские онгоны и даже св. иконы, которым воздается честь, если не большая, то, во всяком случае, не меньшая, чем первым» (Гурий 1886: 208).

Перед революцией 1917 г. у бурят-шаманистов Улейского ведомства Балаганского округа возникло новое религиозное течение, основанное на троеверии — майдаризм (Майдари — божество буддийского пантеона). Основателем майдаризма был шаман Унхей. Пантеон майдаризма включал в себя шаманских богов (тэнгриев и ханов), буддийских богов и православного Илью Пророка. Унхей читал молитву по рукописным книгам как лама, жертвоприношения делал как шаман. Майдаризм просуществовал до середины 1920-х годов (Михайлов 1979: 146–147).

Миссионер А. Малков в своих записках писал о троеверии среди крещеных тунгусов: «многих я знаю крещеных тунгусов, которые одинаково держатся всех трех вер, т. е. Христовой, ламской, и шаманской» (Малков 1884: 391). С. М. Широкогоров также поделился своими наблюдениями практик троеверия у кочевых тунгусов (хамниган) в начале XX в.: «В улусе Дэлюн на одном из окружающих его холмов имеется даже часовня, но в то же самое время соседние два холма предназначены — один для ламаистских церемоний, другой для шаманских камланий, и все три холма у населения пользуются равным уважением. Таким образом, верования в настоящее время сплелись в запутанный клубок с преобладанием, все-таки, шаманства» (Широкогоров 2017: 214–215).

Буддизм и шаманизм также оказали влияние на религиозные представления и практики православного русского населения Байкальской Сибири. О данном влиянии Афанасий Шапов пишет, что «в самом умонастроении, в понятиях и верованиях забайкальское русское население значительно ассимилировалось с бурятами. Например, почти все забайкальские казаки и крестьяне и мещане, у которых отцы и деды родились уже там и многие предки были бурято-русского происхождения, — вполне верят в бурятское шаманство и ламайское прорицательство. Это замечено не только в отдельной глуши Забайкалья, в средоточии монголо-бурятского населения, где при господстве ламайской веры, фетишисты-буряты придерживаются и шаманских суеверий, но и в окрестностях Байкала, вблизи Иркутска, например, в селениях Култуке, Тунке и др., где по словам одного миссионера, русские держат даже бурятских идолов, истуканчиков или божков на вышках своих домов и там шаманят тайком. В Нерчинском округе русские лечатся у шаманов, к шаманам обращаются с просьбой пошаманить, когда что потеряется у кого-нибудь. Согласно с бурятами, русские, отправившись в путь, на половине дороги кладут что-нибудь на деревья — деньги, или хоть волосок с головы, в благодарность за то, что благополучно проехали до половины дороги» (Шапов 1872: 196).

По наблюдениям Н. Астырева, «неблагообразный культ шаманства бурятского, заключающийся в поклонении и в непрестанном умилоствлении грозных и сильных божеств, пользуется и среди сибирского крестьянства некоторою популярностью, выражающеюся в том, что православные нередко обращаются к шаману за помощью для отвращения от них какого-нибудь несчастья (болезни, неурожая, пропажи и падежа скота и т. п.), а также и в том, что некоторые священные шаманские места (леса, горы, озера, одинокие деревья) пользуются суеверным уважением и русского окрестного населения... В результате таких отношений оказывается, что с самим учением христианским сибиряк весьма мало знаком, молитв он почти не знает; злых духов почитает и умилоствляет их, наравне с бурятами, щепотками табаку или лоскутками материй, которые бросает и вешает на дерево при проезде мимо шаманского места» (Астырев 1891: 30, 37).

П. А. Ровинский также сообщает о бытовании подобных религиозных синкретических практик как у русских, так и у бурят: «Здесь в русских далеко меньше пренебрежения к бурятам, чем, например, в Казанской губернии к татарам или к Астраханском к калмыкам. Вы почти от каждого, и русского и буряты, услышите, что Бог у всех один и различно только служение ему ... Находясь вместе в путешествии или на промыслах, русские с благовением относятся к исполнению бурятами разного рода религиозных обрядов как, например, набрасывание камней или веток для обонов, плес-

канье водки на 4 стороны, навешивание ленточек и т. п.; а буряты непременно заходят в стоящую на пути русскую часовню, где молятся по своему перед образами и подобно русским жертвуют деньги и разные ценности. При случае буряты обкрадывают эти часовни, вытаскивая деньги из кружки, а русские также не пропускают случая вытащить монету, брошенную благочестивым бурятом в какой-нибудь священный родник или колодезь. Говорят, что некоторые русские прибегают к помощи шаманов и даже сами шаманствуют» (Ровинский 1871: 50).

Таким образом, если межцивилизационные взаимодействия между элитными цивилизационными сетями тибетского буддизма и русского православия можно охарактеризовать как столкновение и конкуренцию, то на уровне повседневных народно-религиозных практик в некоторых локальных сообществах Байкальской Сибири эти взаимодействия приводят к межцивилизационной гибридации. Важно отметить, что гибридация стала непреднамеренным последствием деятельности цивилизационных элит, которые ставили перед собой совершенно другие цели. В результате «Взаимодействие представителей трех разных религий и полнейшая религиозная неустойчивость новокрещенных в очень сильной степени запутали мировоззрение и обряды: ламаисты прибегают к помощи заклинаний и гаданий шаманов, православные закалывают овец и коней в жертву бурхану, покровительствующему скоту, а шаманисты ставят восковые свечи перед образом св. Иннокентия или приносят сметану, творог и прочее в жертву святому Николаю» (Морохоева 1994: 62).

Советский период

В результате революционных событий 1917 г. и последующей Гражданской войны 1918–1922 гг. в России происходит радикальная трансформация цивилизационной «культурной программы». С этого времени начинается эпоха советской модерности (Арнасон 2021), в рамках которой были отвергнуты старые религии и элиты, пришедшие к власти на волне революции, обращаются к новой «религии» — коммунизму. В результате этих процессов происходит радикальное ослабление элитных религиозных сетей по всей стране, в том числе и в Байкальской Сибири.

Во время Гражданской войны многие представители буддийского духовенства выступали против большевиков (Гарри 2014: 71). В это время возникло два проекта по созданию буддийского государства. Первый проект пытались реализовать в 1919 г. сторонники панмонголизма путем создания буддийского государства — «Великой Монголии», которое должно было включать в свой состав территории Внешней и Внутренней Монголии, Бурятии, Тывы и части Маньчжурии. Главой правительства «Вели-

кой Монголии» был избран Хутухта (перерожденец) из Внутренней Монголии Нэйсэ-гэгэн. Во главе армии «Великой Монголии» встал атаман Семенов (Гарри 2014: 68). Второй проект буддийского государства на территории Забайкалья пытались реализовать сторонники балагатского теократического движения. В 1919 г. Духовный лидер балагатов лама Сандан Цыденов объявил о создании на территории Хоринского аймака теократического государства (Цыремпилов 2007; Гарри 2014: 71). В итоге обе попытки по созданию буддийского государства не были реализованы.

После окончания Гражданской войны в 1920-х гг. среди бурятских буддистов на первые позиции выходит обновленческое движение во главе с Агваном Доржиевым. Данное движение провозглашало близость идей буддизма и коммунизма. Так, например, в анонимной брошюре «Основы буддизма» были такие строки: «...учение Будды обращено к земле и реальному земному труду, единственной пружине прогресса человечества... Великий Готама дал миру законченное учение коммунизма» (Герасимова 1964: 164–165). Как отмечает К. М. Герасимова, «обновленческое движение за модернизацию ламаизма продолжалось и в советское время с 1923 по 1930 г. Своеобразие этой фазы обновленчества заключалось в попытке приспособления религии к принципам социализма, что нашло свое отражение не только в признании ламаистской церковью Советской власти, организации ламских трудовых коммун, дацанских советов, но и в провозглашении тождества социальной программы социализма и буддизма, идейной близости учения Ленина и Будды, единства буддизма и современной науки. Эти идеи выражали искреннее стремление одной части духовенства сотрудничать с Советской властью и тенденции другой части церковников спасти религию, сохранить ее как идеологический резерв реставрации старых порядков, как средство эрозии революционного мировоззрения» (Герасимова 1980б: 3).

В 1920-е годы в борьбе внутри буддийской сангхи между обновленцами и консерваторами победу одержали обновленцы (Герасимова 1964). Первый Всесоюзный собор буддистов СССР в 1927 г. закрепил победу обновленцев во всесоюзном масштабе (Гарри 2014: 80). Несмотря на попытки обновленцев выстроить отношения с большевиками, давление советской власти на буддизм становилось всё более настойчивым. С 1923 г. начали проводиться первые попытки национализации дацанских земель, реквизиции имущества, муниципализации зданий, обложения лам налогами. На дацанских землях стали создаваться земледельческо-скотоводческие монашеские коммуны (Гарри 2014: 77). С 1929 г. во время коллективизации начали устраивать погромы дацанов. Начался массовый уход из монашества и репрессии властей против буддийского духовенства (Гарри 2014; Занданова, Паламарчук 2016), в результате которых произошло рез-

кое сокращение числа лам на территории Бурят-Монголии. Так, если в 1916 г. их насчитывалось 11663 человек, то к 1935 г. осталось всего 1271. По данным НКВД, в указанный период «с 1916 по 1933 г. из учтенных 8875 лам: сняли сан — 5283, ушли в улусы — 1419, репрессировано — 1162, эмигрировало — 505, умерло — 506». В одном только Тункинском районе численность лам в этот период сократилась с 446 до 18 человек. Одновременно власти закрывали дацаны и дуганы под предлогом малочисленности в них лам, которых они же ранее репрессировали. Лам считали ответственными за подготовку массовой эмиграции бурятского населения в Китай (Занданова, Паламарчук 2016: 95). Если в 1925 г. в Бурят-Монгольской АССР было 43 или 46 дацанов (по разным данным), в 1937 г. оставалось 15, то в 1940 г. ни осталось ни одного дацана (Синицын 2013: 485).

В результате действий советской власти элитная религиозная сеть тибетского буддизма на территории Байкальской Сибири была практически до основания разрушена. Контакты с центрами тибетского буддизма в Тибете и Монголии полностью прекратились. Оставшиеся ламы либо отказались от проведения религиозных обрядов, либо совершали их тайно. В советских документах отмечалось: «ламство имеет давление на колхозников», «следы ... гнусной деятельности ламства остались еще и до сих пор в виде всевозможных пережитков в быту у трудящихся бурят-монгол» (Синицын 2013: 127).

Изменения в отношении буддизма со стороны политической власти произошли только в годы Великой Отечественной войны. В 1946 г. в Улан-Удэ было создано Совецание буддийских деятелей Бурят-Монгольской АССР, которое приняло «Устав Духовного управления Буддистов» и «Положение о буддийском духовенстве СССР» (Гарри 2014: 84). В 1946 г. было разрешено открыть на территории Забайкалья два дацана — Иволгинский и Агинский (в каждом из дацанов вплоть до 1980-х гг. служили около 20 лам). Верховным органом буддийской сангхи стало Центральное духовное управление буддистов СССР во главе с его Председателем, получившим титул «Пандидо Хамбо-лама». Резиденцией ЦДУБ СССР стал Иволгинский дацан (Гарри 2014: 84).

С 1956 г. начинают восстанавливаться контакты с тибетскими и монгольскими буддистами. Так, например, делегация бурятских буддистов присутствовала на праздновании 2500-летия Будды в Непале и Индии. В рамках этого празднования представители делегации встретились с верховными иерархами тибетского буддизма — Далай-ламой и Панчен-ламой (Гарри 2014: 87). В 1970 г. в Монголии в Улан-Баторе открывается Буддийский институт при монастыре «Гандантекчинлинг», в котором стали обу-

чаться ламы из СССР (Гарри 2014: 87). В 1979 г. Бурятию посетил Далай-лама XIV¹ (Гарри 2014: 88).

В целом, несмотря на восстановление организации буддистов и деятельность двух дацанов на территории Забайкалья в послевоенное время инфраструктурные и идеологические возможности трансляции Учения среди населения были серьезно ограничены.

В 1917 г. официальная Русская православная церковь встретила свержение самодержавия и созыв Временного правительства положительно: началось смещение епископов, избрание новых, в августе срочно был созван Поместный собор. Октябрьский переворот стал полной неожиданностью для участников Собора, надеявшихся, что форму правления в стране определит Учредительное собрание. Представители РПЦ были уверены, что сохранят за собой ведущие позиции в определении религиозной политики. Однако сразу после Октябрьской революции 1917 г. начался острый конфликт между захватившими власть большевиками и Поместным собором (Белякова 2022: 108).

В феврале 1918 г. был издан «Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах», провозгласивший свободу вероисповедания, объявлявший все религии равными перед законом и запрещавший упоминание религиозной принадлежности в официальных документах. Декрет также ограничивал право религиозных организаций действовать в качестве юридических лиц, запрещал преподавание религии в государственных школах и церковную благотворительность (Белякова 2022: 109). Поместный собор оценил декрет как «злостное покушение на весь строй жизни Православной церкви и акт открытого против нее гонения». В епархиях Восточной Сибири также декреты советской власти были восприняты негативно, поэтому духовенство повсеместно приветствовало падение советской власти и установление белогвардейского режима летом 1918 г. (Новикова 2009: 194–195). После окончания гражданской войны и установления советской власти часть священников эмигрировала, а часть была осуждена за помощь А. В. Колчаку. В 1920 г. в Китай из Забайкалья уехал последний епископ Забайкальский и Нерчинский досоветского периода Мелетий (Заборовский).

По данным М. С. Алексеевой, в Бурят-Монголии на 1922 г. насчитывалось 83 234 православных, а в 1932 г. — 82 184. Число служителей церкви

¹ В 1959 г. после подавления антикитайского восстания Далай-лама XIV вынужденно покинул Тибет и нашел убежище в Индии в городе Дхарамсала. Именно, с этого времени Дхарамсала вместо Лхасы становится центром тибетского буддизма. Также в Индии тибетскими ламами создается сеть буддийских монастырей.

составляло в 1922 г. — 137, а в 1932 г. — 116. Количество культовых зданий у православных в 1922 г. было 154, а в 1932 г. — 110 (Алексеева 2007: 52).

Советская антирелигиозная кампания в 1917–1929 гг., по мнению исследователей, была направлена на разрушение авторитета духовенства в политическом пространстве и экономического благосостояния РПЦ: преследование отдельных представителей церкви и изъятие имущества, в том числе святых мощей (Белякова 2022: 109–110). В Сибири процесс изъятия ценностей отражал общероссийские тенденции, но его отличительной чертой стал относительно мирный характер на первом этапе (весна — середина лета 1922 г.), в отличие от Центральной России (Овчинников 2015: 75).

На территории Байкальского региона в 1930-е гг. были реализованы все основные компоненты ликвидационного процесса: изъятие культового имущества, снятие колоколов, непосредственное закрытие храмов, аресты, обыски, преследования не только духовенства, но и простых верующих. По данным НКВД, на территории Восточно-Сибирского края уже в 1928 г. было закрыто 90 из 349 действующих церквей, а к 1935 г. — 272 церкви, 11 — «были намечены» к закрытию. На территории Байкальского региона были раскрыты: в 1930 г. монархическая контрреволюционная организация в Забайкалье; в 1933, 1937 гг. — контрреволюционная церковно-монархическая организация в Иркутской области (Цыремпилова 2017а: 98).

В 1929–1939 гг., в связи с коллективизацией и индустриализацией, государство начался этап ужесточения репрессий против Церкви. Начавшееся с середины 1920-х годов закрытие храмов по формальной причине плохого технического и санитарного состояния зданий, неуплату налогов, сопровождающееся преследованием духовенства и верующих в 1930-е гг., закончилось в начале 1940-х гг. полной ликвидацией последних храмов в Сибири. К началу Великой Отечественной войны все официально действующие православные приходы в Сибири были ликвидированы, за исключением кладбищенской Успенской церкви в Новосибирске (Овчинников 2015: 77).

Активное уничтожение остатков священнослужителей в СССР пришлось на 1937 г. Руководствуясь оперативным приказом наркома НКВД от 30 июля 1937 г. № 00447, в стране началась операция по репрессированию «активных антисоветских элементов»: на территории Сибири в 1937–1942 гг. не осталось ни одного правящего архиерея (Овчинников 2015: 78).

В 1937 г. в Бурят-Монголии оставалось 29 православных церквей, 20 старообрядческих молитвенных домов. К началу 1940-х гг. в Бурятии не осталось ни одного действующего храма (Шагдуров 1998: 80–81).

С 1943 г., когда митрополит Сергей (Страгородский) был избран Патриархом Московским и всея Руси и принято постановление СНК СССР

об организации Совета по делам религии, начинается восстановление и РПЦ в Сибири, где в это время широкое распространение получили «кочующие» священники-нелегалы, «самосвятство», когда религиозные обряды проводили сами верующие. Епархиальные центры в Сибири послевоенного периода разместились в трех городах: Омске (Омско-Тюменская епархия), Иркутске (Иркутско-Читинская епархия) и Новосибирске (Новосибирско-Барнаульская епархия). Такое положение дел сохранилось вплоть до изменений в положении РПЦ в конце 1980-х гг. (Овчинников 2015: 77–78).

Во второй половине 1940-х гг. в Бурятии были открыты две православные церкви. Постановлением Совнаркома Бурят-Монгольской АССР в 1945 г. была открыта Заудинская Вознесенская православная церковь в г. Улан-Удэ. В 1946 г. по ходатайству общины верующих было получено в арендное пользование здание Успенской церкви г. Кяхты (Цыремпилова 2017б: 39). Указом Св. Синода от 16 ноября 1948 г. эти две православные церкви вошли в состав Иркутской епархии (Цыремпилова 2017б: 39). В целом после Великой Отечественной войны на территории Байкальского региона были открыты только 19 церквей: 15 храмов в Иркутской области и по две церкви в Бурят-Монгольской АССР и Читинской области (Цыремпилова, Злыгостева 2010: 49).

С конца 1950-х — середины 1960-х гг. происходит новый виток усиления антирелигиозной кампании, что отразилось на изменении законодательства, ужесточении контроля финансово-хозяйственной и организационной деятельности религиозных общин, закрытии культовых зданий (Цыремпилова 2017б: 39). Эта кампания отразилась на деятельности Успенской церкви в г. Кяхта, которая в 1964 г. была закрыта (Цыремпилова 2017б: 40). Вплоть до 1990-х гг. Вознесенская церковь в Улан-Удэ оставалась единственным действующим православным храмом в Бурятии (Алексеева 2007: 59).

Гонения советского государства на религию также коснулись и старообрядчества. По официальным данным, в 1923 г. в Бурят-Монгольской АССР насчитывалось 81 старообрядческая церковь, часовня и молитвенный дом. На 1 января 1930 г. у старообрядцев осталось только 48 культовых строений. К 1941 г. на территории региона не осталось ни одного действующего старообрядческого храма (Фартусов 2015).

Несмотря на изменение религиозной политики в годы Великой Отечественной войны, положение древлеправославной церкви оставалось сложным. Большинство закрытых в 1930-е гг. храмов так и не были возвращены верующим. Не было получено разрешения на открытие монастырей и учебных заведений. Только к концу 1940-х гг. в древлеправославной церкви

начинают служить пять епископов, что позволяет рукоположить несколько десятков священников и восстановить несколько старообрядческих общин. В Байкальском регионе оживление религиозной жизни старообрядцев происходит в сельской местности, открываются первые церкви (Васильева 2015: 11). Так, в 1947 г. стали проводиться богослужения в молитвенной часовне с. Новый Заган в Бурят-Монгольской АССР (Васильева 2015: 11).

Каким же образом воспроизводились религиозные представления населения Байкальской Сибири на уровне повседневных практик в условиях сильнейшего ослабления элитных цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия?

Одним из главных последствий антирелигиозной политики советской государства, которое пыталось внедрить в сознание граждан атеизм, стало существенное уменьшение количества верующих как в целом по стране, так и в Байкальском регионе. Так, например, по результатам социологических опросов 1960–1970-х гг. в Бурятии доля религиозного населения в среднем составляла 20,4 %, фактически совпадая с аналогичными показателями по стране в целом (Алексеева 2007: 57). Но даже в контексте насаждения сверху атеизма, так называемые «религиозные пережитки» продолжали воспроизводиться в представлениях и практиках многих простых людей, как правило, в форме народных религий. Как писала по этому поводу К. М. Герасимова, «атеизм стал ведущей характеристикой активных слоев советского общества, но вместе с тем процесс массового отхода от религии еще не завершился» (Герасимова 1980в: 17).

Несмотря на ослабление позиций и множество ограничений на религиозную деятельность буддийские ламы продолжали проводить обряды среди бурятского населения, в том числе, используя нелегальные, с точки зрения советского права, методы. Так, «помимо Иволгинского и Агинского дацанов продолжали действовать... нелегально несколько сотен бывших лам, выпущенных к этому времени из лагерей. Они выполняли религиозные обряды для односельчан и приезжих, практиковали тибетскую медицину» (Гарри 2014: 87). Как писал по этому поводу А. Н. Кочетов, «хотя подавляющее большинство коренного населения освободилось от религиозных представлений, чаще всего среди пожилых колхозников есть такие, которые соблюдают религиозные обряды, сохраняют домашний алтарь, носят амулеты, верят в существование сверхъестественных сил, в перерождение. В дацанах регулярно проводятся праздники и молебствия (хуралы), собирающие порой немало верующих и приносящие значительные доходы духовенству. Ежегодно дацанские хуралы посещает до 5 тысяч человек. Ламы и «ламствующие лица», нарушая законодательство о религиозных

культурах, выполняют обряды и на дому у верующих, занимаются подчас “лечебной практикой”. Ламы воскрешают дикие старые обычаи — выдачу, замуж несовершеннолетних, взимание калыма и пр. Духовенство использует самые различные приемы для воздействия на верующих. Тут и националистические идеи, и кара за “отступление от религии”, и попытки дискредитировать в глазах верующего избранный трудящимися нашей страны путь борьбы за счастье» (Кочетов 1968: 156).

Так или иначе, значительное уменьшение количества дацанов и количества священнослужителей и ограничений на религиозную деятельность со стороны государственных органов привели к тому, что в послевоенный период в некоторых районах Байкальской Сибири буддизм практически полностью исчез (особенно там, где его позиции были слабы и в дореволюционный период), а в других районах он сохранился благодаря синкретизму с шаманизмом. Как писал Т. М. Михайлов, опираясь на свои полевые исследования 1960–1970-х гг., «ламаизм в Добайкалье (в Иркутской области. — *Авт.*) не существует с довоенных лет, бывшее его влияние на жизнь современных верующих — шаманистов — не ощущается. В Тункинском, Закаменском, Баргузинском и Курумканском районах Бурятской АССР шаманские пережитки проявляются в большей мере, чем ламаистские. Во многих улусах шаманские пережитки переплетены с ламаистскими» (Михайлов 1979: 149).

Наиболее сильные позиции буддизм, по данным советских исследователей, сохранял на уровне народных представлений и обрядов в Южном и Восточном Забайкалье, где буддизм укоренился больше всего ещё в дореволюционный период (Герасимова 1971; Герасимова 1980а; Михайлов 1979: 149). Буддизм в большей степени сохранялся у бурят в форме народной религии, в рамках которой верующие были ориентированы скорее на соблюдение обрядов, а не на религиозные идеи. Как писала К. М. Герасимова, опираясь на данные социологического опроса 1,5 тыс. человек, проведенного Институтом общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР в Еравнинском, Кяхтинском, Селенгинском, Бичурском, Тункинском, Баргузинском, Закаменском районах Бурятской АССР и Агинском национальном округе Читинской области, «религиозная обрядность — наиболее устойчивый элемент религии, обрядовые стереотипы сохраняются дольше, чем система религиозных идей. Верующие часто не могут объяснить религиозное содержание обрядов, смутно представляя те религиозные идеи, которые лежат в основе культового действия¹. Они говорят о мотивах своего

¹ «В настоящее время подавляющее большинство участников религиозных обрядов нечетко различают даже самых популярных и общераспространенных

участия в религиозной обрядности, которые, как правило, не являются религиозными, но обыденно бытовыми. На первом месте стоит стремление к житейскому благополучию, здоровью, успехам в хозяйственной и даже общественной деятельности. Из бытующих обрядов вне дацана наибольшую и притом осознанную религиозную идейную нагрузку сохраняет обряд трехдневного “маани”, который объединил отправление других бытовых обрядов, таких, как домашний молебен семейным покровителям. Опрос фиксирует значительную утрату прямой культовой мотивации обрядов ради религиозного спасения, достижения нирваны, буддийской Мудрости, перерождения в раю, избежания адского судилища, подавления злых духов... Но сколько бы ни утрачивала религиозная обрядность своего исходного содержания, она призвана воспроизводить, поддерживать и укреплять религиозную идеологию» (Герасимова 1980а: 12–13).

Важно отметить, что буддийские представления сохранялись в религиозных практиках бурятского населения в трансформированном виде. По данным К. М. Герасимовой, «в настоящее время (т. е. в 1970-е гг. — *Авт.*) из всего ламаистского наследия наиболее живучим, стойким элементом является бытовая, обрядовая традиция, тесно связанная с многовековыми доламаистскими религиозными и нерелигиозными представлениями и обычаями... наибольшей устойчивостью обладают шаманские культы в чистом или трансформированном виде» (Герасимова 1971: 50).

Таким образом, шаманизм в отличие от буддизма в советский период оказался более живучей системой религиозных представлений для бурятского населения. Главными причинами жизнеспособности шаманизма и сохранения влияния среди бурят по сравнению с буддизмом и православием, по мнению Т. М. Михайлова, заключались в отсутствии «церковной организации, письменной догматики, специальных зданий типа церквей и дацанов, где открыто справляется служба, возможность устраивать молебствия в любое время дня и ночи, особый характер рекрутирования служителей культа и т. д. — всё это позволяло шаманизму (позволяет и сейчас /в советский период. — *Авт./*) сохранять большую жизнеспособность, придавало ему гибкость и конспиративность, затрудняя тем самым его разоблачение» (Михайлов 1979: 148).

Как мы уже писали, шаманизм в дореволюционный период подвергся влиянию со стороны буддизма и православия. В новых условиях антирелигиозной политики бурятский шаманизм также претерпел некоторые изменения. Т. М. Михайлов на основе своих полевых исследований писал об

богов ламаистского пантеона, не могут определить, кто из них Будда, бодисатва, докшит... или объяснить, что означают эти понятия» (Герасимова 1980в: 23–24).

угасании шаманизма в годы Советской власти. Во-первых, «Образы многих богов забыты. Лишь немногие старики и шаманы помнят и рассказывают иногда мифы о тенгриях, легенды и предания, а шаманские призывания, гимны и заклинания исполняются в основном в отрывках. Это свидетельствует об отмирании религиозных верований, несовместимых с современной культурой» (Михайлов 1980: 58); во-вторых, «Современные шаманы в редких случаях проходят специальный обряд посвящения — угаалга (омовение), за редким исключением они не могут приводить себя в экстаз, совершать какие-либо “чудеса”, не пользуются, как прежде, плащом, бубном и другими шаманскими принадлежностями, не всегда знают сложный церемониал, соблюдаемый при молебствиях» (Михайлов 1980: 59).

Шаманисты, так же как и буддисты-обновленцы, пытались совместить свои религиозные представления с коммунистической идеологией Советского государства: «Происходит своеобразная трансформация в функциях и названиях богов. Если в прошлом шаманские божества были просто дарователями благ, покровителями определенных местностей, то нынче они объявляются борцами за Советскую власть, за мир во всем мире. Некоторые божества, по утверждению шаманов, со дня своего появления были коммунистами, боровшимися против царей и капиталистов. Таковы якобы божества Уһан хаалюты, почитаемые байкало-кударинскими верующими. По их мнению, божества эти посылают удачу в промысле, помогают в выполнении производственного плана» (Михайлов 1980: 59). Божества и духи шаманского пантеона по мнению верующих были не только коммунистами, но и принимали участие в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. «Они, эти боги и духи, тоже участвуют в войне, «куют» победу, «погибают» за родину. Интересен следующий факт. У бурят Иркутской области широко известны так называемые «улейские многие» (улезе олон), под которыми подразумеваются души 366 умерших некогда людей. По рассказам верующих, часть этих духов тоже ушла на фронт и не вернулась обратно — погибла. Теперь всех душ не 366, а меньше, что-то около 126» (Михайлов 1962: 90).

В то же время даже в советский период в бурятском шаманизме остаются следы дореволюционного влияния буддизма и православия. Так, например, у шаманистов оставались элементы погребально-поминальной обрядности, заимствованной в православии (Михайлов 1979: 147). По нашим данным в некоторых бурятских селах Иркутской области шаманисты в советское время продолжали праздновать Пасху с традиционной для русских православных покраской яиц.

Также шаманские обряды проводились с соблюдением отдельных элементов буддийского богослужения. Подобный пример приводит

Т. М. Михайлов: «Следует сказать, что бумханы сооружались на многих обо. Так, например, в Ольхонском районе Иркутской области, вблизи улусов Харанса и Улан-Хушин, до сих пор сохранились сооруженные в 20-х гг. два бумхана. В связи с прекращением деятельности лам в Добайкалье бумханы перешли в “ведение” шаманов. Проводя полевые исследования в 1965 и 1972 гг., мы установили, что в часовнях имеются отдельные предметы шаманистского культа, остатки тибетских книг, что все обряды, посвящаемые соответствующим эжинам, совершаются в шаманском духе с соблюдением отдельных элементов ламаистского богослужения: зажигания свеч, угощения эжинов из особых жертвенных чаш и т. д.» (Михайлов 1979: 131).

Несмотря на падение уровня религиозности, среди русского населения Байкальского региона оставались приверженцы православия. Так, например, И. С. Цыремпилова, опираясь на архивные источники приводит следующие данные. В 1979 г. количество крещений в Вознесенской церкви г. Улан-Удэ составляло 216; в 1984 г. — 241; в 1986 г. — 284. Уполномоченный по делам религий при Совмине Бурятской АССР М. М. Мулонов отмечал, что постоянными посетителями храма являются «люди преклонного возраста, в основном женщины». При этом отсутствие мужчин в храме на обряде крещения мотивировалось исключительно бытовыми причинами: «служба в армии, длительная командировка, болезнь и т. д., а некоторые молодые мамы посылают в церковь бабушек, тетюшек или крестят в других городах, будучи в отпусках. Среди таких родителей бывают представители интеллигенции». Также в церкви продолжали проводиться погребально-культовые обряды. В 1976 г. в церкви было проведено 1198 отпеваний, за 1979 г. — 1213; в 1980 г. — 847 (Цыремпилова 2017б: 41).

Религиозные практики воспроизводились в советский период и среди семейских-старообрядцев. В послевоенное время важную роль в совершении религиозных обрядов из-за уничтожения в годы репрессий значительной части старообрядческого духовенства и уставщиков, стали играть пожилые женщины («бабушки»). Именно они часто совершали обряд крещения («погружения») (Петрова 1999: 82). В послевоенный период также из-за малочисленности священников и уставщиков жители семейских сел стали с трудом разбирать разницу между различными направлениями старообрядчества. В. П. Мотицкий, который изучал религиозность старообрядцев Забайкалья в 1960–1970-х гг. отмечал, что «сами верующие уже ничего не могут рассказать о ранее существовавших толках, точнее также плохо понимают различия между сохранившимися поповщинскими и беспоповщинскими толками» (Мотицкий 1971: 118).

Интересно, что и в советский период некоторые гибридные религиозные практики сохранялись среди русского населения. Так, например, русские старожилы продолжали совершать подношения хозяевам местности. Т. М. Михайлов пишет: «Досадным является то, что привычка останавливаться у бариса¹, бросать папиросы, монеты, выпивать водку появилась у некоторых нерелигиозных людей, особенно у шоферов не только бурятской, но и других национальностей, и этим самым искусственно поддерживается один из религиозных реликтов» (Михайлов 1980: 57).

Таким образом, разрушение элитных цивилизационных сетей в советский период привело к ослаблению их контроля над повседневными религиозными практиками, в том числе и над «чистотой» обрядов. С одной стороны, это способствовало росту количества атеистов, а с другой — привело к усилению роли народно-религиозных представлений и практик в том числе в синкретических или гибридных формах (так, например, произошло усиление шаманско-буддийского синкретизма). Антирелигиозная политика государства и усиление народных религий привело к упрощению и несоответствию элитным канонам многих повседневных религиозных практик и представлений. В результате все эти процессы, во-первых, способствовали дальнейшей межцивилизационной гибридации в Байкальской Сибири на уровне повседневных взаимодействий; во-вторых, даже в упрощенной форме религиозная обрядность стала важной основой религиозного возрождения в постсоветский период. Как писала по этому поводу К. М. Герасимова: «Есть немало примеров, когда вся система религиозного комплекса свертывается до двух предельных признаков — смутной веры в бога вообще и посещения дацана ради молитвы, но эти остаточные явления могут развернуться и в обратном направлении до восстановления полной системы всех показателей религиозности» (Герасимова 1980в: 28). Отчасти прогноз К. М. Герасимовой сбылся в постсоветское время.

Постсоветский период

В годы Перестройки в 1985–1991 гг. произошло существенное ослабление антирелигиозной политики государства, а после распада СССР в пост-

¹ «Барисанами в прошлом назывались места, где останавливаются якобы умершие шаманы или их души. Они расположены обычно по дороге на краю улуса, у источника, на перевале, у подножия горы. Раньше всякий проезжий останавливался на таких местах, забивал трубку табаком и бросал табак или что-нибудь другое в дар невидимым духам, если имел с собой вино, то делал возлияние» (Михайлов 1980: 57).

советской России государство полностью отказалось от данной политики (за исключением борьбы с радикальными религиозными движениями). С этого времени началась эпоха религиозного возрождения. Религиозные сети тибетского буддизма и русского православия начинают восстанавливать свои позиции в Байкальской Сибири. В постсоветский период в регионе начинается масштабное строительство и восстановление дацанов и церквей. Например, в Бурятии в период с 1991 по 2001 г. религиозным конфессиям было официально передано 7 зданий культовой архитектуры и 9 зданий находились в пользовании религиозных объединений без официальной передачи (Алексеева 2007: 60).

В 1990 г. были возобновлены службы в Тамчинском (Гусиноозерском) и Цугольском дацанах. В 1990-е гг. были отстроены Цонгольский, Кижингинский, Чесанский, Анинский, Ацагатский, Эгитуйский, Гэгэтуйский, Санагинский, Кыренский, Баргузинский, Усть-Ордынский, Улан-Удэнский (на Верхней Березовке) и другие дацаны (Гарри 2014: 89).

В этот период активно восстанавливаются связи с центром тибетского буддизма в Дхарамсале и другими монастырями в Индии. В 1993 г. в Бурятию прибывает первая группа тибетских лам из Индии для обучения буддизму. С 1994 г. в буддийские учебные заведения Индии ежегодно отправляются студенты на учебу. В Забайкалье создаются два религиозных высших учебных заведения Сангхи России — Агинский буддийский институт и Буддийский институт «Даши Чойнхорлин». В 1995 г. новым Хамбо-ламой Центрального духовного управления буддистов РФ был избран Дамба Аюшеев. В 1996 г. ЦДУБ РФ было переименовано в Буддийскую традиционную сангху России (Гарри 2014: 89).

Если в дореволюционный и советский периоды в буддийской сети Байкальской Сибири монополично господствовали представители школы Гелугпа и главой всех буддистов в регионе являлся Хамбо-лама, то в постсоветский период ситуация несколько меняется. Во-первых, не все буддийские организации, относящиеся к традиции Гелугпа, контролируются Бурятской Традиционной Сангхой России (БТСР), во главе с Хамбо-ламой. Так, например, в 2013 г. в Бурятии было зарегистрировано 63 буддийских религиозных организаций, среди которых только половина (31) относилась к БТСР (Гарри 2014: 93). Во-вторых, в регионе появляются религиозные общины, которые следуют традициям других школ тибетского буддизма: Ньингмапы, разные направления Кагьюпы, Сакьяпы. Особую популярность приобретает учение Дзогчен. Появляются последователи японской Школы Лотосовой сутры, общины Тхеравады и т. д. (Гарри 2014: 93).

Достаточно сложные и противоречивые отношения в постсоветский период складывались между руководством Бурятской Традиционной

Сангхи России и прибывшими в Бурятию тибетскими ламами. С одной стороны, БТССР всячески способствовала интенсификации связей с цивилизационной метрополией тибетского буддизма, с другой стороны, тибетские ламы воспринимаются как конкуренты. Как пишет И. Р. Гарри, «нынешние прохладные отношения между официальными тибетскими и бурятскими буддийскими структурами своими корнями уходят в историческое прошлое, обусловившее специфику тибето-бурятских взаимоотношений. Буряты в лице официальной церкви неохотно признают свое подчиненное положение по отношению к тибетскому буддизму, настаивая на своем автокефальном статусе, и отнюдь не желают считаться “младшими братьями” тибетцев» (Гарри 2014б: 69). Хамбо-лама Дамба Аюшеев заявляет, что буддизм в Бурятии распространяли не тибетские ламы, а главная заслуга в распространении Учения принадлежит первому бурятскому Хамбо-ламе Дамбо-Даржа Заяеву и другим бурятским ламам (Гарри 2014б: 69). Все религиозные буддийские общины Бурятии, не входящие в БТССР, в том числе общины, основанные тибетскими ламами, Хамбо-лама Аюшеев называет «киосками» по распространению религиозных услуг (Гарри 2014б: 72). При этом, как отмечает И. Р. Гарри, «все религиозные центры с участием тибетцев пользуются большим авторитетом, привлекая к себе большое количество верующих и создавая изрядную конкуренцию дацанам БТССР. Считается, что “правильное” исполнение ритуалов оказывает прямое влияние на благополучный исход религиозных треб, а тибетские ламы имеют среди верующих престиж знатоков буддийских обрядов» (Гарри 2014б: 72). Так, большой популярностью среди населения пользуется дацан «Ринпоче-бакша» на Лысой горе в г. Улан-Удэ. Данный дацан был основан общиной во главе с тибетцем Ело Ринпоче (Гарри 2014б: 71).

Таким образом, по мнению И. Р. Гарри, тибето-бурятские взаимоотношения в постсоветский период «имеют два уровня восприятия: массовый и, так сказать, официально-клерикальный. На массовом уровне отношение к Тибету и его главному представителю Далай-ламе очень хорошее. Население республики, вне всякого сомнения, признает Его Святейшество Далай-ламу XIV иерархом буддийской традиции Бурятии, боготворит его как личность, с глубоким уважением относится к священнослужителям-тибетцам. Обычные прихожане-буддисты не делают больших различий между тибетцами и бурятами, так как считают и тех, и других служителями одной веры. Они вряд ли осведомлены о наличии каких-либо трений между двумя церквями» (Гарри 2014б: 73).

Одним из инструментов символической борьбы БТССР с метрополией тибетско-буддийской цивилизации, стала, по мнению, А. Бернштейн, «некрополитика», целью которой является «новая сакрализация пост-

советских природных объектов и создание обновленных космологий времени и пространства», что способствует перемещению местоположения «аутентичного» буддизма из Индии и Тибета к современной Бурятии и тем самым «усиливая ... требования культурного суверенитета» (Бернштейн 2021: 215). Содержательно некрополитика у буддистов Бурятии выражалась в поиске и «возвращении» сокровищ (буддийских ритуальных предметов), запрятанных в годы гонений на буддизм. Как отмечает А. Бернштейн: «Если одни представители буддийской элиты в Бурятии использовали сокровища в качестве инструмента усиления своих политических позиций, то для других поиски захороненных сокровищ стали важной частью их усилий отойти от маргинальной позиции в буддийском мире к более значимой и укрепить свою суверенность в Российской Федерации и транснациональном тибетском мире» (Бернштейн 2021: 216).

Главным сокровищем для буддистов Бурятии стало обретение в 2002 г. нетленного тела Хамбо-ламы Даши-Доржо Итигэлова¹. Тело Итигэлова, которое в настоящее время, находится в Иволгинском дацане, стало важным объектом поклонения для бурятских буддистов. Даши-Доржо Итигэлов стал рассматриваться как перерожденец первого Хамбо-ламы Заяева (Бернштейн 2021). Как подчеркивает А. Бернштейн: «В то время как для многих тело Итигэлова — это высшее выражение суверенности бурятского буддизма, более специфический взгляд рассматривает истории о его многочисленных рождениях и реинкарнациях как подтверждение прямой передачи буддизма из Индии в Бурятию, удлиняя тем самым бурятскую религиозную историю и создавая новые способы концептуализации времени» (Бернштейн 2021: 216).

Русское православие в постсоветский период так же, как и буддизм, стало активно восстанавливать, потерянные в советское время позиции. В период с 1990 по 1997 г. в Бурятии были созданы 46 новых православных церковных приходов, открыты церкви в 15 населенных пунктах районов республики, восстановлено здание кафедрального собора в г. Улан-Удэ (Митыпова 2006: 41). В настоящее время в Иркутской, Бурятской и Забайкальской митрополиях РПЦ действует более 500 храмов, молитвенных домов, часовен, храмов при учреждениях, молитвенных комнат².

¹ Хамбо-лама Даши-Доржо Итигэлов был главой буддистов Байкальской Сибири в 1911–1917 гг.

² Подсчитано нами по: Иркутская епархия. Региональный православный портал. URL: <http://www.iemp.ru/> (дата обращения: 06.06.2024); Централизованная религиозная организация «Улан-Удэнская и Бурятская Епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)». URL: [https://pravoslavnaya-buryatiya.ru.](https://pravoslavnaya-buryatiya.ru/)

Также свои позиции в регионе восстанавливают приверженцы старообрядчества. Так, например, с 2000 г. в г. Улан-Удэ находится резиденция Сибирской епархии Русской Древнеправославной Церкви. В Бурятии к 2016 г. открылось 25 приходов Русской Древлеправославной Церкви, которые окормляют 10 священников (Бураева, Васильева 2016).

Бурятский шаманизм наряду с буддизмом и православием также активно развивается в постсоветский период. При этом в постсоветскую эпоху в бурятском шаманизме возникли новые тенденции не характерные для предыдущих периодов. Во-первых, именно в постсоветское время появляется феномен городских шаманов¹ (Хамфри 2010; Бадмацыренов, Дансарунова 2015; Szymut 2020). Во-вторых, впервые в истории бурятские шаманы начинают объединяться и создавать официальные религиозные организации (Волкова 2021). При этом некоторые шаманские организации заимствуют формы других религий (в первую очередь буддизма и православия). Так, например, в Улан-Удэ открылся шаманский храм, представители организаций стали участвовать в межконфессиональных советах (Волкова 2021: 40). К 2021 г. в Бурятии и Иркутской области существовало 25 шаманских организаций (Волкова 2021: 40). В-третьих, в постсоветское время появляется такой феномен, отчасти связанный с городским шаманизмом, как русские шаманы.

Таким образом, в постсоветский период элитные цивилизационные сети тибетского буддизма и русского православия практически полностью восстановили свои позиции в Байкальской Сибири. Это позволило в отличие от советского периода усилить контроль над чистотой религиозных ритуалов среди верующих. Ведущие религиозные сети пытаются провести четкие границы между конфессиями. Так, например, Хамбо-лама Дамба Аюшеев выступает яростным противником шаманизма и в очень резкой форме критикует участие буддистов в шаманских обрядах. Православные священники также критично относятся к походам своих прихожан в дацаны

ru/ (дата обращения: 06.06.2024); Северобайкальская епархия Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). URL: <https://sbk-eparhia.ru/> (дата обращения: 06.06.2024); Забайкалье православное. Официальный сайт Читинской епархии. URL: <https://eparhiachita.ru/> (дата обращения: 06.06.2024); Читинская и Краснокаменская епархия. URL: <https://www.chita-eparhia.ru/> (дата обращения: 06.06.2024); Нерчинская епархия. URL: <https://nerch-eparh.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

¹ Если быть точнее первые городские шаманы в Улан-Удэ появляются в конце 1980-х годов (Хамфри 2010: 361), но массовый характер феномен городского шаманизма приобретает именно в постсоветское время.

и к шаманам. Как и в дореволюционный период представители разных конфессий смотрят друг на друга как на конкурентов. Далее мы попытаемся посмотреть каким образом религиозное возрождение повлияло на повседневные религиозные практики жителей Байкальской Сибири.

По данным социологических опросов в постсоветский период как в целом по стране, так и в Байкальском регионе, произошел рост декларируемой религиозности. Так, например, среди бурятского населения Байкальской Сибири по данным опросов в 1999 г. было 43,6 % верующих и соблюдающих обряды, в 200 — 45 %, в 2011 — 56,4 % (Манзанов 2012б: 133). При этом, по данным службы «Эйдос», в 2016 г. в городе Улан-Удэ только 1 % буддистов и 3,5 % православных совершают ежедневную молитву утром и вечером. Не молится ежедневно 68,4 % православных и 67 % буддистов (Бураева, Васильева 2016). Большинство верующих не соблюдает пост: 73,1 % православных; 89,7 % буддистов; 91,8 % шаманистов. 77,2 % православных, как и 69,1 % буддистов не читают религиозную литературу. 72,5 % православных горожан не исповедуются и не причащаются. 95,9 % буддистов не медитируют, принятие обетов не присуще 93,8 % буддистов (Бураева, Васильева 2016).

