

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.И. Липкин

**«ДУХОВНОЕ» И «ПОЛИТИЧЕСКОЕ» «ЯДРА»
«ЛОКАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» И ИХ
СТОЛКНОВЕНИЕ В ИСТОРИИ РОССИИ**

Препринт WP17/2012/01
Серия WP17

Научные доклады
Лаборатории сравнительного анализа
развития постсоциалистических обществ

Москва
2012

Редактор серии WP17
«Научные доклады
Лаборатории сравнительного анализа развития
постсоциалистических обществ»

О.И. Шкаратан

Л 61 **Липкин, А. И.** «Духовное» и «политическое» «ядра» «локальной цивилизации» и их столкновение в истории России*: препринт WP17/2012/01 [Текст] / А. И. Липкин ; Нац. иссл. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 68 с. – 50 экз.

Вводятся понятия «политического» и «духовного» «ядра», с помощью которых дается определение понятия «локальной цивилизации» – одного из центральных в создаваемой согласованной системе понятий, необходимых для описания таких сложных социально-исторических явлений, как ЕС, составляющие ее национальные государства, США, Россия, а также процессов их развития и взаимодействия в условиях глобализации. «Политическое ядро» задает базовые принципы, лежащие в основе отношений в обществе. «Политическое ядро» менее специфично и менее динамично, чем «духовное». Но именно неизменность первого и его конфликт со вторым обуславливает циклы российской истории и трудность выхода из «порочного круга», варианты которого обсуждаются.

«Духовное ядро» представляет собой совокупность базовых смыслов, включающих смыслы жизни индивида, идеалы, высшие ценности, оно принадлежит связанной с образованием высокой культуре (а не массовому быту, связываемому с «ментальностью»), идущей от верхних слоев общества.

Рассмотрен процесс этической индивидуализации-идеализации «смысла жизни» и связанное с ним появление «мировых» религий и философий, с одной стороны, и трех основных форм индивидуализации смыслов жизни – с другой (на материале истории древнего Средиземноморья). Рассмотрена связь «мировой религии» и «локальной цивилизации» и показано, что во всяком случае на Западе (и в России) ведущими являются светские, а не религиозные составляющие. Последнее говорит о том, что степень связи религии и «локальной цивилизации» у Тойнби, Хантингтона и их последователей сильно преувеличена.

УДК 13
ББК 87

Ключевые слова: цивилизации, субцивилизации, цивилизационное духовное ядро, смысл жизни, ценности, мировая религия, европейская цивилизация, циклы российской истории, римский стоицизм, индивидуализация в Древней Греции, Платон, Цицерон, рыцари и буржуа, цивилизационное политическое ядро, договорной принцип, приказной принцип, Болотная площадь, Поклонная гора.

Данный материал обсуждался на семинаре Лаборатории сравнительного анализа развития постсоциалистических обществ «Русская цивилизация: опыт системной диагностики» 6 февраля 2012 г. (руководитель Лаборатории САРПО О.И. Шкаратан)

Препринты Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>

© Липкин А.И., 2012
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2012

Введение

Процесс трансформации, в который Россия вошла в конце XX в., актуализировал вопросы: «кто мы?», «что мы хотим?», «что мы можем?». Как соединить и осмыслить досоветскую, советскую и постсоветскую части нашей истории? На что в нашем прошлом можно и стоит опереться? Что стоит постараться изменить? Где зарыта «игла Кощя», приводящая к тому, что снова и снова мы пытаемся «сделать как лучше, а получается как всегда»? Что такое «Восток» и «Запад» и где в этих координатах находимся мы? Являемся ли мы нацией? Цивилизацией? И при этом надо ответить на вопрос: а имеет ли смысл отвечать на последние вопросы в современном глобализирующемся мире?

Что касается последнего, то я исхожу из предположения, что по крайней мере в ближайшей перспективе наряду с глобализацией, особенно очевидной в экономической сфере, происходит наднациональная макрорегионализация (объединение государств) на общей культурной основе (в согласии с гипотезой Хантингтона, что после окончания «холодной войны» идеологический принцип консолидации сменится цивилизационно-культурным). На это указывают процессы консолидации в разных сферах, идущие в Европейском союзе, в Северной и Латинской Америке и других регионах мира¹. Но при

¹ Североамериканское соглашение о свободной торговле (НАФТА, North American Free Trade Agreement), заключенное между Канадой, США и Мексикой, основывающееся на модели Европейского Сообщества (вступило в силу 1 января 1994 г.); созданный в 2004 г. Южноамериканский союз наций (УНАСУР), объединивший 12 государств региона с населением свыше 377 млн чел. (результат объединений Mercosur и Андского сообщества, которым предшествовала Координационная экономическая комиссия, созданная в конце 60-х годов), в мае 2008 г. на саммите UNASUR в Бразилии было принято решение о создании регионального представительного органа «по образцу Европарламента», а в мае 2010 г. был избран первый генеральный секретарь этой организации. Аналогичные тенденции можно увидеть и в других частях света, как на базе старых, так и новых организаций: созданная в 1944 г. Лига арабских государств, куда входят 19 арабских стран Северной Африки и Ближнего Востока, где арабский язык является родным для большей части населения; созданная в 1960-х Ассоциация стран Юго-Восточной Азии (АСЕАН) — политическая, экономическая и культурная региональная межправительственная организация стран, расположенных в Юго-Восточной Азии (непосредственно образующими государствами являлись Индонезия, Малайзия, Сингапур, Таиланд и Филиппины); Африканское экономическое сообщество (АЭС) (заявленные цели

этом, как показывает опыт современной Европы, пока остаются актуальными как национальные границы, так и более мелкие микро-региональные общности, которые часто имеют этническую окраску.

На этом фоне встают указанные выше вопросы о России в современном нестабильном глобализирующемся мире, вопросы, высвечивающие неопределенность ситуации и перспектив развития событий. Отсюда естественно возникает запрос на теоретическое описание этого конгломерата *явлений*, в который входят ЕС и США, Россия и Китай, Франция и Великобритания, кельты, англосаксы, якуты и чуваша и т.д.

Чтобы создать *теоретическое описание* этих явлений, требуется *система понятий*, позволяющая различить уровни: *глобальный*; *локально-цивилизационный*, чтобы отличать Европу от Китая; *субцивилизационный*, чтобы отличать Западную Европу от Северной Америки; *национальный*, чтобы отличать Францию от Великобритании и Германии, с одной стороны, и каждую из них от Западной Европы, – с другой; *этнический*, чтобы отличить от них кельтов, англосаксов и т.п. Но в литературе эти понятия плохо определены и часто смешивают друг с другом. Например, высокоцитируемый мной Ф. Бродель говорит, что европейская цивилизация «представляется совокупностью цивилизаций: польской, немецкой, итальянской, английской, французской и пр.», а «национальные цивилизации могут в свою очередь подразделяться на еще более мелкие “цивилизации”: Шотландия, Ирландия, Сицилия, страны басков и т.п.» [Бродель 2008, с. 42]. Мы будем строить *понятия локальной цивилизации, нации и этноса* так, чтобы развести их и получить возможность сопоставлять их в одном рассуждении, после чего эти понятия (аналоги «идеальных типов» Вебера) будем применять к перечисленным выше явлениям.

В построении этой системы понятий я иду от культуры, но исхожу из идеи *многослойного подхода*, выделяющего как минимум пять слоев: два культурных («цивилизационный» и «национальный»), социальный, политический и экономический (правда, в данном тексте три последние, как правило, слиты в один слой «социальной реальности»). Эти слои «параллельны» друг другу, т.е. в каждом слое есть

организации включают в себя создание зоны свободной торговли, таможенный союз, единый рынок, центральный банк и единую валюту) и др.

своя логика изменений, и возникающие в этих слоях образования находятся друг к другу в отношении не порождения (типа порождающего «надстройку» «базиса» (экономического, технологического или др.), а поддержки или отторжения: в каждом слое по своей логике рождаются различные структуры и процессы, часть из которых конкурирует друг с другом, между теми из структур и процессов из разных слоев, которые будут поддерживать друг друга, возникают устойчивые системы (пример такого типа взаимодействия дан в пп. 1.2 и 1.3).

В данной работе будет уточнено понятие «локальной цивилизации» с помощью понятий «духовного ядра» и «политического ядра», рассмотрена возможность трансформаций «духовного ядра» (на примере Древнего Рима), его многокомпонентность (на примере Западной Европы), различные степени индивидуализации (смыслов) и связь «мировой религии» и «локальной цивилизации». На базе этих понятий будет выявлен механизм, приводящий к циклическому характеру российской истории и проанализированы возможности выхода из «порочного круга».

1. «Локальная цивилизация» и связанные с ней понятия

В литературе существует много различных определений понятия «локальной цивилизации» [Ерасов 1999, с. 20]². Согласно Т.Т. Тимофееву, с одной стороны, «сомнению подвергается, как содержание самого понятия, так и конкретные оценки отдельных цивилизационных общностей»³. С другой, «многие исследователи исходят ныне из приоритетности многофакторного подхода к истории цивилизаций, и для них определяющей является вся совокупность факторов»

² Отметим, что не все авторы используют добавление «локальная», а некоторые вместо слова «цивилизации» используют слово «культуры». Какой термин здесь использовать: в случае, когда *теоретическое понятие вводится через определение* — неважно, но я буду использовать этот термин (близкий терминологии А. Тойнби).

³ Некоторые авторы (например, В.А. Шнирельман) отвергают это понятие лишь на том основании, что многие советские обществоведы в 1990-х резко перешли от формационного подхода к цивилизационному, создав обширную продукцию невысокого качества. Я полагаю, что они не правы, проблема в качестве, а не в бесперспективности цивилизационного подхода.

[Тимофеев 2007, с. 27–28] (примером такого подхода, по-видимому, является реализованная в серии конференций масштабная программа В. Хороса – Е. Рашковского [Цивилизации в глобализующемся мире 2009]). Таким образом, о четком теоретическом определении этого понятия сегодня говорить не приходится, хотя большинство согласно, что Китай, Индия и Западная Европа – примеры разных локальных цивилизаций. К локальным цивилизациям также относят античную, древнеегипетскую, исламскую.... Ориентируясь на них как на образцы, в мировой истории выделяют другие цивилизации. Классики этого «цивилизационного» подхода – О. Шпенглер, А. Тойнби – добавляют сюда свои модели возникновения и эволюции (локальных) цивилизаций и представления об их сущности (из-за разницы в моделях авторы несколько расходятся в количестве выделяемых ими локальных цивилизаций). Ряд авторов (Тойнби, Хантингтон) в качестве системообразующего фактора выделяют религию («мировую»). Ряд отечественных авторов (В.Н. Лексин, И.Г. Яковенко), следуя в значительной степени линии французской школы «Анналов», вводят это понятие через понятие «ментальности», имеющей весьма широкое и неопределенное значение.

1.1. Цивилизованность и «цивилизационное ядро»

В силу этой неопределенности я предлагаю свое определение локальной цивилизации, которое, в силу сказанного выше, должно оставить место для введения в части II понятий «субцивилизации», «нации» и «этноса».

Исходно значение понятия «цивилизованности» («цивилизации в единственном числе») – это *качество, противопоставляемое варварству* (варварскому окружению). Цивилизованность при этом основана на некоей рафинированной *искусственности*, требующей усилий для своего поддержания.

Цивилизация (в отличие от племени и племенных союзов) предполагает города и наличие достаточно развитого разделения труда, включающего профессиональных деятелей духовной культуры (типа жрецов, ученых и т.п.) и, возможно, письменности. «Наличие или отсутствие городов представляется наиболее существенным проявлением различия между “культурами” (имеются в виду “примитивные культуры” “первобытных обществ”. – А. Л.) и “цивилизациями”», – говорит Ф. Бродель [Бродель 2008, с. 47, 36].

Рафинированной искусственности, составляющей суть понятия «цивилизации-цивизованности», отвечают греческая фаланга в военном искусстве, формы этикета и образования, античная философия, скульптура, архитектура, римское право. Цивилизованность как рафинированная искусственность «имеет по меньшей мере два уровня»: «духовный смысл» и «материальные блага» [Бродель 2008, с. 35], т.е. «духовный» и «материальный». В центре нашего внимания будет духовный уровень, к которому Ф. Бродель относит «религиозные чувства,... отношение к смерти, к работе, к удовольствиям, семье...», называя их «фундаментальными основами» или «структурами» цивилизаций, характерной особенностью которых является принадлежность «длительному времени» (*longue durée*), т.е. долговому существованию и медленным изменениям [Бродель 2008, с. 58, 64]. Я, исходя из опыта анализа истории древнего Средиземноморья и особенно Древнего Рима, в качестве центрального из этого «духовного слоя» возьму, во-первых, «высокий» «смысл жизни» человека («высокий» — это отличный от продолжения своего рода), который оказывается, с одной стороны, специфичным для разных локальных цивилизаций, с другой — устойчивым, с третьей, он порождает (или обуславливает) упомянутый Броделем ряд «фундаментальных оснований».

Исходя из этого, в предлагаемом подходе *локальные цивилизации* задаются в мире идей и связаны с *границами понимания* (речей и действий) и потому со *смыслами*. В центр этого сложного понятия я кладу *понимание*, «внутреннее содержание, значение чего-либо, *то, что может быть понято*» [Смысл 2004]. Разница между Китаем, Индией и Европой выявляется в исходной взаимной непонимаемости некоторых базовых смыслов. К смыслам принадлежат *ценности*, которые *определяют выбор* целей и средств в жизни и действиях человека (ибо имеют положительное или отрицательное значение для человека (и общества) и задают «ценностное измерение» идей, вещей, событий, действий и процессов), *идеалы* (задающие высшие ценности)⁴, *осознанные нормы* и *принципы* (то, что накладывает отпечаток на что-то более конкретное, им *следуют*). Соответствующий набор смыслов составляет «*цивилизационное культурное ядро*» локальной цивилизации.

⁴ Идеалы, в отличие от норм, предполагают зазор с реальностью, где накапливается энергия, которая время от времени выплескивается либо в социальные, либо культурные революции.

В результате «локальная цивилизация» у нас представляет собой структуру, состоящую из двух взаимосвязанных элементов: «*цивилизационная общность и цивилизационное культурное ядро*»⁵, в которой «*цивилизационное культурное ядро*» я разбиваю на две части: «*индивидуальную*» и «*общественную*»⁶. Первая, которую я назову «*духовное ядро*», содержит центральные *смыслы, идеалы, высшие ценности и принципы* (часть из которых задается религией), связанные со смыслом жизни *индивида*. Вторая часть, которую я назову «*политическое ядро*», содержит *базовые принципы отношений* в обществе и его институтах (политических и др.).

Вторая часть, как мы увидим, менее специфична и проще, поэтому я более подробно остановлюсь на первой (хотя при рассмотрении специфики России очень важным будет и рассмотрение второй).

«Духовные» ядра разных локальных цивилизаций (и порождаемые ими вторичные смыслы) «*несоизмеримы*», т.е. их нельзя включить друг в друга и нельзя сопоставить как высшее и низшее (здесь есть аналогия с тезисом о несоизмеримости научных парадигм Т. Куна [Кун 2004]), поэтому *понимание* культуры и жизни одной цивилизации (например, китайской или индийской) представителями другой (скажем, европейской) является сложной задачей, решение которой требует особых техник, разрабатываемых в культурологии XX в. Границы цивилизационной общности являются границами, внутри которых воспроизводятся (т.е. используются ее членами) составляющие ее «культурное ядро» базовые смыслы (идеалы, ценности, принципы и др.), и, вследствие этого, границами, внутри которых относительно беспрепятственно распространяются политические, идеологические и другие нововведения⁷, включая типы религий⁸, политические

⁵ Которая соответствует броделевской паре «общества и цивилизации» [Бродель 2008, с. 46, 48] и во многом аналогична паре «сообщество – парадигма» у Т. Куна [Кун 2004].

⁶ Это коррелирует с «духовно-мировоззренческими и социальными ценностями» В. Хороса [Цивилизации в глобализующемся мире 2009, с. 6].

⁷ Это не означает, что процессы распространения подобных инноваций не могут иметь продолжительную и драматическую историю, имеющую разного рода региональные различия, и неравномерный характер распространения. Однако трудности и характерные времена их распространения за указанные границы, как правило, возрастают многократно.

⁸ То есть распространенность данной религии может быть не причиной, а следствием наличия цивилизационной общности (подробнее этот вопрос рассматривается ниже).

и экономические институты, производственные и социальные технологии и пр.

Можно ввести еще понятия *субцивилизаций* (о которых речь пойдет во второй части) как регионов внутри локальной цивилизации, где смыслы несколько различаются, но соизмеримы (т.е. понятны).

1.2. Способность «духовного ядра» к трансформации (на примере Римской республики)

Поскольку эта модель возникла из анализа истории Римской республики, я приведу основные моменты этого анализа (подробнее см. [Липкин 1993]).

«Духовное ядро» Римской республики формируется в рамках системы, состоящей из четырех взаимосвязанных элементов: индивидуального качества — *virtus* («мужества»), ставшего синонимом «добродетели», которое проявлялось на определенном «поле деятельности» — «общем деле» (*res publica*); и индивидуальной цели — «похвале» в виде *honos* (почета) или *gloria* (славы) со стороны «народа» («общины» — *civitas*). Суровость римских добродетелей диктовалась важнейшим для начала римской истории «общим делом» (*res publica*) — непрерывными войнами за существование. Так сложилась система элементов *res publica* («общее дело» или «дело народа») — *virtus* («доблесть-мужество») — *honos* («общественное признание заслуг») — *civitas* («община»).

Первый переживаемый Римом духовный кризис происходит в связи с распадом общины, ее социальной дифференциацией после побед в Пунических войнах. Выделившиеся профессиональная армия, сенаторское сословие, безземельный плебс преследовали свои интересы. Хлынувшие в Рим в результате побед над Карфагеном богатства привели к росту продажности как сената, так и плебса, к появлению некомпетентной «толпы», манипулируемой умелыми «политиканами». В результате критерий «похвальности», на который ориентировалась жизнь римлянина, повис в воздухе — «похвала кого»? Появляются невозможные прежде тема «несправедливого суда народа» и образ склонной к пороку толпы [Цицерон «Тускуланские беседы», II, 3]. Характерная форма фиксации кризиса — сетования о «падении нравов» и идеализация «нравов предков», ставшие, начиная с Катона Старшего (II в. до н. э.), лейтмотивом выступлений

римских ораторов и писателей. Преодоление его (в значительной степени связанное с именем Цицерона) происходит путем *преобразования* прежних «реальных» *civitas u honos в идеалы vir bonus («достойных мужей») и honestum («нравственно прекрасное»)*.

Создавая образ римского гражданина, Цицерон (106—43 гг. до н. э.) соединяет в нем черты римского воина и эллинистического стоического мудреца, переносит суровые воинские добродетели на область внутривластной деятельности гражданина Рима, деятельность по обузданию потрясавших Рим гражданских войн мирными политическими средствами. Роль судей Цицерон отводит не реальному римскому народу, большая часть которого, включая сенаторов, в его сочинениях предстает в виде некомпетентной, раболепствующей перед наслаждениями, богатством, внешним почетом и властью «порочной толпы»⁹, а немногочисленному обществу свободных мудрых «достойных мужей» — обобщенного образа Катонов, Сципионов и других образцовых носителей «духовного ядра»¹⁰: «достойный муж», читаем мы в диалоге Цицерона [Тускуланские беседы], должен теперь ориентироваться не на похвалу народа, а на *honestum* и *vir bonus*, «слава (*gloria*), — указывает он, — бывает и не смутная, а прочная и видная — это согласная похвала добрых людей, неподкупный суд понимающих ценителей выдающейся добродетели, такая слава — это словно эхо добродетели» [Цицерон Тускуланские беседы, кн. 3, II (3)]. Так формируются идеалы римского стоицизма, составившие «духовное ядро» республиканского Рима¹¹.

Следующая трансформация «духовного ядра» отражена в творчестве Сенеки (4—63 гг. н. э.). И происходит она вокруг идеала свободы (*libertas*). Представление о свободе, сложившееся на ранних этапах

⁹ «Находилась много людей, которые были готовы отдать за отечество не только имущество, но и жизнь, но не соглашались поступиться даже малой частью своей славы» [Цицерон «Об обязанностях», XXIV (84)].

¹⁰ В этой ситуации военный Рим с его идеалами «общей пользы» (*res publica*), в отличие от торговой Греции, выдвигает на первое место не созерцание, а деятельность, провозглашает ведущим не разум, а *officium* (должное, обязанность) и *honestum* (нравственно прекрасное, честное). «Ведь ни одна сторона нашей жизни не может быть свободна от обязанности — в служении ей вся нравственная красота жизни; в пренебрежении к ней позор», — восклицает Цицерон [Цицерон «Об обязанностях» (II, 4)].

¹¹ Поскольку «духовное ядро» составляют идеалы, то, возможно, только с этого момента стоит говорить о Риме как «локальной цивилизации».

истории древнего Рима, связывалось не со свободой от общества и его законов (как у «софистов» Платона), а со свободой от произвола, тирании, «необходимости подчиняться чужой воле» (Цицерон). Недопущение возможности возникновения тирании — один из главных лейтмотивов политической истории Римской республики. Обвинение какого-либо политического деятеля хотя бы в стремлении к тирании грозило ему смертной казнью.

Гражданские войны, сотрясая государство, сея смерть, разрушения, массовые репрессии, тем не менее не отменяли исконного республиканского идеала *libertas*. Социальный же мир был куплен ценой перехода к принципату и фактического отказа от республиканского идеала свободы. Обратной стороной воцарившегося социального мира и наступившего «золотого века» Августа стали постоянные интриги, доносы, зависимость от изменчивых симпатий и антипатий высших сановников и принцепсов, которые сами жили в постоянном страхе перед многочисленными заговорами (многие из них умирали насильственной смертью), делали ненадежными богатство, власть почести, любые блага и даже жизнь. Человек ощущал себя рабом неперсонифицированного случая [Сенека 1977 IV (7); XIII (3, 1) CI (I, 4)]. Эта власть случая была несовместима с такими чертами «римского духа», как воля и свобода. «Свободы не добыть задаром. А если ты высоко ее ценишь, то все остальное придется ценить ни во что», — писал Сенека [Сенека 1977 CIV(34)]. «И, прежде всего, чтобы стать свободным, освободились от страха смерти» [Сенека 1977 LXXX (5)], тема, которая в учении Сенеки занимает очень большое место. И здесь повторяется ход, сделанный в свое время Платоном: здоровье, богатство, власть, почет, жизнь, все, в чем человек не мог бы считать себя свободным, относилось к «телу» («безразличному» стоиков), а освобождение осуществлялось в мире «духа» («идей»).

Одновременно трансформировались и другие элементы «духовного ядра» Римской республики. Если во времена Цицерона главной формой общественно полезной деятельности, достойной *vir bonus* и связанной с представлением о «благе народа», оставалась государственная служба, то во времена Сенеки ситуация существенно изменилась. Государственная служба все более принимала вид службы лицам, а не обществу. Поэтому, хотя и требовалось ее честное несение, сама по себе она все более переходила в разряд вещей безразличных, а место главной общественной деятельности, связанной

с благом народа, все более занимало «исправление нравов» посредством философии. Полем борьбы оппозиционного римского стоицизма за идеалы Римской республики становился интенсивно строившийся в ходе этой борьбы духовный нравственный мир. «Философия, утверждал Сенека, есть забота о достижении добродетели посредством самой добродетели... Философия и доблесть нераздельны» [Сенека 1977 LXXXIX (8), LXXXVII (3); LVIII (26)]. Сенека называл философов «наставниками человечества» [Сенека 1977 LXIV (9)], создающими «законы рода человеческого» [Сенека 1977 XIV (14)]. Для Сенеки именно философы были носителями воинственного римского духа, именно с ними связан пафос борьбы за римский идеал.

Именно сюда – в сферу нравственности – перемещаются «общее дело» и «слава»: из службы (*negotium*) в досуг (*otium*), связываемый, с одной стороны, с друзьями, а с другой стороны – с потомками – друзьями по духу (при этом акцент с *honor* переносится на *gloria*). Сенека призывал «освободиться от... на вид почетных, на деле никчемных занятий» [Сенека 1977 XXII(1)] и «заняться делами потомков» [Сенека 1977 VIII (2)], ибо именно эти занятия делают именитым и славным (*glorias*): «Для немногих рожден тот, кто думает лишь о поколении своих сверстников... Вслед придут многие тысячи лет, многие сотни поколений, гляди на них» [Сенека 1977 LXXIX (17)]. Философы – друзья по духу – следующая после *vir bonus* Цицерона трансформация римской *civitas*. Здесь появляется индивидуализированный тип связи людей – дружбы на основе духовной близости.

Сенека еще полон пафоса борьбы (с роком, с «чернью»), причем совместной, общественной по своей сути, и эта борьба питает связанные между собой идеалы дружбы, философии, «общего дела», славы, свободы. Век спустя, во времена императора-философа Марка Аврелия (121–180 гг. н. э.), борьба между республикой и империей прекращается даже в области нравов, т.е. исчезает и сенековское поле деятельности. Империя окрепла, создала свою систему и свой аппарат. В составляющей основу империи военно-бюрократической государственной машине, отделившей себя от людей и ставшей над ними, не осталось места для «конкретночеловеческих» отношений, все дела империи были «расчеловечены». Перед этой машиной чувствовали себя абсолютно бессильными даже императоры [Аврелий 1985 IX. 29]. Из этого ощущения бессилия возникает новое представление о «зияющей вечности и бесконечности»: «...через много

лет или завтра, — не думай, что велика разница» [*Аврелий* 1985, (47)].