По данным социологических опросов в районах этнической Бурятии в 2011 г., 70 % опрошенных бурят назвали себя буддистами, а 18 % — шаманистами (Манзанов 2012а: 112–113). Несмотря на высокий процент буддистов среди бурятского населения, как отмечает И. Р. Гарри, «большинство верующих бурят имеют о буддийской религии самое общее представление, не знают “трех драгоценностей” буддизма, не различают даже самых популярных божеств буддийского пантеона. Согласно данным наших исследований, наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса в этнической Бурятии является бытовая религиозная обрядность буддийско-шаманского толка. Она имеет форму поклонения буддийским и локальным божествам и духам. Буддийская обрядность занимает более широкую нишу религиозного пространства. Так, обряды жизненного цикла находятся в полном ведении буддийских священнослужителей. В то же время, там, где речь идет о поклонении местным божествам и духам, исполняются как буддийские, так и шаманские обряды. Все наиболее популярные в Бурятии обряды, такие как подношение напитка сэргэм, культ почитания родовых мест обо тахилга, поклонение местным божествам хада тахилга имеют синкретический шаманско-буддийский характер. Их суть одна и та же, только исполняются они либо в буддийской, либо в шаманской традиции» (Гарри 2014б: 77). Таким образом, буддизм среди бурят существует скорее в виде народной религии и на уровне повседневных религиозных практик он тесно взаимосвязан

во многих районах Байкальской Сибири с шаманизмом в форме буддийско-шаманского синкретизма.

Так, местом бытования буддийско-шаманского синкретизма является долина р. Баргузин. Как пишет по этому поводу А. Бернштейн, «вплоть до уничтожения буддизма в 1930-е гг., шаманизм сохранял в регионе (в Баргузинской долине. — *Авт.*) очень крепкие позиции. В советский период в отсутствие организованной религии шаманистские традиции стали еще сильнее. Они продолжают оставаться такими же и сегодня: какая бы ни случилась проблема, местный обычай требует обращаться к шаману до визита в дацан. Именно шаманы отвечают за предварительный обряд “открытия дороги”, без которого любая служба, проводимая ламами, считается недействительной» (Бернштейн 2021: 239).

В 2018 г. мы также во время полевого исследования в Баргузинской долине в улусе Элэсун Курумканского района Бурятии наблюдали практики буддийско-шаманского двоеверия или синкретизма среди местного бурятского населения. В этом поселении возникла проблема закрытия школы из-за сокращения численности учеников, и чтобы решить эту проблему жители решили взять из детских домов приемных детей (Галиндабаева, Карбаинов 2020в). Перед тем как принять решение о том, чтобы взять приемных детей, многие наши информанты обращались к шаманам и ходили к ламам в дацан. Так как, в Бурятии в детских учреждениях очень мало бурят, то в бурятских семьях в Элэсуне оказались русские приемные дети, некоторые из которых уже были крещены в православной церкви. В результате некоторые русские приемные дети, проживая в бурятских семьях выучили в совершенстве бурятский язык и приобщились вслед за приемными родителями к религиозным ритуалам шаманизма и буддизма. В дацане этим русским детям дали бурятские (тибетские) имена, которые в ряде случаев используются в повседневности наряду с русскими именами. В результате языковой и религиозной социализации в бурятских семьях некоторые приемные дети по этнической принадлежности стали считать себя бурятами, а по религиозной принадлежности — буддистами и шаманистами. Подобная ситуация с приемными детьми сложилась в улусах Тохорюкта и Барун-Хасурта Хоринского района Бурятии, где мы также побывали во время экспедиции 2018 г. (но в Хоринском районе в отличие от Курумканского района позиции шаманизма намного слабее и поэтому русских приемных детей приобщали только к буддизму).

Во время экспедиции 2023 г. в Бурятии мы провели анкетный опрос и серию интервью в улусе Мыла (Мэлэ) Закаменского района. В этом поселении проживают эвенки-хамниганы и буряты. Там мы также наблюдали ситуацию буддийско-шаманского двоеверия или синкретизма. По резуль-

татам анкетного опроса 98,6 % респондентов считают себя буддистами, а 84,5 % респондентов — шаманистами. При этом 83,1 % респондентов являются одновременно последователями как буддизма, так и шаманизма. 100 % респондентов посещают дацан, 85,9 % участвуют в тайлаганах (шаманских молебнах), 2,8 % респондентов бывают в православной церкви (при этом среди опрошенных нет православных). 100 % респондентов в Мыле празднуют Сагаалган (восточный Новый год), 84,5 % респондентов отмечают буддийский праздник Майдари-хурал¹, 23,9 % опрошенных отмечают день рождения Далай-ламы. 98,6 % респондентов в Мыле делают подношения хозяевам (духам) местности. Столько же респондентов практикуют обряд Хий-морин² и соблюдают обряд Сэржэм³.

В улусе Мыла есть несколько родовых шаманов, которые проводят тайлаганы и другие шаманские ритуалы. В то же время эти шаманы также являются буддистами и посещают дацаны. Интересно отметить, что один из родовых шаманов даже в свое время крестился в православной церкви. Факт православного крещения, по мнению этого информанта, способствовал тому, что первыми его посетителями в качестве шамана были русскими. Один из информантов рассказал, что один из шаманов просил для шаманского обряда принести ему свечи из православной церкви.

Гибридные религиозные практики двоеверия и троеверия мы также наблюдали и в селах с русским и этнически смешанным населением. В 2013 и 2017 гг. мы провели анкетный опрос и серию интервью в селе Хасурта (Хоринский район, Бурятия), а в 2018 г. — в селе Унэгэтэй (Заиграевский район, Бурятия). Эти два села имеют схожую этническую структуру. В обоих поселениях проживают карымы (потомки крещеных бурят) и семейские (потомки старообрядцев). Карымы и семейские в настоящее время рассматриваются как субэтнические группы русского этноса (Галиндабаева, Карбаинов 2020а). До революции 1917 г. все карымы в этих селах были православными, а все семейские — старообрядцами.

¹ Буддийский праздник в честь Будды Майдари (Майтреи). Будда Майдари — бодхисаттва и будда будущего.

² Хий-морин — «Ветер-конь» или «Конь ветра». Символ в тибетском буддизме в виде коня, несущего на спине чинтамани (драгоценность, исполняющую желания, и приносящую благополучие). «Конь ветра» изображается на молитвенных флагах. Обряд Хий-морин заключается в вывешивании этих флагов.

³ Обряд «Сэржэм» — подношение золотого питья, нектара. Сэржэм проводится как во время буддийских молебнов, так и является частью отдельного ритуала. Для обряда «Сэржэм» используется свежезаваренный чай, молоко или водка.

По результатам наших полевых исследований можно сказать, что религиозная структура в этих поселениях изменилась. В селе Хасурта большинство карымов (62,2 %) исповедуют православие, среди них встречаются также буддисты (22,2 %) и старообрядцы (11,1 %). Почти 58 % карымов Хасурты регулярно посещают церковь и около 40 % регулярно ходят в буддийский дацан. Семейские в массе своей продолжают оставаться в старообрядческой или, как говорят в Хасурте, «семейской вере» — 86,7 %, но есть среди них и православные — 8,6 %. В Хасурте в постсоветское время была восстановлена старообрядческая церковь, в которой регулярно ведет службы священник, приезжающий раз в месяц из Улан-Удэ. Верующие женщины и девочки посещают службы в семейских сарафанах, доставшихся им в наследство. Те, у которых нет оригинального сарафана, шьют на заказ. Мужчины надевают на службу традиционные рубахи. По данным нашего опроса 10 человек крестились в старообрядчество после восстановления церкви и стали называть себя семейскими, хотя до крещения идентифицировали себя как карымов (Галиндабаева, Карбаинов 2020а: 121). Буддистов среди семейских не оказалось, тем не менее 34,3 % из них регулярно посещают дацан (Галиндабаева, Карбаинов 2019: 51).

В селе Унэгэтэй по результатам нашего опроса, 90,3 % карымов придерживаются православия, 3,2 % являются старообрядцами, 3,2 % последователи буддизма, 1,6 % считают себя шаманистами. 66,2 % посещают регулярно православную церковь. Несмотря на небольшой процент исповедующих буддизм, 43,5 % карымов бывают в дацане.

Когда мы готовили анкету перед полевым исследованием, то исходили из того, что главным принципом самоидентификации семейских является религиозная принадлежность к старообрядчеству. Результаты анкетного опроса семейских в Унэгэтэе нас несколько удивили. Так, среди семейских Унэгэтэя 50 % исповедуют православие, и только 46,4 % придерживаются старообрядчества (Галиндабаева, Карбаинов 2020а: 149). При этом 69 % семейских посещают местную православную церковь (большую роль в восстановлении церкви сыграли как раз семейские, крещенные по православным обрядам, а не по обрядам «семейской веры»). Таким образом, в церкви бывают не только православные, но и некоторые старообрядцы, так как, у них нет своего храма в Унэгэтэе. Хотя среди опрошенных семейских не оказалось буддистов, при этом дацан посещают 38,1 % семейских. Одна семейская в Унэгэтэе нам рассказала, что ходит и в православную церковь, и в дацан: «Бог — один, поклонение разное». Подобные тенденции расхождения религиозной принадлежности к старообрядчеству и (суб)этнической идентичности среди семейских Забайкалья отмечаются также в работах Е. В. Петровой (Петрова 2005) и В. Л. Кляуса и С. В. Супряги

(Кляус, Супряга 2006). Как отмечают последние, несмотря на изменения религиозной принадлежности «современные семейские продолжают считать себя именно семейскими, часто не вкладывая в это понятие тот основной смысл (принадлежность к старообрядчеству), который данный этноним имел еще в начале XX в.» (Кляус, Супряга 2006).

Интересно отметить, что несмотря на то, что в Хасурте и Унэгэтэе достаточно мало последователей шаманизма, среди религиозных обрядов (включая обряды христианства, буддизма и шаманизма) самым часто совершаемым среди жителей этих двух сел оказалось «подношение хозяевам местности» (крещение заняло только второе место). Больше 90 % жителей Хасурты и Унэгэтэя совершают этот религиозный обряд. Данный ритуал основывается на вере в существование духов местности, которым необходимо совершать подношения, и уходит корнями в бурятский шаманизм (Галиндабаева, Карбаинов 2019: 51). В Унэгэтэе даже проживает и практикует шаман, который считается в селе карымом, но сам он подчеркивает своё происхождение из кубдутского рода хоринских бурят. Он совершает шаманские обряды и к нему обращаются за помощью как жители Унэгэтэя, так и жители соседних сел.

В интервью с жителями Хасурты и Унэгэтэя мы также зафиксировали гибридные религиозные практики двоеверия и троеверия. В селе Унэгэтэй мы беседовали с семейской, которая посещает местную православную церковь и Ацагатский дацан. Она рассказала нам ситуацию, когда после посещения дацана она по совету ламы поменяла имя сыну в 15 лет с Романа на Тимура. После переименования, по её словам, сын стал меньше болеть. Другая семейская в Унэгэтэе нам рассказала, что ее дочь приняла буддизм и что «Бог — един!»

Семейская в Хасурте, рассказала нам, что исповедует христианство и считает, что между православием и старообрядчеством нет разницы. Она посещает старообрядческую и православную церкви и дацан. В ее семье отмечают Сагаалган, так как, по её словам, «живем на бурятской земле». Другая семейская в Хасурте говорила нам, что исповедует старообрядчество, но при этом ходит в православную церковь в Хоринске (райцентре) и дацан. Также она делает подношение хозяевам местности. Своим детям и внукам она говорит, что «нельзя брать на бурхане монетки, потому что это боженькины деньги».

Один житель Хасурты указал себя в анкете русским и татариним. Родился он в г. Чистополе в Татарстане. Мать — русская. Отец — крещеный татарин. Он женился на семейской из Хасурты, куда они вместе с женой и взрослыми дочерьми переехали, будучи уже в пожилом возрасте. Три дочери вышли замуж за семейских и приняли старообрядчество. Сын остался в бурятском

селе, где семья проживала почти всю жизнь, женился на бурятке. По его словам, он принимает все религии и посещает старообрядческую и православную церкви, дацан. В улусе Тохорюкта, где остался его сын, у них есть даже семейное обо (Галиндабаева, Карбаинов 2020а: 150).

Другая семейская в Хасурте нам рассказала, как она совершала обряд Сэржэм: *Собирала деньги за свет. В кассе было 2000 р. Тут дочка просит деньги прислать ей в Улан-Удэ за учебу заплатить. Знала, что проверка только на следующей неделе. Выслала ей все деньги. А вечером говорят, что проверка завтра. Побегала занимать по всем, а ни у кого нет. Мать дала 75 рублей, а мне еще 1925 надо. Подруга бурятка учила, как делать сэржэм. Я утром встала, чай заварила, плачу, вышла на крыльцо, брызгаю на все горы, называю их. Зашла в дом и через час звонок. Звонит бухгалтер и говорит, забыла тебе сказать, что мы тебе деньги собрали (на что не помню, на юбилей что ли?), возьми из кассы 1925 рублей!!! Ни за что бы не поверила, но вот эта цифра — 1925 рублей. Ни рублем больше, ни рублем меньше.*

Нередко информанты посещают дацан из-за прагматических соображений. Семейская в Хасурте нам говорила: *К ламе хожу. Бурятского Бога не отвергаем. Ламы хорошо лечат. Они меня на ноги поставили. Дочь у меня сильно болела, ей лама помог. Наши врачи-то так помочь не могут.*

Обращение к религиозным практикам буддизма и шаманизма со стороны семейских (в том числе старообрядцев) не является уникальным случаем только для этих двух сел. Подобные случаи описаны в исследованиях других семейских поселений. Так, например, В. Л. Кляус и С. В. Супряга пишут, что «сегодня среди семейских, особенно в тех деревнях и селах, которые расположены недалеко от бурятских поселений, нередко встречаются не только хорошо владеющие языком своих соседей, знающие их песни, но и участвующие в шаманских и ламаистских ритуалах. Об этом нам неоднократно приходилось слышать от семейских во время разговора с ними... В 2004 г. мы стали свидетелями исполнения семейской женщиной обряда на бурятском бурхане, находящимся рядом с селом Петропавловка Бичурского района Бурятии. Его по нашей просьбе провела М. А. Болдырева, 1932 г. р., неоднократно, по её словам, участвовавшая в подобных действиях вместе со своими соседями-бурятами» (Кляус, Супряга 2006: 32).

Практики шаманизма, нередко совмещаясь с православием и отчасти с буддизмом, также воспроизводятся в поселениях потомков крещеных тунгусов (эвенков). Данные религиозные практики мы зафиксировали во время экспедиции 2022 г. в селах Зюльзя и Зюльзикан (Нерчинский район, Забайкальский край) и экспедиции 2023 г. в селе Армак (Джидинский район, Бурятия).

Результаты анкетного опроса в селах Зюльзя и Зюльзикан показали, что 56,5 % респондентов в этих поселениях являются православными (при этом церковь посещают 36,1 % респондентов), 28,7 % респондентов — атеисты, 8,2 % исповедуют другие религии. В Зюльзе действует православная церковь, построенная ещё в конце XVIII в. и восстановленная в 1990–2000-е гг. Последователей буддизма и шаманизма среди жителей этих сел не оказалось, но при этом самым популярным религиозным обрядом в Зюльзе и Зюльзикане является обряд подношения хозяевам (духам) местности. Этот ритуал совершают 36,1 % респондентов.

Как рассказывали многие информанты в Зюльзе, в окрестностях села есть несколько шаманских мест, где совершают подношения. В первую очередь это Плешивая горка, где по преданию захоронена шаманка и есть шаман-дерево. На плешивой горке местные подносят монетки. Жительница Зюльзикана сказала нам про шаманизм: «Мы люди хорошие, ерундой не занимаемся». Однако потом добавила, что, когда ребенок у сестры болел, то ходили к могиле шаманки и оставили там серебряную цепочку. Одна информантка в Зюльзе нам рассказала, что её прабабушка по матери была шаманкой.

Другой информант в Зюльзе работает водителем и делает подношения на святых местах по дороге на «всякий случай». Еще одна жительница Зюльзи рассказала, что шаман из Усуглей¹ посоветовал её мужу бросать монеты на дороге, чтобы аварии не было. Женщина в Зюльзе также говорила нам, что по дороге в Зюльзикан муж несколько раз попадал в аварии на одном и том же месте. Старая женщина посоветовала ему бросать монетки.

Жительница Зюльзи нам поведала про интересный обряд народного православия: «Смешиваю крещенскую воду с водой с Иванны Купалы и получается живая вода». Также она делает подношения хозяевам местности. По ее словам, «места, где деньги бросают, там деревья с вязочками. Их буряты делают. Деньги даже можно с этих мест брать, но только на хлеб».

Об интересном случае православно-шаманского синкретизма нам рассказал информант в Зюльзе. Так он говорил, что раньше на горе Бугдая в окрестностях села старики просили дождь. Там был установлен крест. Там же делали подношения хлебом и конфетами.

В селе Армак (Джидинский район) в настоящее время проживают потомки крещеных тунгусов, смешавшихся с русскими, и буряты. Большинство потомков крещеных тунгусов, которые в настоящее время идентифицируют себя как русских исповедуют православие, а буряты являются

¹ Усугли — село в Тунгокоченском районе Забайкальского края.

последователями буддизма и шаманизма. Некоторые потомки крещеных тунгусов также посещают дацан. Как сказал один информант: «В дацан хожу. В Бурятии же живем».

Среди потомков крещеных тунгусов массово распространен обряд подношения хозяевам местности, который известен в Армаке под словом «потчевание».

Потчuem на Амбоне молоком и водкой»; «Мы обязательно потчuem хозяев реки, хозяев тайги водкой и молоком»; «Дома брызгаем. На барисане (на этом барисане установлен буддийский субурган¹. — Авт.) за деревней потчuem. Иногда мужики так напотчуются, что еле-еле до дома доходят. У охотников святое дело — попотчевать водкой, сладостями, молоком. Потчевали как у бурят на четыре стороны света по солнцу с востока. Если не попотчевать, то форта, удачи не будет.

Интересно отметить, что практику потчевания крещеными тунгусами хозяев местности в Армаке впервые зафиксировал С. Г. Рыбаков в начале XX столетия. Уже тогда крещеные тунгусы считали себя русскими: «— Тунгусы вы? Спрашиваю старосту Армакского селения. — Крещеные, ваше высокоблагородие, русские! Называясь официально крещеными тунгусами, Армакские жители называют себя при разных обстоятельствах не иначе, как русскими, особенно когда противопоставляют себя, например в спорах, тунгусам в родах ... Образ жизни у крещеных Армакского селения совпадает с образом жизни русского земледельца, но имеет и немало черт тунгусских, которые вносятся в их жизнь, главным образом, звероловным промыслом, во время которого они живут уже совершенно по-тунгусски. К общим чертам в быте крещеных и тунгусов в родах относятся следующие... На промыслах с осени до ноября и на звероловьях все по-братски заведено: как приезжают на промысел, разводят костер, варят котел чаю, также варят голову амана (козла) и затем подчуют хозяина данной пади-хангай чаем и кусками аманины, разбрасывая на все четыре стороны куски мяса и наливая чай и водку. Тунгусы, в том числе и крещеные, верят, что хозяин дичины существует, и если подчуют его, то он сдастся, промысел должен быть лучше. — И вы подчуете? спрашиваю крещеных. — Да. — И что же, хозяин помогает? — Да; мы так соображаем, что он помогает на промысле. Черты шаманства одинаково налицо и в среде православных, и в среде ламаитов. — А ещё что есть общего у вас с тунгусами? — Ну, так больше ничево, а всё-таки нас перетягивает на братскую сторону. В чем же? К лошади подходим с левой стороны... Ещё что вас перетягивает на

¹ Субурган — буддийское архитектурно-скульптурное культовое сооружение, имеющее полусферические очертания.

братскую сторону? — Больше-то ничево. — А в вере? — В вере нет, как можно, мы русские крестьяне. — А вот подчуете хозяина пади. — Ну да это на зверовании, в степи — братской веры держимся» (Рыбаков 1903: 73, 74–75).

Во время полевого исследования летом 2023 г. в православной часовне на кладбище в Армаке мы наблюдали православно-шаманский синкретический обряд подношения со стороны местных жителей монет иконе Николая Чудотворца, т. е., жители села используют подношение монет (универсальное средство выражения уважения и почтения хозяевам местности) для поклонения православному святому. Еще в качестве примера религиозной гибридизации можно привести ситуацию, которую мы наблюдали в селе Удинск (Хоринский район, Бурятия) в 2017 г. Во время похорон православного карыма местные жители обходили его могилу по солнцу¹. Данный ритуал является шаманско-буддийским обрядом. Но в этом случае он был встроен в православный погребальный обряд.

Таким образом, несмотря на возрождение и усиление элитных цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия на уровне повседневных взаимодействий в локальных сообществах Байкальской Сибири продолжают воспроизводиться и создаваться гибридные религиозные практики, в которых творчески сочетаются наследие бурятского и эвенкийского шаманизма и элементы двух мировых религий.

* * *

Таким образом, на основе концепции межцивилизационного взаимодействия (engagement) Дж. Смита, сетевого цивилизационного подхода Р. Коллинза и идеи о взаимодействии элитных цивилизационных сетей с народными культурами (в том числе с народными религиями) в рамках локальных сообществ нами разработана теоретическая модель для эмпирического исследования межцивилизационных взаимодействий на мезо- и микроуровнях. В данной модели, на мезоуровне необходимо исследовать возникновение и распространение элитных цивилизационных сетей и их взаимодействие с другими цивилизационными сетями, действующих в определенном историческом регионе, который формируется в результате особой констелляции или конфигурации цивилизационных (культурных), политических и экономических сетей. На этом уровне анализа

¹ Этнограф Н. Л. Жуковская, участвуя в современном гражданском обряде погребения в г. Чойбалсане в Монголии в октябре 1969 г., стала свидетелем обычая обхождения уже зарытого в могилу покойника кругом по солнцу (Жуковская 1977: 124).

важно изучить, во-первых, организационно-сетевую структуру культурного производства; во-вторых, интерпретативные модели (культурные программы), которые транслируются цивилизационными сетями. На микроуровне анализ сосредоточен на исследовании взаимодействий интерпретативных моделей (культурных программ) и ритуалов, которые транслируются элитными цивилизационными сетями с народными представлениями и обрядами в рамках локальных сообществ. В этом случае важно изучить восприятие и интерпретацию в локальных ритуалах идей и практик, которые распространяются проводниками цивилизационных «зон престижа».

Данная теоретическая модель была апробирована в эмпирическом исследовании межцивилизационных взаимодействий в Байкальской Сибири в XVII–XXI вв. Возникновение исторического региона Байкальской Сибири произошло в результате присоединения к Московскому государству в середине-конце XVII в. территории вокруг Байкала и проникновения в регион двух элитных сетей русско-православной и тибето-буддийской цивилизаций.

Как показало эмпирическое исследование, межцивилизационные взаимодействия на мезоуровне между элитными цивилизационными сетями тибетского буддизма и русского православия происходят в форме столкновения и конкуренции. В то же время отношения между религиозными сетями и политическими имперскими структурами можно охарактеризовать как симбиотические. Именно благодаря поддержке государственных структур стало возможно распространение как православия, так и буддизма в Байкальском регионе. Одним из результатов подобного симбиоза явилось создание в Байкальской Сибири особого института Хамбо-лам, который был не характерен для тибетского буддизма, но в то же время подобен организационной структуре православной церкви. Ещё одним из результатов включения Байкальского региона в состав Российского государства стало приобщение бурятских буддистов через русскую культуру к европейской научной системе знаний, что стало одной из причин, как показал Н. В. Цыремпилов (Цыремпилов 2021), появления обновленческого движения в бурятском буддизме. На первый взгляд на мезоуровне каждая цивилизационная сеть охраняет «чистоту» предлагаемой интерпретативной модели, не допуская «чужих» культурных элементов. Однако на практике происходит взаимное конституирование и творческое использование наиболее подходящих культурных элементов. При этом важно отметить, что отношения культурного заимствования между цивилизационными сетями в случае Байкальской Сибири ассиметричны, что во многом определяется их отношениями с политическими агентами.

Буддийская сангха в Байкальском регионе в большей степени заимствовала институциональные и культурные элементы русско-православной цивилизации, чем православная церковь у буддизма, так как православие до Революции 1917 г. выступало в роли государственной религии.

В то же время межцивилизационные взаимодействия в Байкальской Сибири на микроуровне, как показало наше исследование, привели к гибридизации, которая рассматривается нами как результат творческого процесса переплетения и миксации интерпретативных моделей и культурных практик, созданных различными цивилизационными сетями. В процессе гибридизации элементы мировых религий — буддизма и христианства тесно взаимодействовали как друг с другом, так и переплетались с шаманизмом: на уровне локальных народных культур сформировались религиозные практики двоеверия и даже троеверия как среди бурят и тунгусов (эвенков), так и у русского населения. Важно отметить, что культурная гибридизация явилась непреднамеренным последствием деятельности религиозных элит, которые ставили перед собой совершенно другие цели.

Разрушение элитных религиозных сетей со стороны государства в советское время привело к ослаблению их контроля над повседневными религиозными практиками, в том числе и над «чистотой» обрядов. С одной стороны, антирелигиозная политика Советского государства способствовала росту количества атеистов, а с другой стороны, парадоксальным образом привела к усилению роли народно-религиозных представлений и практик, в том числе в гибридных формах. В результате все эти процессы способствовали дальнейшей межцивилизационной гибридизации в Байкальской Сибири. Несмотря на возрождение и усиление элитных цивилизационных сетей тибетского буддизма и русского православия в постсоветский период, в Байкальской Сибири продолжают воспроизводиться гибридные религиозные практики, в которых творчески сочетаются наследие бурятского и эвенкийского шаманизма и элементы двух мировых религий.

Безусловно предложенная нами теоретическая модель требует апробации в эмпирических исследованиях других исторических регионов, что может способствовать дальнейшей концептуальной доработке модели. К сожалению, в этой главе мы практически не затронули взаимодействия цивилизационных сетей с экономическими сетями и практиками, которые несомненно оказывают взаимное влияние друг на друга. Также практически не освещена в главе проблема межцивилизационных взаимодействий в Байкальской Сибири в контексте множественных модерностей. Эти проблемы будут раскрыты в дальнейших исследованиях.

Глава 11

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРАВОВЫХ ИНСТИТУТОВ В БОЛГАРИИ И РУМЫНИИ: ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И «ЦИВИЛИЗАТОРСКАЯ МИССИЯ» ЕВРОСОЮЗА

Исследования посткоммунистических трансформаций в странах Восточной Европы, как правило, опирались на ранние версии теории модернизации, согласно которым переход к демократическим политическим институтам и верховенству права представляет собой линейный процесс, приводящий к заданному результату. В отличие от данного подхода, социологическая концепция множественных модерностей позволяет учитывать особенности траекторий развития конкретных стран в различные периоды, многообразные формы их исторического наследия и избирательное использование такого наследия теми или иными политическими и юридическими акторами. Длительная историческая традиция регулирования общественной жизни, связанная с маргинализацией права и правоприменения, находит свое отражение в отчуждении от права широких слоев населения в Болгарии и Румынии. Заимствованные западные модели институционального строительства, вписанные в привычные практики инструментализации права, оказываются содержательно выхолощенными, а новые институты политизированными. Недостаток подхода ЕС к имплементации принципа верховенства права заключался в требовании формальной независимости судебной власти, которое не было подкреплено глубоким анализом реального осуществления такой независимости. Формальный характер реформ, требуемых и контролируемых Европейской комиссией, в действительности обеспечил легитимность местной разновидности правового инструментализма, укореняя и увековечивая старые практики клиентелизма и патронажа. В данном случае «цивилизаторская миссия» Евросоюза столкнулась с существенными ограничениями, которые не могут быть преодолены в рамках сложившейся в ЕС модели трансфера правовых институтов.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Вскоре после распада системы реального социализма в странах Восточной Европы П. Штомпка предложил радикальную версию цивилизационного подхода к анализу социальных процессов в этих странах. Получивший к тому времени международное признание польский социолог выдвинул тезис о «цивилизационной некомпетентности» восточно-европейских обществ. Образцом цивилизованности выступали для него государства Запада, на которые Восточной Европе следовало равняться. С точки зрения Штомпки, «возвращение в Европу» требовало от постсоциалистических стран фундаментальной трансформации «ментальной, культурной, цивилизационной ткани общества» (Sztompka 1993: 86). Как подчеркивал этот социолог, акторов социальных изменений в странах Восточной Европы следовало искать в особенности среди тех, кто в наибольшей степени был подвержен западному влиянию, либо тех, кто в наименьшей степени испытал воздействие социалистического культурного наследия, порождавшего цивилизационную некомпетентность. Предложенный Штомпкой подход является более теоретически основательным, чем преобладавшая в 1990-е гг. в исследованиях восточно-европейских обществ парадигма транзитологии. Но представление о том, что эти общества должны, прежде всего, заимствовать западные институциональные формы, сближает указанные подходы. При этом в обоих случаях Евросоюз наделяется своего рода «цивилизаторской миссией».

Следует отметить, что социологический цивилизационный анализ, который еще не обладал значительным влиянием в начале 1990-х гг., в работе Штомпки практически не использовался. Он ссылаясь на теоретическую традицию, идущую от А. де Токвиля, а также на дюркгеймианскую теорию и ее развитие в работах Дж. Александра. Предложенное Штомпкой понятие цивилизационной компетентности явно находилось в русле концепции процесса цивилизации Н. Элиаса, но данная концепция лишь однажды упомянута в статье польского исследователя. Вместе с тем единственная ссылка на Ш. Эйзенштадта была связана с его идеей об искажении модерности в социалистических обществах, тогда как его цивилизационный подход не принимался во внимание. В целом понятие цивилизации, которое прилагалось, прежде всего, к западным обществам, не получило подробного рассмотрения в работе Штомпки. Однако в дальнейшем были сформулированы подходы, позволяющие иначе взглянуть на распространение цивилизационных форм, включая концепцию цивилизаций как зон

престижа Р. Коллинза и новые интерпретации концепции Н. Элиаса, выделяющие значение его идей в том числе для исследований правовой сферы (Collins 2001; Van Krieken 2019: 280–282).

Хотя Штомпка признавал существование определенных различий между странами Восточной Европы, он делал акцент на гомогенизирующем воздействии опыта реального социализма. Между тем «возвращение в Европу» имело разное значение для стран, чье историческое наследие досоциалистического периода также существенно различалось. В частности, необходимо учитывать особенности стран Юго-Восточной Европы, в которых до прихода к власти коммунистических партий были укоренены наследие Османской империи и православная религиозная традиция, в отличие от государств Центрально-Восточной Европы с их имперским габсбургским и католическим наследием. Кроме того, структурные и культурные паттерны коммунистического периода также отличались своеобразием в различных странах. Так, в Центрально-Восточной Европе в наибольшей степени сложились традиции противодействия коммунистической системе. В то же время руководство Болгарии было готово безоговорочно следовать советским образцам, тогда как румынский политический режим являлся отчасти девиантным, но характеризовался ужесточением и радикализацией паттернов альтернативной коммунистической модерности.

В данном случае релевантным, по-видимому, является анализ исторического наследия коммунизма в Восточной Европе, представленный в работе С. Коткина и М. Бейсинджера. По мнению исследователей, это историческое наследие проявляется не линейно, но посредством сложного взаимодействия исторического опыта и новых социально-экономических условий. Акцент на динамическом взаимодействии и множественности форм проявления обусловлен стремлением Коткина и Бейсинджера подчеркнуть причинные взаимосвязи и механизмы, связывающие прошлое и настоящее. С точки зрения этих авторов, определенные формы исторического наследия могут не охватывать все части бывшего коммунистического блока. Кроме того, в разных странах «могут сохраняться разнообразные виды наследия, в том числе предшествовавшие коммунизму (российские имперские, габсбургские, оттоманские)» (Kotkin, Beissinger 2014: 7). Следует отметить, что эмпирически ориентированный подход этих исследователей совместим с концепцией множественных модерностей, допускающей вариативность и взаимодействие факторов социокультурных изменений (Масловская, Масловский 2020: 14).

Другой подход к анализу развития восточноевропейских обществ предложен Й. Арнасоном (Arnason 2005). Он рассматривает страны этого ре-

гиона не просто как часть западной цивилизации, вернувшуюся к «нормальности» после аномалий коммунистического периода, но выделяет последовательность из нескольких типов современного общества, каждый из которых связан со спецификой региона. По мнению этого социолога, понятие чередующихся модерностей позволяет описывать опыт стран, проходящих через несколько различных форм модерности, в условиях, когда данная последовательность во многом определяется влиянием внешних геополитических и идеологических факторов. С позиций своей концепции он подверг критике транзитологические подходы к изучению процессов социальной трансформации в странах Восточной Европы.

Рассуждая о лежащих в основе транзитологии посылах модернизационной теории, Арнасон отмечает, что наследие коммунистической системы сводится сторонниками этого направления к ряду негативных моментов, «включая паттерны общественного развития и человеческой ментальности, плохо сочетающиеся с рынком и продолжающие блокировать ход трансформации» (Arnason 2000: 89). В свою очередь, западная модель в рамках логики модернизационного подхода задает планы на будущее, в то время как программа перехода определяется в терминах шагов и мер, которые максимально должны приблизить рассматриваемые страны к реально существующему идеалу. Арнасон выявляет фундаментальную посылку транзитологии, состоящую в том, что «нынешняя западная комбинация капитализма, демократии и национального государства (по поводу последнего фактора допускаются определенные разночтения) представлена в качестве универсальной и законченной модели, которой и предстоит утвердиться повсеместно» (Arnason 2000: 90).

Однако следует отметить, что Арнасон практически не обращается к правовой проблематике в своих работах, посвященных трансформационным процессам в Восточной Европе. Между тем проблема верховенства права выдвинулась в последнее время в число ключевых в данном регионе. Как подчеркивает болгарский исследователь Г. Димитров, значение верховенства права и необходимости его консолидации было в полной мере осознано лишь на сравнительно поздней стадии расширения ЕС. «Только после того, как начали ощущаться последствия кризиса экономической интеграции и возникли сомнения по поводу успехов демократизации в новых государствах-членах, пришло осознание важности верховенства права, которое является фундаментальным условием существования как рыночных отношений, так и представительной демократии» (Dimitrov 2015: 283).

Опираясь на концепцию Арнасона и развивая ее, П. Блоккер представляет собственный анализ последовательной смены форм модерности

в Восточной Европе (Блоккер 2009). Этот исследователь описывает, в частности, сложный и противоречивый процесс влияния исторического наследия на изменения в правовой сфере восточно-европейских обществ (Blokker 2020; Blokker 2019). Блоккер приходит к выводу о том, что преобладающий в настоящее время подход к анализу политико-правовых процессов в восточноевропейских обществах принципиально не способен отрешиться от логики модернизации. В рамках этой логики «крайне сложные и извилистые процессы политических, социальных, экономических и культурных трансформаций понимались теоретиками модернизации как полностью управляемые и регулируемые. Сторонники подобной инженерии исходили из того, что демократию можно исчерпывающим образом представить в виде четко выстроенной институциональной констелляции, рационально и последовательно воплощаемой на практике» (Блоккер 2022: 166). Блоккер отмечает необходимость использования более нюансированного подхода, который был бы более восприимчив «к историческим траекториям демократического и правового развития, видя в них процессы и взаимодействия, протекающие внутри общества» (Блоккер 2022: 172).

В то время как Блоккер в большей степени сосредотачивает свое внимание на государствах Центрально-Восточной Европы, значительный интерес представляют правовые трансформации в посткоммунистических странах Юго-Восточной Европы. Историческое наследие, в частности, Румынии и Болгарии отличается целым рядом особенностей. Длительная историческая традиция регулирования общественной жизни, связанная с маргинализацией права и правоприменения, делает актуальной задачу социологической концептуализации изменения правовой системы этих стран в последние десятилетия. Опираясь на положения концепции множественных модерностей, обратимся к исследованию трансформации правовых институтов в Болгарии и Румынии.

ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ОСОБЕННОСТИ ТРАНСФОРМАЦИИ ПРАВОВЫХ ИНСТИТУТОВ В БОЛГАРИИ И РУМЫНИИ

Если мы посмотрим на политические оценки в отношении Болгарии и Румынии на протяжении всего процесса их вступления в ЕС, увидим, что обе страны выглядят очень похожими. Результатом именно таких оценок стало политическое решение ЕС сначала отложить присоединение, а затем ввести механизм сотрудничества и верификации после присоединения (Gateva 2015). Болгария и Румыния вступили в ЕС в 2007 г. на общих

для них, но более жестких условиях и на три года позже, по сравнению с другими центрально-восточноевропейскими посткоммунистическими странами. Если мы обратимся к результатам двух эмпирических исследований (Dimitrov, Plachkova 2021: 169), то обнаружим, что по антикоррупционному профилю и по социальным индикаторам, отражающим основные аспекты социальной жизни, эти страны образуют или отдельную часть нижнего кластера (который включает также Албанию, Боснию и Герцеговину, Македонию, Черногорию, Сербию и Турцию) или вовсе отдельный кластер, располагаясь далеко от условного центра социально-политического пространства Европы. Обе страны не рассматриваются в качестве примера успешного воплощения принципов верховенства права, но в то же время не демонстрируют в отличие, например, от Венгрии и признаков отката к авторитаризму.

Таким образом, аналитически можно объединить обе страны в один типологический кейс. Дополнительное подтверждение такой возможности обнаруживаем и в сходстве общей траектории данных стран. Это выражается, в частности, в том, что историческое отставание и необходимость догонять более развитые европейские страны (после отделения от Османской империи, включения в орбиту влияния СССР после 1945 г. и посткоммунистического перехода после 1989 г.) подразумевали значимость постоянной широкой рецепции зарубежного права. При этом преимущественно крестьянское население обеих стран не ощущало потребности во внешних правилах, таких как равенство перед законом, защита частной собственности и договоров. Вместо них люди в своем ежедневном опыте руководствовались сложившимися социальными нормами (прежде всего определявшими область семейных отношений и вопросы наследования). Одним из следствий такого разрыва было отчуждение от права, недоверие к нему и поиск альтернатив для достижения как индивидуальных, так и коллективных целей. Реакцией со стороны властных групп было повсеместное усиление контролирующей роли государства в модернизации общества.

С некоторой степенью упрощения можно констатировать, что социалистическое государство, опиравшееся на политическую волю правящей партии, а не на писанные законы, явилось лишь продолжением прежней модели государственного управления посредством теперь уже декретов и постановлений. Формально социалистическая законность опиралась на Конституцию и законодательство, которые имели мало общего с верховенством права, как в процессуальном, так и в материальном аспектах и скорее были формой символизма или фикцией. Подтверждением этому служит незначительная роль судей в толковании статутного права. Такого рода задачи в основном выполнял юридический отдел Центрального комитета

(ЦК) Коммунистической партии, издававший инструкции, которые содержали разъяснения о том, на что в законодательстве судьям следует обратить особое внимание, что следует игнорировать, а также то, как следует разрешать те или иные нормативные противоречия. Другими словами, противоречивость законодательства расценивалась не как дисфункция системы, но использовалась как преимущество в рамках такой «юриспруденции». Всякий раз, когда менялись политические приоритеты, издавался новый циркуляр, в котором судьям предписывалось обратить внимание на нормы, которые раньше считались неактуальными и игнорировать другие. Судебные решения и судебные постановления почти никогда не публиковались, а инструкции ЦК носили секретный характер (Schönfelder 2005: 67).

Хотя исследователи различаются в оценке степени распространенности таких форм грубого вмешательства в процесс принятия судебных решений, как «телефонное право» или давление со стороны местных властей, они признают эффективность контроля судов со стороны партийных структур (Melone 1998). Отсутствие действенных юридически значимых правил разрешения реальных конфликтов социалистического общества было одной из основных его характеристик, но и в зале суда фактически решение принимали не юристы. В результате большинство судей посткоммунистических стран склонны проявлять нерешительность в тех ситуациях, когда норма закона не может быть однозначно применена.

Поскольку государственный социализм отличался ограниченной потребностью в праве, в Болгарии и Румынии, как и в других восточноевропейских странах, юридическая подготовка отличалась односторонностью. В соответствии с доминирующими идеологическими и практическими потребностями была создана юридическая профессия, характеризующаяся строго инструментальным взглядом на право в сочетании с описательно-буквалистским подходом к изучению и применению правовых норм. В результате в 1990-е гг. не столько общая теоретико-правовая склонность к позитивизму, сколько именно укоренившиеся юридические привычки, свидетельствующие о структурных детерминациях, проявились и создали проблемы, например, в отношении применения европейского права, реализация которого непосредственно зависела от национальных судебных органов. Добавим также, что представители старшего поколения юристов, формировавшиеся в период, когда преобладали неюридические формы контроля, в 1990-е гг. в целом сохранили свои позиции и стремились к их укреплению. В таких условиях процесс реформирования судебной и в целом правовой системы в обеих странах оказался более сложным, чем предполагалось первоначально.

Как и на предыдущих этапах модернизации румынского и болгарского обществ, в посткоммунистический период трансфер европейского права происходит в среде, где в нем нет внутренней необходимости, особенно учитывая наследие десятилетий авторитарной государственной системы и имитационного права. Властные группы не являются приверженцами принципа верховенства права, поскольку предпочитают устанавливать правила игры *ad hoc* в соответствии со своими конкретными интересами. Пренебрежение со стороны властных групп по отношению к формально-юридическому аспекту верховенства права не может не сказываться негативно на соблюдении норм закона основными группами населения. Соблюдению норм закона препятствует также противоречивость и разрозненность законодательства, ориентация в котором затруднительна даже для юристов. Ситуация, когда применение закона сопряжено с огромным количеством сложностей, оборачивается обращением граждан к привычным неформальным способам достижения индивидуальных или коллективных целей. Неприменимый закон неизбежно подменяется неформальными регуляторами — коррупцией, торговлей влиянием, политической зависимостью, организованной преступностью и т. д. В результате право в книгах превращается во многом в декорацию для иностранных дипломатов и международных организаций (Dimitrov G. et al. 2014).

Потенциал судебной системы в странах Юго-Восточной Европы, согласно оценкам исследователей, растет по отдельным показателям, но по таким важнейшим индикаторам, как беспристрастность и независимость судей, неуклонно снижается (Mendelski 2015: 318–346). В Болгарии данная тенденция проявляется в роли Высшего совета судей как органа самоуправления, а также в назначении судей по меритократическим основаниям, в увеличении заработной платы, во введении новой системы административных судов. Между тем, согласно результатам мониторинга европейских структур и оценкам независимых исследователей, индикаторами ухудшения ситуации являются успешные попытки политического (в некоторых случаях и административного) давления на судебную систему и неоднозначное завершение дисциплинарных и уголовных дел против судей. Внутри страны мониторинг ЕС вызывает критику и беспрецедентное сопротивление со стороны правительства, но одновременно положительные отклики и поддержку со стороны либеральных СМИ и гражданского общества.

Заимствованные западные модели институционального строительства, вписанные в привычные практики инструментализации права, очень быстро оказываются содержательно выхолощенными, а новые институты политизированными. Хотя Конституция Болгарии предоставляет судебной власти значительную независимость, охраняемую Высшим советом судей

(ВСС), заметное политическое влияние на судебную власть доказывает, что ВСС сам по себе не может выполнять свою роль хранителя независимости и беспристрастности судебной власти (Соман 2014: 892–924). Законодательные реформы, которые призваны обеспечить прозрачность и эффективность судебной системы, особенно в процессуальном законодательстве, также затягиваются или саботируются действиями административных и олигархических структур, связанных с политическими партиями. В результате неререформированное процессуальное законодательство препятствует эффективному функционированию судебной власти, прежде всего, по обеспечению защиты интересов экономических субъектов, а также прав человека.

Наиболее яркой чертой социалистического периода, сохранившейся в судебной системе Болгарии, является особая роль прокуроров. В то время как страны Центральной и Восточной Европы сразу отказались от этого наследия, ограничив полномочия прокуроров, в Болгарии они по-прежнему наделяются столь широкими полномочиями, что общественность считает прокурора ключевой фигурой в отправлении правосудия. Следует отметить, что такое понимание роли прокурора уходит корнями в том числе и в до-коммунистический период, поскольку во время реформы судебной системы 1880–1890-х гг. Болгария заимствовала соответствующее российское законодательство, введенное при Александре II.

Прокурор в Болгарии не только выступает стороной обвинения в уголовных делах, но, кроме того, он может участвовать в широком спектре административных и конституционных, а также гражданских дел. Реформа процессуального гражданского права 1997 г. лишь наложила некоторые ограничения на эти полномочия прокурора. Генеральный прокурор может обратиться в Конституционный суд (КС) с иском о признании какой-либо нормы неконституционной. Полномочия Генпрокурора еще больше усиливаются благодаря строгой иерархии внутри прокуратуры. Такая ситуация способствует воспроизводству этатистского мышления, подчеркивая роль должностных лиц в судебных процессах и преуменьшая роль, например, адвокатов. Помимо этого, возрастает взаимная настороженность прокуроров и судей. Судьи чаще всего отвергают доказательства, представленные прокурорами, как легковесные и недостаточные, прокуроры, в свою очередь, склонны обвинять судей в воспрепятствовании борьбе с преступностью. Такая конфликтность внутри судебной системы также не способствует ее развитию.

На примере Румынии можно отчетливо увидеть, как интересы группы местных высокопоставленных юристов, интегрированных в транснациональное профессиональное сообщество (представленное различными

бюрократическими структурами ЕС), влияли на становление новой модели судебной системы в этой стране (Parau 2015: 438–439). Приверженность властных групп (включая высший слой юридической корпорации) идее необходимости институционального изменения судебной власти объясняется во многом желанием вступить в ЕС. Однако внедренная в Румынии модель автономии судебной власти (как она понималась в странах «устоявшейся» демократии) ограничила возможности политиков определять условия, на которых выстраиваются отношения законодательной власти с властью судебной. Политические деятели, стремящиеся определять эти условия, как правило, были профессиональными юристами, интегрированными в транснациональное сообщество. Они выражали свою приверженность идее имплементации принципа верховенства права, настаивая на быстром и технократическом принятии правовых норм ЕС в ходе подготовки к вступлению в Союз. После того как комплекс предварительных условий перед вступлением был продлен, будучи переименован в условия после вступления (в виде Механизма сотрудничества и верификации), они поддерживали рекомендации ЕС лишь о технических и процедурных усовершенствованиях судебной системы и не ставили перед собой задачу перестроить всю правовую систему. Недостаток первоначального замысла Механизма заключался в том числе и в том, что задачу обеспечения независимости судебной системы от политического вмешательства должны были решать основные бенефициары ее подчиненного статуса.