У Марка Аврелия пафос активности и борьбы сменяется пассивностью и пессимизмом [*Аврелий* 1985 (II 14); (IX I); (IV 44); (IV 32)]. И если Сенека многое, отбрасываемое им в «безразличное» и «телесное», вырывал из себя с болью ради своего освобождения: «Свободы не добыть задаром!», то век спустя для Марка Аврелия все, что он отбрасывал в «безразличное», было «убого и презренно, смутно и тленно, мертво!» [*Аврелий* 1985 (II 12)], т.е. поистине безразлично и противно. Марк Аврелий отказывается от основы стоицизма Сенеки — борьбы за «исправление нравов»: «Кто не хочет, чтобы дурной погрешал, похож на того, кто не хочет, чтобы сочилась смоква, выросшая на смоковнице...» [*Аврелий* 1985 (XII 16)]. Вместе с общественной борьбой исчезает и пафос дружбы и славы [*Аврелий* 1985 (VIII 44); (IV 33); (19,3)]. «И вообще, помни, что так мало пройдет времени, а уж и ты и он умрете, а немного еще — и даже имени вашего не останется» [*Аврелий* 1985 (IV 6)]. Единственное оставшееся поле борьбы — свой внутренний мир, «внутреннее признание» (эполэксис) [*Аврелий* 1985 (IV 3)]. В результате происходит последняя метаморфоза римского мужества — в мужество «непротивления злу» [*Аврелий* 1985 (XII 12); (XI 18); (VIII 69) (V 20); (VI 33); (IV 29); (VI 41)]: «Быть тихим и нестроптивным и более человечно, и более по-мужски» [*Аврелий* 1985 (XI 18)]. У Марка Аврелия мы наблюдаем изоляцию индивида — *civitas* «коллапсирует» в «я»: «Для моей воли воля ближнего столь же безразлична, как тело его и дыхание. Ведущее каждого само за себя в ответе» [*Аврелий* 1985 (VIII 56)]. «Общее дело», дававшее смысл жизни римлянину, заменяется у Марка Аврелия «следованием своему гению» [*Аврелий* 1985, (II 13)], а философия из средства воспитания, т.е. борьбы, превращается в «успокаивающую мазь» [*Аврелий* 1985 (V 9); (VI 12)].

Так вместе с римским стоицизмом умирает «духовное ядро» республиканского Рима, а Римская империя, которая все более напоминает восточную монархию эллинистического мира, — это уже другая цивилизация, в которой рождается и побеждает христианство¹². Исторически был достаточно длинный период, в котором параллель-

¹² В начале IV в. император Константин прекратил преследование христиан, а в последнее десятилетие IV в. христианство получило привилегии единственной государственной религии.

но шли процессы умирания первой и становление второй. Фиксацией окончания этого перехода можно считать установления статуса императора (284 г., до этого, будучи ими де-факто, правители называли себя де-юре принцепсами, отдавая дань республиканской традиции).

Хотелось бы обратить внимание в приведенном анализе на следующие общие для понятия духовного ядра моменты. Во-первых, «духовное ядро» устойчиво относительно меняющихся социального бытия и «общего дела», оно трансформируется, оставаясь собой, пока можно говорить о той же «локальной цивилизации» (его смыслы, ценности, принципы прорастают на новом материале). Во-вторых, оно взаимодействует с социально-политическим и экономическим слоями, реагирует на изменения в них. В-третьих, «духовное ядро» специфично для определенной «локальной цивилизации», характеризует ее лицо и образуется в определенный исторический момент. В-четвертых, входящие в него идеалы подразумевают наличие разрыва между собой и «реальностью»¹³, при этом идеализируются как элементы «духовного ядра», так и его носители («философы» у Платона, «достойные мужи» — у римских стоиков, «истинно верующие» — в случае «мировых» религий). Трансформации «духовного ядра» осуществляются конкретными личностями (Цицерон, Сенека), но при условии поддержки со стороны сообщества (аналогично изменению парадигмы в модели Т. Куна).

При этом я здесь и далее не утверждаю, что цивилизации являются системами или целостными организмами, каковыми являются государства, и не говорю, что я выделяю все элементы соответствующего цивилизационного «духовного ядра», но настаиваю, что оно состоит из смыслов, что именно в мире идей задается та рафинированная искусственность, которая выделяет данную локальную цивилизацию. И, как и положено рафинированной искусственности, она закрепляется с помощью соответствующего воспитания и образования, в первую очередь, в высших слоях общества. Смыслы, естественно, предполагают осознанность. Этими качествами цивилизационное «духовное ядро» отличается от «ментальности», связываемой с

¹³ Поэтому несоответствие жизни Цицерона или Сенеки сформулирован им идеалам не столь принципиальна. Важно, что в обществе были люди, которые на эти идеалы ориентировались, и они уважались.

потаянным, неосознаваемым, обыденным и т.п.¹⁴ Понятие «ментальности» более отвечает этнической общности, о которой речь пойдет в части II.

1.3. Три степени индивидуализации смыслов жизни и «мировые» религии и философии

Для дальнейшего разворачивания модели и рассмотрения вопроса о месте религии в цивилизационном «культурном ядре» потребуется введение дополнительной типологии смыслов жизни — центрального элемента «духовного ядра». Кроме того, я попробую на этом материале продемонстрировать суть идеи многослойного подхода, показать, как взаимодействуют слои «духовной культуры» и «социальной реальности».

1.3.1. Процесс этической индивидуализации и центральная этическая проблема

Исследование истории ряда древних государств [Липкин 1993] выявило в них «процесс этической индивидуализации и идеализации» смыслов жизни, состоящий из прохождения **трех** последовательных форм: **доиндивидуальной** (коллективистской), **индивидуально-прагматической (эгоцентричной)** (близкой тому, что часто называют

¹⁴ Понятие «ментальность» было введено в связи с «отказом от европоцентризма и монолинейного прогрессистского видения истории..., противостояния редукционизму в его самых разных вариантах — как со стороны, например, «экономизма» марксистской окраски, так и со стороны позивитизма» [Визгин 2010] (но все это достигается в рамках цивилизационного подхода и без понятия «ментальности»). Другая направленность этого понятия связана с попытками переориентировать науки о прошлом с «истории героев» (правителей, мыслителей, полководцев, дипломатов) на «историю рядовых людей». Акцент при этом делается на связи ментальности с неосознаваемым и скрытым от рефлексии. В научный оборот термин «ментальности» был введен французским этнологом и социоантропологом Л. Леви-Брюлем (1857–1939), изучавшим дологическое мышление и «коллективные представления», психоаналитическая и социопсихологическая исследовательская традиция склонна была представлять ментальности аналогом и синонимом «социального характера». Один из основателей школы «Анналов» М. Блок утверждал, что «историк должен стремиться к тому, чтобы обнаружить те мыслительные процедуры, способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи и о которых эти люди могли и не отдавать себе ясного отчета, применяя их как бы «автоматически», не рассуждая о них, а потому и не подвергая их критике» [Пушкарев, Пушкарева].

«индивидуалистической») и **индивидуально-идеалистической («личностной»)**, отвечающей индивиду, ориентированному на общественно значимые идеалы¹⁵. Причем в ходе исторического развития цивилизационных общностей часто можно наблюдать последовательный переход от первой к третьей, что указывает на то, что степень индивидуализации является характеристикой *внутрицивилизационного* процесса, а не сущностной характеристикой цивилизации в целом. В результате вместо популярной дилеммы «коллективистский — индивидуалистический» надо рассматривать указанные выше три формы, к которым, наверное, следует добавить четвертую — «коммунитаристскую», отвечающую сообществу индивидуально-идеалистических индивидов («друзей»)¹⁶. В этих понятиях современных либералов (особенно после «Теории справедливости» Дж. Ролза), являющихся оппонентами западных «коммунитаристов» [*Кимлика* 2007], следует относить не ко второй, а к третьей форме. Вообще общество, состоящее из эгоцентричных индивидуально-прагматических индивидов, неустойчиво, и оно либо сваливается к более простой первой форме («коллективистской»), либо прорывается к третьей. Популярная у нас картина Запада, особенно США, как общества сугубо индивидуально-прагматического типа неверна. Хотя современное «потребительское общество» культивирует эгоцентрический тип индивида, но там достаточно сильно представлен и индивидуально-идеалистический тип (для которого в центре оказывается не польза или удовольствие, а «America the beautiful», защита свободы и прав человека, и др.). Особенно ярко эти идеалы проявили себя во время Второй мировой войны и в несколько последующих десятилетий.

Чтобы лучше понять, о чем идет речь, стоит обратиться к первым образцам процесса этической индивидуализации и идеализации в культуре древних государств Средиземноморья. Здесь легко можно обнаружить, что в мифах о происхождении людей, относящихся к этому периоду, речь идет о «*назначении*» людей, а не *отдельного человека*. «О, мой сын,... сотвори богам слуг, да порождают себе подобных», — утверждает в шумеро-аккадском мифе об Энки и Нинхур-

¹⁵ Человек социален и смертен (конечен), поэтому отношение индивид — общество для него очень важно, абсолютный эгоцентризм — искажение его сущности.

¹⁶ Я полагаю, что это близко тому, что В.И. Тюпа назвал «Ты-сознанием» «малых неформальных объединений», связанных «культом дружбы» [*Тюпа* 2008], весьма распространенным и в мире, и у нас в 1960–1970-е годы.

саг [Кramer 1977, с. 130]. То же мы находим у Гесиода в его мифе о «серебряном поколении» людей, которые «бессмертным служить не желали, не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам, как по обычаю людям положено» [Гесиод, ст. 135–137]. В Древнем Египте эти отношения отражены во взаимоотношениях бога-фараона и его подданных [Франкфорт 1984]. Назначение людей проявляется в коллективном служении главным «государственным» богам¹⁷: возведении храмов, «жертвоприношении-кормлении» в виде передачи богам лучшей части еды и питья, как правило, посредством сжигания.

Другая характерная черта этих «государственных богов» — их *доморальность*, гомеровские олимпийцы «далеко не всегда отличаются безупречной нравственностью и предъявляют к смертным совсем другие (не моральные) требования» [Ярхо 1983, с. 251–253; Adkins 1960, p. 55].

Таким образом, в древних государствах Средиземноморья (Шумер, Египет, Греция) мы в «исходном» состоянии этих обществ находим *доэтические и доиндивидуальные* отношения с богами, служение которым является высшим смыслом жизни этих обществ.

Представление об *индивидуальном назначении жизни человека* возникает на довольно поздней стадии развития древних обществ. Одно из первых упоминаний об этом мы находим в X таблице аккадского эпоса о Гильгамеше (II тыс. до н. э.). Оно появляется при столкновении двух доиндивидуальных образований: образа эпического героя, олицетворявшего в рамках общинной структуры представления о неограниченных экспансионистских возможностях племени, и более позднего надплеменного образования — «государственных» богов. В соперничестве героев и «государственных богов» верх одерживают боги, основными атрибутами которых являются *бессмертие и праздник*. При этом утверждается, что *человеку доступен только празд-*

¹⁷ «Государственные» боги выполняли роль «идеологического интегратора» для надплеменных древневосточных государств, так же как на уровне племен аналогичную роль до этого выполнял образ «первопредка-демиурга-культурного героя», «моделировавшего первобытную общину в целом» [Мелетинский 1976, с. 267]. Наряду с этим широко были распространены индивидуальные отношения с более мелкими богами [Клочков 1983]. Но в этих отношениях фигурировали просьбы, замаливание грехов, магия. К вопросу «о назначении жизни» человека они прямого отношения не имели, хотя очень важны при изучении психологии и мироощущения людей того времени.

ник: «Боги, когда создавали человека, смерть они определили человеку, жизнь в своих руках удержали», — говорит «хозяйка богов» Сидури Гильгамешу. — «Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел, праздник справляй ежедневно, днем и ночью играй и пляши ты!.. Гляди, как дитя твою руку держит, своими объятиями радуй подругу — только в этом *дело человека*» [ППДВ, с. 206]. Аналогичные рассуждения мы находим в «Песне Арфиста» в Египте Среднего царства, лирике Древней Греции VII–VI вв. до н. э., древнееврейском Екклесиасте IV в. до н. э. Так рождается индивидуальный смысл жизни.

С появлением *представлений о наслаждении как об индивидуальном назначении жизни человека* принципиально иным — более драматическим — становится отношение к смерти, возникает почти современный «*страх смерти*»: «Устрашился я смерти, не найти мне жизни!» — восклицает Гильгамеш. — Так же как он (его друг Энкиду), и я не лягу ль, чтобы не встать *во веки веков?*»¹⁸ [ППДВ, с. 208]. То есть оборотной стороной замкнутого на себя «индивидуально-гедонистического» идеала «счастья» становится *обострение страха смерти*.

Указанные выше процессы идут в слое культуры, в слое идей. Здесь формируются новые смыслы, которые могут быть востребованы или нет обществом. Пока общество может жить по правилам и нормам, основанным на традиции, эти смыслы не востребуются. Пока индивид существует лишь как совокупность ролей (земледелец, воин, сын и т.п.), определяющих его отдельные действия и их логику в каждой конкретной деятельности и ситуации, его жизнь регулируется набором норм и состоит как бы из независимых слоев, соответствующих определенному набору деятельностей [Клочков 1983, с. 123–124]. Но в жизни общества под воздействием социально-экономических процессов (т.е. в социальном, экономическом и политическом слоях) приходит время, когда разрушаются сами традиции, сама основа. И тогда-то новые смыслы востребуются (а мы в истории обнаружи-

¹⁸ В гомеровской Греции боялись не столько смерти, сколько непогребения. Вообще, характерная для древнейших культур неразвитость представлений о «посмертном существовании» свидетельствует о «точке зрения целого» [Токарев 1986]. Правда, есть космологические мифы о смерти (например, [Кудиновы 1987, с. 126]), но они стоят в ряду космологических мифов и определяют, «именуют» смерть. В центре их внимания «явление смерти», а не смертность, конечность человека.

ваем лишь то, что востребуется). Рассматриваемые нами процессы обнаруживаются в истории народов именно после полосы крупных социальных потрясений. Так возникает запрос на индивидуальный смысл жизни.

Сложнее выглядит идущий параллельно процесс формирования представлений о *добродетели*, в качестве которой в первую очередь выступает *справедливость*, формирующаяся в ходе процесса индивидуализации-этизации-идеализации, в котором слои «духовной культуры» и «социальной реальности» взаимодействуют по более сложной схеме.

Здесь мы начнем рассмотрение со слоя «социальной реальности». Член первобытного общества «не чувствует потребности... вести себя иначе, чем предписано обычаями данного общества, подобно тому, как инстинкт мешает пчелам и муравьям отступать от поведения, полезного всему рою пчел или стаду муравьев» [Кечекьян 1944, с. 33]. Но с усложнением социальных взаимоотношений, возникновением борьбы между классами (типа массы – знать, бедняки-должники – богачи-кредиторы и т.п.) рождаются первоначальные представления о *справедливости, противостоящей насилию и произволу сильных*. Такие представления о справедливости мы находим у Гомера и Гесиода, они присутствуют и в царских указах «о справедливости» (мишарум) Урунимгины (XIV в. до н. э.) и Хаммурапи (XVIII в. до н. э.), в которых вопросы защиты «слабого» от «сильного» занимают существенное, если не ведущее место. «...Именно в противоположность силе – *via* (насилию) употребляют слово “Дике” Гомер и Геосид» [Редкин 1889, с. 395]. Урунимгина преподносит свои «реформы» как «возвращение к мнимому былому веку справедливости». В них представлены законы, ограждающие от долговой кабалы, грабежа, воровства и убийства. Хаммурапи в торжественном вступлении к своим законам утверждает, что боги поставили его над страной, «дабы справедливость в стране была установлена, дабы погубить незаконных и злых, дабы сильный не притеснял слабого» [ИДВ, с. 209, 210, 371, 380; ИППУ, с. 86, 88].

Здесь речь идет об основных областях проявления несправедливости того времени – продаже земли, притеснениях со стороны начальников и знати, разделе имущества (главная тема «Трудов и дней» Гесиода), долгах и долговом рабстве (неслучайно в Древней Передней Азии под термином «справедливость» понималось прежде всего

освобождение от долгов и возвращение заложников» [Дьяконов 1984, с. 225]). Но во всех этих случаях, что свойственно праву вообще, с точки зрения правды и справедливости оценивается весьма конкретное действие, ситуация, данное столкновение между людьми как представителями данных ролей, т.е. речь идет о «правовой» справедливости, связанной с судом, с *соблюдением правил, норм*.

Происходящие в слое «социальной реальности» процессы (расслоение общества и т.п.) ведут к росту случаев несправедливого суда, что создает запрос на поддерживающую справедливый суд конструкцию в слое культуры, которая в то время была связана с государственными богами и соответствующей мифологией. Поскольку, согласно последней, правила и нормы задаются богами, субъектами для которых являются общества-государства, а не индивиды, когда речь идет о несправедливости (неправильности) судей, то боги (Зевс и Дике в Древней Греции, Маат – в Древнем Египте и т.д.) карают *государство в целом*. «Зевсово око все видит... как правосудье блюдетсЯ внутри государства любого» [Гесиод 1963, с. 269]. «Целому городу часто в ответе бывать приходилось за человека, который грешит и творит беззаконье» [Гесиод 1963, с. 240, 241]. То есть господствует принцип коллективной ответственности.

Другое следствие распада общества и социального кризиса – запрос на этическую оценку не отдельного действия человека, а человека в целом. Такой культурный продукт возникает в пласте культуры, связанном с эпическим героем и сформировавшимся индивидуальным смыслом жизни (описанным выше).

Эпический герой и его «честь» (тима) становятся тем «магическим кристаллом», с помощью которого отдельные деяния человека перефокусировались на самого человека. Понятие «чести», с одной стороны, отсылает к представлениям о подвигах, славе, пире и дарах [Шталь 1983, с. 133, 137], а с другой – «честь», оказываемая герою, связывается в эпосе с его «жизненным путем». «Для эпического героя подвиги – путь к славе, конечной и заветной жизненной цели, дающей содержание и смысл всем его поступкам...» [Шталь 1983, с. 140]. Для эпического героя, становящегося идеальным образом индивидуального человека, слава предпочтительнее жизни. В результате «позор... и слава предстают своего рода конечной оценкой деятельности человека» [Шталь 1983, с. 145].

В процессе взаимодействия этих двух оценок справедливости – божественной кары за несправедливый суд и суда-оценки не отдель-

ных деяний, а всей жизни индивида — возникают представления, сформулированные в упомянутых текстах, и, в частности, о суде богов не только над государством, но и над индивидом. То есть понятия добродетели и добра являются достаточно поздними и в разных «локальных цивилизациях» могут звучать по-разному.

Но на этом интересующий нас процесс индивидуализации-этизации-идеализации не кончается. Воцарение эгоцентричного гедонистического смысла жизни в условиях социальных катаклизмов и расшатавшейся традиции способствует воцарению несправедливости, которая остро переживается.

Типичными формами фиксации кризиса традиционных форм регуляции поведения и первыми запросами на создание этического (в отличие от правового) представления о справедливости становятся констатация «падения нравов» и призыв к «возврату к нравам предков». Характерный образец переживания этого кризиса мы находим в «Споре разочарованного со своей душой» — древнеегипетском тексте времен Среднего царства (XXII—XVI вв. до н. э.): «Кому мне открыться сегодня?/ Братья бесчестны./ Друзья охладели.../ Алчны сердца, / На чужое зарится каждый./ Раздолье насильнику, / Вывелись добрые люди.../ В сердцах воцарилась корысть/... нет справедливых./ Земля отдана криводушным./... Зло наводнило землю,/ Нет ему ни конца, ни края./ Мне смерть представляется ныне/... Исходом из плена страданья» [ППДВ, с. 97—100]. Подобными настроениями проникнуты и «Труды и дни» Гесиода: «Нынче и сам справедливым я быть меж людей не желал бы... ну как же тут быть справедливым, если чем кто неправее, тем легче управу находит?» [*Гесиод*, ст. 270—272], а также стихи Феогида и других древнегреческих поэтов VII—VI вв. до н. э. [ППДВ]. Здесь речь идет уже не о правовой, а об этической справедливости и оценивают не действие, а индивида. Характерно, что к богам взывают, требуя справедливого суда не над государством, а над индивидом и сами оценки исходят уже не от богов и не от их имени, а от людей, индивидов (согласно Ягеру, в Древней Греции это начинается с Гесиода [ИППУ, с. 214]).

Приблизительно ту же траекторию можно увидеть и в *Ветхом Завете*. Есть тут и след доиндивидуально-доморального состояния «государственного бога» — несмотря на «десять заповедей» в его древней части, основное требование Яхве не этическое, а не поклоняться другим богам: «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» [Исх.

20.2–3,6; Вт. 5.6–7]. Есть тут и слой, по-видимому, более поздний, утверждающий Бога как гаранта справедливости, но в качестве единицы рассматривающий не индивида, а род: «Горе замышляющим беззаконие и на ложах своих придумывающие злодеяния..., потому что в руке их сила! ... Посему так говорит Господь: вот, Я помышлю навести на этот *род* такое бедствие, которого вы не свергнете с шеи вашей...» [Мих. 2.1–3]. «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов *до третьего и четвертого рода*, ненавидящих Меня, и творящий милость *до тысячи родов* любящим меня и соблюдающим заповеди мои» [Исх. 20.2–3,6] (правда, последнее не за неправедность суда, а за почитание других богов). Но в более поздних частях речь идет уже об индивидуальной ответственности: «...Если у кого родился сын, который, видя все грехи отца своего,... не делает подобного им..., то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив...» [Иез. 18.5–18].

Итог: в ходе распада традиционного общества в нем, с одной стороны, возникают представления об индивидуальном счастье в эгоцентричной, как правило, в гедонистической (в Риме не так) форме, а с другой – драматическое осознание конечности-смертности человеческой жизни и воцарение несправедливости, в результате возникает конфликт между последними представлениями и первым (я называю его «этическим проблемным треугольником»).

В Средиземноморье обнаруживаются два типа решения этой антиномии – либо на основе идеи «посмертного воздаяния» («ад» и «рай» и т.п.) в «мировой» религии, либо на светской основе идеалов «добродетелей самих по себе» в «мировой» философии.

1.3.2. «Мировая» религия: «посмертное воздаяние»

Идея *загробного воздаяния* в истории религии и литературы обнаруживается еще в древнеегипетской «Книге мертвых» (125-я глава), относящейся к эпохе Нового царства (XVI–XIII вв. до н. э.). Но даже эта глава, не говоря об остальных, содержит «монотонные перечисления магических приемов, цель которых – повлиять на загробных судей и заставить их во что бы то ни стало признать подсудную душу праведной» [Коростовцев 1983, с. 73].

Если обратиться к той ветхозаветной части Библии, формирование текстов которой наиболее интенсивно происходило в эпоху пророков в VIII–VI вв. до н. э., обрамляющую период вавилонского пле-

нения (входящие в Ветхий Завет тексты относят к диапазону от XII до III в. до н. э.), то начальному этапу формирования идеи индивидуального воздаяния отвечает представление о посюстороннем, прижизненном воздаянии: «Так праведнику воздается на земле, тем паче нечестивому и грешнику» [Притч. 11:31]. Но по мере фиксации отсутствия такового (см. [Иов. 21: 7–9], [Мал. 3:15] и др.) формируется идея о посмертном воздаянии в виде Страшного суда и воскрешения из мертвых: «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге. И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление...» [Дан. 12], – говорится в «Книге пророка Даниила», относимой к III в. до н. э. Эта линия, опирающаяся на ветхозаветный страх: «Ты услышь с неба Твоего, и помилуй; соделай и воздай каждому по путям его, как ты усмотришь сердце его, ибо Ты один знаешь сердце всех сынов человеческих: чтобы они боялись Тебя во все дни доколе живут на земле...» [3 Цар. 8: 39], – была развита в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова – самой ранней части Нового Завета.

В отличие от Иоанна Богослова апостол Павел опирается не на ветхозаветный страх, а на новозаветную любовь: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся» [1 Кор. 13: 1–8]. Но и эта линия развивает идею «посмертного воздаяния» – «Если нет воскресения из мертвых, – говорит апостол Павел, – то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша... И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» [1 Кор. 15: 13, 14, 19].

Аналогично решена эта проблема в Коране. Подобное решение той же проблемы в середине I тысячелетия до н. э. предлагает и буддизм, где посмертное воздаяние дается не в виде ада и рая в мире ином, а в виде нового рождения-воплощения в этом мире в лучшем

или худшем виде, зависящем от заработанной в предыдущем воплощении кармы.

1.3.3. «Мировая» философия: идея «добродетелей самих по себе»

Греция Гомера, Гесиода и эллинских поэтов VI до н. э. шла по тому же пути, что и ее восточносредиземноморские предшественники. Но возникновение полиса (VIII—VI вв. до н. э.), усиление роли морской торговли (VI—V вв. до н. э.), греко-персидские войны (начало V в. до н. э.) привели к тому, что классическая Греция (V в. до н. э.) в третью фазу процесса этической индивидуализации, где рождается самостоятельная, ориентирующаяся на идеалы личность, выходит иным путем. Это происходит в рамках платоновской идеалистической философии.

В Древней Греции процесс этической индивидуализации тоже идет через появление индивидуалистически-гедонистического идеала, концентрирующегося здесь в образе тирана, могущего себе позволить больше, чем другие. Эту позицию в диалогах Платона (используется издание [Платон 1966]) защищали «индивидуалисты-софисты» Фрасимах, Пол, Калликл (речь идет о крайних позициях, представленных образами не очень далеких людей, неслучайно они не вкладываются Платоном в уста уважаемых им софистов-мудрецов — Горгия, Протагора): «Всякому для себя лично полезнее быть несправедливым, чем справедливым» («Государство» 343b—344c), говорит Фрасимах, «Послушать тебя, Сократ, так ты... не стал бы завидовать человеку, который убивает, кого сочтет нужным, или лишает имущества, или сажает в тюрьму! Счастлив тиран, обладающий властью!» («Горгий», 468e, 469v,с, 472e, 486a), — утверждает Пол¹⁹.