Кроме того, как показывает опыт Румынии, полноценная корпоративная судебная автономия парадоксальным образом представляет собой опасность косвенной политизации, поскольку судейское самоуправление становится своеобразным самостоятельным правительством, имеющим политическое ядро и предпосылки для развития неконтролируемых внутренних патологий. Именно поэтому выбор оптимальной институциональной структуры должен быть предметом дискуссий, предполагающих, что применение заимствованных моделей и принципов определяется, прежде всего местными особенностями и социально-экономическим контекстом. Вместо этого одна бюрократическая структура — Министерство юстиции была заменена другой, а именно Советом судей, озабоченным не ролью представителя интересов юридической корпорации вовне, но централизацией и бюрократизацией ее внутреннего устройства.

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ «ЦИВИЛИЗАТОРСКОЙ МИССИИ» ЕС

Как демонстрирует П. Блоккер, политика расширения Евросоюза с самого начала несла на себе отпечаток «модернизационного образа мышления».

Внутренняя противоречивость этой политики заключается, например, в общем утверждении о том, что независимость судебной власти должна, по идее, рассматриваться лишь как один из целого ряда инструментов, гарантирующих верховенство права. Но при этом в годовых отчетах Европейской комиссии, «прогресс претендентов на вступление обосновывается, как правило, исключительно стандартом независимости судов и однозначным толкованием верховенства права» (Блоккер 2022: 168–169). Более того, акцент делается «на верховенстве права как институциональном активе, который поддается идентификации и измерению» (Блоккер 2022: 170).

Сама оценка верховенства права осуществляется посредством индексов, опирающихся на экспертные мнения, а не на систематический анализ особенностей деятельности правовых институтов в различных странах. Таким образом, на первый план выходит абстрактная «правовая рациональность», а не «живое верховенство права». Более того, «сосредоточенность исключительно на правовых и судебных институтах влечет за собой редукцию верховенства права к преимущественно функциональному концепту, который, обслуживая дальнейшее развитие юридической и иерархической архитектуры ЕС, а также продолжение интеграции на заданной основе, оборачивается полнейшим игнорированием демократических и социальных аспектов верховенства права на местах» (Блоккер 2022: 173).

Особенность подхода ЕС к имплементации принципа верховенства права заключалась в настойчивом требовании формальной независимости судебной власти, которое, однако, не было подкреплено глубоким анализом реального осуществления такой независимости в ходе борьбы с различными социально-политическими проблемами стран Юго-Восточной Европы, например с коррупцией. Для чиновников ЕС, ответственных за механизм соблюдения и проверки условий членства в ЕС, характерно непонимание того, что верховенство права требует коренного изменения всей системы социальных отношений в румынском и болгарском обществах, т. е., непонимание истинной ситуации в этих странах. Фундаментальная проблема заключалась в том, что «удаленной технократии [Европейского Союза] доверили определять и оценивать в короткие сроки сложные, отягощенные политикой и историей местные проблемы, в том числе морального характера» (Iancu 2010: 40). При этом Европейской комиссии было сложно принимать решения, учитывающие местные особенности, поскольку ее чиновники обладали лишь фрагментарной и выборочной информацией, также находясь под влиянием собственных институциональных предубеждений.

Некоторые исследователи отмечали непоследовательное и избирательное применение критериев членства в ЕС к странам-кандидатам на всту-

пление. Непоследовательность и пристрастность со стороны ЕС проявлялись, в частности, в ходе мониторинга и оценки реформирования правовых институтов. Указывалось также, что опора на местных «акторов изменений», которые «заинтересованы в сохранении статус-кво, являются коррумпированными или используют недемократические методы осуществления реформ», может фактически привести к ослаблению верховенства права (Mendelski 2015: 337).

Для властных групп обеих стран вступление в Евросоюз, выражаясь юридическим языком, принесло с собой «бонус конституционной легитимации». Вместе с тем, формальный характер реформ, требуемых и контролируемых Европейской комиссией, в действительности, обеспечил легитимность местной разновидности правового инструментализма, укореняя и увековечивая старые практики клиентелизма и патронажа. Новый арсенал готовых идеологических аргументов, основанных на верховенстве права, стал использоваться для защиты вновь сложившегося статус-кво. «Посткоммунистическая правовая профессиональная элита привыкла к инструментализации верховенства права. С их точки зрения, превращение конституционных принципов (“разделение властей”, “независимость судебной власти”, “верховенство закона”, “академическая автономия”) в клише и манипулирование ими как лозунгами в корпоративных целях означало просто приспособление к новой среде. Они заменили старый набор стереотипов новым» (Iancu 2010: 43), тем самым, обостряя существующие в обществе противоречия. В свою очередь, «нисходящий» и бюрократический подход ЕС к демократизации и вступлению стран Юго-Восточной Европы в ЕС вызвал недовольство среди различных групп населения, что способствовало росту популистских настроений и послужило благодатной почвой для манипуляций со стороны властных групп.

Как подчеркивают болгарские исследователи Г. Димитров и А. Плачкова, по сравнению с другими странами Восточной Европы, Румыния и Болгария существенно отставали в обеспечении прозрачности правоприменения и подотчетности акторов юридического поля. В период подготовки к вступлению давление, оказываемое ЕС в рамках его механизма выдвижения условий, встретило молчаливое сопротивление со стороны сменявших друг друга правительств двух стран, в которых политические партии проявили нежелание проводить реформы. «Вопрос о реальной готовности обществ Болгарии и Румынии к ответственному членству был отставлен на второй план, так как решение о принятии их в ЕС во многом было результатом стечения конкретных обстоятельств и геополитических соображений во второй половине 1990-х годов» (Dimitrov, Plachkova 2021: 173).

Отмечается также, что в период подготовки к вступлению в ЕС относительное отставание Болгарии и Румынии в реформировании было компенсировано формальным переносом требований, необходимых для членства в ЕС и считавшихся сутью европеизации, на период после 2007 г. Однако после присоединения этот набор требований утратил непреодолимую силу главного стимула, поскольку членство в ЕС было уже достигнуто. Современная литература по европеизации признает, что неэффективность механизма по выполнению условий, предъявляемых перед вступлением в ЕС, вытекает из того факта, что работа перед вступлением в основном была выполнена только на бумаге (Dimitrov, Plachkova 2021: 175–176). Этот тип европеизации не мог привести к каким-либо существенным социально-структурным изменениям, которые гарантировали бы соблюдение принципа верховенства права и привели бы к изменениям в поведении политического класса.

В исследованиях процесса европеизации долгое время подчеркивались лишь его позитивные последствия и в крайнем случае отмечались ограничения влияния Евросоюза на реформирование правовых институтов в новых государствах-членах (Сопан 2014). Но, по крайней мере, с середины 2010-х гг. все более очевидными стали «патологические» аспекты воздействия механизмов и процедур Евросоюза (Mendelski 2015: 341–342) на такие страны, как Болгария и Румыния. Тем самым было признано, что «цивилизаторская миссия» ЕС по отношению к этим странам во многом оказалась несостоятельной.

В конечном итоге радикальный цивилизационный подход П. Штомпки и модернизационная теория в ее вариантах, восходящих к функционализму, очевидно, не позволяют адекватно оценить трансформационные процессы в правовой сфере в восточно-европейских странах после 1989 г. Подобным же образом парадигма транзитологии, тесно связанная с постулатами теории модернизации, не в состоянии объяснить изменения в этих обществах. Для анализа указанных процессов необходимо учитывать особенности траекторий развития стран региона в различные периоды, многообразные формы их исторического наследия и избирательное использование такого наследия теми или иными политическими силами и представителями юридической корпорации в настоящее время.

Раздел 4

СВОЕОБРАЗИЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Глава 12

ЛОКАЛЬНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ВООБРАЖАЕМОЕ СООБЩЕСТВО

Любая категория, классифицирующая людей, потенциально может превратиться в воображаемое сообщество, если найдутся желающие использовать ее как инструмент самоидентификации. Это сообщество может варьироваться по масштабам от узкого дискурсивного поля интеллектуалов или кружка поклонников определенного музыкального стиля до широких народных масс. К таким категориям относится и «цивилизация». Время от времени эта категория превращается в инструмент конструирования социальных идентичностей, порождая социально-психологическое воображаемое сообщество людей, разделенных в пространстве. С одной стороны, они осознают свою принадлежность к определенному «Мы», а с другой — наличие важных отличий от «Них», приписываемых к иной цивилизации. Спецификой конструирования цивилизаций как воображаемых сообществ является апелляция к аргументам, извлекаемым из далекого прошлого. Оно дает материал для конструирования сообщества, однако факты открыты для самых разных архитектурных решений. Объективное прошлое не знает классификаций. Это инструмент, используемый наблюдателем для упорядочения хаоса фактов. Обоснование классификации может опираться на разный инструментарий: религиозную и историческую мифологию, историческую науку и философию истории, историческую память в разных ее формах. Цивилизация как воображаемое сообщество — это не химера, а объективная реальность, существующая до тех пор, пока сохраняет свою энергетическую идею, овладевшая тем или иным кругом людей. Это определение, которое независимо от вескости лежащих в его основании аргументов, объективно по своим последствиям. Люди, опираясь на эту категорию как

элемент социального навигатора, совершают судьбоносные поступки и выстраивают свои повседневные практики в тех сферах, где она применима. Глобализация стирает национальные и цивилизационные особенности городской жизни. В этих условиях малые города и сельская местность, теряющие свой демографический и экономический потенциал, остаются хранителями традиционного своеобразия, которое консерваторы рассматривают как маркеры локальных цивилизаций¹.

«ЦИВИЛИЗАЦИЯ» КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОПТИКА

Категория цивилизации столь многозначна, охватывает столько разных смыслов, что ее использование в науках, предполагающих точность (к ним относится и социология), становится проблематичным. Неудивительно, что в современной мировой социологии к ней обращается ограниченный круг исследователей. Однако ее использование может быть в целом ряде тем плодотворным при условии точного предварительного определения специфического смысла этой категории как методологической оптики для решения конкретных задач.

В цивилизационном анализе можно выделить две совершенно разные методологические оптики.

Эссенциалистский подход, являющийся безусловно доминирующим. Он стоит в центре наблюдающегося сейчас цивилизационного поворота (Браславский, Козловский 2023; Козловский 2023). Для него характерно понимание цивилизации как объективно существующей общности, локализованной в географическом пространстве и историческом времени. Категория цивилизации в эссенциалистской традиции представляет собой методологическую оптику, сфокусированную на поиск с далекой древности корней, которые прорастают в современном древе объективных характеристик политических, культурных и экономических процессов². Эта методология безраздельно доминирует и в трудах отечественных представителей цивилизационного анализа (см., напр.: Панарин 2014). Такая локальная цивилизация обладает набором объективно существующих исторически устойчивых признаков. Исследователи разных специальностей уже полтора века стремятся их обнаружить, описать и объяснить.

¹ Исследование поддержано грантом РФФ № 24–68–00055 «Из прошлого в будущее: сельские сообщества в условиях постаграрного вектора трансформаций».

² Именно такая логика прослеживается в классической работе А. Дж. Тойнби (Тойнби 1991).

Проблема такого подхода состоит в необходимости убедительного конкретно-исторического описания каждой локальной цивилизации и особенно ее границ. И для историков это оказывается очень сложной, а порою и нереальной задачей в силу текучести границ во времени.

В исторической науке концепты, отрывающиеся от доказательной эмпирической базы, повисают в воздухе и вопреки воле их авторов соскальзывают в категорию исторической мифологии, выполняющей функцию социального конструирования цивилизаций как воображаемых сообществ. Особенно явно превращение эссенциалистских проектов в конструктивистские наблюдается в философии и идеологии, где можно позволить классификации, в которых детали, работающие на концепцию, выводятся на первый план, а противоречащие ей убираются далеко в тень. Такие концепции, опирающиеся в первую очередь на воображение авторов, могут строиться из абстрактных модулей, вообще не поддающихся проверке. В них можно верить или не верить. Такие концепции — хороший материал для гражданских религий. В итоге сугубо эссенциалистский подход может вести к конструированию локальных цивилизаций как воображаемых (по крайней мере автором) цивилизаций. Станут ли такие концепции продуктом массового сознания зависит от масштаба овладения ими массами, их способности вообразить предлагаемую цивилизацию.

Социология как наука, опирающаяся в первую очередь на эмпирический фундамент, плохо приспособлены для решения задач поиска общих оснований далекого прошлого и сиюминутной современности. Однако философия и идеология опираются на совершенно иные принципы доказательности, легко «взлетают» высоко над «мусором» хаотичных данных и строят стройные и логически упорядоченные конструкции. Для них категория цивилизации, в т. ч. локальной, обладает существенной эвристической значимостью. Такая оптика привлекательна и для здравого смысла, доверяющего только объективным фактам, пусть и сомнительного происхождения.

Конструктивистский подход. Он основательно концептуализирован в этнологии и антропологии. Однако его принципы с определенными оговорками применимы и к анализу цивилизаций. Э. Саид дал анализ изобретения в западной науке «Востока», а Вульф — «Восточной Европы» (Саид 2006; Вульф 2003). И. Валлерстайн показывает, что образ современной Индии является результатом геополитической истории, что при ином ее развитии представления о сущности и границах этой цивилизации были бы иными (Валлерстайн 2006).

Конструктивистская альтернатива эссенциализму состоит в том, что цивилизации рассматриваются как «воображаемые сообщества», которые

формируются исключительно на основе процессов самоидентификации людей, а значит, обладают не онтологической, а дискурсивной природой (Летняков 2021). Радикальный (когнитивно-лингвистический) конструктивизм в понимании цивилизации провоцирует стремление найти компромисс. «Нация» и «цивилизация» являются воображаемыми сообществами, поскольку ни один из их членов не мог знать всех остальных. Категория цивилизации как воображаемого сообщества не означает, что она существует только как образ или понятийный конструкт. Цивилизация — это продукт совместной деятельности людей, ставший социальной реальностью (Гранин 2024: 19). О. Ю. Малинова пишет о том, основой воображения сообщества как цивилизационной общности были имперские проекты установления политического контроля над большими территориями (Малинова 2012: 333). С. В. Акопов рассматривает на российском материале цивилизацию «как способ воображения культурно-политического сообщества» (Акопов 2013). Понимание цивилизации как воображаемого сообщества не противоречит эссенциалистскому подходу, а высвечивает особую сторону существования цивилизации как формы конструирования социальной идентичности.

Целью данной статьи является уточнение концептуализации категории локальной цивилизации как воображаемого сообщества. Данный подход не означает неприятия понимания цивилизации как объективного феномена, имеющего длительную историю и опирающегося на комплексный фундамент социальных институтов, материальной и духовной культуры. Отнюдь нет. Цивилизация как категория эссенциалистской методологии вполне инструментальна в исследованиях, целью которых являются комплексные классификации, углубляющиеся в историю¹. Это просто еще одна теоретическая перспектива, позволяющая рассматривать цивилизацию с качественно иной методологической перспективы.

Методологической основой такого подхода выступает социальный конструктивизм в той версии, которая распространена в этнологии применительно к этническим общностям (Ф. Барт) и нациям (Б. Андерсон). Однако в данном случае в качестве сообщества выступает уже цивилизация как наднациональная категория.

Б. Андерсон предложил понимание любого сообщества как продукта воображения, конструирующего как идентичность «Мы», так и границу, отделяющую нас от них (Андерсон 2001). Несмотря на то что предметом его исследования была нация, данная методология имеет универсальный

¹ И в этом отличие подхода, предлагаемого в данном тексте, от сформулированного Д. Э. Летняковым (Летняков 2021).

характер. Через призму этой исследовательской оптики можно смотреть и на локальные цивилизации. Ф. Барт представил этничность как продукт конструирования границы между «своими» и «чужими» (Этнические группы... 2006: 9–48). Подход к пониманию локальной цивилизации как воображаемого сообщества встречается и в некоторых отечественных исследованиях (Акопов 2013). Данная статья является продолжением этой традиции.

ВООБРАЖЕНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ КОНСТРУИРОВАНИЯ СООБЩЕСТВ

Под сообществами обычно понимали относительно небольшие группы взаимодействующих людей, объединенные общей целью (или целями). Классический пример сообщества — деревня с относительно гомогенным составом населения, объединенного сетями отношений в режиме лицом к лицу¹. В цифровом мире появились интернет-сообщества, которые с некоторыми оговорками соответствуют этой же логике. Объединения людей, связанные анонимными, организованными вокруг социальных институтов отношениями, относят к категории общества.

Б. Андерсон предложил принципиально иную методологическую оптику для анализа сообществ. Ее ядро — воображение. Оно позволяет вывести сообщества за рамки взаимодействия в режиме лицом к лицу, превратив в инструмент анализа не только микро, но и макроуровня. Как верно отмечал Б. Андерсон, все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а может быть, даже и они), — воображаемые. Они существуют постольку, поскольку участвующие в них люди воспринимают себя в качестве их членов». В силу этого концепция Б. Андерсона имеет фундаментальное значение (Баньковская 2001: 5). Иначе говоря, ключевой характеристикой любого сообщества является социальная идентичность, конструируемая с помощью воображения на любом уровне.

Благодаря воображению сообщества могут возникать на основе любых критериев — как наблюдаемых в объективной реальности, так и фантастических. Например, в примитивных культурах ядром конструирующего социальную идентичность воображения могли быть мифологические верования о происхождении своего племени от какого-то животного, что позволяло отличить чужаков, предками которых были иные представители фауны.

¹ Такой же смысл вкладывал Ф. Тённис в категорию *Gemeinschaft* («сообщество, общность»), которую он противопоставлял обществу (см.: Тённис 2002: 10).

Воображение — это ментальный процесс конструирования того, что не является очевидным, не дано в ощущениях, не существует в виде материальных практик. Оно позволяет классифицировать, объединять и разъединять людей, не имеющих шансов для личного взаимодействия.

«Воображаемые сообщества» — это большие группы людей, которые в силу невозможности личного контакта солидаризированы объединяющим их воображением, принимая форму, которую Э. Дюркгейм называл «моральным сообществом», скрепленным схожими верованиями и обычаями (Баньковская 2001: 11; Дюркгейм 2018).

Таким образом воображение приобретает характер категории, выполняющей функции и классификации, и идентификации. Воображение становится конструирующей силой, когда людям приходится предпринимать усилия, чтобы представить то, что рассредоточено, удалено от них в пространстве и времени, приобретая таким образом форму жизненного мира. И чем масштабнее сообщество, тем труднее его вообразить (Баньковская 2001: 7).

Воображаемые сообщества материализуются в поступках и повседневных практиках. В них солидарность «своих», как и границы, отделяющие от «чужих», приобретают характер объективной реальности, данной не только в воображении, но и в ощущениях.

Одним из таких феноменов является нация, которую Б. Андерсон определил как «воображенное политическое сообщество». Нация — «это воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное». Отсылка к воображению принципиально важна, так как сообщество «воображенное, поскольку члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих собратьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности» (Андерсон 2001: 31).

Эта логика с еще большим основанием относится и к цивилизации как сообществу, которое как правило (но не всегда) понимается в качестве наднационального, более крупного, чем нация. Люди, живущие в разных государствах, говорящие на разных языках, порою не соединенные особыми с точки зрения плотности и интенсивности социальными отношениями, могут легко вообразить себя членами одной цивилизации. Вообразить цивилизацию несравненно сложнее, чем гражданскую нацию, огороженную границами, опирающуюся на каркас государственных институтов, расцвеченную символами гражданской религии. Цивилизация как воображаемое сообщество гораздо более эфемерна и сомнительна, требует высокой доли веры, не поддающейся серьезной эмпирической проверке.

ОТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ К МАССОВОМУ

Теоретики создавали в больших количествах разные классификации социокультурных групп и сообществ. Большинство этих конструктов не выходило из статуса гипотез, существовавших только на бумаге и часто известных очень узкому кругу людей. Можно говорить о воображаемом сообществе теоретиков-единомышленников или их дискурсивном сообществе. В нем авторы и читатели объединены относительно общей методологической оптикой и ценностными ориентациями, что позволяет осознавать свою общность как «мы», отличающееся или даже конфликтующее с «ними».

Однако у теоретической концепции есть перспектива превращения в феномен массового сознания. В этом случае большое количество людей начинает мыслить сообщество и себя по отношению к нему в терминах такой концепции. А дальше один шаг до ее превращения в систему социальной навигации, которая обеспечивает соответствующие конфигурации поступков и практик. Именно о такой трансформации писал К. Маркс: «Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» (Маркс 1955: 422).

Для такой трансформации обычно требуется трансформация научной по форме концепции в миф, доступный легкому усвоению широкими массами. Категория «миф» в данном случае не имеет прямого отношения к дихотомии «истина/ложь». Сложная реальность может объясняться только сложными по своему строению и труднодоступными для понимания концепциями. Это блокирует превращение теории в феномен массового сознания. Чтобы это произошло, обычно требуется превращение концепции в логически стройный и прозрачный миф, смысл которого можно передать легко запоминающимся слоганом.

Большинство авторов концепций цивилизации XIX–XX вв. представляли собой относительно узкие воображаемые сообщества авторов и читателей, «страшно далеких от народа». Они объединяли и разъединяли существующие народы, группировали древние артефакты.

Трудно сказать, была ли такая судьба у каких-то концепций цивилизационного анализа. Их отголоски угадываются в некоторых распространенных категориях. Так, широко известна дихотомия «Восток/Запад». Часто повторяется вырванная из контекста и часто перевираемая цитата из Р. Киплинга¹: «Запад есть Запад. Восток есть Восток, и вместе им никогда

¹ В переводе Е. Г. Полонской (см.: Киплинг) эта цитата имеет совершенно иной смысл и звучит так:

не сойтись». В советском варианте эта же идея вошла в массовое сознание в качестве цитаты из фильма: «Восток — дело тонкое»¹. И между этими очевидными полюсами в массах россиян возникает вопрос: а где Россия? И тут возникает меняющееся во времени свои очертания размытое смысловое облако разных ответов.

Через систему образования и СМИ философские и теоретические концепции, упрощенные до школьных или медийных формул, при наличии политической воли могут просачиваться в массы, предлагая им слова для обыденного лексикона.

Есть и противоположный путь снизу. Осмысление практик повседневного взаимодействия с чужаками либо лицом к лицу, либо в медийном пространстве может порождать категории, более или менее близкие к языку цивилизационного анализа — своего рода обыденный его вариант.

ГРАНИЦА ЦИВИЛИЗАЦИЙ КАК ИСХОДНАЯ ТОЧКА АНАЛИЗА

Как все нации ограничены в пространстве, так и цивилизация локализована в нем. Границы — очевидные и сомнительные — отделяют ее от других, особенно от соседей. Ключевой инструмент их конструирования — воображение, в котором «свои» или «близкие» отделяются от «чужих».

Ф. Барт (Этнические группы... 2006: 9–48) предложил перенести фокус исследования с «внутреннего устройства и истории» этнических групп на процесс конструирования границ между ними. Эта граница постоянно конструируется между «Нами» и «Ними» с помощью процессов включения и исключения. У этничности нет существенных внутренних признаков,

О, Запад есть Запад, Восток есть

Восток, и с мест они не сойдут.

Пока не предстанет Небо с Землей

на Страшный Господень Суд.

Но нет Востока, и Запада нет, что —

племя, родина, род,

Если сильный с сильным лицом к лицу

У края земли встает?

[Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,

Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat;

But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,

When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!]

¹ К/ф «Белое солнце пустыни» (1969). Режиссер В. Мотыль.

проходящих красной нитью через всю историю народа. Иначе говоря, внутренние признаки группы, если проследить их в контексте истории, часто оказываются качественно различными. Эти характеристики на протяжении истории могут сильно видоизменяться, но неизменной остается граница между группами. Именно граница, а не «культурный инвентарь, который она в себе включает», определяет группу. Процессы постоянно-го включения и исключения обеспечивают воспроизводство границ между группами. При этом этнические группы — это комплексы признаков, «приписываемые и идентифицируемые самими акторами». Основной процесс конструирования группы — это процесс приписывания идентичности себе и другим. «Учитываемые признаки не представляют собой сумму «объективных» различий, но только набор тех различий, которые сами люди считают значимыми». При этом одни культурные характеристики группы могут рассматриваться как сигналы различий, а другие, в том числе радикальные, игнорироваться. В качестве дифференцирующих сигналов используются, во-первых, те, которые подходят для демонстрации идентичности (язык, костюмы, архитектура, образ жизни в целом), во-вторых, плохо поддающиеся наблюдению фундаментальные ценности (нормы нравственности и стандарты поведения). Сигналы идентичности, маркирующие границу, исторически относительно и могут меняться в зависимости от контекста (граница с кем в данный момент актуальна).

Эта методологическая оптика применима ко многим сообществам, в том числе к локальным цивилизациям. Очень сложно без больших натяжек последить на всем протяжении истории той или иной локальной цивилизации ее характеристики, проходящие сквозь века. Однако на всех этапах истории любой локальной цивилизации прослеживается наличие в ней стремления очертить и защитить свои внешние границы. Универсальной и во времени, и в пространстве является цивилизационная граница, где «Мы» и «Они» наций расширяется до более размытого и туманного «Ближние» и «Чуждые» как ментальных маркеров цивилизаций.

В свете этой оптики предмет конструктивистского цивилизационного анализа смещается на стратегии конструирования конкретных локальных цивилизаций, влияние на них идеологии и геополитики, технологии мифологизации как условия успешного овладения этой идеей массами, что обеспечивает ее превращение в материальную силу. В конструировании локальных цивилизаций как воображаемых сообществ решающая роль переходит от историков к политикам, идеологам и философам, пропагандистам, которые часто находят живой отклик в массовом сознании. В ментальных картах миллионов людей при наличии востребованности цивили-

лизации как категории массового сознания возникают границы между «Нами» и «Ними», «Своими» и «Чужими».

СИТУАТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ВООБРАЖАЕМОГО СООБЩЕСТВА

Любые категории — это инструменты, изобретаемые или извлекаемые из архивов коллективной и индивидуальной памяти для решения конкретных задач ориентации в пространстве и во времени. Степень инструментальности варьируется от субъекта к субъекту. Независимый философ, не имеющий жесткой институциональной привязки к конкретной организации, финансирующей и направляющей его работу, может себе позволить витать в облаках в поисках истины, не соприкасающейся с практикой, и отгораживаться от духа времени, от спроса рынка и царя. Прочие субъекты, более укорененные в социальной реальности, в своих интеллектуальных построениях в той или иной форме реагируют на практические вызовы времени, пытаются осмыслить возникающие проблемы. Это касается как профессиональных участников духовного производства, так и обывателей, чей мир глубоко укоренен в повседневных практиках.

Соответственно категории, в которых закодированы четкие или очень смутные концепции, извлекаются, актуализируются, конструируются в качестве практических инструментов совладания с проблемными ситуациями. Эта логика применима как к профессионалам, так и обывателям¹. Последние, окунувшись в поток волнующих их событий, ищут слова для их объяснения. Понятия и более абстрактные категории помогают упорядочить ментальные карты. Они обозначают объекты, процессы, события, размещая их по «полкам библиотек» своего сознания. И это помогает ориентироваться в пространстве и во времени.

Категории «народа» и «нации» относятся к числу широко распространенных как в профессиональном, так и обывательском дискурсе. Однако нередко возникают ситуации, когда их не хватает для объяснения происходящих событий. И тогда возникает спрос на категорию локальной

¹ Классическая концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского стала вполне конкретным ответом на геополитические вызовы его эпохи, когда Российская империя осмысливала итоги провальной Крымской войны, в которой против России сомкнулся единый фронт европейских держав и Турции и назревала очередная русско-турецкая война. Из его концепции выросал очень актуальный тогда проект создания славянской федерации со столицей в Константинополе (см.: Данилевский 2008).

«цивилизации», позволяющей представить карту мира в более крупных категориях. Чаще всего спрос на тот или иной вариант цивилизационного анализа возникает как реакция на текущие геополитические проблемы.

«ЦИВИЛИЗАЦИЯ» VS «ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Колониальная эпоха породила линейные представления о цивилизации. Все народы движутся с разной скоростью по схожим ступеням прогресса. Одни продвинулись дальше, другие только в начале этого пути. Отсюда вполне естественно возникает классификация: есть «цивилизованные» народы, а есть те, кто к этому еще не пришел («дикари», «варвары» и т. п.). Западная культура монополизировала категорию, превратив одну локальную цивилизацию в универсальный образец¹.

К. Маркс был равнодушен к цивилизационному анализу, ограничиваясь общественно-экономическими формациями как ступенями исторической эволюции. Однако Ф. Энгельс вписал его в логику исторического материализма, с присущим ему представлением о линейной траектории прогресса (Энгельс 1965).

Октябрьская революция 1917 г. в России изначально мыслилась ее вождями как искра, из которой возгорится пламя мировой революции в первую очередь в соответствии с теорией классического марксизма в наиболее развитых капиталистических странах. Однако все пошло совсем не так. основополагающей идеей сталинизма стало строительство социализма в отдельной стране. С одной стороны, этот план, содержащий в себе признаки модели государства-цивилизации, воплощался в практике создания политического, экономического и культурного каркаса, призванного объединить крайне разнообразные народы, частично доставшиеся Советскому Союзу в наследство от рухнувшей Российской империи. С другой стороны, частью этого плана было фактически конструирование воображаемого цивилизационного сообщества — этнически разнородного советского народа, обладающего общим самосознанием. В. Маяковский сформулировал слоган для массового осознания цивилизационного превосходства: «У советских собственная гордость. На буржуев смотрим свысока!»

Во второй половине XX в. этот проект получил детальное развитие. Н. С. Хрущев, тогдашний первый секретарь Центрального комитета КПСС, выступая на XXII съезде партии в 1961 г., декларировал: «В СССР сложилась

¹ Э. Саид показал цели и характер конструирования в западных странах «Востока» (Саид 2006).

новая историческая общность людей различных национальностей, имеющих общие характерные черты, — советский народ. Они имеют общую социалистическую Родину — СССР, общую экономическую базу — социалистическое хозяйство, общую социально-классовую структуру, общее мировоззрение — марксизм-ленинизм, общую цель — построение коммунизма, много общих черт в духовном облике, в психологии» (Хрущев 1961). Этот тезис вошел и в новую программу КПСС, а затем был развит в развернутую концепцию советского народа. В стране велась огромная работа по превращению этого идеологического концепта в воображаемое сообщество, опирающееся на самоидентификацию более двух сотен миллионов людей. Такое цивилизационное сообщество фактически рассматривалось как одна из локальных цивилизаций, участвующих в мировой конкуренции за право стать образцом для других народов. История СССР, если ее мерять по шкале цивилизаций, очень и очень короткая, чтобы можно было говорить о реализованном цивилизационном проекте¹. Он войдет в историю скорее всего в статусе эксперимента.

Параллельно развивался проект «мировой системы социализма», авторы которого формулировали его в терминах, характерных для цивилизационного анализа. Холодная война как противоборство мировой капиталистической и государственно-социалистической систем по своей сути была столкновением двух цивилизационных проектов. Она не сводилась к геополитике, а с обеих сторон представлялась как фундаментальный конфликт, захватывающий принципы организации всех сфер жизни общества.

Составной частью этого проекта было «социалистическое содружество» как воображаемое сообщество, ядром которого должен быть Советский Союз. Однако очень быстро это лидерство стало оспариваться сначала со стороны Югославии, а затем и КНР, Албании, Северной Кореи и Румынии. Государства, оставшиеся верными СССР как цивилизационному ядру, стали называть «содружеством», «братскими странами».

В процессе борьбы с европейским колониализмом в 1930-е гг. возникла концепция африканской цивилизации (негритюда). В ней центральное место занимала идея уникальности истории и культуры «черной Африки». С конца XX в. экономически и политически поднимающаяся Турция начала активно продвигать проект пантюркизма, ломающий иные цивилизационные проекты на той же территории.

¹ Выводы С. Г. Кара-Мурзы (Кара-Мурза 2019) кажутся слишком поспешным диагнозом: проект еще не равен реальности.

В постколониальную эпоху геополитика западных стран сохранила прежнюю логику линейной модернизации, но в более политически корректных терминах. Современную цивилизацию стали описывать, используя реальные и мифологические характеристики стран Евроатлантического союза. Это цивилизационная модель, вершина, к которой предлагалось стремиться всем странам, желающим стать «цивилизованными».

Эта логика лежит в основе неолиберализма как научной концепции и политической практики. Мир по своей сути един, но разнообразен с точки зрения уровня модернизации разных стран. Неолиберализм стал идеологическим проектом антикоммунистических революций, охвативших с конца 1980-х гг. Советский Союз и страны так называемого социалистического блока (лагеря) в Европе. Из неолиберальных научных концепций категориальная сетка быстро просочилась вниз и, овладев массами, превратилась в материальную силу революционных реформ, качественно менявших все сферы жизни вовлеченных в них стран. На массовом уровне она приняла форму мечты «жить, как в цивилизованных странах». Из этого устремления выросла масштабная вестернизация всех сфер жизни посткоммунистических государств. Успех антикоммунистических революций был столь сокрушительным и казался столь окончательным, что диагноз «конец истории», вынесенный в название одноименной книги (Фукуяма 2007), облетевшей мир, звучал вполне научно и аргументированно.

Однако почти сразу же параллельно стали возникать подозрения, что с «концом истории» что-то пошло не так. И появилась альтернативная объяснительная модель столкновения цивилизаций, приобретая глобальную известность благодаря публикациям С. Хантингтона (Хантингтон 2017). Исламский мир первым бросил вызов проекту единой человеческой цивилизации, предложив свои конкурирующие между собой альтернативные варианты. Этот путь самостоятельного цивилизационного самоопределения в разных терминах стал все громче декларироваться в разных частях мира.

Протест против проекта линейного цивилизационного процесса вполне закономерно породил овладевшую элитами и массами модель множественности цивилизаций и путей модернизации. Правящие элиты заметного числа стран стали отказываться от статуса кандидатов в цивилизованный мир и приступили к конструированию собственных воображаемых цивилизационных сообществ.

Воображаемые цивилизации особенно актуальны как инструмент идеологической мобилизации на реализацию целей догоняющей модернизации, но уже на путях самобытного развития. Это позволяет преодолеть

комплекс национальной неполноценности, не дожидаясь выхода на стандарты западных стран, отказываясь от навязываемых ими критериев цивилизованности. Из западных стран охотно заимствуются технические новинки, достижения культуры потребления, но отфильтровываются многие культурные и политические индикаторы цивилизации как противоречащие традиционным ценностям.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Одной их ключевых характеристик цивилизации как категории является апелляция к глубоким историческим корням. Без них категория локальной цивилизации представляется неуместной. В этом отношении цивилизация схожа с нацией, также легитимируемой через обращение к прошлому (чем более глубокому — тем лучше). Как отмечал Б. Андерсон, теоретиков национализма часто ставил в тупик парадокс: «объективная современность наций в глазах историка, с одной стороны, и субъективная их древность в глазах националиста — с другой» (Андерсон 2001: 29). Прошлое, осознанное в мифологических или научных категориях, выступает материалом, из которого конструируется нация. Она, как отмечал Б. Андерсон, «понимается как монолитное сообщество, неуклонно движущееся в глубь (или из глубины) истории» (Андерсон 2001: 49). Эта логика обращения к далекому прошлому в гораздо большей мере характерна для воспроизводства локальной цивилизации как воображаемого сообщества. Нация слишком молода, поэтому белые нитки исторического мифотворчества трудно скрыть. Однако если учесть, что основная часть населения любой страны, лишь в поверхностном виде знакомится с историей по школьным учебникам и историческим фильмам, то категория локальной цивилизации позволяет найти исторические корни так глубоко, что даже самые наивные националисты не рискуют их там искать в силу очевидного отсутствия в далеком прошлом наций, история большинства которых не превышает пары сотни лет. «Цивилизация» как категория легитимирует современное воображаемое сообщество обращением к его самым глубоким историческим основаниям. Она компенсирует слабую историческую укорененность национализма.

Лишь с помощью современного воображения, реагирующего на современные реалии, можно объединить существовавшие тысячи лет назад племена в крупные категории (например, «славянские» или «германские»). Члены этих племен не подозревали, что они славяне или германцы. Это логика интерпретации всех социологических категорий.

ГОРОДА И ГЛУБИНКА В ВОСПРОИЗВОДСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Глобализация стирает национальные и цивилизационные особенности современной городской жизни. В ней со все большим трудом можно обнаруживать проявления цивилизационного своеобразия. Жилые дома, торговые центры, одежда и пища все больше теряют функции маркеров границы между «своими» и «чужими». Памятники материальной культуры прошлого, являющиеся символами национального или цивилизационного своеобразия, вписываются в нее, но все больше в качестве туристических достопримечательностей, экзотичных не только для иностранцев, но и местных жителей. Космополитическая по своей природе городская культура размывает видимые и осязаемые границы локальных цивилизаций.

В этих условиях глубинка — малые города и сельская местность, теряющие свой демографический и экономический потенциал, остаются хранителями традиционного своеобразия, которое консерваторы рассматривают как маркеры локальных цивилизаций. Их природные и историко-культурные ландшафты выступают в качестве источников вдохновляющего мифотворчества в конструировании воображаемых сообществ. Именно глубинка представляет собой их относительно устойчивую почву¹.

Во многих более или менее экономически развитых странах внутренний туризм по «святым местам» традиционной и светской религии превращается в массовые практики конструирования воображаемого сообщества, принимая форму современного паломничества. В нем уже трудно отделить ищущего экзотические впечатления туриста, от паломника, стремящегося прикоснуться к сакральному. Однако в обоих случаях происходит соприкосновение с материальными свидетельствами традиции, что может превращать их в своеобразные опорные сигналы, вызывающие чувства, адекватные логике конструирования укорененного в прошлом воображаемого сообщества.

¹ «Почвенничество» и народники XIX в., «писатели-деревенщики» второй половины XX в., фольклорное движение — это примеры поиска материала для конструирования уникального воображаемого сообщества. Подобные течения можно найти в любой стране. Например, такие настроения и идеи проявлялись в немецком романтизме, пангерманизме, в «Народном движении» (нем. *Völkische Bewegung*), представители которых искали подтверждение национального мифа в сельской Германии, в ее фольклоре, звали «назад к земле», организовывали походы в сельскую местность с исполнением традиционных ритуалов.

МАСШТАБЫ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Локальная цивилизация как воображаемое сообщество вырастает из таких же воображаемых великих религиозных сообществ: в первую очередь христианского, исламского, буддийского и конфуцианского. «Великие сакральные культуры... заключали в себе представления о необъятных сообществах» (Андерсон 2001: 36). В них этническая пестрота преодолевалась не только благодаря претендующим на универсальность религиозным принципам, но и сакральным языкам священных текстов (классическим вариантам латыни, арабского и китайским иероглифам), которыми владели лишь образованные элиты. Придание некоторым теологическим и ритуальным различиям статуса основополагающих принципов, привело к их дроблению: христианства на его восточную и западные ветви, ислама — на суннитов и шиитов и т. д.

Другим предшественником локальной цивилизации была династическая империя, объединявшая силой оружия и государственной власти массы разноязычных сообществ, часто принадлежавших к разным церквям. Ряд концепций локальных цивилизаций явно выводят свои конструкты из империй. Так евразийцы выводили «степную цивилизацию» из империи Чингисхана, где евразийский культурный тип стал единым целым, оставившим экспансию Запада. Трубецкой прямо заявил, что Россия вышла не из Киевской Руси, а из монгольской монархии. И далее категория евразийской цивилизации конструировалась с опорой на государственный каркас Российской империи, а затем и Советского Союза. Под Евразией понималась срединная часть Европы и Азии (Восточно-Европейская, Западно-Сибирская и Туркестанская равнины). Евразия как воображаемое сообщество изначально опиралось на узкий круг русской эмигрантской интеллигенции. В какой мере эта идея присутствовала в массовом сознании «приписанных» к Евразии народов — риторический вопрос.

Категория цивилизации находится в противоречивых отношениях с «нацией». Первая не сводится к «политически организованному сообществу», находящемуся в рамках государственных границ. Категория цивилизации востребована для анализа общностей, выходящих за их пределы, она «перемешивает» государственные границы (Гранин 2024). В силу этого она занимает промежуточное положение между отдельными нациями и всем человечеством (Летняков 2021: 65). В качестве одного из вариантов такого воображаемого сообщества постепенно формируется «Русский мир». Изначально это был частный геополитический проект в жанре «мягкой силы», однако со временем через СМИ эта категория получила широкую известность и стала внедряться в общественное сознание в терминах цивилиза-

ции. В опросе общественного мнения 33% россиян из набора вариантов определения «Русского мира» выбрали «особая цивилизация со своими ценностями, исторически сложившимися в России» (Российское общество... 2015: 222).

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: МЕНТАЛЬНАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ

Если исходить из логики конструктивизма, то «цивилизации существуют, но только как результат сознательных действий людей, направленных на их конструирование» (Летняков 2021: 65). Цивилизация конструируется как в практиках индивидов, так и в массовых движениях.

Индивид сталкивается с проблемой своей самоидентификации с той или иной цивилизацией. Перед ним встает непростой вопрос: что значит принадлежать к какой-то цивилизации? Достаточно ли вообразить себя ее представителем? Или это означает жить в соответствии с конкретной моделью? Но тогда кто и как ее конструирует?

Совершенно не важно, в какой мере конкретный цивилизационный проект опирается на достоверные научные данные. Если есть люди, которые верят в его реальность и воображают себя носителями данной цивилизации, то она становится реальностью. Ключом к пониманию этой логики вполне может быть «теорема Томаса: ситуации, которые люди определяют как реальные, реальны по своим последствиям» (Thomas, Thomas 1928: 571–572). «Всякое общество существует в соответствии со своими представлениями о реальном» (Соколов 2014).

Веками цивилизационная идентичность предписывалась и навязывалась государством. Один из вариантов такой модели — принцип распространения религиозной принадлежности правителя на его подданных. К такой технологии конструирования предписанной цивилизационной идентичности является вынужденное участие масс в геополитике своих правителей. Воины Чингисхана гибли за новую степную цивилизацию, видимо, не впадая в философские размышления об империи. Славянская цивилизация в 1870-е гг. строилась в политике российского императора, ведшего войну с Турцией за освобождение Балкан. Тысячи русских солдат конструировали эту цивилизацию на поле боя, подчиняясь воинской дисциплине. Но многие подданные империи добровольно шли на войну, чтобы участвовать в этом проекте.

В условия жестких политических режимов «низы» конструируют свою цивилизационную идентичность просто подчиняясь государственной власти. Главным инструментом конструирования здесь выступает не само-

сознание, а вынужденные действия, в основе которых лежит не воображаемая принадлежность, а чувство самосохранения.

В информационном обществе цивилизационная самоидентификация может конструироваться так же, как идентичность спортивного болельщика. Индивид лежит на диване и смотрит матчи, выбирая команду, за которую он(а) будет болеть. Если речь идет не о национальной сборной, то выбирается чужая национальная команда, которая принадлежит по тем или иным критериям к «близким», «своим». В матче США—КНР за кого болеть поляку? И это цивилизационная самоидентификация, осуществляемая на уровне обыденного сознания, свободного от слишком абстрактных и туманных категорий. Политика часто также воспринимается по логике спортивных соревнований, где телезритель выбирает за какое государство ему болеть. И тут ценностные ориентации позволяют выбрать между «близкими» («союзниками») и «совершенно чуждыми». При этом и те, и другие не представляют свое государство.

Процессы индивидуализации, ставшие заметными во многих странах уже во второй половине XX в., предполагают возможность цивилизационного самоопределения индивидов без оглядки на политику государства и ориентации большинства сограждан. В такой модели гражданство не предполагает слепого принятия образа мира правящих кругов. В результате возникает возможность физически жить в контексте одного воображаемого цивилизационного сообщества, но идентифицировать себя с другим. Такой диссонанс идентификаций можно было наблюдать уже в старом споре славянофилов и западников. Уже тогда можно было, живя в одной и той же Российской империи, ориентироваться на разные способы цивилизационной классификации. Эта возможность индивидуальной навигации на карте цивилизаций в наше время существенно расширилась, хотя и не стала безграничной. В условиях острых политических и религиозных конфликтов уже трудно не считаться с воображаемыми проектами властвующей элиты. Однако на уровне сознания индивид может быть свободен от принудительной солидарности и придерживаться своих геополитических и цивилизационных ориентаций.

Цивилизационная самоидентификация без лишней рефлексии осуществляется в стилях жизни, ядром которых является потребление. На этом уровне национальные маркеры улавливаются со все большим трудом, этнические границы размываются. Индивид, не впадая в философские рассуждения о цивилизациях и даже не зная этого слова, на уровне практического сознания выбирает стили потребления, маркирующие в очень размытом формате свою принадлежность к тому или иному наднациональному типу. При этом часто наблюдается противоречие между идентично-

стью, вырастающей из геополитических предпочтений человека у телевизора и выбором потребительских практик. Так самые горячие антизападники в разных странах мира широко используют плоды западной культуры потребления (автомобили, гаджеты, компьютеры, одежду, бренды и т. д.). И тут встает вопрос о содержании цивилизационной идентичности. Немало убежденных исламистов-антизападников, предпочитают жить в странах Европейского союза, выбирая не его политику, а европейский образ жизни.

* * *

Таким образом, есть два методологических подхода к пониманию категории цивилизации. Эссенциалистский (или примордиалистский) исходит из наличия у цивилизации объективной сущности, прослеживаемой на протяжении длительного исторического периода. Конструктивистский подход не обязательно отрицает эссенциалистский. Он представляет собой иную оптику, позволяющую увидеть объект в ином виде.

Цивилизация — это то, что здесь и сейчас какое-то сообщество называет цивилизацией и выстраивает конструирование своей коллективной и индивидуальной идентичности, исходя из своей глобальной ментальной карты. Это не только образ, существующий в идеологии, науке или массовом сознании, но и опирающаяся на него практика.

Конструирование цивилизации в той или иной степени является ответом на геополитические проблемы. И в разных исторических ситуациях в качестве ответа на них возникают разные образы цивилизации. Они варьируются и по своему содержанию, и по границам, отделяющим от других цивилизаций.

Конструирование цивилизаций предполагает погружение в глубины прошлого, где идет поиск исторически устойчивых форм культуры и хозяйственной деятельности. Города — это плоды глобализации, в которых стирается все национально специфическое, поэтому источником вдохновения в конструировании исторически укорененной цивилизации является глубинка — малые города и села, удаленные от разрушительных потоков модернизации. Неудивительно, что именно там консерваторы находят цивилизационные корни.

Глава 13

ПРОДОЛЖАЯ ШПЕНГЛЕРА: РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ПАНОРАМЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ КУЛЬТУР¹

В исследованиях сочинения культур-философа О. Шпенглера (1880–1936) «Закат Европы» (1918, 1922), как правило, акцент делается на «закатности», в то время как сам автор сделал его на разработке новой картины всемирной истории культур, которая была бы доказательной и бесспорной. О его концепции, охватывающей динамику восьми великих культур, написано уже немало, но меньше всего — о месте России в панораме всемирной истории. Целью данного методологического исследования является критическая оценка фрагмента этой картины мира — русской культуры в сочинении «Закат Европы». Для этого на основании понятия «одновременности» по определению Шпенглера, совпадающего по смыслу с таковым в демографическом описании движения возрастных групп, достоверные датировки «одновременных» политических и духовных эпох в разных культурах визуализированы с использованием демографической сетки и таблицы «одновременных» событий в политической и духовной истории России и Европы на основании текста указанной книги. Полученные результаты подтверждают тезис о молодости русской культуры (в терминах философии жизни), ее пребывание в напряженном состоянии политиче-

¹ Термин «цивилизация» использован в этом заголовке в общепринятом значении, восходящем к публицисту маркизу Виктор-Рикетти де Мирабо (1715–1789): цивилизация — смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для соблюдения правил приличия как законов общежития. Оно выражено формулой дикость — варварство — цивилизация. В таком значении оно используется, например в книге Н. Элиаса «О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования» (1939) (Элиас 2001а; Элиас 2001б). В дальнейшем в тексте учитывается особое определение понятия цивилизации Шпенглером как стадии гибели культуры. Поэтому в тексте данной статьи понятию культуры отдано предпочтение перед понятием цивилизации.

ской и духовной бифуркации по отношению к Европе, согласуются с анализом противоречивых отношений этих культур в социологической классике (М. Вебер, П. А. Сорокин). Отмечаются слабые места в прославнофильских оценках России Шпенглером, получившиеся в результате привлечения им весьма ограниченного, пусть и добротного исторического исследования Н. М. Карамзина, в котором фактического материала для межкультурных сравнений Шпенглера недостаточно. Несмотря на недостатки в анализе динамики российской цивилизации сочинение Шпенглера в целом подтверждается выводами и оценками современных историков Древней Руси и остается великолепным образцом влияния математического мышления и философии жизни в анализе динамики культур.

Из труднообозримой литературы об учении О. Шпенглера (1880–1936) следует, что он воспринимается читателями его книг, прежде всего, как философ культуры. Действительно, его замысел сочинения «Закат Европы» направлен на создание новой картины мира на основе динамики восьми великих культур, а вопрос о закате Европы является для него второстепенным (Шпенглер 2009а: 92–93)¹. В Германии он воспринимается и как политический публицист, непосредственный участник беспрецедентно острой политической полемики в Веймарской республике о будущем страны, а также, как и в России, как исторический пессимист. Для ближайшего окружения он является также учителем математики в гимназии (1908–1911). Последнее обстоятельство направляет внимание на его профессиональную социализацию, которая всегда и везде имеет определяющее значение для творческой личности. В данном случае это окончание естественно-математического факультета в университете города Галле, а также защита там же докторской диссертации на материалах античности. Став свободным писателем и публицистом, он продолжал следить за успехами в современной физике и математике, что подтверждается высказыванием в его знаменитой книге «Закат Европы»: «Я люблю глубину и изящество математических и физических теорий, рядом с которыми эстетик и физиолог смотрятся просто халтурщиками» (Шпенглер 2009а: 84).

Цель Шпенглера — на основе метода сравнительной морфологии всемирной истории, который с помощью анализа форм позволяет добраться до базовых символов культуры и овладеть ими, выделить «экстракт исторического опыта», который «позволит нам взять в свои руки формирование собственного будущего» (Шпенглер 2009а: 94).

¹ В отличие от названия цитированного издания, мы используем устоявшийся перевод с немецкого на русский язык названия главного сочинения Шпенглера — «Закат Европы».

Из чего же состоит экстракт исторического опыта? Шпенглер поясняет: «Существует много в глубинном существе друг с другом не связанных живописей и ваяний, математик и физик, и всякая из них имеет ограниченную продолжительность жизни, всякая замкнута в самой себе, подобно тому, как имеет свои собственные цветы и плоды, собственный тип роста и гибели всякий вид растений. Эти культуры, живые существа высшего порядка, вырастают в возвышенной бесцельности, подобно полевым цветам». Они появляются сразу, «одним махом», готовые, без переходных фигур, что подтверждается находками палеонтологами готовых, а не переходных жизненных форм, которых было бы много везде, будь эволюционная теория верна (Шпенглер 2009б: 42). Итак, во всемирной истории он усматривает «картину постоянного образования и преобразования, восхитительного становления и гибели органических форм» (Шпенглер 2009а: 50), т. е. культур, каждая из которых состоит из самостоятельных живописей и ваяний, математик и физик, а также имеет свою музыку и архитектуру. Они преобразуются из одних форм жизни в другие, новые, не будучи ни причинно, ни логически связанными друг с другом. Их связь возникает лишь в исследовании наблюдателя (Шпенглера), использующего помимо организменных аналогий и биологических метафор, математическую теорию групп и теорию множеств для сопоставления великих культур по их содержанию и логике трансформации согласно ее теоретическому описанию. Разумеется, с европейской точки зрения.

Итак, в сочинении «Закат Европы» существенную методологическую функцию выполняет математический подход автора. Этот факт позволяет не обсуждать якобы имевшее место заимствования Шпенглером идей других культур-философов (прежде всего русских Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева). Сам он полагает, что математические принципы необходимы для описания явлений неорганической природы. Для социологии как феномена угасающей культуры больше подходит статистический анализ данных и вероятностные описания общественных процессов, которые в конечном счете основаны на математике. Правда, сам Шпенглер не использовал статистику, а привлекал достоверный исторический материал, а также опирался на натурфилософию И. В. Гёте и оригинальную философию Ф. Ницше, философию жизни. Он использовал и метод понимания, следуя сформулированному тогда же методологическому различению наук о природе и наук о культуре, которое остается эвристичным и поныне.

Реальная методологическая проблема теории мировой истории, мотивировавшая автора «Заката Европы», была разъяснена им читателю в 1933 г. в статье о возрасте американских культур, где подчеркнуто, что лишь современные методы датировки артефактов культур привели к доказательным

оценкам их возраста и положили конец фантастическим представлениям: например, считалось, что первые китайские императоры жили много сотен тысяч лет назад (Шпенглер 2020: 273–285). При сложившихся благоприятных для теоретического описания всемирной истории обстоятельствах Шпенглер взял на себя труд по решению проблемы синхронизации динамики разных культур с учетом общепринятой шкалы астрономического календарного времени. При этом понятие одновременности было определено им следующим образом: «Я называю *«одновременными»* два разных факта, которые, каждый в собственной культуре, происходят в точно том же — относительном — состоянии и имеют в точности соответствующее значение. Было показано, что развитие античной и западной математики происходит в полной конгруэнтности. Так что здесь *одновременными* можно было бы назвать Пифагора и Декарта, Архита¹ и Лапласа², Архимеда и Гаусса³. Одновременно имеет место возникновение ионического стиля и барокко. *Современниками* оказываются Полигнот⁴ и Рембрандт, Поликлет⁵ и Бах. В одно и то же время являются во всех культурах Реформация, пуританство, но прежде всего поворот к цивилизации. В античности эта эпоха носит имена Филиппа и Александра, на Западе то же самое событие имеет место в образе революции и Наполеона. Одновременно были построены Александрия, Багдад и Вашингтон; одновременно являются на свет античная монета и наша двойная бухгалтерия, первая тирания и Фронда, Август и Цинь Шихуан, Ганнибал и мировая война. Я надеюсь доказать, что все без исключения великие творения и формы религии, искусства, политики, общества, экономики, науки во всех вообще культурах одновременно возникают, достигают завершения и угасают; что внутренней структуре одной всецело соответствуют все прочие; что в исторической картине одной культуры не существует ни одного явления, имеющего глубокий физиономический смысл, пары которому, причем в строго определенной форме и на определенном месте нельзя было бы отыскать в прочих» (Шпенглер 2009а: 198–199).

¹ Архит Тарентский (ок. 435 — после 360 г. до н. э.) — древнегреческий философ, математик и механик.

² Лаплас, Пьер-Симон (1749—1827) — французский математик, механик, физик, астроном.

³ Гаусс, Карл Фридрих (1777—1885) — немецкий математик, механик, физик, астроном, геодезист.

⁴ Полигнот — древнегреческий художник V в. до н. э.

⁵ Поликлет — древнегреческий скульптор V в. до н. э.

Таким образом, одновременность понимается Шпенглером в соответствии с философией жизни А. Бергсона, а не по теории относительности в математической физике А. Эйнштейна, которую Бергсон критиковал как математик, со знанием дела, — значимыми идейными фигурами в его главном сочинении. Земная реальность для Шпенглера и Бергсона — единственная и уникальная¹.

ДОПОЛНЕНИЕ К МЕТОДУ О. ШПЕНГЛЕРА

При таком относительном определении одновременности к описанию жизненного цикла великих культур вполне применима демографическая сетка, созданная в 1875 г. немецким демографом В. Лексисом как эффективный методологический инструмент, служащий для «обоснования геометрическим путем логических соотношений между демографическими совокупностями, получения численных значений некоторых непосредственно не наблюдаемых величин (напр., чисел людей в *точном* возрасте)» (Сетка демографическая 2017: 749). Сама идея геометрических построений, обеспечивающих наглядное представление соотношений между демографическими совокупностями, зародившееся в Германии во второй половине XIX в., и не могла быть неизвестной математику Шпенглеру. (Это не означает ее заимствования.) Демографическая сетка сопрягает разнородные феномены времени на основе общепринятых единиц счета бескачественной календарной продолжительности: историческое время, наполненное важными событиями с коллективным, надындивидуальным участием в них, и время жизни человека, его поколения, наполненное биографически значимыми событиями и их субъективными переживаниями. Так графически удастся получить новый результат: проследить траекторию в историческом и биографическом времени отдельно взятой возрастной когорты и целого поколения (см. рис. 13.1, изображающий демографическую сетку Р. Пресса, аналогичную сетке Лексиса).

Воссоздавая картину мира на основе демографической сетки, охватывающей динамику великих культур, мы ограничиваемся лишь одним ее фрагментом, воспользовавшись тем, что Шпенглер поместил «экстракт исторического опыта» в самом начале первого тома «Заката Европы» в виде трех таблиц «одновременных» эпох в духовной жизни, искусстве и в по-

¹ Тезис Шпенглера о внезапном рождении новых культур не противоречит современному знанию о мутациях генома живых организмов. Критику теории относительности Эйнштейна из-за уничтожения времени как внутреннего переживания в смысле Бергсона см.: (Шпенглер 2009а: 618). В этом уничтожении самобытности понятия времени ему видится начало гибели великих культур.

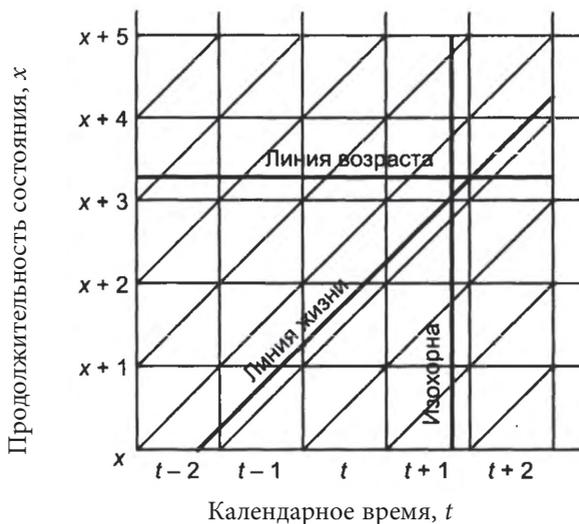


Рис. 13.1. Демографическая сетка Пресса
Источник: (Карпенко 2003: 328)

литике для великих культур. Мы воспользуемся лишь материалом третьей таблицы об «одновременных» эпохах в политике, а также описаниями русской и европейской культуры в обоих томах книги, но особенно первого тома «Заката Европы». На основе этих фрагментов получилась небольшая вспомогательная таблица 13.1.

Таблица 13.1

«Одновременные» политические и духовные эпохи в Европе и в России

Европа (Запад, Германия)	Россия
Сказания об Артуре, Песнь о Нибелунгах, песнь о Хильдебранде, IX — начало XII в.	Сказания о князе Владимире (ок. 1000) и о народном герое Илье Муромце
Эпоха Меровингов, V — середина VIII в.	Ниспровержения татарского господства Иваном III (1480)
Период от Хлодвига (466–511) до битвы при Тертри (687), полновластие Каролингов	Эпоха московских великих боярских родов и патриархов (1689–1725)
Карл Великий (742–814) — император, объединил значительную часть Европы после падения Римской империи	Император Петр Великий (1672–1725). Начало псевдоморфоза (1703), втиснувшего самобытную русскую душу в чуждые формы искусства барокко и философии Просвещения

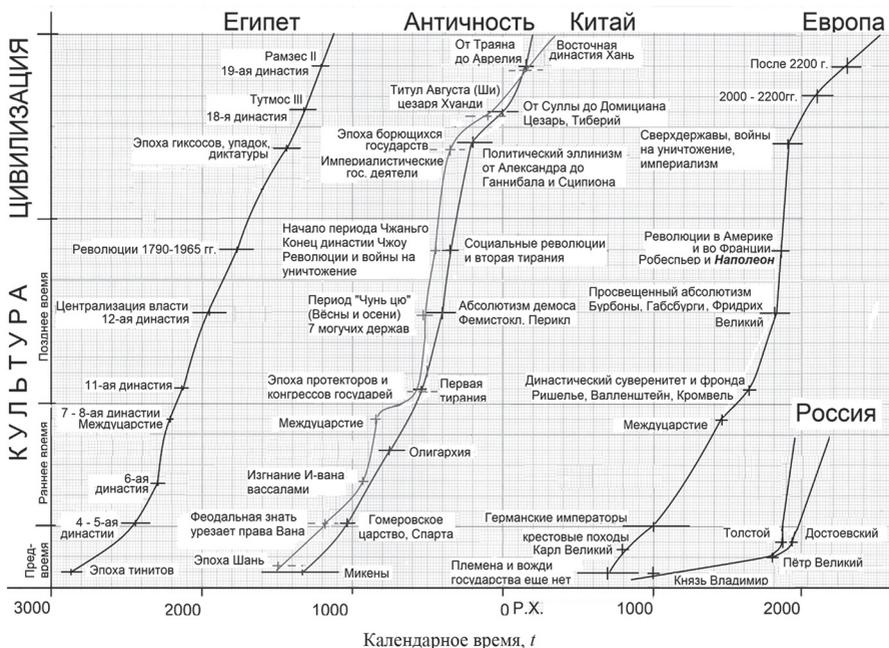


Рис. 13.2. «Одновременные» политические эпохи в культуре Египта, Китая, Античности, Европы и России на масштабнo-координатной демографической сетке

Таблица и текст книги позволяют представить фрагмент культурной картины мира по Шпенглеру, охватывающий Россию и Европу (рис. 13.2).

Шаг одного деления равен 20 годам, как в «Социальной и культурной динамике» П. А. Сорокина (1937). На горизонтальной оси отмечено календарное время через одну тысячу лет, указана нулевая точка отсчета — Рождество Христово (Р. Х.). На вертикальной оси — жизненный цикл великих культур в том же масштабе: Предвремя — Культура (ранее и позднее время) — Цивилизация (стадия гибели культуры) с учетом периодов, указанных Шпенглером в таблице 3 «Одновременные» политические эпохи» (Шпенглер 2009а: 106–110). Другие качественные шкалы Шпенглера, основанные на метафорах времен года, сна и бодрствования культур, не используются.

РОССИЯ, ГЕРМАНИЯ И ЕВРОПА: МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

На рисунке 13.2 по правилам построения демографической сетки нанесены линии жизни великих культур: египетской, античной, китайской и европейской. Как и в таблице Шпенглера об «одновременных» политических эпохах, их четыре. Линии жизни культур можно было бы, опираясь на даты в названной таблице, аппроксимировать прямыми линиями, обеспечив полную аналогию с демографической сеткой. Однако плавные кривые линии, проведенные через середины отрезков, символизирующих табличные даты, лучше передают качественный характер культурной динамики. На рисунке добавлена линия жизни России как культуры и обозначена точка бифуркации в ее историческом пути по Шпенглеру (европейская линия писателя Л. Н. Толстого и самобытный путь по Ф. М. Достоевскому), что позволяет сделать некоторые комментарии.

По Шпенглеру, в 1800 г., когда Европа уже вошла в стадию цивилизации, в России даже еще не начался период культуры, и она пребывает в предвремени (предыстории). Однако «народу, чье предназначение — еще поколениями жить вне истории, была навязана искусственная и неподлинная история, дух которой прарусскость просто никак не может постигнуть. Были заведены поздние искусства и науки, просвещение, социальный этикет, материализм мировой столицы, хотя в это предвремя религия — единственный язык, на котором человек способен был понять себя и мир; и в лишенном городов краю с его изначальным крестьянством, как нарывы, угнездились отстроенные в чуждом стиле города. Они были фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра. “Петербург самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре», — замечает Достоевский”» (Шпенглер 2009а: 250–253). Далее Шпенглер подробно характеризует города Москву и Санкт-Петербург как символические противоположности России и Европы, писателей Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого — как символы самобытности либо европеизации России.

Он выразительно подчеркивает различия России и Европы на примере архитектурного ландшафта: «...Пра-символ русскости, *бесконечная равнина*, как в религиозном смысле, так и в смысле архитектурном все еще не отыскала себе определенного выражения. Церковная крыша едва возвышается холмом над ландшафтом, а на вершины ее шатровой крыши посажены «кокошники», призванные скрадывать и снимать устремление вверх. Они не вздымаются, как готические башни, и не перекрывают, как купола мечети, но именно «сидят» и тем самым подчеркивают горизонталь здания, которое воспринимается *исключительно снаружи*. Когда ок. 1670 г.

Синод запретил шатровые крыши и предписал православные луковичные главы, тяжелые купола стали помещаться на тонких цилиндрах, в сколь угодно большом числе (на церкви погоста Кижи их 12), «посаженные» на равнине крыши. Это все еще не стиль, но обещание стиля, который проснется лишь с подлинно русской религией», — таким образом, в России пока еще не обречена своя мощная идея, пра-символ, необходимое условие для начала великой культуры, но она ожидается на религиозной основе (Шпенглер 2009а: 315–316). Если этого не произойдет, то культура не приобретет величия, останется мелкой, станет предметом этнографии и культурной антропологии.

Столь же несоизмеримы русская и западная «душа культуры». Человек Запада устремляет взгляд ввысь вверх, русский смотрит вдаль, на горизонт. Так что «порыв» того и другого в глубину следует различать в том отношении, что у первого это есть страсть порыва во все стороны в бесконечном пространстве, а у второго — это самоотчуждение, пока «оно» в человеке не сливается с безграничной равниной. Точно так же понимает русский и слова «человек и брат»: человечество также представляется ему равниной. «Русский астроном — ничего более противоестественного быть не может. Он просто не видит звезд; он видит один только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос. Это есть нечто, образующее где-то вдали с равниной горизонт. Коперниканская система для него смехотворна в душевном смысле, что бы там она ни значила в смысле математическом» (Шпенглер 2009б: 387), — полагает Шпенглер и подчеркивает, что желание западных соборов «пробиться к небу в противоположность усеянной куполами равнине крыш русских церквей» — признаки западного тщеславия и кощунственности (Шпенглер 2009а: 463–464). Перечень подобных сравнений можно было продолжить, но концепция Шпенглера в отношении России и Европы уже представлена в достаточной мере, чтобы заметить двойственность его оценки российской культуры.

КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

Прежде всего отметим, что понятие Запада ко времени выхода в свет «Заката Европы» еще не приобрело современного содержания, сложившегося лишь после Второй мировой войны. Ко времени расцвета творчества Шпенглера немцы считали свою страну «срединной Европой» и критически относились к Франции, стране западной с ее погоней за удовольствиями и развлечениями.

Россия, начиная с императора Петра Великого, стала частью Европы и приобрела там большой политический вес во времена Екатерины Второй

и в результате победы в Отечественной войне 1812–1814 гг. над Наполеоном. В дальнейшем в XIX в. начался исторический процесс ухода России из Европы, который продолжился в XX и в XXI в. Именно в этом историческом контексте находятся суждения Шпенглера о России и оценки динамики ее культуры.

Его аргументы о начальной стадии развития русской культуры, сведенные в материалы таблицы (см. выше), могут быть подтверждены экспертным мнением немецкого классика социологии Макса Вебера: не только Россия, но и Германия, а также США, в начале XX в. стоят перед дилеммой: либо присоединиться к западной цивилизации с ее главной ценностью — свободой, либо остаться в рамках своей культурной традиции. Об этом говорится двух «русских» очерках Вебера 1905–1906 гг., посвященных политическому процессу в России, где даются оценки шансов перехода России к капитализму (которого, по мнению Шпенглера, здесь просто нет, но в XXI в. это не так) и демократии. Если вопрос в отношении США решился сам собой: после Первой, а затем и Второй мировой войны европейские страны оказались в долговой и военно-блоковой зависимости от США, то путь Германии на Запад оказался долгим и тернистым, завершившимся лишь в 1993 г. при послевоенном объединении Германии.

«Дух свободы» — главная ценность европейской культуры, возникшая в результате особого сочетания исторических предпосылок, среди которых важнейшую роль сыграла мировая экспансия европейцев, которая в свою очередь возникла при уникальном, больше неповторимом стечении обстоятельств и условий: «В армиях Кромвеля, во французском Учредительном собрании, во всей нашей хозяйственной жизни еще сегодня веет этот морской ветер», — пишет Вебер и отмечает, что теперь больше нет «свободной части света», но на огромных пространствах России и Америки население все больше тяготеет к западной культуре (Weber 1989). От цивилизационного выбора этих крупнейших стран (включая Германию и Россию) во многом зависит судьба европейской свободы. Эти научные наблюдения Вебера подтверждают внутреннее напряжение в российской культуре, отмеченное Шпенглером. Правда, дух свободы и права человека стали неотъемлемой частью конституций современных государств, в том числе в расходящихся культурах: европейской в Германии и самобытной в России.

Культурфилософия Шпенглера утверждает молодость и историческую перспективу российской цивилизации, но характеристика русского национального характера (Шпенглер использует метафизическое понятие «души народа») как безвольной, плоской, равнинной «души», не устремленной, в отличие от европейской души, в бесконечность с ее пространственными

коррелятами, не выдерживает критики даже во времена Шпенглера. Ограничимся лишь примером постройки Транссибирской железнодорожной магистрали, не уступающей по духу «морскому ветру», о котором писал Вебер, не говоря уже о космических программах страны в дальнейшем.

Социолог Питирим Сорокин поначалу счел сочинение Шпенглера явлением интеллектуальной моды на пессимизм, распространившийся по окончании Великой войны (1914–1918) с ее ужасными итогами, затем в статье «Начало великой ревизии» (1922) все-таки признал фундаментальность шпенглеровской проблематики: «Не есть ли все это начало конца западноевропейской культуры? Рядом с этим должны были особенно настойчиво вспыхнуть проблемы: не лежали ли и не лежат ли в основе всей этой культуры какие-то трагически-ложные начала, такие-то роковые ошибочные устои? А отсюда становится понятной неизбежность коренной “переоценки всех ценностей”... Так должно было случиться. И так действительно случилось. Успех книги Шпенглера “*Untergang des Abendlandes*”, проникнутой этими пессимистически катастрофическими мотивами и выдержавшей 40 изданий, — одно свидетельство этого. Начавшийся пересмотр ценностей и на Западе, и у нас — другое. Фактическая неустойчивость психики и поведения людей за все эти годы и сейчас — третье. Небывалый размах порывов “искания”, сказывающийся в речах, брошюрах, журналах, книгах, газетах и т. д. — четвертое» (Сорокин 2021: 267–272).

Действительно, специалистам известно, что в межвоенный период имел место необыкновенно острый и глубокий интерес интеллектуалов Германии к России, к ее духовному наследию, а также прямое влияние русской эмигрантской культуры в Германии, о чем свидетельствует само сочинение Шпенглера, а также интерес социолога М. Вебера к историческому выбору России (и Германии) в начале XX в. Примечательным является и философское эссе писателя Германа Гессе «Братья Карамазовы, или Закат Европы», с «говорящим» названием. Здесь «закатность» связывается с проникновением в души европейцев русского хаоса.

«Послевоенная разлаженность духовной и материальной жизни, возникшая потребность в новой национальной самоидентификации — все это сближало немецкое мироощущение того периода с вечными русскими вопросами», — обобщает культуролог Г. А. Тиме: «Самый тик полемики о Шпенглере пришелся в России на самое начало 1920-х годов — время новой мировоззренческой и культурной самоидентификации России» (Тиме 2001: 289, 302). Действительно, как отметил в статье «Об учении Шпенглера» (1924) его современник немецкий писатель Т. Манн, с начала Великой войны «в Германии много размышляют, много спорят, спорят почти также бесконечно, как это свойственно русским» (Манн 2009: 116). Отсюда и бе-

рет начало отнюдь не уникальный интерес Шпенглера к России, к овладению русским языком, изучению русской истории, повлиявшие на его знаменитое исследование.

Высказывания Шпенглера о России звучат весьма по-славянофильски (их основанием является его критическое отношение к реформам императора Петра Великого). Однако он оценивал русскую культуру по весьма ограниченному историческому материалу — «Истории государства Российского» (1803–1826) Н. М. Карамзина. «Я советую всякому прочесть “Историю франков” Григория Турского, а параллельно с этим — соответствующие разделы старомодного Карамзина, прежде всего те, что повествуют об Иване Грозном, Борисе Годунове и Шуйском, — пишет он и заключает: — Большого сходства невозможно представить» (Шпенглер 2009а: 250). Такая ограниченность приводит к оценкам, не выдерживающим критической проверки, примеры которых приведены выше.

Если вслед за Шпенглером обратиться к «Истории государства российского» Н. М. Карамзина, то мы найдем там вполне доказательные оценки исторической роли князя Владимира в создании цивилизационной самобытности Древней Руси, прежде всего — выбор им православного христианства в качестве государственной религии (крещение Руси в 988 г. и в дальнейшем) (ср.: Карамзин 1994), закрепленной в 1063 г. окончательным разделением Восточной и Западной христианских церквей. Это обеспечивает верные основания многих оценок динамики русской и европейской культур Шпенглером.

Более того, обращение к современным историческим трудам дает новые подтверждения этому выводу. Ограничимся лишь «Древней Русью» современного историка И. Я. Фроянова. Специально оговорившись, что социальную борьбу, охватившую античных греков при царе Солоне¹, «не следует отождествлять с классовой борьбой», он проводит исторические параллели законотворческой деятельности великого князя Владимира Мономаха (1053–1125), а именно: «Деятельность Владимира Мономаха находит любопытные историко-сравнительные параллели. Царица Тамара (1184–1212), например, после восшествия на Грузинский престол “освободила должников от долга, подкрепила сирот и дала вдовицам право выходить замуж, сделала сильными неимущих и обогатила сильных”. Заметное сходство законодательство Мономаха обнаруживает и с правотворчеством античных правителей. Недаром Покровский² сравнивал Устав Мономаха с сисахтией

¹ Солон (640/653 — 559 г. до н. э.) — древнегреческий политик и законодатель (Афины).

² Покровский Н. М. (1868–1932) — советский историк и политик.

Солона, “страхнувшей” долговую кабалу с плеч афинских граждан. В архаической Греции мы встречаемся с целой плеядой законодателей, номофетов. Это Ликург в Спарте, Зелевк в Локрах Эпизефирских (Южная Италия), Харонд в Катане (Сицилия), Драконт и Солон в Афинах, Питтак в Метелене на Лесбосе и др. Уже сама многочисленность такого рода деятелей наводит на мысль, что их выход на историческую сцену далеко не случаен. И действительно, он был связан со временем превращения “аморфного, но социально нездорового позднеродового общества в гражданское”, т. е. с эпохой, отличавшейся обострением социальных противоречий, неурядицами, коллизийными ситуациями, перераставшими иногда в вооруженные конфликты», — заключает историк (Фроянов 2018: 201–202).

* * *

Несмотря на слабые места в суждениях о русской культуре сочинение Шпенглера и визуализированная нами панорама великих культур, содержащаяся в нем, остается великолепным и глубоким описанием ее места в мировой истории наряду с другими панорамами динамики великих культур. Использование демографической сетки для визуализации истории мощных культур скорее всего не понравилось бы Шпенглеру из-за приема пространственного (геометрического) изображения времени на плоскости. Время — это внутренне психическое переживание «души культуры». Ее математическое описание, а тем более геометрическое изображение, противоречит учению философа А. Бергсона, авторитетного для Шпенглера, который с иронией разбирает проблему синхронизации времени в разных системах его отсчета в теории относительности А. Эйнштейна и признает корректность ее решения только для физической картины мира, но не для реального мира повседневности (Бергсон 2013). По Бергсону и по Шпенглеру, согласно философии жизни, которой они следуют, время является внутренним *sui generis*. Его привязка к календарному времени является чисто внешним техническим удобством, обеспечивающим координацию действий в реальном мире повседневности его участников-современников. Линейное изображение времени годится лишь для математических описаний процессов природы, не включающих смыслы культуры. Тем не менее выполненное здесь методологическое дополнение исследования культур Шпенглера значительно расширяет основу для межцивилизационных, межкультурных сравнений, их общности и самобытности.

Глава 14

КУЛЬТУРА ДОВЕРИЯ В СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

Владимир Вячеславович Козловский, наш добрый друг и замечательный ученый, выступил в самом начале 2000-х гг. организатором такого важного направления в социологии, как социальная компаративистика. В его характере открывать новое в науке, привлекать к этому ученых из самых разных отраслей знания, объединять людей в научные коллективы и добиваться конкретных результатов в виде гипотез, концепций, теорий, апробируя их на конференциях и воплощая их в виде статей, сборников, монографий. Неутомимая деятельность В. В. Козловского открыла для нас много новых направлений, нельзя не отметить его петербурговедение (Санкт-Петербург в зеркале... 2003; Социокультурное пространство... 2023), исследования в области русской социологии («История русской социологии XIX–XX вв.», совместно с И. А. Голосенко; издание трудов Николая Константиновича Михайловского; многочисленные конференции по истории российской социологии), исследования цивилизационного развития российского общества (Козловский, Уткин, Федотова 1995). В области компаративистики В. В. Козловскому удалось привлечь как силы философов (философская компаративистика: А. С. Колесников, В. А. Ачкасов и др.), так экономистов (С. Ф. Сутырин, С. В. Котелкин, П. Я. Октябрьский и др.) и политологов (Л. В. Сморгунов и др.). Пригласил он в свой проект компаративистики и нас, в результате нашей общей работы проводились конференции и семинары, в итоге появился сборник «Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований» (Компаративистика... 2001; Компаративистика-II... 2002; Компаративистика-III... 2003). Но В. В. Козловский способствовал также развитию нашего проекта по исследованию доверия. В начале 2000-х гг. благодаря его поддержке реализовалось международное сотрудничество в области исследо-

вание доверия с немецкими коллегами (Х. Шрадер, Э. Диттрих, К. Стоянов, К.-У. Хельманн и др.). В Петербурге была проведена конференция, а по итогам совместной работы была опубликована в издательстве, возглавляемом В. В. Козловским, первая в России монография по исследованию доверия (Экономика и социология доверия 2004), кстати, именно с момента публикации этой работы в российской научной литературе появилось понятие «экономика доверия», которое сейчас широко используется, в частности, в 2018 г. Петербургский международный экономический форум проходил под лозунгом «Создавая экономику доверия». В том же году вышел наш совместный сборник «Доверие и социальная трансформация» на английском языке (Schrader 2004). Далее нам оставалось только лишь соединить компаративистику и исследование доверия, так появилась на свет сравнительная социология доверия, и во многом благодаря энергии и целеустремленности В. В. Козловского.

Цель данной главы — рассмотреть доверие с позиции сравнительной методологии. Для достижения этой цели поставлен ряд задач:

- определить, что такое доверие и выявить его социальную природу;
- раскрыть методологические проблемы измерения уровня и радиуса доверия в сравнительных исследованиях;
- показать место России на мировой карте доверия, основываясь на сравнительной социологии доверия;
- охарактеризовать динамику доверия: как оно менялось за последние 30 лет в России и в других странах.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДОВЕРИЯ, ЕГО УРОВНИ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА

Доверие как отдельная категория появилась в научном дискурсе экономики, социологии и этики не так давно, примерно 40–50 лет назад. Во времена классической социологии начала XX в. и неоклассической экономической науки никакого доверия как проблемы и определенной области исследования не существовало. Теперь доверие, как это ни странно, захватывает не только поле науки, но и все пространство общественного сознания и вытесняет (в паре с категорией «справедливость») все остальные моральные категории. Вера, надежда, любовь, благорасположение, дружба — все это отправлено на периферию общественного сознания (Веселов 2011: 226–228). Для самого общего понимания доверия подходит определение Э. Гидденсом доверия (trust) как уверенности (confidence): «Доверие может быть определено как уверенность в надежности человека или системы» (Giddens 1990: 34). Примерно такое же понимание доверия

и в повседневной жизни, толковый словарь С. И. Ожегова дает нам следующее определение: «Уверенность в чьей-нибудь добросовестности, искренности, в правильности чего-нибудь» (Ожегов 2021).

Какова социальная природа доверия? А. Смит в работе «Теория нравственных чувств» (1759) с позиции философии сенсуализма считал, что доверие — высшее чувство; любой ребенок рождается с чувством доверия, а потом в семье и школе его обучают недоверию. До сих пор эта точка зрения присутствует в научной литературе: доверие, как и вера, выступает высшим чувством, моральным феноменом (добродетелью), что обеспечивает необходимую стабильность в функционировании современного общества, — пишет в своей книге «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» (1995) Ф. Фукуяма (Fukuyama 1995: 11). Доверие относят к моральным категориям и другие ученые, например Э. Усланер (Uslaner 2002). Противоположная концепция доверия представлена в работах Н. Лумана, А. Селигмена и П. Штомпки. Луман был одним из первых, кто подчеркнул, что само доверие — продукт рационализации современного мира (Luhmann 1996: 94–107). Доверие основано не на чувстве, не на вере, а на расчете. Оно связано с проблемой неопределенности в поведении других и риска в планировании собственного действия (где риск — сознательно просчитываемая опасность). П. Штомпка определяет доверие в духе теории рационального выбора как вероятностное действие в условиях неопределенности — «ставка на то, как поведут в отношении вас другие» (Sztompka 1999: 75). «Доверие, как решение особой проблемы риска определенно является современным феноменом, связанным с природой разделения труда в современной рыночной экономике» (Seligman 1997: 7–8). Селигмен связывает доверие с возникновением в XVII столетии разделения труда и рыночной экономики, что приводит к сложному (дифференцированному) ролевому поведению: «...доверие есть нечто такое, что входит в социальные отношения, когда имеется возможность отклонения от ролей, то, что, возможно, может быть названо “открытыми пространствами” ролей» (Селигмен 2002: 21). Ролевую конструкцию доверия лучше всего помогает понять социологическая теория Дж. Коулмана. Доверие — это реципрокное (взаимное) отношение, в нем выделяется роль доверителя (trustor) и доверенного лица (trustee) (Coleman 1990: 91). Доверитель передает доверяемому лицу некоторые функции, полномочия или права, а тот, в свою очередь, соглашается принять оказываемое ему доверие, выполняет те функции, которые ему переданы, и сам доверяет теперь уже доверителю, например, будущую оплату выполненных работ.

Кто же прав? Истина как всегда где-то посередине. Доверие выступает и как чувство, и как рациональная конструкция. Э. Гидденс связывает

доверие в досовременных обществах с обязательствами личного характера (facework commitments) и выступает оно главным образом в чувственной форме, он называет доверие в традиционных обществах «локальным доверием». Социальная среда этого типа доверия — родственные отношения, местное сообщество (например, соседи), формы религиозных верований и ритуалов, традиционное поведение (ориентация на прошлый опыт). Доверие в современных обществах связано в большей степени с безличными отношениями (faceless commitments), появляется фигура «другого» с которым необходимо взаимодействовать, но лично его вы не знаете, это доверие уже рационального и функционального типа. Современность характеризуется разделением пространства и времени; теперь не требуется соприсутствия — доверие функционирует дистанционно (Гидденс 2011: 236). Итак, доверие — весьма сложный и многогранный феномен, оно не существует в одном виде, всегда различное в разных ситуациях. Доверие может быть основано как на чувстве, так и на расчете, может быть определено верой (до-верие) и уверенностью, основанной на знании. Доверие существует как индивидуальный феномен, зависящий от характера личности, и как социальная конструкция, создающаяся в социальных группах и организациях.

Выделяют базовый, личностный, социальный уровень и культурный уровни доверия. Первый уровень связан с общей диспозицией доверия окружающему миру, присущей каждому человеческому существу (basic trust, essential trustfulness — базовая установка доверия, об этом говорят психологи) (Эриксон 2006). Противоположностью такому доверию будет не недоверие, а полное рассогласование ориентации индивида во времени и пространстве. Часто базовый уровень доверия, автоматически сформированный в самые первые месяцы жизни ребенка, дает сбой, особенно часто вследствие болезней сосудов головного мозга в старости, тогда появляется маниакальная подозрительность и абсолютное недоверие ко всем окружающим. Личностный уровень доверия зависит от психологической структуры личности, от воспитания и характера ранней социализации, от собственного опыта доверия и недоверия (Купрейченко 2008). Как показывают эмпирические исследования, опыт виктимизации в зрелой жизни индивида мало оказывает влияние на установки доверия, личностный уровень доверия также формируется в раннем подростковом возрасте и зависит от условий социализации. Социальный уровень доверия предполагает исследование отношений взаимодействия в рамках социальных групп (как малых, так и больших), характеризуется явно выраженным показателем доверия в отношении других людей, т. е. это социально нормированная установка на восприятие отношения «свой — чужой». Оче-

видно, что разные типы групп и обществ имеют разные установки доверия внутри и вне общности. Тем не менее, отношения доверия в социальных группах имеют универсальную природу. В отличие от этого, культурный уровень доверия связан не с универсальными, а со специфическими культурными атрибутами доверия в различных национальных сообществах. Например, особая культура доверия в японском обществе будет сильно отличаться от культуры доверия в европейских обществах. П. Штомпка соединяет определение доверия с «правилами культуры»: «...решение об оказании доверия или отказе в нем принимается в устоявшемся культурном контексте, где нормативные правила подталкивают человека к доверию либо удерживают его от этого» (Штомпка 2012: 159). Культура доверия является «продуктом истории», она опирается на «традиции доверия», она зависит от нормативной связи в обществе (которая противостоит аномии), от стабильности общества, от «прозрачности» институтов, «привычности» общественной среды и ответственности людей и институтов (Штомпка 2012: 306). «Культурные правила, касающиеся доверия, — это сложно переплетающиеся исторические результаты коллективного опыта. Будучи свидетельством позитивного или негативного опыта данного общества в прошлом, они могут существенно изменить нынешние расчеты, а также индивидуальные склонности отдельных людей» (Штомпка 2012: 331). Когда мы говорим о культуре доверия, речь идет не о накоплении доверия или недоверия в обществе, а скорее о том, как происходит этот процесс, под воздействием каких факторов формируются в течение длительного периода времени в зависимости от социально-исторического контекста правила и нормы доверия. Например, в период экономического кризиса накопленное доверие государству обычно быстро теряется, что характерно для всех обществ, но в национальной культуре всегда остается исторически сложившаяся общая установка на доверие и отношение к государству.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В ОБЪЯСНЕНИИ ДОВЕРИЯ

Доверие типичное социальное отношение, как это предполагается в социологической теории действия М. Вебера, здесь есть: а) рациональный смысл действия; б) взаимная ориентация на другого. Доверие — это процесс, органическая система (по типу функционирования живого организма), а не раз и навсегда установленная конструкция. Мы не просто выстраиваем доверие (как построено здание), а всегда производим и воспроизводим доверие в каждый момент своего действия. Причем доверие кумулятивно, т. е. способно накапливаться и имеет эластичность. Поэтому его часто включают в то, что в социологии П. Бурдьё получило

название социального капитала. Согласно одной поговорке, *trust comes on foot but leaves on a horseback*, это значит, что доверие медленно создается и накапливается, но быстро разрушается. Однако не совсем так в реальности. Действительно, доверие постепенно накапливается в повторяющихся социальных отношениях (например, доверие работника своей компании), но если случается некоторое внезапное потрясение и нарушение доверительных отношений, то капитал доверия не исчезает в один момент, работник все же продолжает доверять своей компании до тех пор, пока лимит доверия не исчерпан. Вот тогда уже доверие разрушается основательно и восстановить его заново (в англоязычной литературе принят термин *to repair trust*) будет гораздо сложнее.

Как можно теоретически объяснить: почему возникает доверие? В неоклассической экономической науке ситуация доверия/недоверия вообще не рассматривается. Таковы допущения ее теоретической модели действия: все экономические агенты обладают одинаковой полной информацией (самая важная — ценовая информация); лично экономические агенты друг друга не знают, значит и репутация не играет значения; агенты ведут себя строго рационально исходя из критерия эффективности и ситуация по своим условиям определена (роли продавца и покупателя ясны, каждый знает в чем его благо и процесс обмена в рыночной экономике понятен), мотивом действия каждого является максимизация полезности в условиях ограниченности ресурсов. Моральная плоскость экономического действия не предполагает, что какой-либо экономический агент способен на обман: в классической английской политической экономии люди ведут себя «по-джентльменски» (*gentlemanly*). Тогда действительно, зачем в условиях полной определенности и контроля ситуация доверия? Однако сами неоклассические экономисты уже в конце XIX столетия понимали, что такая модель экономического действия представляет существенное упрощение. Например, уже у А. Маршалла в работе «Принципы экономики» (1890) появляется попытка трактовать доверие как экономический институт. Он пишет: «Современные методы торговли включают в себя вошедший в привычку принцип доверия, с одной стороны, а с другой — способность противостоять искушению обманывать» (Маршалл 1993: 83). Совсем как у Т. Веблена, институт — привычка мышления, и тогда доверие — это институт (привычка) экономического действия. Ф. Найт в работе «Риск, неопределенность и прибыль» (1921) вводит в понятие экономического действия неопределенность. Если риск — это ситуация вероятностная, что называется просчитанная опасность, то неопределенность — это то, что вообще невозможно предвидеть и предусмотреть (Найт 1994: 26). Но риск и неопределенность ставят вопрос о доверии. В теории NIE, новой инсти-

туциональной экономики (Р. Коуз, Д. Норт, О. Уильямсон), основной категорией экономического анализа является транзакция (сделка), сопряженная с передачей прав собственности. Обмен имеет свои издержки — транзакционные издержки. Если транзакционные издержки высоки, то институты работают плохо, что приводит к низкому уровню доверия. Если транзакционные издержки низкие, то доверие высокое. О. Уильямсон считает, что никакого доверия не требуется при полной информации и возможности расчета действия экономического агента (*calculative trust* — это противоречие в определении), но доверие возникает на уровне социальных систем или институтов (Williamson 1993: 453–486). Совершенно другое обоснование доверия между экономическими агентами в социологической литературе. Основным критиком теории NIE выступает так называемая новая экономическая социология (NES), ее основным представителем является М. Грановеттер. В своей самой известной работе “*Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*” (1985) он ставит под сомнение тезис экономической науки в целом, и NIE в частности, об индивидуальности экономического действия (Granovetter 1985: 481–510). В классической политической экономии, в неоклассической экономике, в институциональной экономической теории поддерживается методологический индивидуализм — экономические агенты действуют не только рационально, но и индивидуально; они сами понимают свое благо и не испытывают воздействия других лиц или общества. Такая концепция экономического действия у Грановеттера получает название «недосоциализированной» (*undersocialized*) концепции действия в противовес «сверхсоциализированной» концепции действия традиционной социологии (когда некие общие моральные императивы направляют автоматически действие индивида, в этом случае доверие просто выступает общей моральной категорией, которая усваивается всеми в процессе социализации). Грановеттер подчеркивает, что индивидуализм не означает атомизацию, что агенты не могут действовать изолированно от других, вне социальных структур действия. Для объяснения своей концепции экономического действия Грановеттер вводит два понятия: «персонификация экономического действия» и «сетевая структура взаимодействия». Обычно в экономической теории предполагается, что действуют безымянные экономические агенты (А и В), которые встречаются впервые, ничего друг о друге не знают (исключение теория игр в экономике) и ничем не связаны. Но в действительности в виде экономических агентов выступают конкретные люди или фирмы, осуществляя сделку (транзакцию) они зачастую знают друг друга, их отношения персонифицированы и вплетены в разветвленную сеть социальных отношений — это и означает, что индивидуальное экономическое

действие включено (embedded) в социальные структуры связей. Для персонифицированных экономических агентов значимы повторяющиеся действия и будущее, а значит своя репутация — устоявшееся мнение других о деятельности лица или фирмы. Зачастую, пишет Грановеттер, экономические агенты жертвуют сиюминутной прибылью ради сохранения проверенных временем отношений с контрагентами. Именно в сетях личных связей и создается (или производится) доверие. Итак, если институциональный метод открывает институциональное доверие, то сетевой анализ утверждает, что доверие имеет сетевую природу.