Этой позиции в образе Сократа противостоит позиция идеального гражданина: «Может быть, благородство и добро все же не в том, чтобы спасти и спастись? — отвечает Сократ. — Человеку истинно мужественному такие заботы не к лицу, не надо ему думать, как бы прожить подольше, не надо цепляться за жизнь, но... надо искать

¹⁹ Позиция Фрасимаха-Пола-Калликла в Древней Греции той поры была представлена очень широко. Подтверждение этому мы находим, например, у Эврипида. В его «Финикиянках» читаем: «Я поднялся бы до восхода звезд эфира, спустился бы под землю, если бы мог, чтобы обладать тиранией, величайшей богиней. Я не хочу уступить другому это благо... Если надо поступать несправедливо, то ради тирании. Пусть в другом справедливость будет сохранена» (Цит по: [Чернышов 1929, с. 85]).

способ провести дни и годы, которые ему предстоят, самым достойным образом» («Горгий», 512e). Сократ утверждает, что «поступать несправедливо хуже, чем терпеть несправедливость» («Горгий», 474в), что справедливость относится «к самому прекрасному (виду благ), который и сам по себе и по своим последствиям должен быть ценен человеку, если тот стремится к счастью» («Государство», 358a).

Платон показывает, что позиции «софистов» и Сократа противопоставляются не внешне, как у двух торговцев на рынке, а внутри одного и того же индивида, т.е. составляют антиномию²⁰, вставшую перед греками V в. до н. э. (для этого Платон использует образ «хора-большинства» в лице Главкона и Адиманта, принимавших аргументацию софистов, но жаждавших получить «доказательство в защиту справедливости... услышать похвалу ей – самой по себе» («Государство», 358a)). Платон в течение своей творческой жизни упорно пытался преодолеть эту антиномию. В «Протагоре» (356) – на основе «искусства измерения», в «Филебе» – на основе ума, в «Федоне» и «Законах» (661–662в) – даже на основе апелляции к суду богов. Даже в «Государстве», где Платон наиболее четко формулирует проблему через образы Фрасимаха, Сократа и «хора», он вновь пытается все гармонизировать. Но эта гармония оказывается мнимой, вся конструкция не рассыпается только благодаря фигуре философа, построенной уже на другой основе.

В конце концов, пытаясь положительно разрешить эту антиномию, Платон развивает взаимосвязанные представления о мире «идей», новом знании, новом обучении («повивальном искусстве» Сократа) и в результате – представления о новом, значительно более автономном человеке, новом типе любви к мудрости, связанном с философией и разумом как высшей способностью души, доставляющей ей возможность высшего наслаждения, объединяющего «счастье» и «справедливость» (добродетель) [*Платон* 1966 «Государство», 586; «Пир», 210, 211], наслаждения, недоступного тирану²¹. Эти идеи

²⁰ То есть сочетание обоюдно противоречащих высказываний о предмете, допускающих одинаково убедительное логическое обоснование.

²¹ Здесь место послушания и воздаяния за добродетель занимает описанная в «Пире» Платона возвышенная любовь, дающая биологически конечной человеческой жизни бесконечный смысл. И это наслаждение не только не вступает в противоречие со справедливостью и добродетелью, но и подразумевает их.

в дальнейшем выступают в качестве *основы для всех последующих этических систем античного мира*.

Итак, мы проследили для околосредиземноморского региона путь от исходной доиндивидуальной и доморальной стадии институтов «государственных богов» до моральной и индивидуализированной формы института «мировой религии» и «мировой философии». Одни культуры (Месопотамия, Египет) этот путь прошли раньше (но не до конца), другие (Греция, Рим, Аравия) — позже, но везде он имел ту же последовательность — от доиндивидуального и доморального состояния к индивидуализированному эгоцентричному и аморальному состоянию, в котором возникает этический проблемный «треугольник» — конфликт между «счастьем», смертностью и добродетелью (справедливостью), решение которого составляет *этическую суть «мировых» религий и «мировых» философий* (и «осевого времени» К. Ясперса, который их выделял по несколько другому основанию [Ясперс 1991]) и формирование индивидуализированного морального состояния.

Эти учения являются «мировыми», поскольку в центре упомянутых культурных феноменов лежит этическая проблема на уровне диады «я и мир», а этническим, государственным и другим специфическим факторам здесь не находится места, по своей этической сути «мировая» религия, в отличие от «государственной», «не знает ни элина, ни иудея», она задает не объединяющую государство идеологию, а идеальные смыслы индивидуальной человеческой жизни (в Евангелие это подчеркнуто эллинистическо-римским принципом «богу — богово, кесарю — кесарево»). Тем не менее в истории человечества «мировая» религия часто используется и в качестве «государственной» религии.

1.4. Многокомпонентность цивилизационной общности (на примере Западной Европы)

Для того чтобы применять пару понятий «духовное ядро — цивилизационная общность» к более сложным обществам, чем античные полисы, требуется некоторое усложнение модели.

Будем рассматривать цивилизационные общности как *гомогенные, но многокомпонентные*. Многокомпонентные в отношении наличия различных, часто альтернативных, духовных субъядер, гомогенные в том плане, что приверженцы этих субъядер распространены

относительно равномерно в разных территориальных областях данной цивилизационной общности (во всяком случае, территориальная неравномерность не является существенной чертой).

Многокомпонентность на примере средневековой Западной Европы состоит в наличии различных социальных слоев-сословий:

- 1) рыцарско-дворянского,
- 2) церковного,
- 3) бюргерского,
- 4) крестьянского,
- 5) королевских династий,
- 6) университетов (включающих студентов и преподавателей, а также ученых).

Все эти компоненты (хорошо просматривающиеся в истории культуры и права) были относительно гомогенны и подвижны в границах территории, на которой располагалась европейская цивилизационная общность²² [Бродель 2008, с. 311]. Эти компоненты вполне оформились к XII в.²³, когда сформировались две важнейшие ее социокультурные подсистемы — «рыцарская» и «бюргерская». Важными этапами формирования первой из них являются: создание империи Карла Великого, ее распад и длительное существование феодальной раздробленности в условиях интенсивных набегов норманнов и венгров, окончание последних и экономический подъем XI—XIII вв. Вторая связана с приходящимся на это время экономическим и демографическим подъемом и ростом мировой торговли.

Ряд из этих социальных компонент культивировал собственные культуры (иногда противостоящие друг другу как рыцарская и бюргерская) и имел собственные «духовные *субъядра*».

Главными я полагаю три «духовных субъядра» — «рыцарское», «бюргерское» и «церковное». Важнейшим полем деятельности последнего являются души людей. Поскольку о роли религии много говорят классики цивилизационного подхода, я более подробно остановлюсь на первых двух.

²² Внутрисословные отношения в средние века были сильнее, чем территориальные, лишь позднее национально-территориальные связи становятся главными. Это происходит при переходе к бессословному национальному государству с единой национальной культурой.

²³ «Феодальный строй создал Европу. XI—XII вв. стали периодом ее первой молодости» [Бродель 2008, с. 310].

Исходное *поле деятельности* западноевропейского *рыцарства* – феодальные войны. Соответствующие ему идеалы и принципы – верное служение, честь, жажда подвигов, завоеваний, побед, стремление к первенству, славе, удаль, граничащая с безрассудством, щедрость – в значительной степени свойственна воинским сословиям всех народов.

Но к этому надо прибавить монашеские идеалы служения (Богу), аскезы, духовного подвига, в результате чего происходит «внутреннее слияние ритуала посвящения в рыцари с религиозным переживанием... своего рода таинством, сравнимым с таинствами крещения или брака» [Хейзинга 1988, с. 70], с одной стороны, и *куртуазную культуру*, связанную с «*культот Дамы*» – с другой. С этими специфическими для Западной Европы добавками были связаны новые «*поля деятельности*» в виде подвигов «странствующего рыцарства»²⁴ и рыцарских турниров и балов. Здесь культивируются специфические идеалы благородства, связанные с защитой слабого, личной свободой и достоинством («сам себе право» и сам себе защита этих прав)²⁵, культом любви.

Рыцарь и его Дама сердца, подвиг ради любви – вот основные мотивы куртуазных романов и поэзии. Речь идет о «совершенной» любви, определяемой Раймоном – куртуазным поэтом того времени – как «сила, объединяющая волю двух существ в стремлении к нравственному совершенствованию». Такая любовь не может, конечно, преследовать никаких внешних целей, так как ее главная задача осуществляется внутри нее, в самом процессе любви. Она является зве-

²⁴ «Из памятников провансальской поэзии, мы можем почерпнуть многие доказательства в пользу действительного существования рыцарских учреждений. Говорят странствующих рыцарей не было..., но в Южной Франции мы видим их бесчисленное множество; они переходят от одного двора к другому, посвятив жизнь свою исключительно защите слабых, любви и поэзии. В эту систему южнофранцузского рыцарства вошли Северная Испания и Северная Италия» [Грановский 1986, с. 256].

²⁵ «Оставляя в стороне низшие классы народонаселения,... мы должны сказать, что никогда не бывало в истории такого общества, где личная свобода была бы так развита до такого своенравного полномочия и эгоизма... Единственным способом для окончательного решения тяжбы (между феодалами) была феодальная война. Ни одним из прав не дорожили так, как правом войны... В феодальном поединке выражалась опять одна из личных сторон свойств феодального владельца. Это было гордое сознание, что он сам прав и что он сам для себя право; он не предоставляет другому решать дело, он сам решает его» [Грановский 1986, с. 251, 252].

ном, связывающим земной мир с небесным, так как предвеляет здесь на земле блаженство рая... «Любовь так дорога, что я не умею вовсе поведать о том наслаждении, которое скрыто в ней. Я очарован одною мыслью о ней, ибо ничто не дает столько отрады, сколько любовь: ни знание, ни богатство, ни дочь, ни жена, ни хорошее вооружение, ни что другое; она — рай, полный радости» [*Шишмарев* 1911, с. 295–296].

Эта система идеалов постепенно все более этизируется. «Любовь — куртуазизирующая сила — превращалась в силу этическую..., — пишет историк Шишмарев. — ...Прежде истинный любовник становился совершенным вассалом; теперь он превращался необходимо в куртуазного человека. В условиях, которым должен был прежде удовлетворять любовник, подчинялась, главным образом, внешняя сторона «службы»; теперь законодатели любви преимущественно говорят о моральном благоустройстве души... любовь отворачивается от глупого и дурного, ничтожного или гордого» [*Шишмарев* 1911, с. 295–298].

«Она (куртуазная любовь. — *А. Л.*) ищет щедрого, доблестного, миролюбивого, веселого, хорошего собеседника, общительного, разумного, терпеливого, мужественного, остроумного, жизнерадостного, скромного, повинующегося без угроз, человека твердой воли, приятного и вежливого; такой человек мне представляется куртуазным любовником», — говорит Раймон де Корнет» [*Шишмарев* 1911, с. 295–298]. Становясь идеалами, они теряют первоначальный узкословный характер. «Я знаю среди баронов и рыцарей, — говорит Роберт I, граф Овернский (Дофин Овернский), — людей, не похожих на /добрых/ вассалов, уродливых, злых, вероломных; и, наоборот, среди виланов людей куртуазных и достойных... благородство и приветливость обуславливают благородное сердце, а благородное происхождение не стоит ничего, ибо все мы ростки одного и того же корня» [*Шишмарев* 1911, с. 300].

Итак «идеальный рыцарь» средневековья выполнял в западноевропейской цивилизации ту же функцию, что «достойный муж» — в древнеримской, он был олицетворением рыцарской системы идеалов.

Речь здесь идет об идеале, а не о норме. «Реальность не казалась прекрасной, — пишет известный историк Й. Хейзинга, — она была суровой, жестокой, коварной; в придворной или военной карьере не так уж много находилось места для эмоций вокруг мужества-из-любви»

[Хейзинга 1988, с. 87–89]. Но у нас речь идет об идеалах. «Из рыцарских обетов образовался целый кодекс, целое уложение нравственности для рыцарства, – говорит «Пушкин» русской истории Т.Н. Грановский. – Уклонения от этих законов, хотя были нередки, но подвергались строгим нареканиям... В нем воспитывалось особенное воззрение, особенное чувство чести, понятие о достоинстве человека, обычай защищать слабого против сильного» [Грановский 1986, с. 256].

В городах жил народ совсем иной, чем в рыцарских замках, его народонаселение – купцы, ремесленники, основное поле деятельности которых не война, а торговля. Они в своей городской литературе выдвинули другой тип героя – неунывающего, плутоватого, смышленного, всегда находящего выход из любой трудной ситуации благодаря собственному уму, способностям, но и случаю (везению). Этот тип зафиксирован в жанрах городской литературы (фаблио, шванки), бросавшей дерзкий вызов куртуазному роману» [Уколова 1992, с. 678]. В противоположность «идеальному рыцарю», бюргерам присущи *реализм, рассудительность, ограниченность и заземленность интересов, трезвый практический взгляд на мир, житейская мудрость, практическая сметка, жизнелюбие*. Опять же в этом наборе много черт, общих для горожан различных частей мира. Специфически европейскими здесь является особое чувство **свободы** – гражданская свобода подчиняться закону, а не тирану, предполагавшая самоуправление, символом которого является Ратуша (нем., от *rath* – совет, и *haus* – дом) – здание городского самоуправления, характерное для европейских стран (средневековый архитектурный тип ратуши сложился в основном в XII–XIV вв.) и принцип «городской воздух делает человека свободным», предполагавший, что если несвободный человек прожил в городе год и день, то он становился свободным человеком и весь город будет его защищать в случае возникновения претензий со стороны бывшего его господина.