Для объяснения природы доверия внутри социальной группы также мы воспользуемся концепцией социального обмена Дж. Хоманса и П. Блау (Экономическая социология 2012: 382). Каждая социальная группа (human group в терминологии Хоманса) складывается из постоянных взаимоотношений между ее членами. Нормативная длительность человеческих отношений в рамках такой группы как правило носит более или менее продолжительный характер, причиной взаимодействия людей Хоманс считает обмен: люди вступают в отношения друг с другом для того, чтобы получить выгоду от этих отношений. Такова психологическая природа человеческого существа (но и не только — поведение животных также Хоманс объясняет отношениями обмена). То, что жертвуется в обмене, всегда меньше того, что получается. «Прибыль», или выгода, в социальном обмене зачастую не денежная (экономическая), а социальная (символическая). Рыночный обмен — один из частных случаев социального обмена, и если в экономическом смысле обмениваются всегда эквиваленты, то в социальном всегда происходит приращение социальной стоимости в обмене: например, если вы покупаете некий продукт за установленную сумму денег, то продукт для вас имеет большую ценность, чем эта сумма денег, и наоборот для продавца — сумма денег для него имеет большую ценность, чем продукт. Таким образом, создается прибавочная социальная стоимость. Если бы обменивались только эквиваленты, то и не существовало бы и мотивации для обмена. П. Блау в работе «Обмен и власть в социальной жизни» (1964) показал, что отношения социального обмена характерны не только для индивидов в группе, но и для отношений индивида и группы. Если индивид следует правилам и нормам, установленным в группе, то он получает за счет этого определенное социальное вознаграждение (положительный стимул) от группы, если нарушает — то получает отрицательные стимулы. Действие, которое приносит в постоянных взаимоотношениях наибольшую выгоду, закрепляется как устойчивое и становится социальной нормой. Итак, социальный обмен объясняет поведение индивида в организации, раскрывает природу личных и институциональных связей в организации.

Имеет ли социальный обмен издержки? Если экономический, рыночный обмен обладает трансакционными издержками, то социальный обмен тоже не свободен от издержек. Любые отношения социального обмена предполагают определенные издержки — времени, например, для поддержания товарищеских отношений в коллективе (совместные разговоры, чаепития, дни рождения, праздники и прочее). Социальный обмен вполне предполагает и дарообмен (подарок символически обозначает установление социального отношения), тогда здесь присутствуют также и денежные затраты. Наконец, социальный обмен предполагает издержки в виде психологических усилий индивидов (иногда столько сил приходится потратить, чтобы установить контакт с определенным типом людей). Если социальные издержки взаимодействия велики, то организация имеет низкую социальную эффективность, она подвержена стрессовым состояниям. Если рассматривать доверие с точки зрения концепции социального обмена, то его можно рассматривать как нечто, что уменьшает силу трения в социальном механизме организации.

Итак, природа доверия связана с отношениями социального обмена: а) индивидов внутри группы; и б) группы и индивида. Функция доверия заключается в снижении издержек социального взаимодействия, доверие повышает эффективность социального взаимодействия. Но, конечно, функция доверия не только в этом. Доверие также служит механизмом интеграции группы (сплочения в единое целое). В терминологии У. Самнера группа с помощью доверия индивидов друг другу превращается в *we-group* («мы-группа») в противовес *they-group* («они-группа»). Кстати, излишнее доверие и максимальная сплоченность группы приводит к росту недоверия к «чужим». Также доверие формирует большую устойчивость группы к социальным изменениям, мы уже говорили, что доверие может накапливаться (то есть является элементом социального капитала), поэтому при внешних потрясениях группа обладает большей эластичностью, способна видоизменяться и приспосабливаться к новым условиям.

ТИПОЛОГИЯ ДОВЕРИЯ

В социологической теории доверия выделяют несколько типов и видов доверия. Существует доверие между людьми — «межличностное доверие»; доверие между социальными общностями — «межгрупповое доверие»; доверие людей социальным, экономическим и политическим институтам — «институциональное доверие»; доверие системам — «системное доверие», например, системам знания. Межличностное доверие, в свою очередь, подразделяется на несколько видов: «генерализированное доверие» (дове-

рие другим людям вообще, или точнее — доверие обобщенному другому, которое обычно операционализируется в вопросе «Вы считаете, что большинству людей можно доверять?»); «партикуляризированное доверие» — доверие тем людям, кого индивид знает лично, это члены семьи, родственники, друзья, знакомые, соседи; партикуляризированному доверию противостоит доверие незнакомым людям, т. е. «доверие чужакам» (обычно это те, кого индивид встречает впервые). Сопоставление последних двух видов доверия связано с понятием «радиус доверия» — насколько широко индивид включает в свой круг доверия других людей, сначала это члены семьи, потом родственники, затем друзья, знакомые, соседи, коллеги, далее люди другой религии, другой национальности, и, наконец, совсем незнакомые люди. Радиус доверия связан не с уровнем доверия (высокий-низкий), а с масштабом доверия (широкий — узкий). В социологии доверия как аксиома предполагалось, что ориентация на коллективистские установки снижает радиус доверия, а ориентация на индивидуализм — расширяет радиус доверия, однако новые данные ставят под вопрос это положение. Проведенные в Южной Корее широкомасштабные эмпирические исследования показывают обратную картину (Lim, Im, Lee 2021: 149–171). Исследования уровня доверия в Китае также разрушают другую аксиому социологической теории доверия — «чем выше уровень демократии, тем выше уровень генерализованного доверия». Чтобы объяснить этот парадокс — как высокий уровень генерализованного доверия в Китае сочетается с невысоким уровнем развития демократии, некоторые исследователи (например, американский социолог Э. Усланер) полагают, что китайское понимание доверия просто сильно отличается от европейского понимания доверия. Но, на наш взгляд, дело не в этом: доверие отличается в западных и восточных странах, поэтому без понятия культуры доверия, очевидно, нельзя обойтись.

Доверие людей социальным, экономическим и политическим институтам — «институциональное доверие». Институциональное доверие измеряется через показатели доверия правительству, парламенту, политическим партиям, церкви, вооруженным силам, полиции, судебной системе, профсоюзам, университетам и другим институтам. Межличностное и институциональное доверие играют существенную роль в жизни современного общества, но все большее значение приобретает так называемое сетевое доверие (trust in networks). В последние четверть века оно приобретает характер «распределенного доверия» (distributed trust), которое существует с помощью цифровых систем и технологий (Botsman 2017). То есть сетевое доверие функционирует не просто в сетях межличностного общения (face to face), а в социальных сетях (типа «ВКонтакте»); в мобильных при-

ложениях; в поисковых системах и т. д. Доверие не просто опосредуется цифровыми технологиями, оно меняет свой характер. Если в XIX в. доверие в крестьянских сообществах было ограничено небольшим количеством людей, которых человек, как правило, знал лично, то в городских сообществах индустриального типа доверие меняет свой характер — это безличное (например, ролевое) доверие или доверие экспертному знанию, или институциональное доверие, где межличностное доверие выполняет вспомогательную функцию. В современном цифровом мире радиус доверия распространяется на гораздо более широкий круг людей (это не только люди из вашего города или страны, но и люди со всего света). Природа цифрового доверия также меняется — это доверие незнакомым или мало знакомым людям, которые представлены в вашей социальной сети (в терминологии Грановеттера такие социальные связи называются слабыми связями) или доверие самим техническим системам (гаджетам) и технологиям. В некоторых случаях мы доверяем актантам больше, чем людям, и они в некоторых случаях не доверяют нам, людям (мой компьютер все время переспрашивает меня: «Вы действительно хотите это удалить?»). Так формируется так называемая искусственная социальность; в терминологии К. Кнорр-Цетины — «постсоциальность».

МЕТОДОЛОГИЯ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ДОВЕРИЯ

Социология доверия, как и социология в целом, стремится быть позитивистской наукой — значит, найти методы и технику измерения различных типов и видов доверия. Это одна из самых сложных проблем социологии доверия. Много усилий было затрачено, но до сих пор получено мало результатов. Не разработано пока некоего единого показателя доверия в обществе. Существует несколько альтернативных подходов к его измерению доверия. Для измерения доверия в малых группах может быть использован социометрический метод. На уровне общества некоторые исследователи предлагают измерять доверие его с помощью моделирования накопления социального капитала. Хотя более популярным является измерение доверия (особенно его динамики) посредством опросов общественного мнения (например, измеряется динамика доверия граждан к правительству, государственным институтам, общественным организациям). Обычно генерализированное доверие операционализируется в вопросе: «Если говорить в целом, вы считаете, что большинству людей можно доверять или надо быть очень осторожным в отношениях с людьми?», именно так измеряет доверие в различных странах WVS (World Value Survey,

Q57); почти так же измеряет доверие EVS (European Values Study, Q7): «Если говорить в целом, вы считаете, что большинству людей можно доверять, или никогда осторожность не помешает (you can't be too careful) в отношениях с людьми?» Наш отечественный Фонд общественного мнения (ФОМ) использует при измерении доверия примерно такой же вопросе: «Одни считают, что людям можно доверять. Другие считают, что с людьми следует быть осторожными. Какая точка зрения вам ближе?». Вместе с тем, в литературе обсуждается адекватность такого измерения генерализованного доверия (Ромашкина Давыденко, Ушакова 2018; Delhey, Welzel, Newton 2011). Во-первых, кто это такие «большинство людей»? Лично знакомые или только незнакомые люди? Или и те, и другие? Во-вторых, в качестве противоположности доверию предлагается осторожность, хотя в действительности можно одновременно доверять другим людям и быть осторожным. Непонятно, почему надо полностью объяснять респондентам ответы, а не просто предложить варианты «да» и «нет» (minimally balanced wording). В-третьих, не ясно, почему используется дихотомическая шкала измерения (доверяете или нет), а не стандартная шкала Ликерта. В нашем эмпирическом исследовании доверия мы попробовали измерить уровень генерализованного доверия в Санкт-Петербурге двумя способами: по методике WVS, дихотомическая шкала, он составляет 25,7 %. А вот если задать вопрос «Вы считаете, что большинству людей можно доверять?» и распределить ответы по шкале Ликерта, то 16,2 % респондентов в Санкт-Петербурге однозначно утвердительно отвечают на этот вопрос, а 45,1 % считают, что можно доверять, но только частично. Согласитесь, что совершенно иная картина. Некоторые исследователи утверждают, что дихотомическую шкалу в сравнительных исследованиях доверия, особенно в отношении России, следует применять с большой осторожностью (Рыжова 2019).

Повышение количества вариантов ответа, не только шкала Ликерта, но семибалльная или 11-балльная шкала, дают большую валидность измерения, поскольку предоставляют возможность респонденту выразить нюансы своего отношения к доверию/недоверию. Поэтому некоторые организации, специализирующиеся на исследовании доверия, например, Edelman Trust Barometer, для расчета уровней доверия использует оценку по девятибалльной шкале. Однако есть и те, кто продолжают защищать традиционный способ измерения генерализованного доверия (Uslaner 2012). И все же, на наш взгляд, главная проблема в методике измерения доверия связана с тем, что, строго говоря, все эти процедуры операционализации доверия позволяют измерить не реальный его уровень, а все же мнение людей о доверии. Поэтому в научной литературе все больше предлагается методов для кросс-ситуационного исследования доверия, т. е. когда для

респондента моделируются конкретные ситуации и предлагаются варианты ответа (Bauer, Freitag 2018). Мы такой метод тоже использовали в своих эмпирических исследованиях доверия в 1999 г. Стандартный вопрос о генерализированном доверии абстрагирован от конкретной ситуации, поэтому он скорее измеряет доверие как общую ценность (или ценностную установку), а не поведенческое доверие, что подтверждается в исследовании Бауэра об отсутствии связи предыдущего негативного опыта виктимизации с ответом на вопрос о генерализированном доверии (Bauer 2015). Итак, для измерения генерализированного доверия необходимо сочетание количественных и качественных методов; построение моделей проективных ситуаций, в которых респонденты бы могли выбрать тот или иной способ действия, показывающий их реальную ориентацию на доверие/недоверие в конкретных условиях.

Партикуляризированное доверие измеряется через следующие показатели: доверие членам семьи; доверие соседям; доверие людям, которых вы знаете лично; доверие друзьям или знакомым; доверие коллегам по работе, службе или учебе; доверие людям, которых вы встречаете впервые; доверие людям другой религии; доверие людям другой национальности и т. д. Радиус доверия определяет, насколько широк круг тех, кому доверяет индивид — это только семья и друзья, или еще коллеги, или даже незнакомые люди? Некоторые ученые предлагают специальные индексы для измерения радиуса доверия. Интересно, что если наивысшим уровнем доверия обладают скандинавские страны, то наивысшим радиусом — Швейцария, Италия, Словения (Delhey, Newton, Welzel 2011). Однако возможно более простым методом измерять радиус доверия, для этого надо объединить показатели доверия людям, которых вы встречаете впервые; доверия людям другой религии; доверия людям другой национальности, что вместе называется *out-group trust* («внешнее доверие») (Delhey, Newton, Welzel 2011: 800). С нашей точки зрения, есть некоторая опасность смешения понятий доверия в такой концепции радиуса доверия, на это указал нам профессор Магдебургского университета Экард Дитрих (Eckhard Dittrich) в критике концепции Хайко Шрадера (Schradler 2004). Радиус доверия только лишь показывает широту охвата доверительными отношениями представителей разных социальных групп, но он ни в коем случае не объясняет природу трансформации доверия. То есть партикуляризированное доверие просто так не расширяется и не переходит эволюционно в генерализированное доверие, для первого типа доверия характерны традиционные отношения в крестьянском обществе, где доверие строится только на личностных, персонализированных отношениях; второй тип доверия, в том числе и доверие людям, которые встречаются впервые, характерен для обществ инду-

стриального типа, с высоким уровнем урбанизации, в которых персонализированные отношения переходят в институциональные, функциональные и ролевые. В этом смысле радиус доверия соединяет в себе два разных по своей природе типа доверия.

СРАВНИТЕЛЬНЫЕ ДАННЫЕ И ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ

В сравнительной социологии доверия сложился общепринятый фрейм, который характеризует Россию как общество с низким уровнем доверия. Например, Ф. Фукуяма в своей знаменитой книге «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию» делит все страны мира на три группы: к группе с высоким уровнем доверия он относит либеральные демократии (США, Германия, Япония); традиционалистские страны (Китай, Франция, Италия) характеризуются высоким уровнем доверия в семье (что он называет *familistic trust*), но низким уровнем генерализованного и институционального доверия; страны Восточной Европы и Россию он причисляет к «атомизированным обществам» с самым низким уровнем социального капитала и доверия. В 2006 г. В. Э. Шляпентох опубликовал статью, в которой утверждал, что уровень доверия общественным институтам в России один из самых низких в мире (Shlapentokh 2006: 153–174). Однако, когда в 1990-е и 2000-е гг. стали проводить сравнительные эмпирические исследования уровня доверия в разных странах, оказалось, что картина совсем иная. Выяснилось, что наивысшим уровнем межличностного доверия наряду со скандинавскими странами обладает Китай, а США не так уж сильно отличаются по уровню доверия от России. Оказывается, есть страны с феноменально низким уровнем межличностного доверия: Перу — 4,2 %; Колумбия — 4,5 %; Эквадор — 5,2 %; Чили — 12,9 %; Египет — 7,2 %; Турция — 14 %, при этом никакого отношения к «атомизированным» постсоветским обществам эти страны не имели (данные World Values Survey, Wave 7, 2017–2020).

Россия по показателю генерализованного доверия не сильно отличается от соседних стран Восточной Европы: Польша — 24,1 %, Чехия — 21,1 %, Словакия — 21,4 %, Болгария — 17,1 %, Венгрия — 27,2 %, Сербия — 16,3 %, Словения — 25,3 %. Соседи Китая демонстрируют очень средний уровень генерализованного доверия: Япония — 33,7 %, Южная Корея — 32,9 %, Сингапур — 34,4 %, Вьетнам — 27,7 %. По логике, скорее Китай должен входить в эту группу стран, но данные свидетельствуют о другом (см. табл. 14.1). В самом Китае уровень генерализованного доверия ежегодно исследует China General Social Survey (CGSS), там используется практически тот же вопрос, что и в WVS, однако для ответов дается не

дихотомическая шкала, а пятибалльная шкала, где 1 — «совершенно не согласен», а 5 — «полностью согласен». Для самооценки доверия населением используется 10-балльная шкала, в 2015 г. оценка респондентами уровня доверия в Китае по 10-балльной шкале составляла 5,5 (Среднедоходные слои... 2018: 398). Мы задавали жителям Санкт-Петербурга вопрос «По-вашему, насколько россияне доверяют друг другу?»: 1,2 % респондентов ответили «полностью доверяют», а «частично доверяют» 40,4 %. ВЦИОМ в 2023 г. также задавал вопрос о доверии россиян друг другу, 48 % с разной степенью определенности ответили утвердительно. Эти сравнительные данные никак не вписываются в либеральную теорию доверия («чем выше уровень демократии, тем выше уровень доверия»), поэтому сразу же стали говорить, что в Китае абсолютно другое повседневное понимание того, что такое доверие, и что оно воспринимается китайцами в отличие от всего остального мира совершенно иначе. Ну а как тогда объяснить разницу в уровне институционального доверия? В России правительству доверяет 50,7 % респондентов (ровно столько же, сколько и в Швеции), а в США — 33,1 % (данные World Values Survey, Wave 7, 2017–2020). Похоже, что доверие оказалось гораздо более сложным социальным феноменом, чем это представлялось социологам в 1990-х гг. (нам в том числе). Поэтому таким важным нам видится развитие социальной истории и теории доверия, объясняющей как возникает и трансформируется доверие в зависимости от общественных изменений.

Таблица 14.1

Генерализированное доверие в Китае, России, Швеции, Турции, США¹

Если говорить в целом, вы считаете, что большинству людей можно доверять или нужно быть очень осторожными в отношениях с людьми?	ВСЕГО	Китай	Россия	Швеция	Турция	США
Большинству людей можно доверять, %	39,7	63,5	22,8	62,8	14,0	37,0
Надо быть очень осторожным, %	58,9	35,7	73,9	35,7	84,1	62,5
Не знаю, %	1,0	—	3,0	1,2	1,6	0,4
Отказ от ответа, %	—	—	—	—	—	—
(N), чел.	11 082	3036	1838	1198	2415	2596

¹ Данные World Values Survey: World Values Survey (2017–2020). Wave 7. Q57. URL: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (дата обращения: 09. 10. 2023).

Для сравнения партикуляризированного доверия мы рассматривали такие показатели, как доверие в семье, доверие людям, которых респондент знает лично, доверие соседям. Все ответы распределяются по шкале Ликерта. В Китае доверие в семье, если брать только ответ «доверяю полностью», составляет 85 %, в России — 86,7 %, а вот в США — 59,3 %. Правда, если добавить ответ «доверяю частично», то результаты таковы: Китай — 99,1 %, Россия — 97,7 %, США — 94,2 %. Доверие знакомым людям, если брать только ответ «доверяю полностью», составляет в Китае 13,9 %, России — 23,4 %, США — 30,1 %. Если добавить ответ «доверяю частично», то результаты таковы: Китай — 87,9 %; Россия — 78,9 %, США — 89,6 %. Доверие соседям; Китай — 15,7 %; Россия — 18,6 %; США — 10,3 %, если добавить ответ «доверяю частично», то результаты таковы: Китай — 83,6 %; Россия — 69,4 %; США — 71,4 %. Как видите, нет никакого особого китайского «фамилизма» в доверии (о чем говорил Фукуяма), как нет и существенного отставания России от Китая или США. Китайские социологи также измеряют партикуляризированное доверие другим лицам, таким как друзья и коллеги. Доверие друзьям составляет 84,4 %, доверие коллегам — 73,9 % (Среднедоходные слои... 2018: 390). По данным С. В. Рыжовой, в России доверие друзьям составляет 91,1 %, доверие коллегам — 70,8 % (Рыжова 2019: 21). Эти данные свидетельствуют, что уровень партикуляризированного доверия в Китае и России высокий, но что более важно — не только за счет доверия исключительно в рамках семейных и родственных отношений.

Для косвенной оценки радиуса доверия мы использовали два показателя, измеряемых WVS, — доверие людям, которых респондент встречает впервые; доверие людям другой национальности (все ответы расположены по шкале Ликерта). Доверие незнакомцам по сумме ответов «доверяю полностью» и «доверяю частично», составляет в Китае — 13,4 %, в России — 21,6 %, в США — 39,4 %. Эти показатели существенно ниже, чем, например, в Скандинавских странах: Норвегия — 67,6 %; Швеция — 73,9 %; Финляндия — 60,1 %¹. Заметим, что как для этих стран, так и для России, уровень доверия незнакомыми людям примерно соответствует уровню генерализированного доверия, значит, когда мы спрашиваем, можно ли доверять людям вообще, то в России и Европе респонденты предполагают, что большинство людей и есть незнакомые им лица. А вот в Китае эта логика не работает. Уровень доверия людям другой национальности: в Китае — 16,6 %, в России — 37,7 %. Как видите, радиус доверия в Китае не такой широкий, как в других странах и в России, что говорит о том, что

¹ World Values Survey (2017–2020). Wave 7. Q61, 62, 63. URL: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (дата обращения: 09. 10. 2023).

в Китае уровень доверия определенным социальным группам высокий, но широта охвата доверием различных групп незначительная.

Когда мы используем в сравнительных исследованиях комплексно несколько показателей доверия вместо одного, то картина общего доверия более адекватна реальности. Действительно, уровень генерализованного доверия в Китае существенно выше, чем в России или США. Но при этом, радиус доверия существенно ниже. В этом парадокс доверия в Китае — обычно высокий уровень генерализованного доверия означает высокий уровень доверия незнакомцам, но для Китая ситуация совершенно другая. Внешнее доверие (*out-group trust*) существенно ниже, чем внутреннее (*in-group trust*). Партикуляризованное доверие в Китае, США и России примерно одинаковое, по крайней мере, мы не видим какого-либо особого «фамилистического доверия» в Китае (Knack, Keeffe 1997). Уровень институционального доверия в Китае существенно выше, чем в России, и, видимо, он связан с высоким уровнем генерализованного доверия. Теперь попробуем объяснить, почему так получается. Есть несколько дискуссионных точек зрения, объясняющих парадокс доверия в Китае. Эрик Усланер в беседе с нами на конференции в Санкт-Петербурге объяснял этот парадокс так: китайцы совершенно специфическим образом понимают вопрос о генерализованном доверии, в качестве «большинства людей», которым можно доверять, они понимают лично знакомых им людей, и даже если они не знакомы, то всегда можно найти знакомых своих знакомых и таким образом персонализировать отношения доверия. В этом плане наличие социальных сетей в Китае (*关系 guanxi*) является самым важным для формирования доверия. Тогда получается, что для китайцев вопрос о генерализованном доверии лишь отражает высокий уровень внутригруппового доверия. «Большинство людей» в Китае трактуется как нечто среднее, находящееся между партикуляризованным и генерализованным доверием (Li, Liang 2002). Поэтому предлагается генерализованное доверие измерять только вместе с радиусом доверия (Delhey, Newton, Welzel 2011: 789). Иногда эта позиция соединяется с концепцией модернизации доверия: в Китае до недавнего времени был невысокий уровень урбанизации (в 1950 г. — 11 %, 2000 г. — 35 %, 2020 г. — 64 %), поэтому для сельских жителей в большей степени характерно обращение к локализованному доверию (например, чтобы занять деньги житель китайской деревни обращается не в банк, а к родственнику или соседу); поэтому уровень доверия для сельских жителей несколько выше, чем для городских (а среди них для возрастной группы старше 60 лет — самый высокий) (Yang, Zeng 2016). Совершенно не так в России — здесь доверие городских жителей выше, чем сельских, а пенсионеры имеют самый низкий

уровень генерализированного доверия, согласно нашим исследованиям. В итоге многие считают, что стандартный вопрос о генерализированном доверии вообще нерелевантен в Китае.

Однако проведенные недавно экономистами и психологами кросс-культурные исследования, в которых моделируется ситуация доверия, показывают, что китайцы действительно имеют высокий уровень доверия по сравнению с представителями других стран (Ozono 2018). Значит, вопрос о доверии «большинству людей» работает, и очень странно было бы, если бы для всех стран этот вопрос адекватно отражал ситуацию, а только для Китая нет. Мы согласны с тем, что одного этого показателя недостаточно, что необходимо дополнять его показателями радиуса доверия. Но и отрицать его полностью вряд ли правильно. Мы специально в серии глубоких интервью спрашивали как у китайцев, так и у русских, как они понимают и интерпретируют вопрос о доверии «большинству людей», и получили практически одинаковые результаты. Если предположить, что для Китая характерно персонализированное доверие только лично знакомым людям, которое весьма характерно для традиционных крестьянских обществ, то тогда совершенно невозможен был бы высокий уровень институционального доверия, а он для Китая высокий для всех институтов. Региональные исследования показывают, что уровень генерализированного доверия тесно связан в Китае с уровнем институционального доверия. Проведено также специальное сравнительное исследование с группами китайских и японских студентов, где выявляется ориентация респондентов на длинные социальные сети («знакомые знакомых», «друзья друзей», «друзья третьего порядка») в их ответе на вопрос «большинству можно доверять», и никакого различия между китайскими и японскими студентами не выявлено (Ozono 2018). Итак, надо признать, что измерение генерализированного доверия в Китае посредством стандартных методов можно считать относительно надежным, при этом важным является дополнение такого измерения показателями радиуса доверия.

В российской литературе специфику доверия в Китае объясняют различием Востока и Запада: для западных стран характерно рационализированное доверие, «доверие на договоре», подкрепляемое работающими институтами; для Китая характерно доверие, основанное на чувстве, на вере с опорой на традиционные ценности, доверие здесь соединяется с порядком и гармонией (Иванов, Данилов 2014). Такая позиция также разделяет традиционное доверие (характерное для восточных стран) и современное (присущее западным странам). Однако эмпирические исследования показывают, что процессы модернизации (например, урбанизации) активно влияют на характер и природу доверия, в более модер-

низированных городских пространствах в Китае уровень внешнего доверия выше, чем в других районах. При этом, увеличение генерализированного доверия происходит не за счет увеличения партикуляризированного доверия (расширения круга доверия от родственников и знакомых до незнакомых людей), а основывается на эффекте нахождения в более модернизированном социальном окружении. Тогда как объяснить высокий уровень генерализированного и институционального доверия в Китае в отличие от России и других стран?

Мы считаем, что доверие в обществе — глубоко укорененный в социально-экономической и культурной среде феномен. Все общества в процессе исторической модернизации проходят примерно одинаковые стадии трансформации доверия — от личностного, персонифицированного, этноцентричного доверия в крестьянских общинах (где абсолютно доверяют только своим и не доверяют чужим) до безличного, генерализированного, ролевого, функционального, институционального доверия в городских индустриальных обществах. Но конкретный исторический путь этой трансформации у всех обществ разный. Поэтому представляется необходимым использовать в нашей аргументации понятие «культура доверия». Нам представляется, что важно обратиться к экономическим основаниям культуры доверия. Китай в отличие от России и западных стран — культура риса. Эта культура дает высокий урожай, но при этом требует больших затрат труда. Особенно для подвода воды по каналам, поддерживать систему которых под силу только коллективу людей. Мало того, в период сбора урожая рис предполагает в отличие от пшеницы коллективную взаимопомощь крестьянских семей. Одна крестьянская семья без помощи соседей не может быстро справиться с этим, поэтому и сажают рис соседи в одной деревне в разные дни, чтобы убрать поле можно было сообща. Однако не коллективизм как таковой, а именно взаимопомощь родственников и соседей (реципрокность) является основой доверительных отношений в крестьянских сообществах в Китае. Есть исследования, которые показывают, что в тех регионах, где в Китае выращивают пшеницу, ментальность другая и уровень социальной взаимопомощи ниже, чем в тех регионах, где выращивают рис (Talhelm et al. 2014).

Ни в России, ни в западных странах, таких экономических условий для формирования высокого уровня доверия не было, несмотря на существование крестьянской общины в средневековой Европе и крестьянской общины, «мира», в России. Наоборот, в Европе культивировались растения, которые как раз предполагали не общинное, а индивидуальное хозяйство — оливки и виноград как многолетние культуры требуют кропотливого труда одной семьи на конкретном участке в течение многих лет (оливковое

дерево плодоносит только на 15-й год). Перераспределение земли теперь уже экономически невозможно; в архаической Греции участок земли назывался «клер» — дословно значит то, что выбирается по жребию для обеспечения справедливости, но оливки и виноград отменили эту древнюю традицию. В России нет ни оливок, ни винограда, но господствовавшая культура пшеницы давала возможность одной крестьянской семье самостоятельно обрабатывать поле без помощи соседей, общинными оставались лишь выпасы для скота. Именно эти экономические условия и сформировали различие в уровне доверия в средневековых китайских и российских крестьянских сообществах.

Различие в доверии чужакам (людям, которых встречаешь впервые, людям другой веры, иностранцам, пришлым торговцам) в России и Китае тоже объясняется социально-историческими различиями. В Средние века, в X в., Китай — огромная по территории страна, с населением 100 млн чел., срединное государство, которое только на дальних границах окружено южными и северными варварами. Но внутри государства ханьцзы — люди одинаковой культуры с высокой степенью этнической однородности. Варвары — это люди вне культуры, им не может быть никакого доверия. Обычный китайский крестьянин вряд ли с ними вообще встречается, из иностранцев только торговцы. Россия того же времени совершенно иная страна — разделенная на мелкие княжества, где вместе и скандинавы (варяги), и финно-угорские народы, и кочевые тюркские народы. Арабский путешественник Аль-Масуди в X в. пишет, что русские состоят из многих народов (один из них называется ладоги); Абу Хамид аль-Гарнати (родился в 1080 г. в Гранаде) добрался даже до города Кияб (это Киев), и пишет, что встречает там множество печенегов, находит там и мусульман. Даже русские люди в разных княжествах хотя и одной православной веры, но все же отличаются друг от друга. Это этническое разнообразие в средневековой Руси формируют большую толерантность к другим, к чужакам и иностранцам, что формирует в отличие от Китая больший радиус доверия. Даже когда Китай и Россию завоевывают монголы в XIII в., то очень скоро монголы «окитаиваются», поглощенные более высокой культурой, а в России такого нет, остается лишь вассальная принадлежность монголам, которые никак не влияют на повседневную жизнь русских. Зато формируется специфически российское отношение к государству и власти. Государство — это, прежде всего, дань, которую платят Золотой Орде, а она в ответ не вмешивается в дела обычных людей. Но и ждать помощи от государства нечего, полагаться приходится только на себя. Так, на основе данничества, формируется исторически в России недоверие государству, власти. В отличие от этого, китайский крестьянин видит в государстве

порядок, иерархию и гармонию. Вне государства он себя не мыслит, для него во все времена государство абсолютно положительное общественное благо. В России в имперские времена множество разных народов живут бок о бок — и прибалты, и татары, и калмыки (которые исповедуют буддизм), и кавказские народы. Не всегда счастливо, но все же вместе. В столице империи Санкт-Петербурге на Невском проспекте множество иностранцев и церкви всех конфессий, купола мечети так близко, что видны из окон Зимнего дворца (определенный показатель толерантности), в XIX в. строится даже синагога. СССР также состоял из 15 национальных республик, граждане которых имели формально равные права (но иногда и реальные, например на передвижение внутри страны), что создавало, может, небольшое, но все же отношение доверия между ними. Ничего подобного в Китае поздней империи не было, поэтому и доверие людям, отличным от основной нации, складывалось низкое.

Большое различие в доверии в России, США и Китае формировалось исходя из различной этики. В конфуцианстве доверие (信 *xin*) — одно из пяти главных добродетелей, оно и в отношениях в семье, и в отношении правителя и подданных, и в отношении между людьми. Важно, что добродетель доверия по своей природе социальна, она не направлена на высшие силы, а регулирует отношения между людьми. Иероглиф *xin* буквально означает «человек» и «говорит», т. е. тот, кто отвечает за свои слова. Поэтому с точки зрения китайцев правильно доверять людям. Правильно означает, что есть общее для всех правило доверия, и не вполне нормально, если человек всегда подозрителен. Доверие как искренность и открытость составляет правило культурного общения среди китайцев. Поэтому ценность доверия воспринимается безусловно и генерализировано, что хорошо соответствует вопросу «можно ли большинству доверять». В русской православной традиции главная добродетель — вера в Бога, это святое, а доверие людям — профанное, мирское дело, менее важное, чем духовное. Поэтому и доверие как моральная ценность в русской культуре не так высоко котируется, как вера и верность. В протестантизме доверие превращается в одну из важных добродетелей и поднимается до уровня веры, поэтому многие исследователи отмечают в эмпирических кросс-культурных исследованиях, что в общем уровень генерализированного доверия выше в протестантских странах, чем в католических и православных. Воспитание ребенка в семье начинается с обучения правилам социализации, поэтому нам представляется важным исследование М. Сасаки, который изучал, как родители в разных странах учат детей доверию/недоверию (Sasaki 2013).

Двадцатые век, век ускоренной социалистической модернизации для России и Китая, меняет хоть и по-разному, но существенным образом от-

ношения доверия. Для объяснения трансформации доверия в России очень важным нам видится развитие социальной истории доверия, объясняющей, как возникает и трансформируется доверие в зависимости от общественных изменений (Hosking 2006: 95–115). В традиционном обществе России XIX столетия, где подавляющее большинство населения — крестьяне, доверие (как и вера) в основном выступает как чувство и охватывает узкий круг семьи и деревенского сообщества (соседей и родственников); отношение к чужим построено на преобладающем недоверии (город даже воспринимается крестьянами как некое изощренное изобретение для обмана сельских тружеников). В начале XX столетия начинается медленный и постепенный процесс модернизации доверия: вместе с процессом урбанизации и развития образования, доверие из веры превращается в рациональную конструкцию, основанную не только на чувстве, но и на знании. Нужно учиться теперь доверять не только «своим», но и «чужим» (в городе ведь все теперь «чужие»). Это предполагает освоение новых правил и норм доверия. Процессы урбанизации в России после отмены крепостного права были связаны с очень быстрой массовой миграцией крестьян в города. Происходило то, что получило потом название «окрестьянивание» городского населения — 80 % населения Петербурга конца XIX в. из крестьян. Бывшие жители деревни приносили с собой культуру и стереотипы доверия общинного типа: доверяли не функции, не институту, а конкретному индивиду. Еще больше после коллективизации 1930-х гг. бывшие крестьяне распространяли в городской среде свои прежние патриархальные установки доверия — что предполагало доверие конкретной личности, от которой ждут управления по типу «твердой руки». Так возникает «культ личности», основанный на безусловном доверии тоталитарным лидерам. «В 1920-е годы коммунисты целенаправленно уничтожили или захватили большинство социальных институтов, которые прежде поддерживали габитус доверия: среди них были, в частности, церковь и семья», — пишет Дж. Хоскинг (Хоскинг 2013). «Сталинский террор стал апогеем катастрофического надлома общественного доверия как в стране в целом, так и в партийно-государственном аппарате в частности» (Hosking 2013). Массовые репрессии и доносительство, напрямую поощряемое государством, сформировали особенную «культуру недоверия» в российском обществе. «Недоверие формировало систему координат с жесткими правилами поведения и риторики, всеохватывающими методами контроля и надзора, безжалостными практиками включения и исключения» (Тихомиров 2013). В серии глубинных интервью мы изучали то, как «генетическая память» о 1930-х гг. влияет на процессы формирования генерализированного доверия в советском и российском обществе: «Тогда в нашей стране

были практически две группы населения — те, кто доносил, и те, на кого доносили. Основной причиной доносов было желание занять чужое место. Соответственно, доносили коллеги, знакомые. Естественно, это привело к формированию атмосферы недоверия, которая, на генетическом уровне передалась потомкам участников этого процесса, причем с обеих сторон» (женщина, 59 лет).

Следующая волна послевоенной урбанизации и индустриализации в 1950–1960-е гг. все же постепенно преобразует личностное доверие в институциональное — радиус доверия расширяется, доверяют теперь не только людям, но и институтам (например, науке или производству). Возникает новый тип доверия — доверие техническим системам и инженерному знанию. Доверие другим в городском сообществе строится по типу ролевого (например, кассиру в магазине доверяют не как конкретному человеку, а только как исполнителю институциональной роли). В 1990-е гг. «травма перемен» способствовала быстрой растрате капитала доверия. «Мы прошли через 1990-е годы, когда каждый обманывал каждого. Это было страшное время. Тогда и сформировалась обстановка недоверия» (женщина, 59 лет). В 2000-е гг. в связи с надеждами на будущее генерализованное доверие стало немного увеличиваться, но скоро опять снизилось. Почему так? Причины этого множественны, но есть два обязательных условия для развития доверия. Первое условие мы знаем из эмпирических исследований: генерализованное доверие возрастает, когда люди считают общественное устройство справедливым (особенно механизмы распределения), но неравенство во всех его видах (неравенство доходов, центра и периферии, этническое неравенство) в то время возрастало, что препятствовало укреплению доверия между людьми. Второе условие связано с «прозрачностью» и эффективностью работы общественных институтов; этого тоже не произошло. В Китае умеренность и постепенность перехода к рыночным реформам в 1970–1980-е гг. сумели предотвратить падение доверия к государству и его институтам, в России мы же видели в 1990-е гг. драматическое снижение как генерализованного, так и институционального доверия. Вот таким сложным образом формировалась культура доверия/недоверия в Китае и России, которая влияет и на отношения доверия в этих странах сегодня. Когда мы восхищаемся экономическими успехами Китая в новейшей истории, надо помнить, что в определенной степени они основываются на высоком уровне генерализованного, партикуляризированного и институционального доверия (поскольку чем выше доверие, тем ниже трансакционные издержки). Но складывалась культура доверия в Китае не вчера, а за последнюю тысячу лет. Когда мы сожалеем о низком уровне доверия в России, мы должны

понимать, что наша культура доверия другая, она определена нашей историей и географией, нашим культурным наследием, ее не переделать при всем желании быстро, тем не менее, пример Китая для нас весьма показателен.

* * *

Несмотря на существенные ограничения, показатель генерализированного доверия все же может быть использован в сравнительных исследованиях доверия. В Китае его применение особенно проблематично, но если его дополнить показателем радиуса доверия, то получается более реальная картина отношений доверия/недоверия в обществе. Однако нам представляется, что в ответах на вопрос о доверии большинству людей переход от дихотомической шкалы к шкале Ликерта или более дробной балльной шкале был бы предпочтительнее. По своей природе показатели генерализированного и институционализированного доверия тесно связаны, их тоже следует использовать комплексно в сравнительных исследованиях.

В Китае высокий уровень как генерализированного, так и институционального доверия, что определяется специфической культурой доверия данной страны. А вот радиус доверия узкий и показатели внешнего доверия крайне низкие. В России показатель генерализированного доверия низкий, но уровень институционального доверия средний европейский, при этом более широкий радиус доверия и более высокий показатель внешнего доверия. В США уровень генерализированного доверия в два раза ниже, чем в Китае, а институциональное доверие почти на 20 % ниже, чем в России, зато радиус доверия шире, чем в России и Китае. Партикуляризированное доверие примерно одинаковое в Китае, США и России. В православной культуре России, в отличие от конфуцианской культуры Китая и протестантской культуры США, доверие никогда не было высшей ценностью, доверие не служило особой добродетелью, в отличие от веры. Именно эти положения, как нам кажется, объясняют низкий уровень доверия в России в сравнении с Китаем и США. Россия на карте доверия очень точно попадает в группу восточноевропейских постсоциалистических стран, а вот Китай сам по себе уникален в своей культуре доверия и ни в какую группу стран не попадает. Однако в XXI столетии доверие перемещается в цифровой мир, возникает феномен «цифрового доверия», где объектом доверия становятся люди в социальных сетях, интернет, сама цифровая технология, «цифровое государство». Методология и методика сравнения цифрового доверия иная, что ставит новые перспективные задачи социологам.

Глава 15

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ МНОГООБРАЗИЕ СТАРОСТИ/СТАРЕНИЯ

Старение населения долгое время не осознавалось как глобальная социально-экономическая проблема. Еще в 1980-е гг. казалось, что стареет население только самых развитых стран. Однако на рубеже тысячелетий оказалось, что быстро стареет население и постсоциалистических, и развивающихся стран. Предполагается, что к 2050 г. 33 % населения развитых и 19 % населения развивающихся стран достигнет возраста 60 лет и старше. Сохранится тенденция преобладания женщин: их доля составит 55 % среди пожилых старше 60 лет и 61 % — в возрастной группе 80 лет и старше. Россия сильно уступает Японии и развитым европейским странам по доле людей старше 60 лет, о чем свидетельствуют данные Департамента по экономическим и социальным вопросам ООН. Хотя старение уже стало предметом специального социологического и философского анализа, до сих пор нет хотя бы относительно точного определения процесса старения. В самом обобщенном виде — это обозначение группы явлений, которые приводят к уменьшению предстоящей продолжительности жизни с возрастом на индивидуальном уровне и увеличению количества пожилых в составе населения на уровне общества. Все же это определение скорее демографическое, а не социологическое. Определение старения не помещается в рамки одной науки, старость — биопсихологическое и социально-историческое понятие с условными и меняющимися границами на разных этапах историко-эволюционного развития человечества, в различных эколого-популяционных и социальных группах. Современные представления о старении связаны с индивидуализацией жизненных путей стареющих людей, в то же время, с институционализацией и регламентацией старения. Старение предполагает пересечение некой границы, но не возрастной, а такой, когда сменяются социальные статусы, роли, ожидания и чувства.

МНОГООБРАЗИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СТАРЕНИИ

Сегодня старение стало глобальным явлением, но его определение варьируется от науки к науке. Лучше определены пожилые, поскольку люди старели всегда и описаний пожилых в литературе разного времени достаточно. По мнению современного философа К. С. Пигрова, движение по возрастам представляет собой изменение, динамику идентификаций, дистанцирования и модификации сферы желаний. Желания настоящего старика — это желания разумной души. Они направлены за пределы своего тела, они растождествляются с телом старика. Конечно, в каждом конкретном человеке, достигшем соответствующего возраста (Пигров 2002), есть моменты настоящей старости и моменты не подлинной старости. Дело в том, какие моменты в нем преобладают. Соответственно разделяются, с одной стороны, *настоящие старики* и, с другой — те, которые оказались не на высоте призвания старости, — *старики-симулякры, не обладающие мудрой душой, как это называл Платон. Вопрос же* возраста начала старения — один из самых постоянных и все равно загадочных вопросов разных исторических времен¹.

Определение старения не помещается в рамки одной науки, получается, что старость — биопсихологическое и социально-историческое понятие с условными и меняющимися границами на разных этапах историко-эволюционного развития человечества и в различных эколого-популяционных и социальных группах. В развитых странах старение в несколько большей степени затрагивает женскую часть населения, что в известной мере объясняется более высокой неестественной смертностью мужчин и их преждевременным старением. В других же странах ситуация менее однозначная.

Тенденция старения населения необратима, причем преобладание молодых людей, характерное для предыдущих этапов истории, вряд ли когда-либо повторится. Постарение населения как новое явление в историко-эволюционном развитии человека сопровождается такими эволюционными преобразованиями, как ускорение физиологического созревания (акселерации), удлинение периода детства (первичной социализации) и замедление темпов физического, духовного и социального старения.

На протяжении XX столетия продолжительность жизни увеличилась почти вдвое. Этот процесс имеет универсальный характер. В той или иной степени он проявился во всех экономически развитых странах и имеет тенденцию к дальнейшему распространению. В то же время нет доказа-

¹ С социологической точки зрения это вопрос о границе, а она в данном случае чрезвычайно вариабельна.

тельств, что максимальная продолжительность жизни человека в современном обществе больше, чем в менее развитых странах, или по сравнению с предшествующими веками. Так, по данным для Великобритании, где с 1837 г. регистрируются сведения о долгожителях, не выявилось скольконибудь существенных изменений числа людей старше 100 лет.

В течение XX в. долгожительство превратилось в норму для большинства населения. Хотя в России смертность намного выше, чем в Европе, Северной Америке или Японии, даже у нас снижение смертности на протяжении XX в. было значительным. Так, ожидаемая средняя продолжительность жизни новорожденных россиян в конце XX в. составляла 65 лет. Это очень мало по сравнению с европейскими 77 или японскими 81 годами, но все же вдвое больше, чем сто лет назад. Однако средняя продолжительность ожидаемой жизни зависит в первую очередь от младенческой и детской смертности, поскольку именно они «усредняют» показатель. Собственно, именно российская проблема заключается в том, что уровень рождаемости у нас упал до показателей развитых стран, а уровень смертности остался высоким, как в развивающихся. Это и вызывает уменьшение общей численности населения, которое отчасти покрывается за счет миграционного прироста.

Парадоксальность ситуации в России заключается в том, что на фоне крайне медленного (по сравнению с развитыми странами) роста средней продолжительности жизни населения в целом, растет *период дожития* (это выражение более правильное, чем возраст дожития) наиболее пожилой его части, особенно женщин. Пик неестественной смертности мужчин (в основном в возрасте 45–55 лет) дополняется быстрым ростом численности женщин (в основном в возрасте старше 80 лет). «Вымывание» из состава населения граждан трудоспособного возраста (особенно мужчин) в условиях низкой рождаемости (недостаточной для простого воспроизводства населения), безусловно, сказывается на среднем возрасте населения и оказывает влияние на процесс его относительного старения. С точки зрения многих специалистов, именно эта ситуация, а не низкая рождаемость является приоритетной демографической проблемой в России.

Увеличение длительности периода дожития является гораздо более основательным аргументом в пользу повышения пенсионного возраста, чем низкая средняя продолжительность жизни мужчин. Однако приводимые в таблице 15.1 данные Росстата так же безусловно свидетельствуют, что начинать реформирование нужно было с выравнивания пенсионного возраста до 60 лет, т. е. поднимать возраст для женщин, но не для мужчин, сохраняя сложившееся неравенство. С современной точки зрения гендерного равенства, такая разница ущемляет, пусть и символически, равные

права на труд и пенсию, поскольку период жизни на пенсии у мужчин слишком заметно короче, чем у женщин.

Таблица 15.1

**Ожидаемая продолжительность предстоящей жизни
по Российской Федерации, число лет¹**

Годы	Для мужчин, достигших 60 лет	Для женщин, достигших 55 лет
2005	13,26	22,85
2006	13,89	23,32
2007	14,20	23,77
2008	14,28	23,88
2009	14,52	24,23
2010	14,58	24,23
2011	15,14	24,85
2012	15,38	25,05
2013	15,73	25,36
2014	15,86	25,52
2015	15,96	25,62
2016	16,08	25,80
2017	16,46	26,14
2018	16,56	26,28
2019	16,86	26,56
2020	15,20	24,99
2021	14,42	23,22
2022	16,71	26,08

Во все времена существовали люди, у которых биологическое в своей основе стремление к долгой жизни (в предельном случае — к бессмертию) было настолько велико, что они не могли смириться с неизбежностью смерти. Они устремляли свои усилия на поиск путей увеличения продол-

¹ Старшее поколение // Федеральная служба государственной статистики: [сайт]. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/13877> (дата обращения: 14.04.2024).

жительности жизни. В Средние века эти поиски велись главным образом в алхимико-мистическом направлении, но постепенно, по мере накопления знаний, они трансформировались в научные исследования по продлению жизни. По мере формирования биологической науки ее достижения стали играть определяющую роль в подобных исследованиях. Однако проверялись самые разные подходы. Так, считалось, что стимуляция половой функции может привести к удлинению жизни (стоит заметить, что еще даосы использовали вытяжки из семенников в пищу). Возникновение интереса к этому методу связано с именем французского физиолога Ш. Брун-Секара (1818–1894), вводившего себе (правда, после опытов на животных) инъекции вытяжки из семенников собак и кроликов и утверждавшего, что он помолодел на 30 лет. В широкую практику пересадку семенников человекообразных обезьян ввел русский хирург (работал в основном во Франции) С. А. Воронов (1866–1951). Он заложил основы метода «клеточной терапии», которая сейчас активно развивается современной медициной. Интересовался историей творчества¹.

Продолжателем Воронова в изучении возможностей метода «клеточной терапии» был швейцарский врач П. Ниханс (1882–1971), использовавший тканевые экстракты (в том числе эмбриональные) для омоложения десятков тысяч людей, включая достаточно известных (папа Пий XII, У. Черчилль, Ш. де Голль, К. Аденауэр, С. Моэм, Т. Манн и др.).

Открытие механизмов функционирования биологических макромолекул в 1950-е гг. привело к качественным изменениям и в науке о старении — геронтологии, однако подходов к объяснению причин старения остается множество. Известный геронтолог В. Н. Анисимов выделяет более 70 разных подходов, которые, как казалось сначала, хорошо работают, т. е. объясняют старение. Но все же потом обнаруживалось, что только в каких-то определенных пределах (Анисимов 2019). Помимо прогресса в области биологических наук, на развитие геронтологии влияли технологические, социальные, экономические и другие процессы, хотя их действие было разнонаправленным.

Однако именно биологи все чаще стали обращать внимание на влияние окружающей среды на характер старения. «Первопричина старения до сих пор неизвестна. Вариабельность темпа возрастных изменений, связанных со старением, и результаты анализа совокупности накопленных данных не противоречат возможности существования условий жизнедеятельности, способствующих существенному замедлению старения» — пишет биолог

¹ Переведена на русский язык книга С. А. Воронова «От кретина к гению» (Воронов 2008).

А. В. Халявкин (Халявкин 2013). Ему вторят и другие авторы-биологи: «...истинное старение клеток следует считать вторичным и связанным с их жизнедеятельностью в условиях стареющего организма или неполноценной культуральной среды. Причем интересно, что такое старение во многом обратимо» (Han et al. 2012). В этом отношении точки зрения медицины и биологии заметно разошлись. Медицина, в первую очередь, общедоступная, исходит из линейной связи возраста и болезней¹, а биология настаивает на вариабельности и разнообразия причин старения.

С точки зрения социолога проблематика и старости, и молодости в значительной мере связана с тем, как общество пытается осмыслить и решить регулярно повторяющиеся, но, в то же время, постоянно изменяющиеся, «новые» задачи собственного воспроизводства. Современный взгляд на человека, идея равенства прав и уникальности каждого диктует представление об абсолютной ценности человеческой жизни безотносительно того, чья это жизнь — младенца или старика, мужчины или женщины. Непрерывающийся процесс смены поколений заставляет не только видеть одновременно в ретроспективе и перспективе все этапы жизненного пути: рождение, жизнь, старение, смерть, но в каждом из них видеть смысл и необходимость. Однако вопрос, как долго нужно жить, звучит достаточно часто. Этот вопрос связан с тем, что люди, исчерпавшие свои жизненные задачи, люди, которые не знают, чем занять свою старость, обычно много болеют, некрасиво стареют, не нравятся даже самим себе и мучают упреками близких.

Если обратиться к различным возрастным классификациям, то единой точки зрения на начало старения/пожилого возраста определить нельзя, что вполне согласовывается со здравым смыслом и научными концепциями о гетерохронности развития². Периодизация возраста как разграничение человеческой жизни на отдельные этапы по биологическим, отчасти социальным и экономическим характеристикам, довольно сложна. Число «стадий» развития человека после его рождения в соответствии с различными подходами может варьироваться от 3-х до 24-х. Наиболее простая и универсальная классификация включает три основных периода: детство, зрелость, старость. Древнегреческий философ и математик Пифагор (IV в.

¹ Автор считает, что в этом проявляется классическая институциональная заинтересованность медицины в своих клиентах.

² Гетерохронность — несовпадение времени развития составляющих любого сложного процесса. В жизни человека физиологическая зрелость не совпадает с психологической и социальной. В позднем возрасте старение в разных отношениях также наступает не одновременно.

до н. э.) различал четыре периода в жизни человека, соответствующие четырем временам года: становление — «весна» (0–20 лет), молодость — «лето» (20–40 лет), расцвет сил — «осень» (40–60 лет), увядание — «зима» (60–80 лет).

Итак, метрическое время — годы жизни, количество прожитых человеком лет — довольно условный показатель, если речь, конечно, не идет о том, сколько лет прожил человек. Даже биологический возраст организма в целом может не соответствовать прожитому. Слабость возрастных классификаций заключается в исключении социальных детерминант возраста.

Старый человек — понятие не всегда возрастное, к миллионам пенсионеров следует добавить:

- преждевременно умирающих и знающих о своей предстоящей смерти от болезни, и другие варианты «фоновой смертности»;
- 40-летних шахтеров или балерин;
- спортсменов на закате карьеры и т. п.

И в то же время подчеркнуто возрастное, поскольку любое будущее проблематично, но будущее внутри старости особенно переживается как проблематичное: планируя что-то на год, два и больше вперед, пожилой человек сознает только условную исполнимость планов (если... не подведет здоровье, если... я буду жив).

В многовековой истории культуры отсутствует единое основание (архетип) старения. В общественном сознании с древнейших времен до наших дней можно зафиксировать наличие двух противоречивых образов старости: образа мудрого старца и образа немощного старика. Эти два представления успешно конкурируют уже много тысячелетий. Они породили немало мифов о позднем возрасте и как следствие — связанных с ним социальных проблемах. Столкновение и борьба мудрости с немощностью — центральная тема дискуссий о старости, в том числе, современных. В настоящее время идет процесс десакрализации старости: образу мудрого старца легко противопоставляется свободная и стремительная молодость. Геронтофобия становится существенной характеристикой повседневного мирозерцания, а часто и поведения.

Невооруженным глазом проявления конфликта поколений и неприятия старения можно увидеть везде в повседневной жизни. Особенно в этой ситуации достается пожилым женщинам. Здесь устойчивые патриархальные традиции нашего общества берут верх над всякой толерантностью, и пожилые женщины особенно заметно вытесняются в сферу сугубо частной жизни, где они, в свою очередь, годятся только растить внуков и разбираться с сортами растительного масла, как в известной телерекламе о том, какое масло использует хорошая хозяйка. Даже бывшие голливудские

звезды стареют вопреки мечте о вечной молодости и красоте, которую они воплощают¹. Вовлечение пожилых женщин в более разнообразные условия жизни требует критического переосмысления эйджизма, укорененного на институциональном уровне. В России, где не только растет доля пожилых женщин, но и велика разница в средней продолжительности жизни женщин и мужчин, проблемы, которые испытывают женщины на разных этапах жизненного цикла, обуславливают сохранение их традиционно низкого социального статуса в старости (Григорьева 2018).

Добавим, что все так называемые страхи и риски старения являются всего лишь недооценкой значения разных демографических дисбалансов, т. е. «пузырей». Современный демографический пузырь всего лишь следствие всплеска рождаемости (бэби-бума) периода после Второй мировой войны, в том числе в России. Большинство экспертов датируют его 1945–1955 гг., некоторые продлевают период до 1960 г. В современных условиях легко наблюдать риски избыточной рождаемости в странах Северной Африки или Средней Азии. И это не относительно легко разрешимые, на наш взгляд, риски российской молодежи (Зубок 2015), а риски погружения целых стран в бесконечные военные конфликты враждующих молодежных группировок, как в Ливии, Сирии и Ливане, например. И это не волны трудовой миграции, которые выплескивают на Россию бывшие республики Средней Азии, поскольку там не хватает рабочих мест или низкая зарплата. Проблематичность такой миграции осознается медленно, с ростом терроризма на фоне всплеска этничности и религиозной идентичности в мусульманских странах (Heinsohn 2003). Поэтому риски старения не стоит переоценивать.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СТАРЕНИИ

Когда общество стало «современным»? Попытки увидеть границу «прошлого» и «современности» предпринимались многократно разными авторами. В конце 1930-х — начале 1940-х гг. британский историк и философ А. Тойнби обозначил термином «постмодернизм» эпоху, которая приходит на смену эпохе модерна. Так, по его мнению, на стыке XIX–XX вв. наступает кризис «современной эпохи» (Modern) и появляется новая, «постсовременная эпоха» (post-modern age) (Тойнби 1991). Устойчивые, глобальные теоретические принципы, идеологии, длительное время формировавшие сознание человека общества модерна, не выдерживают натиска времени.

¹ См. ролик: Madame Hollywood (feat. Miss Kittin) — Felix Da Housecat // YouTube. URL: http://www.youtube.com/watch?v=3EJ_UBgjpW0 (дата обращения: 14.04.2024).

Основной истиной в рамках постмодерна является само критическое сознание, которое подвергает мир и само себя бесконечному анализу и переосмотру. Это делает мир неустойчивым, лишенным фундаментальности, «безопорным».

Однако при этом мышление постмодерна ведет к определенному освобождению личности. Безопорное существование, о котором говорил немецкий философ Х. Плеснер, связанное с тем, что «человек эксцентрирует в поисках опоры» (Плеснер 2004), ведет к тому, что люди все в большей степени начинают осознавать себя исключительными творцами своего собственного мира. Время течет быстро, историчность бытия становится все более очевидной, поэтому современному человеку трудно с христианским смирением и стоицизмом относиться к своей личной судьбе. Это приводит его либо к отчаянию и отказу от себя, либо к пониманию своей личной ответственности за многие происходящие в обществе явления, делает более внимательной к различного рода опасностям и рискам, которые его поджидают.

Критический взгляд на отношения и взаимосвязи общества постмодерна и личности высказывают многие современные мыслители. Они замечают, что обратной стороной открытости и многоплановости постмодернистского состояния современного общества является отсутствие какого-либо твердого основания для мировоззрения современного человека. Признание реальности в качестве разветвленной, многомерной, безграничной не может не вселять тревогу, смятение и страх.

«Крах общественного человека», как это обозначил известный социолог Р. Сеннет, вызван состоянием онтологической неустойчивости социального бытия, желанием найти какие-то опоры в собственной жизни, которые ни от кого не зависят. Эти же причины ведут к гипостазированию значения государства, поскольку только оно может спасти растерянного и неуверенного в себе человека. Так возникает феномен «бегства от свободы», ярко обрисованный Э. Фроммом (Фромм 2011) довольно давно, но не теряющий своей актуальности. Кризис индивидуальности может привести к своеобразной аберрации ценностных структур, вследствие чего будут возрождаться наиболее архаичные, примитивные идеи, что видимо, и произошло, по мнению известного философа А. С. Ахиезера (Ахиезер 1997). Для русского человека, который, по образному выражению кинорежиссера А. Кончаловского, «привык к тому, что его “живут”, а не он проживает жизнь», перспектива полного доверия и даже желательности вмешательства государства может быть (стать) даже вдохновляющей.

Итак, современные представления о старении связаны с индивидуализацией жизненных путей и возможностей, в то же время, с институциона-

лизацией и регламентацией старения. Иными словами, это конфликт между сложившимися социоструктурными требованиями к процессу старения (из всех утюгов объявляют — пора стареть, в пенсионном удостоверении указывается, что пенсия — по старости и т. д.) и попытками многих стареющих людей вырваться, наконец, из пут принудительного социального порядка жизни, смены поколений, утраты статуса и т. п.

Старение предполагает пересечение некой границы, когда период/этап/состояние взрослости заканчивается и сменяется началом другого периода, с другими статусами, ролями, ожиданиями и чувствами. Это значит, что социально-иерархические отношения человека трансформируются, ритм и события меняются. Время жизни человека занято работой или потреблением, в том числе досуга. Когда и почему можно уменьшать занятость работой, как это связано с социально-иерархическими отношениями, с одной стороны, и с культурно-историческими — с другой, означает ли определенная свобода в планировании повседневного времени и свободу распоряжения временем старения? Установление границы означает одновременно пределы близости и удаленности взрослого и старого.

Истоки современного социально-возрастного разграничивания связаны либо с заметными литературными произведениями, либо с общественными событиями. Как литература, так и неожиданные для «взрослых» выступления молодежи, заставили социологов переосмыслить, «социализировать» молодость как период жизни. И. С. Кон отмечает: «...почти все историки согласны с тем, что Новое время (особенно XVII и XVIII вв.) ознаменовалось появлением нового образа детства, ростом интереса к ребенку, более четким различием детского и взрослого миров, признанием за детством автономной социальной и психологической ценности» (Кон 2010).

Вхождение детей и молодежи в тематику социальных наук шло медленно («Страдания юного Вертера» В. Гёте, изучение дневников подростков Ш. Бюлер, «Ребенок и семейная жизнь» Ф. Ариеса, «Над пропастью во ржи» Дж. Сэлинджера, «Молодая поросль Америки» Ч. Рейча) и наконец завершилось выступлениями молодежи, активно протестовавшей против «старших» в обществе и университетах (война во Вьетнаме, май 1968 г. в Сорбонне, журнал Concrete в Германии, и, наконец, терроризм и политические убийства, совершенные Красными бригадами в Италии и Германии). Стремительное развитие социологии молодежи на Западе, начиная с Ч. Рейча (Reich 1964) в США, затем и в России, С. Н. Иконниковой, В. Т. Лисовским и др., продолжается до сих пор, хотя тема исследована и исчерпана, но новизна возникает из-за быстрых социальных изменений. Поэтому изучение молодежи сохраняет политически-карьерную значимость.

С гипостазированием роли возрастной границы не согласны философы К. С. Пигров и А. К. Секацкий: «Возраст вообще остается *tabula rasa* для метафизических дискурсов. Но это относится особенно к детству, несмотря на его очевидную значимость в нашей жизни. О детстве мы можем говорить, лишь описывая этнографию детства, собирая детский фольклор либо оперируя сентиментальными бессодержательными выражениями, заклинаниями о слезинке ребенка и прочих вещах, которые, тем не менее “работают”. И, с одной стороны, важно понять, почему работают. С другой — почему детство не тематизировано далее этой метафоры, не выходит за ее пределы. В отличие от множества других философских категорий... детство остается некой киселеобразной массой, о которой можно высказаться, но лишь на уровне здравого смысла или неких частных дисциплин, носящих квазинаучный характер, как например пресловутая “дошкольная педагогика” или “научно обоснованные” способы воспитания детей (Пигров, Секацкий 2016).

Детство в настоящее время вписано в политические и институциональные структуры, которые фокусируются на его регулировании и нормализации. Нормативным образцом все еще остается «здоровый ребенок, который хорошо учится и дисциплинированно себя ведет», т. е. удовлетворяет требованиям взрослых воспитателей, как родителей, так и педагогов. Дети «все еще конституируются как «неполные другие», поэтому скорее могут быть изучены как становящиеся взрослыми, а не с точки зрения их собственных прав как человеческих существ» (Qvortrup 2009). Но сегодня мир все же уходит от мнения, что детство — это всего лишь некая «вспомогательная конструкция» — строительные леса, с помощью которых можно выстроить «хорошую» или «плохую» взрослость и даже старость.

Идея взаимодействий детей и взрослых, детей и пожилых, «отцов и детей» вообще поколенческой структуры, связана с другими, более устойчивыми измерениями стратификации, такими, как патриархальная власть или гендер. И женщины, и дети долго занимали более низкие места в социальной структуре, чем мужчины. Они были вовлечены в домашний труд, пока не начался процесс замещения труда школой и школьным образованием. Образование постепенно стало рассматриваться как инвестиция в будущее детей даже рабочим классом. Таким образом, изучение детства немало привнесло в социологические нарративы о власти, гендере и социальных различиях (Григорьева 2019).

Стереотипом российского государства является уверенность в том, что женщины — это машины для производства детей. И стимулирование в виде материнского капитала непременно приведет к повышению рождаемости. В действительности же это может привести к усилению выраженности

демографических волн и сложностям планирования мест в детских садах, школах и университетах. То есть низкая рождаемость вызывает у власти потребность «купить сколько-то штук детей», не задумываясь о гибкой работе для молодых женщин. Детских садов раньше всегда не хватало, а теперь нормативы обслуживания остаются слишком высокими для более или менее качественного обслуживания. То же можно сказать и о школах, которые укрупнили. Но когда начинается спад демографической волны, помещения, предназначенные для детей, передают в коммерческую аренду, из которой потом приходится их возвращать назад. В то же время в Западной Европе произошла стабилизация численности населения, с минимальными потерями во всех возрастах, что, естественно, позволяет эффективно фокусировать социальную политику.

Попытки повернуть вспять демографический переход, в том числе путем стимулирования рождаемости, не удались ни одной стране, хотя были предприняты еще в 1960-х гг., например, во Франции. Такие меры малопродуктивны из-за того, что предпосылки для определенного уровня рождаемости формируют предыдущие, уже состоявшиеся, демографические процессы, определяя объем когорты женщин детородного возраста (Центр стратегических разработок 2017). Интересы самих женщин все больше и все чаще связаны с карьерой и независимостью, чем с обслуживанием семьи и детей, хотя традиционно семья представлялась «социальным государством в миниатюре» (Эспинг-Андерсен 2010). И эти интересы — важные барьеры демографической/социальной политики, как она понимается российской властью.

Выделение социально-возрастной группы пожилых произошло через укоренение в Европе системы пенсионного страхования по Бисмарку. В 1885 г. пенсионное страхование по старости в Германии начало действовать и зафиксировало возраст 65 лет как возраст выхода на пенсию по старости (в связи с утратой трудоспособности по старости) с некоторыми снижениями пенсионного возраста в католических странах. Почти через сто лет, в «Золотой век» социального государства с 1970-х до середины 1980-х гг. возникло множество «досрочных» режимов, а католические страны закрепили границу перехода от взрослости к старости на 60-ти годах. Но в конце 1990-х гг. возникло сначала беспокойство о финансовой достаточности пенсионных систем, а потом уверенность в кризисе старения. Поэтому произошло быстрое возвращение к старым нормам или повышение пенсионного возраста к 65–67 годам. При этом в международной статистике принято отмечать не количество пенсионеров, а количество людей старше определенного возраста, как на рисунке 15.1. Во многих странах количество пенсионеров и количество пожилых людей из-за

Стареющая планета



Рис 15.1. Доля людей старше 60 лет в ряде стран

этого различно. Особенно много путаницы в России, где значительное число людей выходит на досрочную/раннюю пенсию. Поэтому пенсионеров в России намного больше, чем пожилых.

На практике принадлежность людей к категории «старших» обычно устанавливается в соответствии с принятым государством возрастом выхода на пенсию. Достижение данного возраста и «выход на пенсию» в современном обществе является одной из «инициаций», знаменующих собой переход индивида в мир старости. Что же касается здоровья и болезней, то они, скорее, идентифицируются как признаки инвалидизации, самостоятельные или дополняющие возраст. Однако, к сожалению, существует стереотип «ухода здоровья с возрастом». Это во многом обусловлено и трактовкой болезни как дисфункциональности и способа уклонения от выполнения социальных обязанностей. Однако болезни/заболевания в той или иной степени излечиваются, а возраст «отменить нельзя», отсюда — возрастной фатализм и «пациентизация старости».

При этом границы пенсионного возраста в разных странах сильно отличаются. В настоящее время возраст выхода на пенсию колеблется от 55 лет для мужчин (Турция), 55 лет для женщин (Китай) до 65 лет для мужчин (Великобритания) и 67 лет для всех в Норвегии, Дании, Исландии и ряде других развитых стран. Еще в 1990-е гг. ряд постсоциалистических стран повысил пенсионный возраст и фактически последней Россия — с 2019 г.

Символическое значение верхней границы возраста трудоспособности — быть возрастом начала старости, ведь пенсия — по старости, связано с тем, что активными, нормальными, т. е. соответствующими требованиям самообеспечения, включенными в социальное пространство, считаются работающие, т. е. экономически независимые люди. В современном обществе постепенно произошел сдвиг от аморфного, частного и недисциплинированного старения к жестким, управляемым извне институциональным рамкам пенсионирования, трудового стажа и возраста (Grigoryeva et al. 2019: 4). Неолиберальный подход диктует необходимость отвечать учетным требованиям, быть частью «исчисляемого человека», который подчиняется временным предписаниям. Ряд исследователей отмечают, что современные дисциплинирующие (или цивилизующие) институты в первую очередь направлены на регулирование времени.

И если включение молодежи в рынок труда сегодня растягивает и затягивается, то исключение происходит, ориентируясь на установленный законом пенсионный возраст, фактически работающий как возраст социального исключения (Walsh, Scharf, Keating 2017). И отрицать, что в бизнесе работодатели долгое время были заинтересованы в увольнении пожилых работников. В бюджетном секторе занятости, из-за относительно невысоких зарплат и более тесной связки с законом и властью, к пенсионерам относятся мягче, просят уйти в 65 лет, а руководителей в 70. Но в целом политика неоднозначная, и речь не идет об адаптации рабочих мест под возможности сохранения пожилых работников. В продленной занятости высококвалифицированных пожилых государство должно быть заинтересовано, хотя принимает весьма противоречивые решения и, скорее, дестимулирует формальную занятость заморозкой страховой части пенсии.

Перед службами занятости с 2019 г. стояли две противоположные задачи — обучение предпенсионеров и ранних пенсионеров для продолжения их квалифицированной занятости и, параллельно, высвобождение рынка труда от пожилых, по возможности, без серьезных конфликтов, поскольку современный КЗОТ не содержит возрастных ограничений. Но высококвалифицированная часть пожилых — наиболее субъектная и самостоятельно решает вопрос о продолжении занятости или ее завершении. Многие же пожилые считают, что нужно принять эту роль, что «время пришло». Они позволяют «освободить себя от занятости», «уступить место молодым» или уходят в нерегулярную и неформальную занятость для небольшой прибавки к пенсии.

По данным ВЦИОМ, в опросе на обычной выборке 1600 человек выделена группа 55+, оказывается, что дело, профессия, работа «важны» или

«скорее важны» для 75 % пожилых (3/4 от опрошенных)¹. Но какая часть из них действительно работает, не приводится.

В современных условиях не имеет смысла опрашивать пожилых без дифференциации по возрасту. Это то же самое, что опрашивать «молодых» от 10 до 30 лет. Поэтому в опросе ВЦИОМ среднее значение по всем возрастным группам не так уж сильно отличается от ответов тех, кому 55+.

Современные социальные технологии «активизации и участия» направлены на то, чтобы помочь пожилым быть нужными обществу. Самое простое решение — оставлять на рабочих местах всех желающих, тем более что в сегодняшней России основной дефицит — человеческие ресурсы, профессионально подготовленные люди, а таковых среди пожилых очень много. Недаром на Западе существуют льготы, связанные с отсроченным выходом на пенсию для топ-менеджеров и университетской профессуры. Тем более никто «не выгоняет» из профессиональной деятельности частнопрактикующих врачей и юристов, поскольку именно в этих двух областях деятельности опыт чрезвычайно важен, а частной практикой люди занимаются столько, сколько сами хотят, если есть спрос на нее.

Такое поведение пожилых характерно для современного рынка труда, где растет численность прекариата. И это не мигранты, а зачастую женщины, молодежь и пожилые, для которых не хватает рабочих мест с гибкими условиями труда и «белой» зарплатой. Тем самым в современной экономике не только возможности занятости, но и возможности для развития или улучшения социального страхования сужаются. Поэтому, несмотря на то что развитые страны уже ввели новый, пятый вид социального страхования — страхование по уходу в старости (Роик 2013), возможности его развития в России нам кажутся минимальными. Первыми такое страхование внедрили его Франция и Германия в конце 1990-х гг. У нас государство в неолиберальном духе снимает с себя/минимизирует обязательства и передает длительный уход бизнесу или пытается оставить эту обязанность за семьями (насколько этот бизнес социален, если социальное обслуживание не лицензируется?!), а досуговое и надомное обслуживание — НКО. Естественно, быстрое разгосударствление социального обслуживания аргументируется отсутствием необходимого финансирования (Парфенова 2022).

Проблема ухода за пожилыми становится все более массовой. В традициях прежнего времени для сохранения старинных вещей нужно было

¹ Расширенную подборку данных ВЦИОМ к теме «Долголетие. Ответы на вопрос: Скажите, пожалуйста, в какой степени для Вас важны следующие сферы жизни?» см.: (Любовь после 50 2021).

использовать специальные хранилища — музеи. Как ни неожиданна эта метафора, идею сохранения пожилых в домах престарелых можно уподобить идее хранения старых вещей в специальных местах — музеях. Однако в настоящее время, когда утрачиваются традиции уважения старших, это приводит к «запираанию» пожилых в специальных закрытых учреждениях. Российское общество толерантно относится к различным интернатам, возможно, из-за сложной истории XX в. Впрочем, все страны Запада прошли период запираания или изоляции нежелательных членов общества, сначала в работные дома, тюрьму и каторгу, затем нравы смягчались и возникли богадельни. Однако условия в них были ужасными, содержались все вместе, от детей сирот до одиноких стариков, бродяг и проституток (Фуко 1997).

Здесь вместо метафоры музея уместна скорее метафора свалки мусора. Напомним тем, кто считает это слишком резким, что антропологи давно считают «мусор» важнейшим источником информации о любой эпохе. Мусор истории — это культурный слой, в котором сохраняются или перерабатываются все смыслы и оценки. В культурном слое истории мусор не лежит отдельно, история показывает, что попытки что-то «выбросить совсем» приводят к невозможным утратам. Однако идеология постсовременности слишком технократична, чтобы интересоваться мнением культурной антропологии.

Отсутствие жизненной перспективы в старших возрастах вместо времени почета и уважения заметны в последние десятилетия в России. Впрочем, этому способствовал уже советский лозунг «Коммунизм — это молодость мира, и его возводит молодым». К потере смысла жить долго и продуктивно приводит как перемещение детей и молодежи на верхние позиции стратификационной лестницы, так и бедность в старости и прочие факторы социального снижения, которым подвергаются люди из-за гипертрофии календарного расписания. Таким образом, демографическая политика, узко ориентированная на стимулирование рождаемости, бесперспективна и не гуманна, если в нее не встроены механизмы осмысленного проектирования длинного жизненного пути и успешного старения (Grigoryeva 2019).

Пока у российского государства подчеркнуто пронаталистская реакция на изменение демографической ситуации. Действительно, за последние 30 лет в России сложился неблагоприятный демографический режим с высокой смертностью и низкой рождаемостью, который за последнее десятилетия прошли многие европейские народы и страны. Однако они находят решения в более здоровом старении и длительной занятости. Более того, центральная тема сегодня — профилактика социального исключения

пожилых, а более действенного средства, чем длительная занятость, еще не придумано. Но у нас социальная политика строится на уверенности в биологической безусловности, а не в социальной обусловленности статуса детей и пожилых. А обслуживание пожилых строилось на гиперопеке, границы которой, после вступления в действие Федерального закона о социальном обслуживании в 2015 г., очерчивает только платность услуг. Гиперопеку ругали многие, процитируем снова А. К. Секацкого: «...у окружающих стариков людей возникает некая форма гиперопеки, которую можно определить как геронтоцид. Не успеет бабушка что-то предпринять, как ей уже помогут, все сделают заранее, уступят место. Это на самом деле приводит к летальному исходу. То есть бабушке помогают, опекают ее, но она при этом идет к приговору о старости. В итоге именно эта опека становится причиной капитуляции организма. То ли дело старуха Шапокляк! Это — настоящий герой и пример для подражания!» (Секацкий 2019).

На наш взгляд, определенный перенос внимания и финансирования с детей на пожилых возможен, если исходить из временной перспективы развития рынка труда. Стимулирование рождаемости может приводить к улучшению демографической ситуации, а через 20–25 лет и к улучшению ситуации на рынке квалифицированного труда. Однако большими допущениями тут является желание молодежи работать на тех условиях и предприятиях, которые предлагает государство. Столь же неоднозначной может быть налоговая дисциплина молодежи в нашей, уже сложившейся экономике с весьма обширным неформальным сектором. Обмены/ответы со стороны пожилых, тоже не обязательно симметричные и равнообъемные, скорее всего, могут иметь форму социального участия, а не только продленной занятости.

Инструментализация социальной политики в отношении детей и пожилых, которая слишком часто носит характер морального долга, не ограниченного никакими взаимными или ответными обязательствами, государству, до сих пор не сформулировавшему цели своего развития, не под силу.

Изучение старения и пожилых очень постепенно превращается в академическую социологическую область знания. Но множество проблем старения и пожилых людей пока изучены слабо, такие как структурирование социальной группы пожилых, репрезентация старения/дисплей старения, различия между активным, успешным и здоровым старением и т. д. Согласимся с Дж. Агамбенем, что старение не является биологическим или медицинским понятием, но, поскольку оно давно попало в русло решений государства, то политическим. Биополитические границы всегда дискуссионны и подвижны (Агамбен).

Как от биополитики перейти к рациональной и гуманистической политике в отношении пожилых, где взаимная ответственность будет принята обоими сторонами, пока не ясно.

Глобальные процессы старения требуют трансформаций общества на различных уровнях. На индивидуальном уровне — разобраться, как стареть и каким пожилым стать — это новая персональная задача, требующая разных усилий в зависимости от потребности снять с себя ответственность за ее решение или, наоборот, принять на себя ответственность. Но для этого нужно развивать возможность и способность проектировать свою старость, как когда-то молодость, ответственно относиться к своему здоровью, образованию и занятости. Особенно это касается здоровья, которое в России полностью приватизировано медициной. Даже образованные люди не знают, что определение ВОЗ: «Здоровье — это состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов» (Преамбула...) давно называется патоцентрическим, т. е. ориентированным на болезни и лечение. А руководствоваться понятием «полного благополучия» и вовсе невозможно.

В современной четырехфакторной концепции здоровья определены детерминанты здоровья человека, к которым отнесены «биология человека, окружающая среда, образ жизни и организация здравоохранения» (Lalonde 1974). Известный экономист К. Эрроу также отмечал, что в ситуации низких доходов питание, жилье, одежда, базовые санитарные удобства, могут оказаться гораздо более важными, чем медицина» (Arrow 1963). Эти подходы определили тон для дискурса и практики общественного здравоохранения в последующие десятилетия (Богдан, Гурылина 2018).

Впоследствии задача «укрепления здоровья» стала все дальше выходить за рамки сферы здравоохранения. Так, в принятой в 1986 г. Оттавской хартии по укреплению здоровья подчеркивается, что «решение этой задачи требует скоординированных действий всех заинтересованных сторон: правительства, сектора здравоохранения и других социально-экономических секторов, неправительственных и общественных организаций, местных органов государственного управления, производственной сферы и средств массовой информации» (Оттавская хартия...).

По ожидаемой продолжительности жизни при рождении, и по ожидаемой продолжительности здоровой жизни, Россия заметно отстает и от европейских стран, и от стран бывшего СССР. Однако ожидаемую продолжительность жизни до сих пор сокращает большая, чем на Западе, детская смертность и неестественная смертность мужчин в трудоспособных возрастах. Значит ли это, что население России менее здорово? По средней продолжительности жизни России отстает, например, от Швеции, но по

относительному количеству доживающих до 100 лет заметно обгоняет. Поэтому любые оценки требуют указания на контекст, иначе вводят в заблуждение.

Старение и увеличение числа пожилых являются вызовом быстро меняющемуся миру, являют собой воплощение иной онтологии, чем характерная для общества потребления с его любовью к обновкам. Как объяснять российскому населению, почему нужно менять пенсионную систему, придуманную Бисмарком в 1885 г. и адаптированную Хрущевым к российским послевоенным реалиям в 1956 и 1964 гг. ? Ведь по ряду прогнозов у поколения, родившегося в развитых странах после 2000 г. средняя продолжительность жизни может быть примерно 100 лет. Чем люди смогут/будут себя занимать, если мы не откажемся от идеологии пенсионного периода как времени отдыха от работы? Если пожилые будут меньше подчеркивать свою уязвимость и более рационально к себе относиться? Если политики не убедят людей, что без их активного участия в сохранении и улучшении своего здоровья никакая медицина не даст им возможности прожить не только долго, но и приятно?

Все больше и больше исследований подтверждают, что уход на пенсию оказывается вреден для здоровья, в первую очередь, для психического здоровья (Dave, Rashad, Spasojevic 2008) и субъективного благополучия. Но в какие именно рабочие места для пожилых нужно инвестировать средства, чтобы упростить задачу остаться, те же, что прежде, или облегченные, или совсем другие? Какие режимы времени будут нужны, если на пороге цифровое производство, которое, предположительно, уменьшит число занятых? Или было бы достаточно вернуть перерасчет пенсии работающим пожилым, чтобы они вернулись на «белый» рынок труда? Каким будет обслуживание пожилых, которое пока забирало часть освобождавшихся работников из производства в сферу услуг для них. Будет ли оно технически оснащенным или окажется, что обслуживание вручную, «face to face» не только будет больше нравиться клиентам, но и будет не намного дороже для них?

Государственная социальная политика в отношении пожилых строится на их биополитической дискриминации, впрочем, как и все «помогающие профессии», которые не могут без номинаций «слабые и больные» выстраивать технологии поддержки. Однако Национальные проекты с идеей «здорового долголетия» противоречат сложившейся структуре «заботы и ухода». Они требуют инфраструктурных изменений, к которым образование, медицина и социальное обслуживание не готовы. Эти изменения должны быть поддержаны изменениями медиа-контента о пожилых, поскольку сегодня именно СМИ являются агентом эйджизма.

Само выделение социально-возрастных групп, сначала молодежи и детей, а потом пожилых, создает огромное поле новых исследований. Каждое новое поколение молодежи оказывается новым не только хронологически. Но и пожилые становятся другими, это показывает старение поколения бэби-бума в сравнении с пожилыми 1990-х или советскими пожилыми — «невидимками». В то же время пожилые так и остаются на периферии социогуманитарных наук, а в медицине нет прорывов в обеспечении здорового старения.

Социальная политика должна сосредоточиться не только и, может быть, не столько на борьбе и преодолении проблем старения, сколько на выявлении и использовании возможностей новой структуры населения. Риски — обратная сторона многообразия возможностей. Поэтому необходимо поощрять любую занятость пожилых, но «белую» особенно. Будущее современного постиндустриального общества — пожилые. От обсуждения бессмысленных страхов старения нужно перейти к пониманию и использованию преимуществ старения и долголетия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цивилизационный анализ до сих пор не получил однозначного признания в социологии. Как любая новая концепция он встречает сопротивление со стороны «старых», привычных, казалось бы, многое объясняющих учений. Предлагаемая вниманию читателей монография, смеем надеяться, демонстрирует его продуктивность, позволяет полнее и, так сказать, объемнее представить как современные социальные процессы, так и исторические явления.

Историография дает возможность проследить процесс формирования цивилизационного анализа в современных социологических исследованиях. Одним из источников может вступать история социологии, в частности история российской социологии, содержащая богатый материал, закладывающий первый слой значений и смыслов, доступный для последующей обработки. Так, история российской социологии во многом отражает осмысление социально-исторического пути России отечественными социальными мыслителями XIX–XX вв., показывает модели модернизации российского общества, в теоретической форме откликается на потребности общества и специфику социальной реальности своего времени. В. В. Козловский называет разновидности таких теорий «социологическими альтернативами». На вопрос о своеобразии социальных процессов, протекавших в России, самобытности ее исторического пути, он отвечает скорее отрицательно, полагая, что развитие российского общества происходит в рамках общемирового цивилизационного процесса. Другое дело, что процесс этот едва ли можно признать однонаправленным. Альтернативность означает сосуществование нескольких конкурирующих моделей. Укрупнение оптики социального анализа позволяет говорить и об альтернативах цивилизационных. Одним из примеров таких альтернатив может служить история советского общества. Концептуализация революционных процессов начала XX в. показывает, что в обществе были силы, способные мобилизовать протестный и революционный потенциал масс для захвата власти. Марксизм, послуживший идеологической основой новой власти,

для российского общества был таким же западным учением, как либерализм, анархизм или консерватизм. Русский марксизм был разновидностью русского западничества и представлял собой альтернативу другой западной модели — капитализму (буржуазным идеологиям от либерализма до фашизма). Без капитализма социалистические и коммунистические идеи социальной справедливости и равенства не имели бы силы. Советское общество провозглашало эти идеалы, поскольку они не были реализованы классическим капитализмом.

Историография цивилизационного анализа в качестве части истории социологии позволяет отнести его к макросоциологическим подходам. Попытки вписать цивилизационный анализ в традицию микросоциологии, например представить его в качестве одного из путей самоидентификации и формирования «воображаемых сообществ», требует дальнейшего обсуждения. Можно допустить, что цивилизационный анализ окажется продуктивным как для макро-, так и для микросоциологических исследований.

Становление цивилизационного подхода прошло три дисциплинарных стадии. Первая из них относится еще к XVIII в., когда получила распространение секулярная линейная модель социально-исторического развития. Она нашла воплощение в просветительской теории прогресса, в стадильной (такой же прогрессивистской) позитивистской модели и в марксистской теории общество-экономических формаций. Истоки линейной модели следует искать в христианской философии истории, в свою очередь исходящей из линейной модели времени в иудео-христианской традиции. Задавая хронологическое и ценностно-смысловое измерение истории, христианская философия истории указывала как на начало этого процесса (изгнание Адама и Евы из рая), так и на его завершение (последние времена). Марксистская философия истории в большей степени сохранила эсхатологические смыслы иудео-христианской модели. Унитарно-линейные концепции полагали, что существует универсальная модель социально-исторического развития, что все народы проходят одни и те же этапы развития. Вторая стадия относится к первым двум десятилетиям XX в., когда М. Вебером, Э. Дюркгеймом и М. Моссом была предложена плюралистическая теория и заложены основы сравнительной истории цивилизаций. В последующие годы Н. Элиасом и П. А. Сорокиным были созданы классические теории цивилизационной динамики. Третья стадия цивилизационного анализа берет начало в середине 1970-х гг. Ее основными представителями следует считать Б. Нельсона и Ш. Эйзенштадта. В современной цивилизационной теории Р. Г. Браславский предлагает различать четыре основные модели: процессную, конфигурационную, интеракционную и реляционную.

На становление цивилизационного подхода большое влияние оказали натуралистические концепции в социологии, предлагавшие аналогию между обществом и индивидуальным организмом. Метафора возраста и органическая методология в различной степени нашли отражение в теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, учении О. Шпенглера и теории локальных цивилизаций А. Тойнби. Н. Я. Данилевский, фактически воспринимая цивилизации как замкнутые и самодостаточные культурно-исторические миры, тем не менее указывал, что большинство цивилизаций были типами преемственными, а не уединенными. К последним он относил индийский и китайский культурно-исторический типы. Н. Я. Данилевский пришел к такому выводу, скорее всего, потому что не имел достаточно исторических фактов. В истории Индии можно видеть примеры межцивилизационных взаимодействий или «переплетения» современных обществ. Индийская цивилизация прошла этапы индо-исламского и индо-британского синтеза, современником которого был Н. Я. Данилевский. Она, в свою очередь, оказала сильное влияние на Юго-Восточную Азию. Китай также пережил три этапа культурного синтеза: ханьская эпоха (ранний Хань, 206 г. до н. э. — 7 г. н. э.), когда завершилось объединение культов и в Китай пришел буддизм (формирование китайского буддизма является примером синтеза китайской и индийской культур); эпоха Сун (960–1279) — возникновение неоконфуцианства и тех культурных форм, которые воспринимаются как «традиционный Китай»; кризис китайской культурной традиции, вызванный проникновением во второй половине XIX в. западной культуры и вмешательством западных государств, приведшем к очередному периоду смуты (национальная революция, гражданская война, культурная революция). Третий этап культурного синтеза в Китае еще не завершен, хотя его результаты отчасти уже видны. После стабилизации культурных и политических процессов в Китае в конце XX в. началось интенсивное экономическое развитие, вызванное приспособлением (синтезом) традиционной китайской модели к западной системе производства. Западное влияние привело и к слому исторически сложившейся модели регуляции численности населения в Китае, после чего начался его рост и вызванные им демографические проблемы. О продолжительности третьего этапа межкультурного синтеза можно судить как по предыдущим периодам, так и по аналогичным процессам, например, в Европе. Схожей эпохой межкультурного синтеза был период эллинизма, продолжавшийся около трех столетий. Результатом культурного, религиозного и этнического синтеза эллинской и восточных культур стало появление новой религии — христианства и новой цивилизации. Вероятно, итогом западно-китайского синтеза тоже будет становление новой цивилизации.

лизационной формы, которая начнет оказывать существенное воздействие на историю человечества в ближайшую тысячу лет. Ее очертания еще не до конца ясны, поскольку мы являемся свидетелями примерно середины этого межкультурного синтеза. Сможет ли Россия вписаться в эту формирующуюся цивилизацию или будет прокладывать свой путь?

В русской истории и культуре мы так же видим несколько периодов синтеза и несколько цивилизационных конфигураций. В истоках русской культуры лежит эпоха славяно-византийского синтеза, в рамках которого русская культура сформировалась как разновидность христианской (восточно-христианской) культуры (письменность, религия, политическая традиция, бытовые практики), в свою очередь, один из вариантов западной цивилизационной модели. Монгольское завоевание значительно расширило контакты русских земель с Азией и Востоком, оказало влияние на политическую и бытовую жизнь населения Северо-Восточной Руси. Русская культура стала наследником в том числе славяно-монгольского и славяно-тюркского синтеза. В начале XIII в. сношения русских земель с Западной Европой сокращаются не вследствие монгольского нашествия, а в результате агрессивной политики католических государств (1204 г. — захват крестоносцами Константинополя, 1240-е гг. — крестовые походы на Русь). Падение в XV в. Восточной Римской империи и государства монголов приводит к вынужденной изоляции Руси, продолжавшейся около столетия. В это время сложился тот культурный тип, который ассоциируется с культурой допетровской Руси. В XVI в. постепенно восстанавливаются контакты с Европой, охваченной религиозными войнами. Негативное отношение к католикам на Руси не распространялось на протестантов, которых охотно принимали на службу и позволяли селиться, например, в Немецкой слободе. С XVI в. ориентация русской политики и культуры принимает западное направление. Однако приоритет отдается протестантским странам, т. е. государствам Северной Европы. Петр I действует в этом же направлении, т. е. выстраивает отношения прежде всего с протестантской Европой. На нее же он ориентируется в своих реформах и заимствованиях.

Преобразования первого русского императора, вероятно не имевшие плана и проводившиеся по мере возникавших проблем, сделали западное направление русской политики и культуры безальтернативным. Уже славянофилы в середине XIX в. провозглашали окончание «петербургского периода» русской истории. В 1920-е гг. его исчерпанность констатировали евразийцы. Однако проект советской модернизации был в своих истоках столь же западным, как и период империи.