То есть *особые формы идеалов свободы, ответственности, самостоятельности и своих прав* (правового сознания), о которых сегодня много говорят, были характерны для Западной Европы с момента ее цивилизационного становления в X–XIII вв.

Следует отметить, что куртуазная культура, культура трубадуров – светская²⁶, то же можно сказать и о городской культуре и литературе.

²⁶ Неслучайно она была изгнана из Южной Франции в ходе крестового похода (против альбигойцев), но дала обильные всходы в итальянском Возрождении.

И хотя определенные религиозные компоненты были ими впитаны, но не они определяли их сущность.

В истории Западной Европы, как и в истории Древнего Рима, можно выявить различные этапы, отвечающие *трансформации европейского цивилизационного «духовного ядра»*. В качестве таких этапов я бы выделил позднее Средневековье, эпоху Возрождения и Реформации, новое (с XVII в.), новейшее (с сер. XIX в.) и постновейшее (с последней трети XX в.) время. Полагаю, что им отвечают модификации и различные сочетания элементов указанных выше трех индивидуализированных «духовных» субъядер, которые были сформированы в позднее Средневековье (XI–XIII вв.). По-видимому, как и в случае Древнего Рима, трансформации вызываются изменением в «социальной реальности», что приводит к изменению поля деятельности, с одной стороны, и различным сочетаниям элементов указанных «духовных субъядер», — с другой. Я не готов здесь рассматривать отвечающие выделенным периодам трансформации «духовного ядра» подробно, но, например, споры схоластов, занимавшие видное место в Парижском университете в позднее Средневековье, являются, по сути, аналогом рыцарского турнира, где роль копья играет логика Аристотеля и где победа в споре часто важнее опасности подвергнуться церковному суду инквизиции. Можно показать, что одной из основ мирной «культуры дворца», рожденной в эпоху Возрождения в богатых итальянских торговых городах и продолженной в эпоху абсолютизма в задававшей тон всей Европе Франции, была рыцарская провансальская куртуазная культура. Здесь важным полем деятельности и местом для подвигов становится творчество в сфере искусства, науки и техники, развивающихся под покровительством королей и вельмож, игравших роль сеньоров для деятелей науки и культуры. В синтезе эпохи Просвещения тон явно задает «бюргерская» компонента, но там тоже есть поле деятельности для подвигов. В середине XIX в. этот синтез расщепляется на тяготеющую к «рыцарским» идеалам гуманитарную элиту (а до этого романтиков), во многом противостоящую идеям Просвещения, и тяготеющую к «бюргерским» идеалам научно-техническую и политическую элиту, продолжающую линию Просвещения²⁷.

²⁷ «Революция 1848 г. — поворотная точка... В параксизме «социального романтизма» писатели и интеллектуалы бросались в политику и действительно участвовали в революции, которая охватила Европу от Парижа до Рима, Вены и Берлина.

Во второй половине XIX в. к этим двум индивидуализированным компонентам присоединяется еще один светский коллективистский компонент (его можно назвать «социалистическим» в широком смысле), вступающий в конфликт с рядом базисных смыслов уже сформированного европейского индивидуализированного «духовного» ядра. Этот новый компонент порождает социалистические, националистические и социал-националистические движения в первой половине XX в. и движение «новых левых» во второй половине XX в. Эта тема требует особого анализа, который лишь частично намечен в [Липкин 2011].

Наличие разных компонент, которые могут содержать и противоположные идеалы, приводит к часто фиксируемой «противоречивости» черт при попытке описания той или иной «локальной цивилизации» (и народа). Довольно часто эта «противоречивость» приписывается русскому народу, но на самом деле она характерна, повидимому, для всех. Это результат многокомпонентности «духовного ядра». Но *многокомпонентность не противоречит гомогенности*. Даже в средние века представители различных сословий (священники, торговцы, художники, ученые и студенты, и многие другие) часто перемещались в пределах всей Европы, тем более легко это делали их идеи²⁸.

...Результат этих идеалистических усилий был столь разочаровывающим, что поколение поэтов удалилось от политических реалий. Искусство стало убежищем... от общества, в котором стали доминировать грубые люди и грубые мотивы... «Материализм и отсутствие духовной культуры шокировал чувствительные души» писателей и художников. Но, с другой стороны, «1850-е и 1860-е годы фактически были... во многом прогрессивным периодом. В эти годы Европа нашла наибольшую экономическую стабильность. Бонапартистская империя, презираемая эстетамы, построила широкие бульвары, ввела водопровод и канализацию... Наука начала свой триумфальный марш открытый. Во многих направлениях было улучшение, настолько большое, что у среднего человека росла некритичная вера в неизбежный прогресс... Лондонская выставка 1851 г. символизировала самодовольство буржуазного «прогресса» и преимущества механизированной индустрии» [Realism 1968, p. IX, XIV].

²⁸ Следует отметить, что эта многокомпонентность проблематизирует подход, опирающийся на «метод социологических замеров в рамках международного проекта Word Values Survey (<http://www.wordvaluessurvey.com>)» (например в [Багдасарьян 2010]), или «опросник культурных ценностных ориентаций Ш. Шварца» в [Лебедева 2008, с. 71], ибо при наличии противоположных ценностей опросники могут дать «среднюю температуру по больнице». Более того, если исходить из указанной выше несоизмеримости «духовных ядер» разных «локальных цивилизаций», то применимость самого метода, предполагающего общий набор ценностей (даже с учетом

1.5. О месте религии в «духовном ядре» европейской цивилизации

Теперь рассмотрим подробнее *место религии* в «локальной цивилизации». Влияние церкви на формирование западноевропейской цивилизации было чрезвычайно велико и как «мировой» религии, решавшей центральные этические проблемы, и в плане передачи наследия Греции и Рима.

Последнее подробно описывается в книге Томаса Вудса «Как католическая церковь создала западную цивилизацию» [Вудс 2010]. Монахи, начиная с эпохи каролингского возрождения, были учителями Европы, организаторами школ, в которых преподавались и светские античные «тривиум» и «квадриум», труды Аристотеля и Платона, письменность, система управления и права, многие технические знания, архитектура и искусство. В рамках церковной компоненты появляются университеты (к которым переходит от монастырей функция учителей)²⁹. Но это косвенное влияние.

Прямое влияние – это влияние «мировой» религии, которая решает проблему сочетания смертности, счастья и добродетели, задавая индивиду смысл и цель жизни (попасть после Страшного суда в рай, а не в ад), а также путь их достижения.

Но, во-первых, христианские идеалы были не совсем однородны, в них сосуществовали «Иерусалим» и «Афины» (вера и разум), страх Страшного суда и любовь. Различные направления христианства со-

того, что «ценности были взяты из всех основных мировых религий и вопросников, разработанных в Азии и Африке, а также на Западе», «чтобы избежать прозападного Уклона» [Лебедева 2008, с. 71]), требует дополнительного анализа.

²⁹ Она не только помогла в объединении империи Карла Великого, но для варваризованной послеримской Европы она (особенно монастыри) была хранительницей светской культуры поздней античности, культуры духовной, административной, правовой, политической. Каролингское возрождение было тесно связано со светскими военно-политическими и административными задачами. «Это возрождение, в первую очередь, светской культуры. Культурный подъём в империи Карла Великого выразился в организации новых школ..., внимании к античной литературе и светским знаниям вообще, в развитии изобразительного искусства и архитектуры... В период «Каролингского возрождения» вырос интерес к светским знаниям, «Семи свободным искусствам» («Семь свободных искусств» «включали 2 цикла: тривиум (лат. *trivium* – трёхпутие) – грамматику, риторику, диалектику и квадриум (лат. *quadrivium* – четырёхпутие) – арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Циклы представляли собой остатки системы знаний, разработанной в античный период» [Семь свободных искусств // БСЭ]....)» [Каролингское возрождение // БСЭ].

держат различные сочетания этих компонент (различные акценты)³⁰. В результате христианство позволяло формулировать весьма различные системы смыслов, что очень ярко отразилось в многочисленных ересях и, особенно, в возникновении протестантизма, где, по сути, бюргерский компонент использовал Писание как язык, на котором выразил свои идеалы (честного труда и др.).

Во-вторых, наряду с этими смыслами существовали и другие вполне светские, в первую очередь, «рыцарские» и «бюргерские», на которые христианство лишь накладывало некоторый отпечаток. *Светские* рыцарские и бюргерские идеалы и смыслы жили в людях параллельно с христианскими, не вытесняясь последними, но и не вытесняя их.

Христианство (как и античное наследие) было важной прививкой, но именно новые *светские* по своей сути субъекты (феодалы, города, короли) модифицировали (подстраивали) под себя христианство, придавая ему соответствующие формы (примерами чего являются католичество и протестантизм). Религия играла колоссальную роль в жизни средневекового человека, но и там это был *отдельный пласт*. Священное и мирское взаимодействовали, но существовали, как и положено, параллельно³¹. Важный момент состоит в том, что в мирском слое формировались свои идеалы, ценности и высокая культура (а не только нормы и традиции). Поэтому «духовное ядро» европейской цивилизации не исчерпывается христианством и *церковная компонента — лишь одна из компонент* европейского «духовного ядра», лишь одно из «духовных субъядер».

Именно рассмотренные выше *две светские компоненты* — «рыцарская» и «бюргерская», нигде в мире более в таком виде не существовавшие, в первую очередь обуславливают специфику западно-европейской цивилизации (до середины XIX в., после к ним присоединяется «социалистическая» компонента). Поэтому христианская Эфиопия и католические страны Латинской Америки — это не Европа, а православная Греция и чуть ли не атеистическая Франция —

³⁰ Так, в средневековой Европе доминировала тема Апокалипсиса от Иоанна Богослова, а в православной России — тема любви, представленная в посланиях апостола Павла.

³¹ Светское (мирское) и религиозное (священное, сакральное) образуют первичную пару понятий, которая далее ни к чему не сводится (см. классический в этой области труд М. Элиаде «Священное и мирское».

Европа³². Европа остается собой и в высокорелигиозное позднее Средневековье и в светское Новое время, которое показало, что *на уровне индивидов можно быть европейцем при любом вероисповедании* и любом атеизме.

Следовательно, Тойнби, Хантингтон и их последователи неправы, выдвигая религию на первый план при определении цивилизационной специфики «локальной цивилизации». *По крайней мере, для «западной» или «европейской» локальной цивилизации религия не является определяющей компонентой. Ведущую роль здесь играют указанные две светские компоненты.* То есть не религии составляют сущность различия цивилизаций, хотя можно установить соответствие (гомоморфизм) между религиями и цивилизациями и использовать первые для маркирования вторых.

То же можно сказать и о России. Высокая светская российская культура XIX – начала XX вв. впитала в себя православно-исихастскую линию, чего стоит только роль старцев Оптиной пустыни в культуре этого времени, но это был лишь один из источников. «Духовное» ядро российской общности составляла светская дворянская компонента, базой для которой служили светские западные культуры абсолютизма, просвещения и постпросвещения (начиная с романтизма), представлявшие собой различные синтезы светских «рыцарской» и «бюргерской» компонент.

1.6. «Политическое ядро» локальной цивилизации

До сих пор мы говорили об «индивидуальных» компонентах цивилизационного ядра. Теперь обратимся к компонентам, определяющим отношения в обществе, о принципах, лежащих в их основе. Для античной цивилизации – это полисная организация жизни городов-государств (Римская республика относилась к этому же типу). Для интересующих нас больших по сравнению с городом-государством государств мы выделяем два типа принципов – «приказной» и «договорной».

³² Если, как это часто делается, в качестве основания европейской цивилизации к христианству добавить античность, то это тоже не даст адекватной картины, ибо не объяснит, почему центр Европы, за исключением эпохи Возрождения, находился не в Италии, а во Франции, Испании, Голландии, Англии.

Суть первого состоит в том, что он предполагает жесткую иерархию, в которой у нижестоящей стороны нет прав, *приказ однонаправлен «сверху вниз»* («вертикаль власти»), поэтому законы здесь закрепляют не права, а компетенции и наказания за невыполнение приказа (как это было в Китае [Малявин 2001]).

Суть второго состоит в том, что у всех сторон, между которыми заключается договор, есть свои права. Этот тип отношений специфичен для европейской (западной) цивилизации. В основе этих отношений, в первую очередь, лежат принципы уникальной вассально-сеньориальной системы европейского феодализма, но важным также является римское наследие, вклад церкви и «свободных» городов. То есть три рассмотренных выше компоненты — рыцарская, бюргерская и церковная — оказывают влияние и на эту составляющую цивилизационного культурного ядра.