Если рассматривать «петербургский период» в качестве русско-западного (европейского) синтеза, то можно предположить, что он, так же

как и другие аналогичные процессы, продолжался три столетия, а значит завершается на наших глазах. Три десятилетия постсоветского периода отличались крайней формой самозабвенного западничества, вплоть до игнорирования интересов своего государства, народа и культуры. Это ставит вопрос даже не столько о будущей, сколько об актуальной цивилизационной модели, поскольку период европеизации все три столетия сопровождался крайне ожесточенной конфронтацией, грозящей уничтожением и народа, и государства. Его окончание также вылилось в конфликт, который вне зависимости от его исхода едва ли позволит вернуться к прежним отношениям. Однако конфликт является лишь внешним признаком завершения периода культурного синтеза. Истинная причина окончания эпохи — исчерпание творческого, ценностно-смыслового импульса, который исходил от Запада, в частности от Европы. Политические, экономические, демографические, культурные процессы, которые охватили западную цивилизацию, обнаруживают явные признаки деградации. Западная культура вошла в состояние глубокого кризиса, выход из которого пока не просматривается. Следование западной цивилизационной модели противоречит механизмам самосохранения культуры.

В русской истории на политико-символическом уровне смена цивилизационных приоритетов обозначалась переносом столицы, причем, как правило, на окраину государства. При Андрее Боголюбском в 1169 г. новой столицей становится г. Владимир, находящийся на северо-восточной периферии русских земель; затем первенство переходит к Москве. Цивилизационный проект (европеизирующаяся империя вместо богоспасаемого царства) Петра I сопровождается строительством новой столицы на возвращенных землях, на северо-западной окраине государства. Большевицкому проекту построения общества на социалистических и коммунистических идеях сопутствует возвращение столицы в Москву. Если перед Россией стоит новый цивилизационный выбор, то он, очевидно, так же предполагает перенос столицы за Урал.

Межцивилизационное взаимодействие и культурный синтез является скорее нормой развития для большинства известных цивилизаций. Отсутствие контактов не только приводит к изоляции культуры, но и, как правило, к задержке в развитии. Русская культура подтверждает общую схему культурной динамики, согласно которой толчком к развитию часто выступает знакомство с чужой, как правило достаточно развитой, культурой (период ученичества). Столкновение с чужой культурой со временем приводит к осознанию отличий (период рефлексии). Когда проявляются не только положительные, но и отрицательные результаты заимствований, угрожающие самому существованию национальной культуры, запускается

механизм самосохранения культуры (период самоизоляции), в противном случае культура погибает. Результатом изоляции становится выработка новых (синтетических, гибридных) форм культуры, в которых, как правило, более ясно (отрефлексировано) выражена национальная специфика (период самобытного культурного творчества). Сознательная культура, воплощающаяся в определенных узнаваемых формах, может на равных взаимодействовать с другими культурами, в том числе с миром, который первоначально выступал в качестве культурного донора (период диалога). Российская цивилизация прошла все этапы культурного становления и вступает в период равноправного диалога, хотя это право приходится отстаивать крайне жесткими способами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаева Л. Л. История распространения буддизма в Бурятии // Буряты. М.: Наука, 2004. С. 397–415.

Агамбен Дж. Политизация смерти (из книги «Homo sacer») // Инернет-магазин «Новое литературное обозрение». URL: <https://web.archive.org/web/20060513044959/http://www.nlo.magazine.ru/philosoph/inostr/12.html> (дата обращения: 12.09.2023).

Академик А. С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества / отв. ред. В. В. Козловский, А. В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2019. 892 с.

Акопов С. В. Цивилизация и империя как способ воображения культурно-политического сообщества в концепциях В. Л. Цымбурского и В. К. Кантора // Управленческое консультирование. 2013. № 8. С. 73–82.

Аксютин Ю. В. Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Президентский центр Б. Н. Ельцина, 2010. 622 с.

Алексеев Н. Н. Основы философии права. СПб.: Юридический институт, 1998а. 216 с.

Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998б. 640 с.

Алексеев П. В. Философы России начала XXI столетия: биографии, идеи, труды: энциклопедический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 695 с.

Алексеева М. С. Религиозность современной российской интеллигенции (на материалах Республики Бурятия). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2007. 165 с.

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 288 с.

Анисимов В. Н. Годы привередливые. СПб.: АСТ, 2019. 444 с.

Аннерс Э. История европейского права. М.: Наука, 1994. 394 с.

Аржоманд С. Регионы мира и становление множественных модерностей: плюралистический взгляд на глобальную социологическую теорию // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2022. № 1 (141). С. 6–19.

Арнасон Й. Понимание цивилизационной динамики: вводные замечания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15, № 6. С. 18–29.

Арнасон Й. Переосмысление восточноазиатского модерна // Социологические исследования. 2016. № 1. С. 191–200.

Арнасон Й. Революции, трансформации, цивилизации: пролегомены к переориентации парадигмы // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2017. № 5 (115). С. 37–69.

Арнасон Й. Понимание межцивилизационного взаимодействия // Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 62–83.

Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы / пер. с англ. М. Масловского, Д. Карасева, Ю. Прозоровой, А. Степанова; сост., послесл. М. Масловского. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 304 с.

Арнасон Й. Тоталитарный раскол: альтернативные модерности XX века // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2022. № 1. С. 105–130.

Астырев Н. На таежных прогалинах. Очерки жизни населения Восточной Сибири. М.: Типография Д. И. Иноземцева, 1891. 450 с.

Атлас модернизации России и ее регионов: социоэкономические и социокультурные тенденции и проблемы / отв. ред. Н. И. Лапин. М.: Весь мир, 2016. 360 с.

Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. 500 с.

Бадмацыренов Т. Б., Дансарунова С. А. Воспроизводство религиозного сообщества: современный городской шаманизм г. Улан-Удэ // Религиоведение. 2015. № 3. С. 50–55.

Бек У. Космополитическое общество и его враги // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6, № 1. С. 24–53.

Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 5–16.

Бельский В. Ю., Лепёхин В. А., Беляков С. А. и др. От «Новой России» к евразийской цивилизации. М.: Наука, 2012. 56 с.

Белякова Н. А. «Долго же нас попы дурачили!» Богохульство, святотатство и насилие в советской России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 44. С. 101–137.

Бенуа А. де. Против либерализма: к Четвертой политической теории. СПб.: Амфора, 2009. 476 с.

Бергсон А. Длительность и одновременность: по поводу теории Эйнштейна. 2-е изд. М.: Добросвет: КДУ, 2013. 160 с.

Бердяев Н. А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Власть и право. Л.: Лениздат, 1991. 438 с.

Берман Г. Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Изд-во МГУ, 1994. 592 с.

Бернштейн А. Постсоветская охота за сокровищами в Бурятии: новые священные истории и места // Буддизм и национализм во Внутренней Азии / отв. ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 213–248.

Блоккер П. Сталкиваясь с модернизацией: открытость и закрытость другой Европы // Новое литературное обозрение. 2009. № 6. С. 18–34.

Блоккер П. Об удивительной живучести модернизационной теории // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2022. № 1. С. 163–174.

Богдан И. В., Гурылина М. В., Чистякова Д. П. Методы распространения здорового образа жизни медицинскими работниками: опыт медико-социологического анализа // Вестник НГУЭУ. 2018. № 4. С. 188–197.

Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа / под ред. Н. Н. Козьмина. Верхнеудинск: Бурят-монг. кн. изд-во, 1926. 229 с.

Борисова Н. А. Вступительная статья // Радиовещание: прошлое, настоящее и будущее. Материалы Шестых научных чтений памяти А. С. Попова, посвященных Дню радио — празднику работников всех отраслей связи (23 апреля 2013 г.). СПб.: Центральный музей связи имени А. С. Попова, 2013. С. 11–23.

Браславский Р. Г. Энтони Гидденс и цивилизационный анализ: модерн между рефлексивностью и культурой // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22, № 1. С. 147–174.

Браславский Р. Г. Три волны цивилизационного анализа в социологии // Социологический журнал. 2024. Т. 30, № 3. С. 8–30.

Браславский Р. Г., Козловский В. В. Вторые чтения по истории российской социологии «Трансформирующееся российское общество в историко-социологической перспективе» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 9, № 3. С. 175–181.

Браславский Р. Г., Козловский В. В. Цивилизационное измерение структурирования обществ // Социологическое обозрение. 2021. Т. 20, № 1. С. 148–175.

Браславский Р. Г., Козловский В. В. Цивилизационный поворот в современной социологии: вклад Ш. Н. Эйзенштадта // Социологические исследования. 2023. № 10. С. 116–125.

Браславский Р. Г., Козловский В. В., Родионова А. В. Первые чтения по истории российской социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6, № 1. С. 194–199.

Браславский Р., Масловский М. Цивилизационный анализ и советский модерн // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2014. № 6. С. 45–55.

Бураев Д. И. Религия бон: проблемы происхождения и роли в становлении тибетского государства VII–IX веков. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 1998. 192 с.

Бураева О. В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII — начале XX в. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2005. 212 с.

Бураева О. В. Православие у бурят (XVII — начало XX в.) // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 55–66.

Бураева С. В., Васильева С. В. Современная религиозная ситуация в Республике Бурятия // Сайт «Русская вера». 10. 10. 2016. URL: https://ruvera.ru/news/religia_buryatiya (дата обращения: 06.05.2024).

Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология XXI века / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003. 368 с.

Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 3–8.

Васильева С. В. Изменение государственной политики в отношении древлеправославной церкви в условиях Великой Отечественной войны // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2015. № 7. С. 7–13.

Васильева С. В., Бураева С. В. Иркутско-Амурская епархия: 100 лет в истории древлеправославия. Улан-Удэ: БГУ, 2012. 166 с.

Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885. 144 с.

Вебер А. Избранное: кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1999. 564 с.

Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 804 с.

Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006а. С. 7–18.

Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006б. С. 271–320.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / пер. с нем. и предисл. О. В. Кильдошова. СПб.: Владимир Даль, 2017. 446 с.

Векшина Н. М. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири и на Дальнем Востоке во второй половине XIX в.: специальность 09. 00. 14 «Философия религии и религиоведение»: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Улан-Удэ, 2015. 198 с.

Вершинин Е. В. Восстание Тоньи-Кинемы в письменных и фольклорных источниках // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири: сб. науч. тр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 98–110.

Веселов Ю. В. Доверие и справедливость. М.: Аспект-Пресс, 2011. 229 с.

Веселов Ю. В., Козловский В. В. Опыт социологической интерпретации истории российской империи (о книге «Российская империя: от традиции к модерну») // Социологические исследования. 2017. № 5. С. 166–172.

Виноградов А. О ламаизме за Байкалом // Труды православных миссий Иркутской епархии. Иркутск: Типография Н. Н. Синицына, 1886. С. 594–617.

Виттрок Б. Современность: одна, ни одной или множество? Европейские истоки и современность как всеобщее состояние // Полис. Политические исследования. 2002. № 1. С. 141–159.

Волкова М. Д. Шаманы, чиновники и их космологии: местные религиозные организации Бурятии и Иркутской области // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 39–71.

Воронов А. От кретина к гению / пер. с фр. Г. Ноткина. СПб.: Европейский дом, 2008. 1609 с.

Вульф Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: НЛЮ, 2003. 548 с.

Галиндабаева В. В., Карбаинов Н. И. Карымы и метисы в Бурятии: маргинальные люди и/или культурные посредники // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 23, № 4. С. 204–232.

Галиндабаева В. В., Карбаинов Н. И. Память и забвение в метисном сельском сообществе // Социологические исследования. 2019. № 7. С. 48–55.

Галиндабаева В. В., Карбаинов Н. И. Карымы и семейские в Бурятии: трансформации этнического фронта // Ab Imperio. 2020. № 3. С. 115–166.

Галиндабаева В. В., Карбаинов Н. И. Экономика усыновления как стратегия выживания малых сел (на примере Бурятии) // Журнал исследований социальной политики. 2020. Т. 18, № 2. С. 207–220.

Гарри И. Р. Буддизм в Бурятии в XX веке: расцвет, упадок, возрождение // Буддизм в истории и культуре бурят / под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 66–93.

Гарри И. Р. Тибетский буддизм и тибетская община в религиозной культуре бурят // Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 64–79.

Гарри И. Р., Сабиров Р. Т., Цыремпилов Н. В. Введение // Буддизм и национализм во Внутренней Азии / отв. ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 1–28.

Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. 179 с.

Герасимова К. М. Социальная функция ламаистской обрядности // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества: (Материалы Второго зонального семинара лекторов-атеистов Сибири). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1971. С. 41–48.

Герасимова К. М. Актуальные вопросы атеистической пропаганды по материалам социологических исследований // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980. С. 3–15.

Герасимова К. М. Изменения в бытовой обрядности ламаизма в современных условиях // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980. С. 16–29.

Герасимова К. М. О проблемах исследования традиционной культуры бурят // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 3–11.

Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации. 2-е изд. М.: Академический проект, 2005. 525 с.

Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011. 343 с.

Главацкая Е. М. Религиозные традиции хантов: XVII–XX вв. Екатеринбург: Салехард: РА АРТмедиа, 2005. 360 с.

Голосенко И. А. Питирим Сорокин: судьба и труды. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991. 246 с.

Голосенко И. А., Козловский В. В. История русской социологии XIX–XX веков, М.: Онега, 1995. 288 с.

Гранин Ю. Д. «Цивилизации» — «реальные», «воображаемые» или «конструируемые» сообщества? // Вопросы философии. 2024. № 2. С. 14–24.

Григорьева И. А. Пожилые женщины: «вниз по лестнице» возраста и гендера // Женщина в российском обществе. 2018. № 1 (86). С. 5–18.

Григорьева И. А., Квасова О. С. Недовольство населения пенсионной реформой: гендерный аспект // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 22, № 4. С. 37–56.

Гудсблом Й. История человечества и долговременные социальные процессы: к синтезу хронологии и фазеологии // Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории / под ред. Н. С. Розова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 117–132.

Гуменюк А. А. Эволюция социальной политики Советского государства во второй половине 1950-х — середине 1980-х годов // Известия Саратовского ун-та. Серия. История. Международные отношения. 2016. Т. 16, вып. 2. С. 152–160.

Гурий, архимандрит. Отчет о состоянии и деятельности Иркутской духовной миссии в 1880 г. // Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. 1878–1883 гг. Иркутск: тип. Н. Н. Сеницына, 1886. С. 225–295.

Гурий, архимандрит. Первое знакомство с деятельностью Иркутской духовной миссии // Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. 1878–1883 гг. Иркутск: тип. Н. Н. Сеницына, 1886. С. 172–224.

Гутенев М. Ю. Шахматная игра как феномен интеллектуальной культуры: дис. ... канд. филос. наук. Тюмень: Тюмен. гос. ун-т. 2013. 145 с.

Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Маргис, 1998. 510 с.

Дамешек Л. М., Жалсанова Б. Ц., Курас Л. В. История органов местного самоуправления бурят в XIX — начале XX в. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. университета, 2013. 503 с.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 6-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУ; Глаголь, 1995. XXXIV, 513 с.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.

Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.

Дробижева Л. М. Российская идентичность: поиски определения и динамика распространения // Социологические исследования. 2020. № 8. С. 37–50.

Дэвид-Фокс М. Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // Новое литературное обозрение. 2016. № 4. С. 19–44.

Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1990а. С. 391–532.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1990б. С. 3–390.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 199 с.

Жуковская Н. Л., Сорокина А. А. Ваджраяна // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 6: Бондаренко — Варфоломей Эдесский. М.: Православная энциклопедия, 2003. С. 491–492.

Зайнутдинов А. Э. Пятые чтения по истории российской социологии «Понимание общественно-исторического развития и современности: методология социальных наук». Памяти А. С. Лаппо-Данилевского (1863–1919): 150 лет со дня рождения // Петербургская социология сегодня. 2014. № 5. С. 347–354.

Занданова Л. В., Паламарчук А. В. Борьба с ламаизмом в восточной Сибири в 1930-е годы: документы свидетельствуют // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2016. Т. 11, №. 4. С. 93–98.

Зорькин В. Д. Цивилизация права и развитие России. М.: Норма; Инфра-М, 2015. 320 с.

- Зубок Ю. А. Феномен риска в социологии: опыт исследования молодежи. М.: Юр. Норма; НИЦ ИНФРА-М, 2015. 288 с.
- Ибрагимова З. Ф., Франц М. В. Неравенство возможностей в образовании в советский и постсоветский периоды: эмпирический анализ // Вопросы образования: ежеквартальный научно-образовательный журнал. 2021а. № 2. С. 43–62.
- Ибрагимова З. Ф., Франц М. В. Неравенство возможностей в школьном образовании: роль территориальных факторов // Социологический журнал. 2021б. Т. 27, № 4. С. 72–98.
- Иванов А. В., Данилов С. А. Социальное доверие и институциональный порядок общества в социокультурном контексте западных и восточных культур: сравнительный анализ // Фундаментальные исследования. 2014. № 11. С. 1852–1859.
- Интервью с профессором Йоханом Арнасоном // Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Т. 15, № 6. С. 7–17.
- Ионов И. Н. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М.: Наука, 2007. 498 с.
- Ионов И. Н., Хачатурян В. М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя, 2002. 384 с.
- История Бурятии: в 3-х томах / Л. Л. Абаева, Е. Ф. Афанасьева, Б. В. Базаров [и др.]. Т. 2. Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2011. 624 с.
- История теоретической социологии: в 5 т. М.: Наука, 1995. Т. 1: От Платона до Канта (предыстория социологии и первые программы науки об обществе). 270 с.
- Йоас Х., Кнёбль В. Социальная теория: 20 вводных лекций / пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя, 2011. 840 с.
- Исход к Востоку / под ред. О. С. Широкова. М.: Добросвет, 1997. 262 с.
- К юбилею Александра Аркадьевича Королькова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. № 2. С. 7–8.
- Камнев В. М., Оситов И. Д. Политическая философия русского консерватизма. СПб.: Владимир Даль, 2023. 266 с.
- Канетти Э. Масса и власть. М.: АСТ, 2015. 576 с.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994а. С. 5–222.
- Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994б. С. 57–136.
- Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994в. Т. 8. С. 138–157.
- Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994г. Т. 8. С. 256–262.
- Кант И. О педагогике // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994д. Т. 8. С. 399–462.
- Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Наука, 1997а. С. 34–275.
- Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Наука, 1997б. С. 276–733.
- Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. М.: Наука, 2001. С. 67–833.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В), 1787. М.: Наука, 2006. 1084 с. (Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2, ч. 1).

Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве. М.: Наука, 2014. 1120 с. (Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 5, ч. 1).

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели. М.: Наука, 2019. 488 с. (Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 5, ч. 2).

Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2007. 541 с.

Карамзин Н. М. История государства Российского: в 4 кн. Ростов н/Д.: Феникс, 1994. Кн. 1, т. 1–3. 508 с.

Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. Книга вторая. От Великой Победы до наших дней. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. 768 с.

Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. М.: Родина, 2019. 1280 с.

Карасев Д. Ю. Реляционно-цивилизационный подход Й. Арнасона и глобальное измерение советского модерна // Социологические исследования. 2021. № 9. С. 151–156.

Карбаинов Н. И. Карымы и ясачные в Иркутской губернии и Забайкальской области в конце XIX века: численность этноконфессиональных групп и их сословная структура // Историческая демография. 2019. № 1(23). С. 27–31.

Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. 2-е изд., перераб. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1887. 346 с.

Кареев Н. И. Введение в изучение социологии. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1897. 418 с.

Карпенко Л. И. Демографическая сетка — основа построение вероятностных таблиц // Научные труды Белорусского государственного экономического университета: юбилейный выпуск: в 2 т. / Редкол.: В. Н. Шимов и др. Минск: БГЭУ, 2003. Т. 1. С. 326–340.

Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб.: Алетейя, 2008. 184 с.

Кляус В. Л., Супряга С. В. Песенный фольклор русскоустьинцев Якутии и семейских Забайкалья: материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. Курск: Издательство Регионального открытого социального института, 2006. 213 с.

Козловский В. В. Формирование политического сознания и духовного производства: дис. ... канд. филос. наук. Л., 1985. 184 с.

Козловский В. В. Социальная справедливость и социальная ответственность. М.: Знание, 1988. 64 с.

Козловский В. В. Либеральный консерватизм в России // Российская социология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993а. С. 79–95.

Козловский В. В. Социологическое наследие П. Б. Струве // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право. 1993б. № 2. С. 100–104.

- Козловский В. В. Социальные ценности: анализ оснований российской модернизации: дис. ... д-р филос. наук. СПб., 1995. 282 с.
- Козловский В. В. Дилеммы дореволюционной российской социологии // Российская социология: историко-социологические очерки. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1997. С. 8–30.
- Козловский В. В. Фигуративная социология Норберта Элиаса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3, № 3. С. 40–59.
- Козловский В. В. Дилемма социологического познания в России // История методологии социального познания. Конец XIX–XX век. М.: ИФ РАН, 2001. С. 77–108.
- Козловский В. В. Социология в российском контексте // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. 8, № 1. С. 5–9.
- Козловский В. В. Сектор истории российской социологии // Экономика Северо-Запада: проблемы и перспективы развития. 2007. № 1(31). С. 129–137.
- Козловский В. В. От методологии истории к исторической метасоциологии: уроки А. С. Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. Т. 16, № 3. С. 5–7.
- Козловский В. В. Цивилизационные аспекты российских революций // Научные труды Вольного экономического общества России. 2017а. № 204. С. 230–243.
- Козловский В. В. Цивилизационные контуры и эффекты российских революций XX столетия // Мир России. 2017б. Т. 26, № 4. С. 7–29.
- Козловский В. В. Введение // Социология России в лицах: история и современность. Энциклопедическое издание. М.: Весь Мир, 2019а. С. 12–14.
- Козловский В. В. Историческая метасоциология А. С. Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019б. Т. 22, № 5. 73–86.
- Козловский В. В. Пропasti и мосты: вклад Питирима Сорокина в междисциплинарный диалог // Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века (к 130-летию со дня рождения): междунар. науч. конф. Сыктывкар, 10–12 октября 2019 г. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2019в. С. 7–10.
- Козловский В. В. Профиль и ресурсы цивилизационного развития территории региона РФ // Цивилизационный потенциал территории субъекта РФ: всерос. науч. -практ. конф. 25 декабря 2021 г. Калининград: РА Полиграфычъ, 2021. С. 6–16.
- Козловский В. В. Модели цивилизационного развития современных обществ: самоопределение и взаимодействие // Журнал социологии и социальной антропологии. 2023. Т. 26, № 4. С. 41–62.
- Козловский В. В., Браславский Р. Г. От академической истории социологии к историко-социологическому изучению России: творчество И. А. Голосенко // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. 8, № 1. С. 40–53.
- Козловский В. В., Браславский Р. Г. В. О. Ключевский как исторический социолог и теоретик цивилизации // В. О. Ключевский: воспоминания и исследования. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2017. С. 219–256.
- Козловский В. В., Браславский Р. Г. Ленинградская и петербургская социологическая школа: единая или множественная? // Будущее социологического знания и вызовы социальных трансформаций (к 90-летию со дня рождения В. А. Ядова): междунар. науч. конф. Москва, 28–30 ноября 2019 г. М.: ФНИСЦ РАН, 2019а. С. 36–39.

Козловский В. В., Браславский Р. Г. Ленинградская мозаика советской социологии // Россия реформирующаяся. 2019б. Вып. 17. С. 61–82.

Козловский В. В., Браславский Р. Г., Троицкий С. А., Прозорова Ю. А., Малинов А. В. Социологическое наследие академика Александра Сергеевича Лаппо-Данилевского // Журнал социологии и социальной антропологии. 2014. Т. 17, № 4. С. 189–202.

Козловский В. В., Макейчик Е. А. С. А. Муромцев: синтез права и социологии // Вестник Московского университета. Серия 12: Социально-политические исследования. 1993. № 4. С. 68–75.

Козловский В. В., Осипов И. Д. Синтез истории и социологии в трудах Николая Кареева // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3, № 4. С. 86–98.

Козловский В. В., Савкин И. А. «Третий путь» евразийства // Вече. 1994. № 1. С. 17–25.

Козловский В. В., Уткин А. И., Федотова В. Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. 278 с.

Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2002. 1282 с.

Коллмар-Пауленц К. Свет Дхармы против тумана тьмы. Тибетское восприятие монголов и формирование новой монгольской идентичности в начале XVII века // Tartaria Magna. 2011. № 1. С. 86–103.

Коллмар-Пауленц К. Встреча бурят-монгольской, тибетской и русской культур знания // Буддизм в истории и культуре бурят / под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. С. 304–325.

Колчинский Э. И. В центре биологических дискуссий: к столетию со дня рождения К. М. Завадского (1910–1977) // Историко-биологические исследования. 2010. Т. 2, № 3. С. 32–61.

Компаративистика: альманах сравнительных социогуманитарных исследований / под ред. Л. А. Вербицкой, В. В. Васильковой, В. В. Козловского, Н. Г. Скворцова. СПб.: Социологическое общество имени М. М. Ковалевского, 2001. 382 с.

Компаративистика-II: альманах сравнительных социогуманитарных исследований / под ред. Л. А. Вербицкой. СПб.: Социологическое общество имени М. М. Ковалевского, 2002. 330 с.

Компаративистика-III: альманах сравнительных социогуманитарных исследований / под ред. Л. А. Вербицкой. СПб.: Социологическое общество имени М. М. Ковалевского, 2003. 408 с.

Кон И. С. Открытия Филиппа Арьеса и гендерные аспекты истории детства // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. № 15. С. 12–24.

Конрад С. Что такое глобальная история? / пер. с англ. А. Степанова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 312 с.

Консерватизм: перспектива или альтернатива? / под ред. Ю. Н. Солонина, И. Д. Осипова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. 340 с.

Конт О. Общий обзор позитивизма / пер. с фр. под ред. Э. Л. Радлова. 3-е изд. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 296 с.

Кореневский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва — Третий Рим»? // *Ab imperio*. 2001. № 1. С. 87–124.

Кореневский А. В. Идеологема отложенного спроса, или Сколько раз «изобретали» теорию «Москва — Третий Рим»? // *Исторический курьер*. 2021. № 6 (20). С. 9–28.

Корзо М. А. Пробабилизм и проблема «неуверенной» совести в раннее Новое время: историко-теоретические контексты // *Этическая мысль*. 2019. Т. 19, № 1. С. 63–75.

Корзо М. А. Католическая практика «испытания совести»: теоретические и религиозно-культурные аспекты // *Этическая мысль*. 2020. Т. 20, № 1. С. 69–81.

Корнаи Я. Дефицит. М.: Наука, 1990. 607 с.

Костров А. И. Расследование приписок. Минск: Университетское изд-во, 1985. 65 с.

Котельникова В. Н. Личность и ее индивидуальность в развитом социалистическом обществе: дис... канд. филос. наук. Л., 1980. 167 с.

Кочетов А. Н. Буддизм. М.: Политиздат, 1968. 175 с.

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. 92 с.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.

Купрейченко А. Б. Психология доверия и недоверия. М.: Изд-во Институт психологии РАН, 2008. 569 с.

Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Восточная литература, 2005. 351 с.

Лавров П. Л. Важнейшие моменты в истории мысли. М.: типолит. В. Рихтер, 1903. XVI, 998 с.

Лапин Н. И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Часть I. Человеческая цивилизация перед выбором конфигурации фундаментальных ценностей // *Вопросы философии*. 2015. № 4. С. 3–15.

Лапин Н. И. Гибридный транзит и потребность в «модернизации для всех» // *Вестник Института социологии*. 2018. № 27. С. 105–136.

Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М.: Индрик, 2004. 216 с.

Лессинг Г. Э. Воспитание человечества // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. *Философия чувства и веры* / сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч. С. В. Волжин. СПб.: ПИЯФ РАН им. Б. П. Константинова. С. 292–316.

Летняков Д. Э. Цивилизации как «воображаемые сообщества»: к конструктивистской критике цивилизационной теории // *Личность. Культура. Общество*. 2021. Т. 23, вып. 3 (№ 111). С. 57–69.

Лобченко Л. Н. Из истории спецпоселков в северном крае // *Вестник архивиста*. 2006. № 4–5. С. 137–156.

Лонгортова В. П. «Шўъэм — Щаъа йõхан» «Мое вдохновение — Сыняя река». Салехард: Красный Север, 2011. 128 с.

Малинова О. Ю. Российская идентичность между идеями нации и цивилизации // *Вестник Института Кеннана в России*. 2012. Вып. 22. С. 48–56.

Малков А. Из записок миссионера священника Алексея Малкова за 1870 г. // Труды православных миссий Восточной Сибири. Т. 2. Иркутск: Типография Н. Н. Сеницына, 1884. С. 383–414.

Мамяченков В. Н. Проблема материальных условий жизни населения СССР в 1946–1991 гг. в советской историографии // Документ. Архив. История. Современность: сб. науч. тр. Вып. 16. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. С. 173–187.

Манзанов Г. Е. Буддизм в современной этнической Бурятии // Буддизм в общественно-политических процессах Бурятии и стран Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2012а. С. 112–120.

Манзанов Г. Е. Динамика религиозности в этнической Бурятии в конце XX — начале XXI в. // Вестник Бурятского государственного университета. 2012б. № 7. С. 133–135.

Манн М. Источники социальной власти: в 4 т. Т. 4: Глобализации, 1945–2011 годы. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 672 с.

Манн Т. Об учении Шпенглера // Аристократия духа: сборник очерков, статей и эссе. М.: Культурная революция, 2009. С. 115–122.

Манхейм К. Избранное: социология культуры. М. ; СПб.: Университетская книга, 2000. 501 с.

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 414–429.

Мартынова Е. П. Общественное устройство в XVII–XIX вв. // История и культура хантов. Томск: ТомГУ, 1995. С. 77–120.

Мартынова Е. П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири: сб. науч. тр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 82–91.

Маршалл А. Принципы экономической науки: в 3 т. Т. 1. М.: Прогресс; Универс, 1993. 414 с.

Масловская Е. В., Масловский М. В. Историческое наследие советской версии модерна: новые теоретические подходы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2020. Т. 20, № 1. С. 7–17.

Масловский М. В. Анализ концепции тоталитарной бюрократии // Социологические исследования. 2000. № 4. С. 93–96.

Масловский М. В. Историческая социология Й. Арнасона: взгляд на российскую историю в контексте межкультурного взаимодействия // МЕТОД: Московский ежегодник трудов из обществоведческих дисциплин. 2014. № 4. С. 280–289.

Масловский М. В. Межкультурное взаимодействие и социальные поля: новые теоретические подходы в европейской и американской социологии // Социологические исследования. 2016. № 7. С. 11–18.

Масловский М. В. Межкультурные взаимодействия в исторической социологии и в исследованиях современных международных отношений // МЕТОД: Московский ежеквартальный журнал трудов из обществоведческих дисциплин. 2021. Т. 1, № 4. С. 19–36.

Масловский М. В. Анализ «переплетения» советской и китайской моделей альтернативного модерна в исторической социологии Й. Арнасона // Социологический журнал. 2023. Т. 29, № 1. С. 97–112.

Мелетий, епископ. Отчет о состоянии и деятельности Забайкальской духовной миссии за 1881 г. // Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4. 1878–1883 гг. Иркутск: Типография Н. Н. Синицына, 1886. С. 419–441.

Митыпова Г. С. История становления и развития православной традиции в Бурятии (XVII–XXI вв.): специальность 07. 00. 02 «Отечественная история»: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Улан-Удэ, 2006. 49 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., нем. яз. ; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; под общ. ред. Е. С. Новик. М.: Наука, 1990. 568 с.

Михайлов Т. М. О пережитках шаманизма у бурят // Этнографический сборник. Вып. 3. Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1962. С. 87–95.

Михайлов Т. М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1979. С. 127–149.

Михайлов Т. М. Пережитки доламаистских верований в Бурятской АССР // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. Улан-Удэ: Бурятский филиал СО АН СССР, 1980. С. 52–62.

Михайлова Е. Е. Дискурсивная полилогичность трудов Н. И. Кареева // Фило-софский полилог. 2021. № 2. С. 43–50. С. 44.

Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада. Новосибирск: Наука, 1994. 198 с.

Мотицкий В. П. К вопросу о религиозности старообрядцев Забайкалья // Вопросы преодоления пережитков ламаизма, шаманизма и старообрядчества: (Материалы Второго зонального семинара лекторов-атеистов Сибири). Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971. С. 116–125.

Мур-младший Б. Социальные истоки диктатуры и демократии: роль помещика и крестьянина в современном мире. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 488 с.

Найт Ф. Понятие риска и неопределенности // THESIS. 1994. Вып. 5. С. 12–28.

Наумкин В. В. Модель не-Запада: существует ли государство-цивилизация? // Полис. Политические исследования. 2020. № 4. С. 78–93.

Ненашев М. Ф. Последнее Правительство СССР: Личности. Свидетельства. Диалоги. М.: Кром, 1993. 221 с.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.

Новиков Н. В. Проекты социологизации. Программа московской группы // Российская социология: Историко-социологические очерки / отв. ред. А. О. Боронов, В. В. Козловский. М.: РГУ, 1997. С. 224–240.

Новикова Т. М. Деятельность Русской православной церкви в период Гражданской войны (на материалах Восточной Сибири) // Известия Алтайского государственного университета. 2009. № 4 (4). С. 194–198.

Ноговицин О. Н. Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль // Filozofija i društvo / Philosophy and Society. 2022. Vol. 33, no. 4. P. 715–748.

Ноговицин О. Н. Диалектика совести в метафизике Канта: либерализм и моральный закон // Диалектика в истории философии и культуры. К 85-летию со дня

рождения Евгения Семеновича Линькова (1938–2021): сб. науч. ст. / отв. ред. А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко. СПб.: Умозрение, 2023а. С. 145–181.

Ноговицин О. Н. Возвышенное и либеральная политика: к генеалогии либеральной политико-эстетической чувственности в социальной метафизике Канта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023б. Т. 24, вып. 3 (1). С. 81–103.

Нуйкин А. А. Идеалы или интересы? По страницам газет и журналов // Новый мир. 1988. № 1. С. 190–211; № 2. С. 205–228.

Нуйкин А. А. Искусство и нравственность. М.: Знание, 1981. 56 с.

Овчинников В. А. К вопросу о периодизации истории Русской православной Церкви в Сибири в советский период (1917–1991) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2015. Т. 1, № 1(61). С. 72–80.

Олесик Е. Я. Проблемы формирования студенческого контингента вузов СССР (1944–1990 гг.) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2008. № 2. С. 81–86.

Осокин Г. М. На границе Монголии: Очерки и материалы к этнографии юго-западного Забайкалья. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1906. 304 с.

Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 335 с.

Панарин А. С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1248 с.

Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. 269 с.

Парсонс Т. Социальная система. М.: Академический проект, 2018. 529 с.

Парфенова О. А. Здоровьесберегающие практики пожилых горожан в условиях отложенного старения // Успехи геронтологии. 2022. Т. 35, № 5. С. 679–685.

Перевалова Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 414 с.

Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейных Забайкалья: Этносоциологический анализ. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 130 с.

Петрова Е. В. Современное забайкальское старообрядчество: этносоциологический анализ: учеб. пособие. Улан-Удэ, 2005. 184 с.

Пигров К. С. Экзистенциальный смысл настоящей старости // Серия “Symposium”. Философия старости: геронтология. Вып. 24. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 3–6.

Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. СПб.: Алетейя, 2016. 249 с.

Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 367 с.

Полетаев Е. А., Пунин Н. Н. Против цивилизации / предисл. А. В. Луначарского. Пг.: 4-я Государственная типография, 1918. 138 с.

Попова А. М. Семейские (забайкальские старообрядцы) // Бурятияведение. Верхнеудинск: типография НКИТ, 1928. № 1–2. 36 с.

Пустовойт Ю. В., Фокин С. С. Шахматная игра как феномен советской культуры жизни // Культурное наследие России. 2023. № 3. С. 20–25.

Рецензия: [Хлебников Н. И. Цивилизация, формы ее происхождения, развития и причины ее падения // Киевские университетские известия. 1879. Т. VIII. Т. IX] // Юридический вестник. 1879. № 11. С. 872–873.

Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. М.: Питер, 2002. 686 с.

Ровинский П. А. О поездке на Тунку и на Оку до Окинского караула // Известия Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1871. Т. 1, № 4–5. С. 31–53.

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам), ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг.: Изд. факультета восточных языков Петроградского университета, 1918. 368 с.

Роик В. Д. Мир пожилых людей и как его обустроить. М.: Эксмо. 2013. 381 с.

Ромашкина Г. Ф., Давыденко В. А., Ушакова Ю. В. Обобщенное доверие: концептуализация и измерение // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2018. Т. 11. № 4. С. 464–486.

Российское общество и вызовы времени. Книга первая / под ред. М. К. Горшкова, В. В. Петухова; Институт социологии РАН. М.: Весь Мир, 2015. 336 с.

Российское общество: архитектура цивилизационного развития: [монография] / отв. ред. В. В. Козловский; ФНИСЦ РАН. М.; СПб.: ФНИСЦ РАН, 2021. 340 с.

Россия как цивилизация: материалы к размышлению / под общ. ред. О. И. Шкаратана, В. Н. Лексина, Г. А. Ястребова. М.: Редакция журнала «Мир России», 2015. 464 с.

Рыбаков С. Г. Армакские тунгусы (Селенгинского уезда, Забайкальской области) // Труды Троицкосавско-Кяхтинского Отделения Приамурского Отдела Императорского Русского Географического Общества. 1903. Т. 4, вып. 1. С. 50–82.

Рыжова С. В. Доверие и этнические установки как элементы регионального социального капитала // Социологическая наука и социальная практика. 2019. Т. 7, № 2. С. 81–98.

Рыков А. В. Между консервативной революцией и большевизмом: Тотальная эстетическая мобилизация Николая Пунина // Новое литературное обозрение. 2016. № 4 (140). С. 240–258.

Сабиров Р. Институт, которого не было: тулку в России // Буддизм и национализм во Внутренней Азии / отв. ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 249–268.

Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.

Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 636 с.

Саква Р. Неуставные международные отношения // Россия в глобальной политике. 2023. Т. 21, № 1 (119). С. 34–50.

Санкт-Петербург в зеркале социологии / под ред. В. В. Козловского. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2003. 482 с.

Сатов В. В. Два казуса: Питирим Сорокин в Америке и Талкотт Парсонс в России (размышления о возможном будущем российской социологии) // Россия реформирующаяся: ежегодник. Вып. 21 / отв. ред. М. К. Горшков; ФНИСЦ РАН. М.: ФНИСЦ РАН, 2023. С. 6–40.

Секацкий А. К. Старуха Шапокляк — пример для подражания // Росбалт. 2019. 19 фев.

- Селигмен А. Проблема доверия / пер. с англ. М.: Идея-пресс, 2002. 200 с.
- Семенов А. Н. Аксиология совести в прозе Еремея Айпина // Вестник урвования. 2022. Т. 12, № 1. С. 94–103.
- Сетка демографическая // Демографическая энциклопедия / под ред. А. А. Ткаченко. М.: Энциклопедия, 2017. С. 749–751.
- Синицын Ф. Л. Красная буря. Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб.: Изд. А. А. Терентьева, 2013. 527 с.
- Синицын Ф. Л. Концепция «развитого социализма» как ответ СССР на идеологические и социально-экономические вызовы времени (1964–1982) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия История. Международные отношения. 2022. Т. 22, вып. 1. С. 28–39.
- Смирнов В. Н. Метафора органического в славянофильстве // Философский полилог. 2023. № 1. С. 24–36.
- Соболева М. Е. Философия патриотизма: Иван Ильин // Философский полилог. 2023. № 1. С. 58–70.
- Соколов М. «Теорема Томаса»: почему восприятие реальности часто важнее самой реальности // Форбс. 2014. 17 апр.
- Соловьев Вл. Данилевский // Энциклопедический словарь: в 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб.: тип. Акционерного Общества Брокгауз-Ефрон, 1893. Т. X. С. 77–81.
- Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Институт философии, 1988. 892 с.
- Соловьев В. С. Духовные основы жизни. СПб.: Марс, 1995. 145 с.
- Солонин Ю. Н. Консерватизм: актуальность проблемы // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности): сб. статей. Вып. 1 / под ред. Ю. Н. Солонина, Н. В. Поляковой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 6–13.
- Сорокин П. А. Долгий путь: автобиографический роман. Сыктывкар: Союз журналистов Коми ССР; МП «Шыпас», 1991. 302 с.
- Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / пер. с англ., вступ. ст. и коммент. В. В. Сапова. СПб.: Академический проект, 2017. 964 с.
- Сорокин П. А. Начало великой ревизии // Сорокин П. А. Современное состояние России. Сочинения: 1919–1923 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. В. Сапова. М. ; СПб., Сыктывкар: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 267–272.
- Социокультурное пространство Санкт-Петербурга: репрезентации и интерпретации. К 350-летию Петра I и 320-летию Петербурга / отв. ред. В. В. Козловский, Н. Е. Мазалова; ФНИСЦ РАН. М.: ФНИСЦ РАН, 2023. 387 с.
- Спенсер Г. Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. 512 с.
- Спенсер Г. Политические сочинения: в 5 т. Т. 2: Социальная статика: изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. М.; Челябинск: Социум, 2014. 514 с.
- Сперанский М. М. Обзорение исторических сведений о Своде Законов. СПб.: тип. 2-го Отделения Собств. е. и. в. канцелярии, 1833. 200, VII с.
- Сподина В. И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских ургов и самодийцев). Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2017. 350 с.

Среднедоходные слои в России и Китае: положение, динамика, особенности мировоззрения / под ред. М. К. Горшкова, Ли Пэйлиня, П. М. Козыревой, Н. Е. Тионовой. М.: Новый хронограф, 2018. 544 с.

Старобинский Ж. 1789 год: эмблематика разума // Старобинский Ж. Поэзия и знание: история литературы и культуры. Т. 2. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 357–500.

Тённый Ф. Общность и общество. СПб.: Владимир Даль, 2002. 450 с.

Терборн Й. Мир: руководство для начинающих / пер. с англ. Е. М. Горбуновой, Л. Г. Титаренко; под науч. ред. С. М. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 336 с.

Тиме Г. А. Два лика «русской идеи» (Достоевский и Л. Толстой в «Закате Европы» О. Шпенглера) // Достоевский: материалы и исследования. 2001. Т. 16. С. 288–302.

Титаренко Л. Г. Восточноазиатский модерн в цивилизационной концепции Йохана Арнасона // Журнал социологии и социальной антропологии. 2022. Т. 25, № 2. С. 80–95.

Титаренко Л. Г. Российская социология перед теоретическими вызовами: какая макротерия нужна российской социологии? // Социологические исследования. 2023, № 5. С. 15–25.

Тихомиров А. Режим принудительного доверия в Советской России, 1917–1941 годы // Неприкосновенный запас. 2013. № 6 (92). С. 98–117.

Тойнби А. Дж. Постижение истории / сост. А. П. Огурцов. М.: Прогресс, 1991. 730 с.

Тольц В. Российские востоковеды и общеевропейские тенденции в размышлениях об империях конца XIX — начала XX века // Imperium inter pares: Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917 гг.). М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 266–307.

Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 320 с.

Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание: документы и материалы: 1927–1939: в 5 т. М.: РОССПЭН, 2004. Т. 5: 1937–1939, кн. 1: 1937. 748 с.

Тугаринов В. П. Философия сознания (современные вопросы). М.: Мысль, 1971. 199 с.

Урюмов Б. А. Крестьянский вопрос. Яренск: Издательство газеты «Маяк», 1991. 100 с.

Урюмова Ю. О. Спецпереселенцы Ленского района в 1930–1940 годах в воспоминаниях очевидцев: дипломная работа. Архангельск, 2001. URL: <https://yarensk.narod.ru/diplom/p1.html> (дата обращения: 22.03.2024).

Уитли Р. Когнитивная и социальная институционализация научных специальностей и областей исследования // Научная деятельность: структура и институты / сост., общ. ред. и вступ. ст. Э. М. Мирского, Б. Г. Юдина. М.: Прогресс, 1980. С. 218–256.

Урри Дж. Мобильности / пер. с англ. А. В. Лазарева, вступ. статья Н. А. Харламова. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. 576 с.

Ученый «раритет»: [Рецензия: Хлебников Н. И. Цивилизация, формы ее происхождения, развития и причины ее падения // Киевские университетские известия. 1879. Т. VIII. Т. IX] // Неделя. 1879. № 41–42. С. 1213–1219.

Фартусов Д. Б. Репрессивная политика советского государства в отношении старообрядцев Бурят-Монгольской АССР в 1930-е гг. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы VI Международной научно-практической конференции, Улан-Удэ, 07–08 августа 2015 года. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2015. С. 143–148.

Федотова В. Г. К читателям // Козловский В. В. Социальная справедливость и социальная ответственность. М.: Знание, 1988. С. 2.

Фирсов Б. М. История советской социологии: 1950–1980-е годы. Очерки. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. 476 с.

Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Власть и право. Л.: Лениздат, 1991. 438 с.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2011. 284 с.

Фроянов И. Я. Древняя Русь IX–XIII веков: народные движения; княжеская и вечевая власть. 3-е изд. М.: Русский издательский центр, 2018. 1087 с.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: Университетская книга, 1997. 573 с.

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ; ЕРМАК, 2007. 588 с.

Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб. М.: Циолковский, 2017. 396 с.

Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. М.: Весь мир, 2016. 344 с.

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт Св. Апостола Андрея, 2006. 112 с.

Халаявкин А. В. Феноптоз как генетически детерминированное старение, управляемое сигналами среды // Биохимия. 2013. Т. 78, № 9. С. 1278–1283.