«Феодальный институт рыцарства — специфически западноевропейское явление — был порожден рядом особых условий. Редкость населенных пунктов, отсутствие регулярных экономических и других связей между различными районами «приводили к тому, что действительной властью была только власть на месте» [Блок 1986, с. 124—128]. «Вассалитет показал себя превосходным заместителем государственной власти во время ее упадка, а местами и исчезновения вслед за развалом империи Каролингов... Именно из феодальных институтов выросли некоторые из важнейших политических институтов современного государства. Феодальная *curia regis*, первоначально бывшая собранием королевских вассалов, созданных, чтобы помочь королю советом, которого он как господин имел право у них испрашивать, в XIII в. сделалась во Франции центральным органом королевского правительства, пользующимся услугами платных чиновников. В XIII в. Генеральные штаты во Франции и в Англии превратились из нерегулярных съездов, созываемых в периоды чрезвычайного положения, в парламенты, которые сделали свою былую обязанность своим правом. Точно так же и судебная система Англии и Франции выросла из феодального института, а именно права вассала на публичный суд, творимый не его господином, а третьим лицом. Таким образом, невзирая на все свои противовластные тенденции, феодализм предоставил в распоряжение западных монархов прекрасный набор орудий, при помощи которых они сумели укрепить свою власть и устроить централизованные государства... Властителям Англии,

Франции и Испании это удалось, и начиная с 1300 г. они заложили основания мощных централизованных государств. В этих трех странах феодализм послужил колыбелью, в которой было выпестовано современное государство» [Пайнс 1993, с. 55].

Европейские самоуправляющиеся (в разной степени) *города*, «воздух которых делал свободным», были столь же уникальным и специфическим для Европы образованием, как и тип вассально-сеньориальных отношений у рыцарей. «Наличие городского самоуправления существенно изменило дух средневекового общества. В городе провозглашался принцип политического равенства членов городской общины... Они вырабатывали в сознании общества понятие воли «большинства» вместо привычного и доминирующего представления о «воле господина», сеньора... Наконец, утверждался принцип выборной, коллегиальной власти, в наиболее яркой форме воплотившейся на данном этапе в практике итальянских городов-республик. Не менее существенной особенностью освободительного движения городов явилась правовая оформленность его результатов. Институциональное самоопределение городской общности и его правовая завершенность *отличают западноевропейский город от средневековых городов Востока и России*³³, делая его в ряду некоторых других качеств важнейшим показателем и фактором цивилизационного своеобразия Западной Европы... Именно развитие города создает наиболее прочную базу политической централизации... Так случилось во всех странах, добившихся значительных успехов в деле централизации страны: в Англии, Франции, Испании, Швеции... хотелось бы в этой связи подчеркнуть следующие моменты:

1. Факт институционального оформления городской общности, которое вырабатывало в обществе осознание общей пользы и общего интереса.

2. Создание органов выборного управления, отразивших и стимулировавших социальную и политическую активность сословия. Они стали альтернативой авторитарной наследственной власти феодалного мира.

3. Победа коллективного принципа в реализации власти. Именно в итальянских городах он стал принципом республиканского устройства, которого в целом не знал средневековый мир.

³³ На то же обращает внимание и Ле Гофф в своей книге «Рождение Европы», сравнивая европейские города с византийскими, мусульманскими и китайскими.

4. Выработка норм, которые подготавливали общество без сословных различий: принцип большинства при выработке решений, представительство (депутат или прокуратор, представляющий интересы коллективного юридического лица), принцип равенства (в условиях корпорации).

5. Правотворчество и правовая активность городского сословия, закрепившая их победу» [Хачатурян 1999, с. 336–340].

Важную роль здесь играло как античное наследие, так и соперничество пап, императоров и королей, которые, чтобы привлечь города на свою сторону, раздавали им различные правовые привилегии.

К этому следует добавить роль церкви в передаче наследия римского права и в формировании западной системы права и новых государств-королевств (монархий), о чем речь впереди.

В результате в позднее Средневековье в Западной Европе устанавливается «договорная» (договорно-правовая) структура отношений, изображенная на рис. 1.



Рис. 1. «Договорная» идеальная модель организации государственной власти средневековой Европы (пара противоположно направленных стрелок означает договорно-правовые отношения; линии означают связь между людьми и «идеями»)

В последующем (в XVIII–XIX вв.), о чем подробнее речь впереди (в части II), в национальных государствах Западной Европы эта схема преобразовалась в структуру, изображенную на рис. 2.

Конечно, это очень общая схема, которая отражает лишь генеральную тенденцию. Так, абсолютистская Франция очень похожа на

русский авторитаризм XVIII–XIX вв., но в длительной перспективе авторитаризм в Европе неустойчив и существует на фоне действующих судов и права, искажая, но не отменяя последних. То же можно сказать про фашизм – в Европе фашизм в длительной перспективе неустойчив. Режимы Гитлера и Сталина часто не без оснований сравнивают, но при Гитлере многие правовые и экономические «договорные» институты сохранялись (в этом плане показательна история работы и жизни Н.В. Тимофеева-Ресовского в гитлеровской Германии), а при Сталине – нет.



Рис. 2. «Договорная» идеальная модель организации государственной власти в национальных государствах современной Европы

Вне Западной Европы господствовал «приказной» принцип, изображенный на рис. 3. «Приказные» системы выстраивают иерархию отношений на основе приказов («вертикали власти»), здесь у нижестоящих нет прав и нет договора.

Для «приказной» системы характерно наличие *двух подсистем*: 1) «базовой», состоящей из «народной массы» и «правителя», и 2) «сопутствующей», состоящей из «правителя» и находящихся на службе у правителя (прямо или косвенно) «служащих», среди которых, наверное, следует различать составляющие скелет государственной машины *чиновничество*, приближенных к «правителю» «придворных», «офицеров-начальников» (в армии и производственной сфере) и прочие социальные слои «служащих», сюда же входят и творцы «высокой культуры», которая культивируется в этой подсистеме. «Высокая культура» связана с образованием, она производится в образованной части общества и для нее.

Особенностью предлагаемой модели является утверждение, что подобная система *формируется не «сверху»* – со стороны «правителя», а «снизу» – со стороны «народных масс», которые, в отличие от «народа-нации», *передают (делегировать) «правителю» право (и от-*



Рис. 3. «Приказная» базовая идеальная модель организации государственной власти³⁴

ветственность!) за принятие внешних макро решений и разрешений возникающих внутри споров³⁵, чем и создается это место, поэтому именно она служит опорой данной структуры. И пока она доминирует, структура будет воспроизводиться.

Атрибутивным качеством «народной массы» является патернализм³⁶, именно он, а не правовые ценности здесь доминирует. В основе «базовой» подсистемы, по сути, лежит принцип отношений патриархальной семьи: отец — домоладцы (близкий отношению «пастух — стадо»). Здесь нет никакого договора, у домоладцев нет прав. Вся власть, в том числе и над жизнью, сосредоточена у отца. Последний должен заботиться о благосостоянии семьи (но не отдельного ее члена). Ин-

³⁴ Здесь одинарная стрелка означает «приказ», имеет место система приказов, идущих по иерархизированной вертикали строго «сверху вниз»; двойная пунктирная стрелка означает другой тип отношения — отношение «поддержки» со стороны «народных масс»; линии без стрелок означают связь между людьми и «идеями». Кроме того, к «базовой» подсистеме относятся «государственная идеология» и «народная культура», а к «сопутствующей» подсистеме — связанная с образованием «высокая культура», которая производится в образованной части общества и для нее.

³⁵ Здесь уместно вспомнить русскую народную сказку про двух жадных медвежат, делящих головку сыра при посредстве лисы, которая при этом съедает основную часть сыра, и выраженное Н. Некрасовым отношение «вот придет барин, барин нас рассудит».

³⁶ В России эти патерналистские настроения «народной массы» фиксируются в «пресловутом неизбежном доверии россиян к царю-батюшке» [Розов 2011, с. 180] в спокойный период, они первичны и не являются следствием «вертикального договора» [Розов 2011, с. 180], которого нет, ибо «приказная» система договоров не производит.

дивидуальная жизнь, не говоря о свободе и правах индивида, здесь имеет малую цену.

В спокойный период указанные *две подсистемы живут относительно самостоятельной жизнью*.

Один из важнейших процессов в «*базовой подсистеме*», носящий циклический характер, определяется время от времени происходящими «*успешными бунтами*» «народных масс», ибо у масс нет других эффективных форм воздействия на «правителя», кроме бунта (форма прошений и жалоб оказывается недостаточно эффективной). Поэтому, когда в массах накапливается недовольство, оно время от времени выливается в «*бунт*», который иногда бывает успешным, т.е. приводящим к смене правящего слоя. При этом ненависть масс направлена, в первую очередь, на «начальство» из «служащих», но может распространиться и на личность «правителя». В случае победы бунт сметает вторую подсистему (вместе с правящим слоем), но затем *воссоздается та же структура*. Именно восстановление старой структуры отличает бунт («бессмысленный и беспощадный») от революции, которая подразумевает изменение структуры. То, что в результате бунта и в Китае, и в России (очень интересна в этом отношении «История Пугачевского бунта» А.С. Пушкина), и в других подобных системах эта структура воссоздается, является веским аргументом в пользу нашей гипотезы, утверждающей, что основой данной системы является «*народная масса*». Именно она *создает место «правителя»* (кто его займет — дело случая и внутрисполитической борьбы), *а не наоборот*.

Следует отметить, что в «приказных» системах после «победившего бунта» изменения в цивилизационном «духовном ядре» могут быть куда радикальнее, чем описанные выше трансформации в Древнем Риме или Западной Европе. Примерами этому служат изменения в России после Смуты начала XVII в. (приобщение к европейской высокой культуре и многим ее ценностям) и начала XX в. (коммунизм занял место православия). Аналогичные примеры можно, наверное, найти в истории Китая. Что касается России конца XX в. (август 1991 г.), то масштаб изменений «духовного ядра» требует здесь особого анализа, в ходе которого не надо путать внутрицивилизационные процессы изменения форм (степеней) индивидуализации и смены «духовного ядра».

По-видимому, формирование «приказной» системы с исторической точки зрения проще, чем «договорной». Такие системы возникают уже в древности. Почвой для них является необходимость мобилизации большого ресурса, например, для поддержания сложной оросительной системы, длинного сухопутного торгового пути или войны с сильными соседями. Греция, Рим и Западная Европа в этом отношении скорее исключение³⁷. Но в силу успехов западной цивилизации демократическая *идея*, основанная на договорно-правовом принципе, стала привлекательной и для определенных слоев других локальных цивилизаций. Поэтому, *возможно, незападные общества вступили в последнее время в процесс перехода от «приказного» к «договорному» принципу*. Однако это очень сложный процесс, и не всякое по внешним атрибутам демократическое государство таковым является.

Наша гипотеза состоит в том, что именно эти два типа принципов – «приказной» и «договорной» – являются системообразующими, а главенство государственной или частной собственности в [Пивоваров, Фурсов 2001], различие X- и Y-типов «институциональных матриц» в [Кирдина 2004], принципы «репрессии» и «вознаграждения» в [Яковенко 2011] – их следствия³⁸. Точнее, исходя из заявлен-

³⁷ У древней Греции ничего этого не было. Проблема войны с сильным соседом – Персией – была решена довольно быстро. Столкновение Рима с Карфагеном было более продолжительным, но это были соизмеримые противники и после победы в Пунических войнах, с чего и начинается история того Рима, о котором все говорят, сильных соперников у Рима не было. Приблизительно та же ситуация была и в Западной Европе (они столкнулись с волной арабских, монгольских и турецких завоеваний, но на их излете, и, как и Греции, им удалось выиграть соответствующие важные единичные битвы, после чего ситуация стабилизировалась). Во многом это было связано с тем, что все они располагались на западной окраине цивилизованного мира, для которого не представляли богатой и доступной добычи. Кстати, в похожей ситуации на Дальнем Востоке оказалась Япония, которая во многих отношениях не похожа на Китай и имеет некоторые параллели с Западной Европой. Россия в этом плане находилась в менее благоприятных условиях, она всегда контактировала с сильными агрессивными соседями.

³⁸ Позиция Ю.С. Пивоварова и А.И. Фурсова слишком экономоцентрична и российскоцентрична (не учитывает, что «приказной» тип свойственен всем западным системам, а специфическая причина цикличности российской истории иная (критический разбор их позиции см. в [Липкин 2007]). Утверждение С. Кирдиной о связи между экономическими политическими, культурными, идеологическими институтами, которую она называет «матрицей» («Система базовых институтов, действующих в сфере экономики, политики и идеологии, образует так называемую

ной многослойной модели, мы имеем слои политики, права, идеологии, экономики, в которых могут существовать разные структуры, которые могут поддерживать или подавлять друг друга, и мое утверждение состоит в том, что определяющим здесь является заданный «политическим ядром» принцип, определяющий отношения в обществе. Так, «приказной» принцип будет поддерживать неправоное сознание и «репрессии», неустойчивость и вторичность «частной собственности», «институты редистрибутивной экономики», «централизованно-управляемую условную верховную собственность», «институт служебного труда», «унитарно-централизованное политическое устройство», «принципы назначения, а не выборности», «коллективизм, эгалитаризм» в идеологии, «главным средством обратной связи в такой политической системе являются обращения по инстанциям в разнообразных формах — жалобах, петициях, заявках и пр.» [Курдина 2004]. Но связь между «политическим» и «духовным» ядром не жесткая, поэтому, скажем, при «приказном» принципе могут существовать различные «духовные ядра», отвечающие разным «локальным цивилизациям», и может даже возникнуть важная компонента «духовного ядра», находящаяся в конфликте с «институциональным политическим принципом», как это случилось в России.