Халаявкин А. В. Социальная инженерия: как она может способствовать изменению мира, опираясь на раскрытие возможностей по увеличению активного долголетия // IX международная социологическая Грушинская конференция «Социальная инженерия: как социология меняет мир». 16–17 марта, Москва: материалы IX междунар. социол. Грушинской конф. «Социальная инженерия: как социология меняет мир». М.: ВЦИОМ, 2019. С. 253–256.

Хамфри К. Шаманы и шаманство как новый феномен городской жизни // Постсоветские трансформации в азиатской части России (антропологические очерки). М.: Наталис, 2010. С. 361–382.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.

Хлебников Н. И. Право и государство в их обоюдных отношениях. Исследование о происхождении, сущности, основных началах и способах развития цивилизации вообще. Варшава: тип. Варшавского жандармского округа, 1874. IV, 484 с.

Хлебников Н. И. Что такое цивилизация? // Киевские университетские известия. 1878. № 4. С. 207–219.

Хлебников Н. И. Цивилизация, формы ее происхождения, развития и причины ее падения // Киевские университетские известия. 1879а. № 8. С. 567–612; № 9. С. 613–650.

Хлебников Н. И. Цивилизация, формы ее происхождения, развития и причины ее падения // Хлебников Н. И. Исследования и характеристики. Киев: Университетская типография (И. И. Завадского), 1879б. С. 196–277.

Хлебников Н. И. Новые явления нашей позитивистической и дарвинистической литературы // Киевские университетские известия. 1880. Т. 3. С. 46–69.

Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 460 с.

Хоскинг Дж. Доверие и недоверие в СССР: общий обзор // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2013. № 6 (92). С. 70–97.

Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria / отв. ред., сост. А. В. Смирнов, Н. А. Касавина, С. А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. 540 с.

Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы: [коллективная монография] / под общ. ред. В. А. Черешнева, В. Н. Расторгуева. М.: Издатель Воробьев А. В., 2018. 440 с.

Цивилизация и модернизация: история и современность: [коллективная монография] / под ред. В. Ю. Бельского, Е. А. Когай. М.: Изд-во СГУ, 2019. 364 с.

Цымбурский В. Л. Россия — Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и ее геополитика // Геополитика. Антология / сост. Н. Н. Ашенкампф, С. В. Погорельская. М.: Академический проект, 2006. 1002 с.

Цыремпилов Н. В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2007. № 6. С. 64–75.

Цыремпилов Н. В. «Чужие» ламы. Российская политика в отношении заграничного буддийского духовенства в XVIII — начале XX в. // Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2010. Вып. 4. С. 9–18.

Цыремпилов Н. В. Буддизм в христианской империи: трансформации бурятской буддийской сангхи в имперской России // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2011. № 1. С. 88–99.

Цыремпилов Н. В. Буддизм и Российское государство в XIX веке: от конфликтов к компромиссам // Буддизм в истории и культуре бурят / под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014а. С. 36–65.

Цыремпилов Н. В. Ранний этап распространения и утверждения буддизма в Российском Забайкалье // Буддизм в истории и культуре бурят / под ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014б. С. 4–35.

Цыремпилов Н. В. Как ламайство стало буддизмом: развитие взглядов на буддизм как вероисповедание в российском обществе и в среде бурят в XVIII — нач. XX в. // Буддизм и национализм во Внутренней Азии / отв. ред. И. Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2021. С. 189–212.

Цыремпилова И. С. Исторический опыт взаимоотношений власти и Русской православной церкви на территории Байкальского региона в 1920–1930-е гг. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2017а. Т. 22. С. 93–100.

Цыремпилова И. С. Русская православная церковь на территории Бурятии в 1940–1980-е гг. // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2017б. № 2. С. 37–43.

Цыремпилова И. С., Злыгостева Ю. Г. Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви (Совета по делам религий) в 1940-х–1980-х гг. (на примере Байкальского региона) // Власть. 2010. №. 10. С. 47–50.

Черняк Е. Б. Цивилиография: наука о цивилизации. М.: Международные отношения, 1996. 381 с.

Шагдуров Ю. П. Государство и религиозные конфессии в Бурятии в 20–30-х гг. // Исследования по истории Сибири, Центральной и Восточной Азии. Вып. 1. Улан-Удэ: Издательство БГУ, 1998. С. 65–82.

Широкогоров С. М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп) / пер. с англ. М.: Наука; Восточная литература, 2017. 710 с.

Шпенглер О. Закат западного мира. Очерки морфологии истории: в 2 т. Т. 1. Образ и действительность / пер. с нем. И. И. Маханькова. М.: Академический проект, 2009а. 648 с.

Шпенглер О. Закат западного мира. Очерки морфологии истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем. И. И. Маханькова. М.: Академический проект, 2009б. 764 с.

Шпенглер О. Возраст американских культур // Шпенглер О. История и политика. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 273–285.

Штомпка П. Доверие — основа общества / пер. с пол. Н. В. Морозовой. М.: Логос, 2012. 445 с.

Шапов А. Историко-географические и этнологические заметки о сибирском населении (продолжение) // Известия Сибирского отдела ИРГО. 1872. Т. 3, № 4. С. 185–204.

Эйзенштадт Ш. Н. Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 190–212.

Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999. 451 с.

Экономика и социология доверия / под ред. Ю. В. Веселова. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2004. 191 с.

Экономическая социология: теория и история / под ред. Ю. В. Веселова, А. Л. Кашина. СПб.: Нестор-История, 2012. 758 с.

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М. ; СПб.: Университетская книга, 2001а. 332 с.

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М. ; СПб.: Университетская книга, 2001б. 382 с.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1965. С. 25–178.

- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта, 2006. 341 с.
- Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер / пер. с фр. ; под общ. ред. Е. Е. Дмитриевой; вступ. ст. Е. Е. Дмитриевой. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 816 с.
- Эспинг-Андерсен Г. Два общества, одна социология и никакой теории // Журнал исследований социальной политики. 2010. Т. 6, № 2. С. 241–266.
- Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий / под ред. Ф. Барта. М.: Новое изд-во, 2006. 198 с.
- Юрганова И. И. Миссионерская деятельность русской православной церкви в Сибири (XVII — нач. XX вв.): историко-аналитический обзор // История: факты и символы. 2020. № 2. С. 110–120.
- Ядов В. А. Идеология как форма духовной деятельности общества: дис... . канд. философ. наук. Л.: Изд-во ЛГУ, 1959. 370 с.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
- Abbott A. The Disciplines and the Future // The Future of the City of Intellect: The Changing American University / ed. by S. Brint. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. P. 205–230.
- Acharya A. The Myth of the “Civilization State”: Rising Powers and the Cultural Challenge to World Order // Ethics and International Affairs. 2020. Vol. 34, no. 2. P. 139–156.
- Adams S., Arnason J. P. Sociology, Philosophy, History: A Dialogue // Social Imaginaries. 2016. Vol. 2, no. 1. P. 151–190.
- Appadurai A. European Self-Making and India’s Alternative Modernities // China, India and Alternative Asian Modernities / ed. by S. Kumar, S. Mohanty, A. Kumar, R. Kumar. Abingdon: Routledge, 2019. P. 3–17.
- Arjomand S. A. Rationalization, the Constitution of Meaning and Institutional Development // Camic C., Joas H. (eds). The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Post-Disciplinary Age. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004. P. 247–274.
- Arjomand S. A. Three Generations of Comparative Sociologies // European Journal of Sociology. 2010. Vol. 51, no. 3. P. 363–399.
- Arjomand S. A. Multiple Modernities and the Promise of Comparative Sociology // Arjomand S. A., Reis E. (eds). Worlds of Difference. New York: Sage, 2013. P. 15–39.
- Arjomand S. A. Developmental Path (Entwicklungsform): A Neglected Weberian Concept and its Usefulness in Civilizational Analysis of Islam // Robertson R., Simpson J. (eds). The Art and Science of Sociology: Essays in Honour of Edward Tiryakian. London: Anthem Press, 2016. P. 43–57.
- Arjomand S. World Regions and the Unpacking of Multiple Modernities: A Pluralistic View of Global Sociological Theory // Civilization, Modernity and Critique: Engaging Johann P. Arnason’s Macro-Social Theory / ed. by L. Dunaj, J. Smith, K. Mertel. Abingdon: Routledge, 2023. P. 48–59.
- Arjomand S. A., Tiryakian E. A. (eds). Rethinking Civilizational Analysis. London: Sage, 2004. 260 p.
- Arnason J. P. Figurational Sociology as a Counter-Paradigm // Theory, Culture, Society. 1987. Vol. 4, no. 2–3. P. 429–456.
- Arnason J. P. Civilization, Culture and Power: Reflections on Norbert Elias’ Genealogy of the West // Thesis Eleven. 1989. Vol. 24, no. 1. P. 44–70.

Arnason J. P. The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model. London: Routledge, 1993. 239 p.

Arnason J. Designs and Destinies: Making Sense of Post-Communism // Thesis Eleven. 2000a. Vol. 63, no. 1. P. 89–97.

Arnason J. P. Communism and Modernity // *Daedalus*. 2000b. Vol. 129, no. 1. P. 61–90.

Arnason J. P. Civilizational Analysis, History of // *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* / ed. by N. J. Smelser. London: Elsevier, 2001a. P. 1909–1915.

Arnason J. P. Civilizational Patterns and Civilizing Processes // *International Sociology*. 2001b. Vol. 16, no. 3. P. 387–405.

Arnason J. Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Leiden: Brill, 2003a. 380 p.

Arnason J. P. Entangled Communisms: Imperial Revolutions in Russia and China // *European Journal of Social Theory*. 2003b. Vol. 6, no. 3. P. 307–325.

Arnason J. Alternating Modernities: The Case of Czechoslovakia // *European Journal of Social Theory*. 2005a. Vol. 8, no. 4. P. 435–452.

Arnason J. P. The Axial Conundrum: Between Historical Sociology and the Philosophy of History // *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity* / ed. by E. Ben-Rafael, Y. Sternberg. Leiden: Brill, 2005b. P. 57–82.

Arnason J. P. Civilizational Analysis, Social Theory and Comparative History // *Handbook of Contemporary European Social Theory* / ed. by G. Delanty. London; New York: Routledge, 2006a. P. 230–241.

Arnason J. P. Understanding Intercivilizational Encounters // *Thesis Eleven*. 2006b. No. 86 (1). P. 39–53.

Arnason J. P. Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making // *World Civilizations / Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO / ed. by R. Holton. Oxford: EOLSS Publishers, 2007. URL: <http://www.eolss.net> (date of access: 15. 04. 2010).

Arnason J. P. The Cultural Turn and the Civilizational Approach // *European Journal of Social Theory*. 2010. Vol. 13, no. 1. P. 67–82.

Arnason J. P. Historicizing Axial Civilizations // *Arjomand S.* (ed). *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*. N. Y.: SUNY Press, 2014a. P. 179–201.

Arnason J. P. The Religio-political Nexus: Historical and Comparative Reflections // *Arnason J. P., Karolewski I. P.* (eds). *Religion and Politics: European and Global Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014b. P. 8–36.

Arnason J. P. Elias and Eisenstadt: The Multiple Meanings of Civilisation // *Social Imaginaries*. 2015. Vol. 1, no. 2. P. 146–176.

Arnason J. P. The Unimaginable Revolution: 1917 in Retrospect // *Historical Sociology / Historická Sociologie*. 2018. No. 1. P. 123–143.

Arnason J. P. The Labyrinth of Modernity: Horizons, Pathways and Mutations. London: Rowman and Littlefield, 2020. 230 p.

Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B. Introduction: Archaic Backgrounds and Axial Breakthroughs // *Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B.* (eds). *Axial Civilizations and World History*. Brill: Leiden, Boston, 2005. P. 1–14.

Arrow K. J. Uncertainty and the Welfare Economics of Medical Care // *The American Economic Review*. 1963. Vol. 53, no. 5. P. 941–973.

Bauer P. C. Negative Experiences and Trust: A Causal Analysis of the Effects of Victimization on Generalized Trust // *European Sociological Review*. 2015. Vol 31, no. 4. P. 397–417.

Bauer P. C., Freitag M. Measuring Trust // *The Oxford Handbook of Social and Political Trust* / ed. by E. Uslaner. Oxford: Oxford Editors, 2018. P. 15–36.

Becker H., Boskoff A. (eds). *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*. New York: The Dryden Press, 1957. 756 c.

Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books, 1973. XIII, 507 p.

Ben-Rafael E., Sternberg Y. (eds). *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity*. Leiden: Brill, 2005. XXIII, 744 p.

Bentley J. H. *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 220 p.

Blokker P. Populist Counter-Constitutionalism, Conservatism and Legal Fundamentalism // *European Constitutional Law Review*. 2019. Vol. 15, no. 3. P. 519–543.

Blokker P. Building Democracy by Legal Means? The Contestation of Human Rights and Constitutionalism in East-Central Europe // *Journal of Modern European History*. 2020. Vol. 18, no. 3. P. 335–351.

Botsman R. *Who Can You Trust? How Technology Brought Us Together and Why It Could Drive Us Apart*. London: Penguin Books, 2017. 322 p.

Burke P. *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity Press, 2009. 142 p.

Canetti E. *Masse und Macht*. Frankfurt: Fischer, 1980. 333 S.

Canfora L. *Pensare la rivoluzione russa*. Bari: Laterza, 2017. 257 p.

Carneiro R. L. *A Theory of the Origin of the State* // *Science, New Series*. 1970. Vol. 169, no. 3947. P. 733–738.

Carneiro R. L. *A Reappraisal of the Roles of Technology and Organization in the Origin of Civilization* // *American Antiquity*. 1974. Vol. 39, no. 2. P. 179–186.

Chakrabarty B. *Indian Politics and Society Since Independence: Events, Processes and Ideology*. London: Routledge, 2008. 264 p.

Coker C. *The Rise of the Civilizational State*. Cambridge: Polity, 2019. 230 p.

Coleman J. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1990. XVI, 993 p.

Collins R. *Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact* // *International Sociology*. 2001. Vol. 16, no. 3. P. 421–437.

Coman R. *Quo Vadis Judicial Reforms? The Quest for Judicial Independence in Central and Eastern Europe* // *Europe-Asia Studies*. 2014. Vol. 66, no. 6. P. 892–924.

Courtois S. *Lénine, l'invention du totalitarisme*. Paris: Perrin, 2017. 502 p.

Dave D., Rashad R. I., Spasojevic J. *The Effects of Retirement on Physical and Mental Health Outcomes* // *Southern Economic Journal*. 2008. Vol. 75, no. 2. P. 761–782.

Delanty G. *Sociology* // *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* / ed. by G. Ritzer. London: Blackwell, 2007. P. 4606–4617.

Delanty G. *Cultural Diversity, Democracy and the Prospects for Cosmopolitanism: A Theory of Cultural Encounters* // *British Journal of Sociology*. 2011. Vol. 62, no. 4. P. 633–656.

Delanty G. *Formations of European Modernity: A Historical and Political Sociology of Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013. 338 p.

Delhey J., Welzel Ch., Newton K. How General Is Trust in “Most People”? Solving the Radius of Trust Problem // *American Sociological Review*. 2011. No. 5 (76). P. 786–807.

Dimitrov G. The Europeanization of the Countries in South-East Europe Through Enhancement of the Rule of Law: A Mission in Progress // *Southeastern Europe*. 2015. Vol. 39, no. 3. P. 277–293.

Dimitrov G., Haralampiev K., Stoychev S., Toneva-Metodieva L. The Cooperation and Verification Mechanism: A Shared Political Irresponsibility Between European Commission and the Bulgarian Governments. Sofia: Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”, 2014. 169 p.

Dimitrov G., Plachkova A. Bulgaria and Romania, Twin Cinderellas in the European Union: How They Contributed in a Peculiar Way to the Change in EU Policy for the Promotion of Democracy and the Rule of Law // *European Politics and Society*. 2021. Vol. 22, no. 2. P. 167–184.

Drentea P. Retirement and Mental Health // *Journal of Aging Health*. 2002. Vol. 14, no. 2. P. 167–94.

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

Durkheim E., Mauss M. Note on the Notion of Civilization [1913] // *Social Research*. 1971. Vol. 38, no. 4. P. 808–813.

Dworkin R. *The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2000. 505 p.

Eisenstadt S. N. *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. New York: Free Press, 1978. XVI, 348 p.

Eisenstadt S. N. *Macrosociology and Sociological Theory: Some New Directions* // *Contemporary Sociology*. 1987a. Vol. 16, no. 5. P. 602–609.

Eisenstadt S. N. *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure*. Oxford: Oxford University Press, 1987b. 162 p.

Eisenstadt S. N. *Multiple Modernities* // *Daedalus*. 2000a. Vol. 129. No. 1. P. 1–29.

Eisenstadt S. N. *The Civilizational Dimension in Sociological Analysis* // *Thesis Eleven*. 2000b. Vol. 62, no. 1. P. 1–21.

Eisenstadt S. N. *The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization* // *International Sociology*. 2001. Vol. 16, no. 3. P. 320–340.

Eisenstadt S. N. *Multiple Modernities*. New Brunswick; London: Transaction, 2002. XIV, 267 p.

Eisenstadt S. N. *Cultural Programs, the Construction of Collective Identities and the Continual Reconstruction of Primordality* // Eisenstadt S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden; Boston: Brill, 2003a. P. 75–134.

Eisenstadt S. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 2003b. 1055 p.

Eisenstadt S. N. *Modernity in Social-Historical Perspective* // *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity* / ed. by E. Ben-Rafael, Y. Sternberg. Leiden: Brill, 2005. P. 31–56.

Eisenstadt S. *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Leiden: Brill, 2006. 227 p.

- Elias N.* What is Sociology? New York: Columbia University Press, 1978. 187 p.
- Fitzpatrick S.* Second-Guessing Stalin // *The London Review of Books*. 2018. Vol. 40, no. 7.
- Foltz R.* Religions of the Silk Road. Palgrave Macmillan, 2010. XIII, 190 p.
- Fukuyama F.* Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity. London: Hamish Hamilton, 1995. 457 p.
- Furet F.* The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 596 p.
- Ganguly S.* An Illiberal India? // *Journal of Democracy*. 2020. Vol. 31, no. 1. P. 193–202.
- Gateva E.* European Union Enlargement Conditionality. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. 254 p.
- Gewarth R., Manela E.* Empires at War. Oxford: Oxford University Press, 2005. XVII, 283 p.
- Giddens A.* The Consequences of Modernity. Cambridge, Polity Press, 1990. IX, 186 p.
- Goldstone J.* Theory Development in the Study of Revolutions // *New Directions in Contemporary Sociological Theory* / ed. by J. Berger, M. Zelditch. New York: Rowman and Littlefield, 2002. P. 194–226.
- Goudsblom J.* Civilization: The Career of a Controversial Concept // *History and Theory*. 2006. Vol. 45, no. 2. P. 288–297.
- Goudsblom J., Heilbron J.* Sociology, History of // *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* / ed. by N. J. Smelser. London: Elsevier, 2001. P. 14574–14580.
- Goudsblom J., Jones E., Mennell S.* The Course the Human History: Economic Growth, Social Process, and Civilization. New York: M. E. Sharpe, 1996. 160 p.
- Granovetter M.* Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness // *American Journal of Sociology*. 1985. No. 3. P. 481–510.
- Grigoryeva I., Vidiysova L., Dmitrieva A., Sergeeva O.* Elderly Population in Modern Russia: Between Work, Education and Health. Cham, Switzerland: Springer, 2019. XI, 163 p.
- Grigoryeva I., Sidorenko A.* Eldercare in Transition(s): The Special Case of Russia // *International Journal of Care and Caring*. 2019. Vol. 3, no. 1. P. 59–73.
- Grosse S.* Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. 292 S.
- Hall M.* Toward a Fourth Generation in Civilizational Scholarship // *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations* / ed. by M. Hall, P. T. Jackson. New York: Palgrave Macmillan, 2007. P. 199–205.
- Han J., Mistriotis P., Lei P., Wang, D., Liu S., Andreadis S. T.* Nanog Reverses the Effects of Organismal Aging on Mesenchymal Stem Cell Proliferation and Myogenic Differentiation Potential // *Stem Cells*. 2012 Vol. 30, no. 12. P. 2746–2759.
- Hann C.* Creative Friction, Folklore, or Foreign Body? Religious Minorities in Civilizational Encounters in Central Europe and Central Asia // *International Journal of Social Imaginaries*. 2023. No. 2. P. 121–136.
- Hasegawa T.* The February Revolution. Leiden; Boston: Brill, 2017. XXII, 652 p.
- Haug S., Roychoudhury S.* Civilizational Exceptionalism in International Affairs: Making Sense of Indian and Turkish Claims // *International Affairs*. 2023. Vol. 99, no. 2. P. 531–549.

- Heilbron J.* The Rise of Social Theory. Cambridge: Polity, 1995. 334 p.
- Heilbron J.* A Regime of Disciplines: Toward a Historical Sociology of Disciplinary Knowledge // The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age / ed. by C. Camic, H. Joas. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004a. P. 23–42.
- Heilbron J.* The Rise of Social Science Disciplines in France // European Journal of Social Sciences. 2004b. Vol. XLII, No. 129. P. 145–157.
- Heinsohn G.* Soehne und Weltmacht: Terrorism, Aufstieg und Fall der Nationen. Zürich, Switzerland: Orell Füssli Verlag, 2003. 224 S.
- Hosking G.* Trust and Distrust: A Suitable Theme for Historians // Transactions of the Royal Historical Society. 2006. No. 16. P. 95–116.
- Hosking G.* Trust and Distrust in the USSR: An Overview // The Slavonic and East European Review. 2013. Vol. 91, no. 1. P. 1–25.
- Iancu B.* Post-Accession Constitutionalism with a Human Face: Judicial Reform and Lustration in Romania // European Constitutional Law Review. 2010. Vol. 6. P. 28–58.
- Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Kant I. *Gesammelte Schriften* / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1: Werke. Bd. VI. Berlin: Georg Reimer, 1914. S. 1–202.
- Katzenstein P.* China's Rise: Rupture, Return or Recombination? // Sinicization and the Rise of China: Civilizational Processes beyond East and West / ed. by P. Katzenstein. Abingdon: Routledge, 2012. P. 1–38.
- Knack S., Keefer Ph.* Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation // The Quarterly Journal of Economics. 1997. No. 4 (112). P. 1251–1288.
- Knöbl W.* Social History and Historical Sociology // *Historická Sociologie* // Historical Sociology. 2013. No. 1. P. 9–32.
- Kotkin S.* Stalin. Vol. 1: Paradoxes of Power. London: Allen Lane, 2015. 976 p.
- Kotkin S.* Stalin. Vol. 2: Waiting for Hitler. London: Allen Lane, 2017. XVII, 1154 p.
- Kotkin S., Beissinger M.* The Historical Legacies of Communism: An Empirical Agenda // Historical Legacies of Communism in Russia and Eastern Europe / ed. by M. Beissinger, S. Kotkin. New York: Cambridge University Press, 2014. P. 1–27.
- Kumar K.* The Return of Civilization — and of Arnold Toynbee? // Comparative Studies in Society and History. 2014. Vol. 56, no. 4. P. 815–843.
- Kumar K.* What can the Chinese Experience of Empire Tell Us about the Belt and Road Initiative? // Theory and Society. 2022. Vol. 51, no. 5. P. 729–760.
- Lalonde M.* A New Perspective on the Health of Canadians. A Working Document. Ottawa: Government of Canada, 1974. 77 p.
- Legvold R.* Return to Cold War. Cambridge: Polity Press, 2016. 208 p.
- Leites E.* (ed.) Conscience and Casuistry in Early Modern Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 280 p.
- Leonhard W.* Anmerkungen zu Stalin. Berlin: Rowohlt, 2009. 192 S.
- Li W., Liang Y.* Particularized Trust and Generalized Trust: The Structure and Nature of Chinese People's Trust (in Chinese) // Shehuixue Yanjiu (Sociological Research). 2002. No. 2. P. 11–22.
- Lieven D.* Towards the Flame. Empire, War and the End of Tsarist Russia. London: Penguin, 2016. IX, 428 p.
- Lih L.* T. Lenin Rediscovered. Leiden; Boston: Brill, 2008. 880 p.

Lim C., Im D. K., Lee S. Revisiting the “Trust Radius” Question: Individualism, Collectivism, and Trust Radius in South Korea // *Social Indicators Research*. 2021. Vol. 153, no. 1. P. 149–171.

Litvinsky B. A., Vorobyova-Desyatovskaya M. I. Religions and religious movements — II // *History of civilizations of Central Asia*. Vol. III. The crossroads of civilizations: A. D. 250 to 750 / ed. B. A. Litvinsky. New York: UNESCO, 1996. P. 421–448.

Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* / ed. by D. Gambetta. Oxford: Basil Blackwell, 1996. P. 94–107.

Lyman R. J. Heresiology: The Invention of ‘Heresy’ and ‘Schism’ // Casiday A., Norris F. W. (eds). *Cambridge History of Christianity: Vol. 2: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 296–313.

Martindale D. *The Nature and Types of Sociological Theory*. London: Routledge, 1960. 560 p.

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

McNeill W. *World History and the Rise and Fall of the West* // *Journal of World History*. Honolulu. 1998. Vol. 9, no. 2. P. 215–236.

Meeks W. A. *Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians* // Mitchell M. M., Young F. M., Bowie K. S. (eds). *Cambridge History of Christianity: Vol. 1: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 145–173.

Melone A. *Creating Parliamentary Government: The Transition to Democracy in Bulgaria*. Columbus: Ohio State University Press, 1998. 350 p.

Mendelski M. *The EU’s Pathological Power: The Failure of External Rule of Law Promotion in Southeastern Europe* // *Southeastern Europe*. 2015. Vol. 39. No. 3. P. 318–346.

Mennell S. *The American Civilizing Process*. Cambridge: Polity, 2007. XII, 388 p.

Mota A., Delanty G. Eisenstadt, Brasil and the Multiple Modernities Framework: Revisions and Reconsiderations // *Journal of Classical Sociology*. 2015. Vol. 15, no. 1. P. 39–57.

Nelson B. *Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters* // *Sociological Analysis*. 1973. Vol. 34, no. 2. P. 79–105.

Nelson B. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981. 316 p.

Orend B. *War and International Justice: A Kantian Perspective*. Waterloo, ONT: Wilfrid Laurier University Press, 2000. 310 p.

Ozono H. *The Mystery of the Difference in the Level of General Trust in China and Japan* // *Psychologia*. 2018. Vol. 61, no. 22. P. 89–103.

Parau C. *Explaining Governance of the Judiciary in Central and Eastern Europe: External Incentives, Transnational Elites and Parliamentary Inaction* // *Europe-Asia Studies*. 2015. Vol. 67, no. 3. P. 409–442.

Pickering M. *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. 1–3. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Vol. 1. 792 p.

Prozorova Yu. *Civilizational Analysis in Historical Sociology: Christianity in World History* // *The Routledge International Handbook of Sociology and Christianity* / ed. by D. Hiebert. London; New York: Routledge, 2024. P. 34–46.

Pye L. The Spirit of Chinese Politics. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 288 p.

Qvortrup J. Childhood as a Structural Form // The Palgrave Handbook of Childhood Studies / ed. by J. Qvortrup, W. Corsaro, M. Honig. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. P. 21–33.

Randeria S. Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India // Unraveling Ties: From Social Cohesion to New Practices of Connectedness / ed. by Y. Elkana, I. Krastev, E. Macamo, S. Randeria. Frankfurt: Campus, 2002. P. 284–311.

Rando T. A., Chang H. Y. Aging, Rejuvenation, and Epigenetic Reprogramming: Resetting the Aging Clock // Cell. 2012. Vol. 148, no. 1–2. P. 46–57.

Rawls J. A Theory of Justice. London: Belknap Press, 1960. 560 p.

Read C. From Tsar to Soviets. Russian People and their Revolution, 1917–1921. London: Routledge, 1996. VI, 330 p.

Reich C. The Greening of America. New York: Crown Trade Paperbacks, 1964. 399 p.

Reiman M., et al. Zrod velmoci. Dějiny Sovětského svazu 1917–1945 (The Birth of a Great Power. History of the Soviet Union 1917–1945). Prague: Univerzita Karlova, 2013. 583 p.

Ripstein A. Kant and the Law of War. Oxford: Oxford University Press, 2021. 288 p.

Roemer J. Theories of Distributive Justice. London: Belknap Press, 1998. 352 p.

Sachsenmaier D. Multiple Modernities — The Concept and Its Potential // Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations / ed. by D. Sachsenmaier, S. N. Eisenstadt, J. Riedel. Leiden: Brill, 2002. P. 42–67.

Samuel G. Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies. Washington; London, 1993. 725 p.

Samuel G. Tibetan Buddhism as a World Religion: Global Networking and its Consequence // Tantric Revisionings: New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 288–316.

Sanborn J. Imperial Apocalypse. The Great War and the Destruction of the Russian Empire. Oxford: Oxford University Press, 2015. XII, 287 p.

Sapir J. L'économie mobilisée. Paris: La Découverte, 1990. 150 p.

Sasaki M. Parental Socialization and Experience of Betrayal: A Cross-National Analysis of Trust // Trust in Society, Business and Organization / ed. by N. I. Dryalkhlov et al. M.: Cogito-Centre-ISRAS Publishing House. P. 9–31.

Schlögel K. Petersburg. Das Laboratorium der Moderne 1909–1921. Frankfurt: Fischer, 2009. 688 S.

Schlögel K. Das sowjetische Jahrhundert. Munich: C. H. Beck, 2017. 912 S.

Schmidt V. H. Multiple Modernities or Varieties of Modernity? // Current Sociology. 2006. Vol. 54, no. 1. P. 77–97.

Schönfelder B. Judicial Independence in Bulgaria: A Tale of Splendour and Misery // Europe-Asia Studies. 2005. Vol. 57, no. 1. P. 61–92.

Schrader H. (ed.) Trust and Social Transformation: Theoretical Approaches and Empirical Findings from Russia. Munster: LIT Verlag, 2004. 206 p.

Seligman A. The Problem of Trust. Princeton: Princeton University Press, 1997. 231 p.

Shlapentokh V. Trust in Public Institutions in Russia: The Lowest in the World // Communist and Post-Communist Studies. 2006. Vol. 39, no. 2. P. 153–174.

- Sigurdsson G.* The “Shared Problematic” in China: Reflections on Confucianism as a Civilizing Factor // *International Journal of Social Imaginaries*. 2023. Vol. 2, no. 1. P. 102–120.
- Smith J.* *Debating Civilisations: Interrogating Civilisational Analysis in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press, 2017. VII, 205 p.
- Smith J.* Civilizational Analysis as a Mode of the Intercultural: Intercivilizational Encounters, the Intercultural and Contemporary Historical Sociology // *Journal of Intercultural Studies*, 2023. doi: 10.1080/07256868.2023.2229546.
- Sorokin P. A.* *Social and Cultural Dynamics: 4 vols.* New York: American Book Company, 1937–1941.
- Sorokin P. A.* *A Long Journey: The Autobiography of Pitirim A. Sorokin*. New Haven, Conn.: College and University Press, 1963. 327 p.
- Sorokin P. A.* *Sociological Theories of Today*. New York: Harper & Row, 1966. XI, 676 p.
- Steiner F. B.* *Feststellungen und Versuche*. Göttingen: Wallstein, 2009. 534 S.
- Stichweh R.* The Sociology of Scientific Disciplines: On the Genesis and Stability of the Disciplinary Structure of Modern Science // *Science in Context*. 1992. Vol. 5, no. 1. P. 3–15.
- Sztompka P.* Civilizational Incompetence: The Trap of Post-Communist Societies // *Zeitschrift für Soziologie*. 1993. Vol. 22, no. 2. P. 85–95.
- Sztompka P.* *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999. 214 p.
- Talhelm T., Zhang X., Oishi S. et. al.* Large-Scale Psychological Differences Within China Explained by Rice Versus Wheat Agriculture // *Science*. 2014. Vol. 344, no. 6184. P. 603–608.
- Therborn G.* Entangled Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2003. Vol. 6, no. 3. P. 293–305.
- Therborn G.* States, Nations and Civilizations // *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*. 2021. Vol. 14, no. 2. P. 225–242.
- Thomas W. I., Thomas D. S.* *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York, 1928. XIV, 583, XVIII p.
- Timasheff N. S.* *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. Garden City; New York: Doubleday, 1955. XVI, 328 p.
- Tiryakian E. A.* Reflections on the Sociology of Civilizations // *Sociological Analysis*. 1974. Vol. 35, no. 2. P. 122–128.
- Tiryakian E. A.* Introduction: The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations // *International Sociology*. 2001. Vol. 16, no. 3. P. 277–292.
- Tiryakian E. A.* *Sociological Analysis* // Arjomand S. A., Tiryakian E. A. (eds). *Rethinking Civilizational Analysis*. London: Sage, 2004. P. 30–47.
- Toffler A.* *Future Shock*. New York: Bantam Books, 1970. 567 p.
- Tooze A.* *The Deluge. The Great War and the Remaking of Global Order 1916–1931*. London: Penguin, 2015. XXIII, 643 p.
- Uslaner E.* *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002. 292p.
- Uslaner E.* Measuring Generalized Trust: In Defense of the “Standard” Question // Lyon F., Möllering G., Saunders M. (eds). *Handbook of Research Methods on Trust*. London: Edward Elgar, 2012. P. 72–82.

Van Krieken R. Law and Civilization: Norbert Elias as a Regulation Theorist // Annual Review of Law and Social Science. 2019. Vol. 15. P. 267–288.

Vassiliades D. Greeks and Buddhism: *An Intercultural Encounter*. Athens: Indo-Hellenic Society for Culture and Development ELINEPA, 2016.

Wagner P. Successive Modernities and the Idea of Progress: A First Attempt // *Distinktion: Journal of Social Theory*. 2010. Vol. 11, no. 2. P. 9–24.

Wagner P. From Interpretation to Civilization — and Back: Analyzing the Trajectories of Non-European Modernities // *European Journal of Social Theory*. 2011. Vol. 14, no. 1. P. 89–106.

Wagner P., Wittrock B. Analyzing Social Science: On the Possibility of a Sociology of the Social Sciences // *Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines* / ed. by P. Wagner, B. Wittrock, R. Whitley. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1991. P. 3–22.

Walsh K., Scharf T., Keating N. Social Exclusion of Older Persons: A Scoping Review and Conceptual Framework // *European Journal of Ageing*. 2017. Vol. 14, no. 1. P. 81–98.

Weber M. Schriften im Weltkrieg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988. 444 S.

Weber M. Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus // *Max Weber Gesamtausgabe*. Bd. I/10. Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905. Tübingen: Mohr, Siebeck, 1989. S. 293–684.

Weber M. Author's Introduction // *Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London; New York: Routledge, 1992. P. XXVIII–XLII.

Wildman A. The End of The Russian Imperial Army: The Old Army and the Soldiers' Revolt (March–April 1917). Princeton: Princeton University Press, 1980. XV, 443 p.

Williams H. Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 216 p.

Williamson O. E. Calculativeness, Trust and Economic Organization // *Journal of Law and Economics*. 1993. Vol. 36, no. 1. P. 453–486.

Wittrock B. Disciplines, History of, in the Social Sciences // *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* / ed. by N. J. Smelser. London: Elsevier, 2001. P. 3721–3728.

Wittrock B. The Meaning of The Axial Age // *Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B.* (eds). *Axial Civilizations and World History*. Brill: Leiden, Boston, 2005. P. 51–86.

Yang G., Zeng S. The Comparison of Trust Structure between Urban and Rural Residents in China // *American Journal of Industrial and Business Management*. 2016. No. 6. P. 665–673.

Источники

Айпин Е. Божья Матерь в кровавых снегах. СПб.: Амфора, 2010. 255 с.

Айпин Е. В поисках Первоземли. М.: РИПОЛ классик, 2019. 412 с.

Айпин Е. Конец рода Лагермов // *Айпин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020а. Т. 1. С. 72–92.*

Айпин Е. Русский лекарь // *Айпин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020б. Т. 1. С. 197–262.*

Айпин Е. У гаснущего очага // *Айпин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020в. Т. 2. С. 7–269.*

Айпин Е. Ханты, или Звезда Утренней Зари // Айпин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020г. 392 с.

Андреева Н. Не могу поступиться принципами. Письмо в редакцию преподавателя ленинградского вуза // Советская Россия. 1988. 13 марта. № 60 (9611). С. 3.

Боль памяти. Спецпереселенцы Ленского района в 1930–1950-х годах: история, судьбы / авт. -сост. О. А. Угрюмов. Яренск, 2009. 300 с.

Бурлацкий Ф. Брежнев в октябре // Парламентская газета. 2006. 19 дек. № 213 (20063). С. 20.

Ванеев А. Эпитафия Карсавину. Фрагменты рукописи А. Ванеев «Два горда в Абези» // Молодежь Севера. 1989. 2 апр.

Есенин С. А. Полное собрание сочинений в семи томах. Т. 4. М.: Наука; Голос, 1995.

Забайкалье православное. Официальный сайт Читинской епархии. URL: <https://eparhiachita.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

Инвестиционный паспорт муниципального образования «Город Корьяжма» Архангельской области. 2020 // Официальный сайт городского округа Архангельской области «Город Корьяжма»: [сайт]. URL: https://koradm.gosuslugi.ru/netcat_files/userfiles/02/invest_compressed.pdf (дата обращения: 23.04.2024).

Иркутская епархия. Региональный православный портал. URL: <http://www.iemp.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

Кашин А. И. Предложение руководству Госбанка СССР. Отказаться от уплаты процентов по вкладам в сберегательных кассах. 1969 // По страницам архивных фондов Центрального банка Российской Федерации. Вып. 7. Денежное обращение в СССР в документах (1965–1975 гг.). М.: Центральный банк Российской Федерации, 2009. 124 с.

Киплинг Р. Баллада о Западе и Востоке. URL: <https://rustih.ru/redyard-kipling-ballada-o-zapade-i-vostoke/> (дата обращения: 20.04.2024).

КПСС. ЦК. Пленум. 1985. Апрель. Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 23 апреля 1985 г. М.: Политиздат, 1985. 31 с.

Ляпунова О. Когда на Вятке были самые большие деревянные плоты? // Портал «Свои кировский. рф». 2017. 19 марта. URL: <https://kirov-portal.ru/blog/kogda-na-vyatke-byli-samy-e-bolshie-derevyannye-ploty-3648/> (дата обращения: 26.04.2024).

Любовь после 50 // ВЦИОМ. 2021. 28 июня. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/ljubov-posle-50> (дата обращения: 17.05.2023).

Материалы внеочередного XXI съезда КПСС. М.: Госполитиздат, 1959. 259 с.

Материалы по вопросу о ликвидации малообеспеченности рабочих и служащих в 1966–1970 гг. 21. 06. 1965. № 50с Секретно Экз. № 1. Отдел тяжелой промышленности ЦК КПСС // Альманах «Россия. XX век». URL: <https://alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1015313> (дата обращения: 5.05.2024).

МБУК «Ленская межпоселенческая библиотека». URL: <https://lenbibl.ru/about-the-library/> (дата обращения: 25.04.2024).

Нерчинская епархия. URL: <https://nerch-eparh.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

О муниципальном образовании // Администрация сельского поселения «Тимшер». URL: <https://timsher-r11.gosweb.gosuslugi.ru/o-munitsipalnom-obrazovanii/> (дата обращения: 25.04.2024).

Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка М.: АСТ, 2021. 1360 с.

Оттавская хартия по укреплению здоровья. URL: http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0009/146808/Ottawa_Charter_R.pdf (дата обращения: 10.04.2024).

Отчетный доклад ЦК КПСС XXIV съезду Коммунистической партии Советского Союза. Доклад Генерального секретаря ЦК товарища Л. И. Брежнева // XXIV съезд Коммунистической партии Советского Союза 30 марта — 9 апреля 1971 года. Стенографический отчет. Т. I. М.: Политиздат, 1971. С. 26–132.

Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета. Об образовании на территории РСФСР административно-территориальных объединений краевого и областного значения. 14 января 1929 г. // Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства РСФСР за 1929 г. № 1–23. Отдел первый / Электронная библиотека исторических документов. URL: <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/380937-postanovlenie-vserossiyskogo-tsentralnogo-ispolnitelnogo-komiteta-ob-obrazovanii-na-territorii-rsfsr-administrativno-territorialnyh-obedineniy-kraevogo-i-oblastnogo-znacheniya-14-yanvary-1929-g#mode/inspect/page/1/zoom/4> (дата обращения: 21.04.2024).

Постановление Кабинета Министров СССР от 13. 04. 1991 № 176 «О порядке реализации законов СССР “О Кабинете министров СССР” и “О перечне министерств и других центральных органов государственного управления СССР”» // Электронная база «КонсультантПлюс». URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=10540#DXKYJ6Tx4XhNkAM6> (дата обращения: 10.05.2024).

Преамбула к Уставу ВОЗ. URL: <http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/RU/constitution-ru> (дата обращения: 14.04.2024).

Речь Генерального секретаря ЦК КПСС товарища Ю. В. Андропова // Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г. М.: Политиздат, 1983. С. 5–26.

Северобайкальская епархия Русской православной церкви (Московского патриархата). URL: <https://sbk-eparhia.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

Сизов М. В. Александр Александрович Католиков. Сыктывкар: Эском, 2015. 242 с.

Сильченко А. С. Записки председателя государственной комиссии. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2018. 108 с.

Солженицын А. И. Один день Ивана Денисовича // Солженицын А. И. Малое собрание сочинений. Рассказы. Т. 3. М.: ИНКОМ НВ, 1991. С. 5–111.

Старшее поколение // Федеральная служба государственной статистики. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/13877> (дата обращения: 14.04.2024).

Централизованная религиозная организация «Улан-Удэнская и Бурятская епархия Русской православной церкви (Московский патриархат)». URL: <https://pravoslavna-ya-buryatiya.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

Читинская и Краснокаменская епархия. URL: <https://www.chita-eparhia.ru/> (дата обращения: 06.06.2024).

Шаронов В. Питирич Сорокин: кто он? [интервью с И. А. Голосенко] // Молодежь Севера. 1988. 30 сент. — 2 окт.

Шаронов В. Одиннадцатая в бесконечном ряду. На сохранившемся кладбище заключенных в Абези найдена могила Л. П. Карсавина // Молодежь Севера. 1989. 25 июня.

Шипов лес // Энциклопедический словарь: в 86 т. / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб.: тип. АО «Брокгауз-Ефрон», 1903. Т. XXXIX-А. С. 585.

Madame Hollywood (feat. Miss Kittin) — Felix Da Housecat // YouTube. URL: http://www.youtube.com/watch?v=3EJ_UBgjpW0 (дата обращения: 14.04.2024).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арнасон Йохан Пол — почетный профессор социологии, Университет Ла Троба, Мельбурн, Австралия, J.Arnason@latrobe.edu.au.

Браславский Руслан Геннадьевич — кандидат социологических наук, директор, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, r.braslavsky@socinst.ru.

Веселов Юрий Витальевич — доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой экономической социологии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, y.veselov@spbu.ru.

Галиндабаева Вера Валериевна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, ученый секретарь, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, vgalindabaeva@gmail.com.

Головин Николай Александрович — доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры теории и истории социологии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, n.golovin@spbu.ru.

Григорьева Ирина Андреевна — доктор социологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, soc28@yandex.ru.

Ильин Владимир Иванович — доктор социологических наук, профессор кафедры социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, ivi-2002@yandex.ru.

Карбаинов Николай Иванович — научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, nkarbainov@gmail.com.

Козловский Владимир Вячеславович — доктор философских наук, профессор, научный руководитель, главный научный сотрудник, заведующий сектором истории российской социологии, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; заведующий кафедрой социологии

культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, v.v.kozlovskiy@socinst.ru.

Малинов Алексей Валерьевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Санкт-Петербургский государственный университет; ведущий научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, a.v.malinov@gmail.com.

Масловская Елена Витальевна — доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, ev_maslovskaya@mail.ru.

Масловский Михаил Валентинович — доктор социологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, maslovski@mail.ru.

Ноговицин Олег Николаевич — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, onogov@yandex.ru.

Осипов Игорь Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, Почетный профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, i.osipov@spbu.ru.

Скворцов Николай Генрихович — доктор социологических наук, профессор, декан факультета социологии, профессор кафедры сравнительной социологии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, n.skvortsov@spbu.ru.

Титаренко Лариса Григорьевна — доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры социологии, Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь; ассоциированный научный сотрудник, Социологический институт РАН — филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия, larisa166@mail.ru.

Шаронов Владимир Иванович — кандидат педагогических наук, ученый секретарь, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Западный филиал, Калининград, Россия, sharonovvi@gmail.com.

Научное издание

Арнасон Йохан, **Браславский** Руслан Геннадьевич,
Веселов Юрий Витальевич, **Галиндабаева** Вера Валериевна,
Головин Николай Александрович, **Григорьева** Ирина Андреевна,
Ильин Владимир Иванович, **Карбаинов** Николай Иванович,
Козловский Владимир Вячеславович, **Малинов** Алексей Валерьевич,
Масловская Елена Витальевна, **Масловский** Михаил Валентинович,
Ноговицин Олег Николаевич, **Осипов** Игорь Дмитриевич,
Скворцов Николай Генрихович, **Титаренко** Лариса Григорьевна,
Шаронов Владимир Иванович.

**ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ МНОГООБРАЗИЕ
СОВРЕМЕННОГО МИРА**

Редактор *М. В. Банкович*
Корректор *М. В. Петрова*
Компьютерная верстка *Н. И. Пашковская*

ISBN 978-5-89697-439-0



Подписано к печати 27.12.2024
Формат 60×84/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. п. л. 27
Тираж 300 экз. Заказ № 270

Издатель:
Федеральный научно-исследовательский
социологический центр Российской академии наук
117218, Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, корп. 5
Тел: +7 (499) 125-00-79
E-mail: fnisc@fnisc.ru

Отпечатано в типографии «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел.: +7 (812) 766-05-66