2. Приложение к России

2.1. Механизм циклов российской истории

Россия, со времен Московской Руси, как и Китай, принадлежит к «приказному» типу по организации власти³⁹ (при этом несущественно, откуда была заимствована система государственного управления

институциональную матрицу») — справедливо, и описание X-матрицы достаточно адекватно, а вот описание Y-матрицы уже хуже, ибо под нее, в отличие от нашей классификации, попадает только современный Запад, а Запад XII—XVIII вв. оказывается вне ее, кроме того, как и у Пивоварова — Фурсова здесь есть склонность к экономоцентризму. Хозяйственно-природные факторы являются важным условием, обеспечивают наличие возможностей, но не являются причиной.

³⁹ «Хроническое российское беззаконие, особенно в отношениях между стоящими у власти и их подчиненными, проистекает в немалой степени из отсутствия какой-либо договорной традиции вроде той, что была заложена в Западной Европе вассалитетом... Отсутствие в России феодальных институтов западноевропейско-

Московского царства: из Орды или Византии, поскольку обе принадлежали «приказному» типу). «В русских городах не возник бюргерский городской патрициат. Этим обстоятельством и княжеским характером города на Руси обусловлено то, что здесь не сложились ни специфическое «городское» право, ни собственно городские вольности. Вольности Новгорода и Пскова были правами не городов, а земель и боярства. По этим же причинам русские города фактически не знали и гильдейско-цеховой организации... Русь не знала боярских замков; частоколы боярских усадеб защищали от воровства и разбоя, а не от неприятеля. Бояре обороняли не свои села, а все княжество в целом, съезжаясь в княжеский град» [Юрганов 1998, с. 236].

Поэтому в истории России, как и положено для «приказной» системы, время от времени случаются «победившие бунты», промежуток между которыми образует «длинные циклы» российской истории (Н.С. Розов)⁴⁰, являющиеся продуктом «базовой» подсистемы.

«Победные бунты» «народных масс», как было сказано выше, сметают правителя и «образованный слой» (особенно «элиту») вместе с «высокой культурой», что часто сопровождается «распадом государства», после чего *эти же места* (т.е. структура не меняется)⁴¹ *заполняются новым человеческим материалом*, с новыми качествами, что может фиксироваться как «революция служилого класса» (Р. Хелли) [Розов 2011, с. 142]. На этом новом материале часто (из трех случаев, известных за триста лет существования этой системы (Петр I, Сталин, Ельцин) в двух) происходит «успешная мобилизация» (Н.С. Розов) для осуществления определенных прорывов, правда весьма высокой ценой (и при Петре I, и при Сталине людские потери были громадными, в 1990-е людей тоже не очень жалели).

Специфика России среди государств, принадлежащих этому типу, связана с тем, что она раньше других, столкнувшись с быстро развивающейся Европой Нового времени, вступила на путь вынужденной военно-технической модернизации «сверху». Необходимая для это-

го типа в значительной мере обусловило отклонение политического развития этой страны от столбовой дороги, которой шла Западная Европа [Пайнс 1993].

⁴⁰ Поскольку в [Розов 2011] тоже рассматриваются циклы русской истории, то я буду использовать некоторые его термины, если их можно прямо соотнести с моими.

⁴¹ Отметим, что черты, характеризующие Смуту XVII в., которую В. Соловей выделяет как образец «русских революций», характерны для бунта вообще (хоть в России, хоть в Китае, хоть где).

го система высшего образования и связанная с ней «высокая культура» для «сопутствующей» подсистемы были вместе с технологиями импортированы из Западной Европы. В результате в России с легкой руки Петра I и Екатерины II в качестве «высокой культуры» стал развиваться вариант европейской «антиприказной» в своей основе культуры⁴². Это привело к противоречию между государственными «приказными» институтами и «высокой культурой», к «кентавровости» России (которого нет в Китае, где конфуцианская «высокая культура» хорошо согласуется с «приказными» институтами). Этот конфликт ведет к формированию «коротких» циклов российской истории, происходящих между катаклизмами «победивших бунтов» («бессмысленных и беспощадных»).

«Короткие циклы», как нам представляется, обусловлены процессами внутри «сопутствующей» подсистемы и взаимодействием с Западом. Они состоят из следующих четырех тактов: «поражение от Запада»⁴³ → либеральные «реформы сверху» под лозунгом «Россия — это Европа», сопровождающиеся вынужденной (для «правителя») либерализацией («либерализацией сверху») → некоторый успех в «догонянии» и соответствующая победа, сопровождающаяся озабоченностью «правителя» возросшей в ходе «либерализации сверху» свободой → антилиберальные контрреформы под лозунгом «Россия — это не Европа» («авторитарный откат» (Н.С. Розов)) со стороны «правителя»⁴⁴ при поддержке «народных масс» и консервативной части «служащих» → подгнивание и отставание («стагнация») и очередное «поражение от Запада»⁴⁵. Эта последовательность повторяет-

⁴² Точнее, импорт западной культуры начался раньше, еще при Алексее Михайловиче в XVII в., но тогда он шел с окраин Запада — из Литвы и Польши. С Петра I открывается новая страница этого процесса, когда заимствования берутся из центральных областей Запада и более интенсивно.

⁴³ «Первым шагом, как правило, является осознание технологической отсталости» (Пастухов) [Розов 2011, с. 151].

⁴⁴ «Борьба с освободительными стремлениями общества, — по мнению В.И. Вернадского, — характеризует всю деятельность правительства после Петра. Эта борьба была Молохом, которому приносилось в жертву все...» [Вернадский 1998, с. 70].

⁴⁵ В этой логике «догоняния» Запада естественно, что «когда Европа (Запад) быстро и успешно модернизируется, испытывает подъем и расцвет (1850-е, 1900-е, 1950–1960-е, 1980–1990-е гг.), в России... проводятся попытки либеральных реформ», ибо «верховная власть и бюрократия тяжело переживают отставание, особенно в военно-технологической и экономической сферах», а «когда Запад погружен в политические и военные кризисы и/или испытывает серьезный экономиче-

ся достаточно жестко⁴⁶. Напомню, что эти циклы идут внутри периодов между «победившими бунтами».

Так, порожденная екатерино-александровской фазой «либерализации сверху» плеяда блестящих офицеров с особым отношением к чести, прославивших себя и Россию в Отечественной войне 1812 г., была воспитана на европейской литературе. «Вообще, трудно назвать время, когда книга играла бы такую роль, как в конце XVIII — начале XIX века, — пишет известный советский культуролог Ю.М. Лотман. — Ворвавшись в жизнь ребенка в 1780-х годах, книга стала к началу следующего столетия обязательным спутником детства... прежде всего романы: ведь дети читали то, что читали женщины. Женская библиотека, женский книжный шкаф формировали круг чтения и вкус ребенка, в который входили рыцарские романы, «Дон-Кихот», «Робинзон Крузо», «Плутарх для детей». «Пережив «первую волну» литературных впечатлений, почувствовав себя средневековым рыцарем, который борется со злодеями,... ребенок окунается в мир исторической героики. Самым обаятельным в глазах детей и подростков становится образ римского республиканца... У Никиты Муравьева и его сверстников было особое детство — детство, которое создает людей, уже заранее подготовленных не для карьеры, не для службы, а для подвигов. Людей, которые знают, что самое худшее в жизни — это потерять честь. Совершить недостойный поступок — хуже смерти... Люди живут для того, чтобы их имена записали в историю, а не для того, чтобы выпросить у царя лишнюю сотню душ» [Лотман 1994, с. 62–64]. Очень важное место в формировании этого нового поколения благородных дворян играли женщины (в лице воспитывавших их матерей и требующих отвечать высоким идеалам подруг), которые были воспитаны на той же литературе еще раньше, «тип русской образованной женщины, особенно в столицах, стал складываться уже в 30-х годах XVIII века» [Лотман 1994, с. 88]. Литературой была проникнута вся жизнь героев 1812 г. «Просматривая фронтовые дневники и письма молодых офицеров этих дней (написанных зачастую по-

ский спад (1830–1840-е гг., 1870–1880-е гг., 1914–1920 гг., 1929–1949 гг., 1968–1985 гг.), российское государство укрепляется в своем авторитаризме» [Розов 2011, с. 297], ибо можно передохнуть от необходимости догонять.

⁴⁶ Обратное утверждение Н. Розова [Розов 2011, с. 152] связано с неразличением двух подсистем и неучетом вложенности (а не наложения) двух типов циклов (подробнее см. мою рецензию в [ПОЛИС 2012 (1)]).

французски), мы встречаем здесь напряженные размышления о России, о народе, а рядом с ними — мысли о литературе, рисунки и т.д. Мы с удивлением замечаем, что молодые офицеры в краткие часы ночного отдыха находят время спорить об искусстве, о человеческих нравах и привычках» [Лотман 1994, с. 320].

Вполне закономерным результатом роста этого вскормленного европейской литературой героического и свободолюбивого «римского» духа стали рождение великой русской литературы и восстание декабристов, за разгромом которого последовали реакционные реформы Николая I, загнивание системы и поражение в Крымской войне (конец цикла). Следствием этого поражения стали многообещающие реформы Александра II. Но параллельно с ними росли революционные настроения в студенчестве, породившие первых террористов, жертвой которых и стал «царь-реформатор». Далее следуют контрреформы Александра III и поражение в русско-японской войне 1905 г. (конец следующего цикла). Затем следует начало еще одного цикла в виде непоследовательных реформ Николая II.

Эти циклы хорошо прослеживаются в колебаниях уставов университетов, которые (наряду с другими вузами) были реальными рассадниками свободной оппозиционной мысли в XIX — начале XX вв. «Именно среди этих лиц, — говорит В.И. Вернадский об ученых и преподавателях, но это же относится и к студентам, — ... духовно свободных, должны были находить место освободительные стремления русского общества» [Вернадский 1998, с. 70–72]. «В 1804 г. по традиции XVIII в. государство выступает как носитель идей Просвещения, — пишет историк науки А.М. Корзухина, — но развитие университетов привело к росту оппозиции, и во времена Николая I к университетам относятся как к источнику опасности для трона и по возможности ограничивают их права и самостоятельность. В эпоху Александра II отсталость страны была настолько очевидной, что стала казаться большим злом, чем... университетские свободы» [Корзухина 2006, с. 164]. «Устав 1804 г. в целом был довольно либеральным... В конце 1840-х, на фоне революций в Европе, университеты стали рассматриваться как главный источник вольнодумства в стране». Поэтому в 1847 г. Устав 1804 г. отменяется и вводятся дополнительные ограничения, которые «были отменены в первые же годы правления Александра II, и... в 1863 г. был принят новый университетский устав. Устав в основном восстановил правила 1804 г. ... Либеральные уста-

новления опять оказались временными... Устав 1884 г. снова отменил выборность профессорского состава и администрации университета, заменив ее на право выдвижения кандидатов для выбора и назначения министром... Опять, как и в 1835 г., была введена должность инспектора для надзора за студентами, а окончание гимназии и знание древних языков стало обязательным условием для поступления (это условие ограничивало приток в университеты молодежи из небогатых семей. — *А. Л.*). Эти ограничения вновь были отменены Высочайшим указом 1905 г.» [*Корзухина* 2006, с. 164—166]. На этом период между «победившими бунтами» кончается.

Основу «победившего бунта» 1917 г. составляло назревавшее с конца XIX в. недовольство крестьян, вызванное, в первую очередь, демографическими причинами — быстро увеличивавшееся крестьянское население европейской части России требовало земли (помещичьей, ибо другой не было) [*Пайнс* 1996; *Липкин* (2) 2007].

Колебания в течение первого двенадцатилетия советского периода, включая НЭП⁴⁷, мы отнесем к характерным для переходного периода колебаниям, когда вслед за «победившим бунтом» происходит восстановление всей системы на новом материале. После «великого перелома» 1929 г. начинается период успешной в технологическом плане модернизации, который логично сравнивать с эпохой реформ Петра I. Как и при Петре, на то, чтобы сформировалась «сопутствующая» подсистема, требуется время. Сталину до войны за счет репрессий и масштабного строительства промышленности удавалось создавать ситуацию социального лифта и превалирования в образованном слое технической интеллигенции «первого поколения» (из бедноты), оторванной от российской (тем более западной) гуманитарной культуры. Ситуация изменилась после победы в Великой Отечественной войне, породившей новый слой людей, способных принимать самостоятельные ответственные решения и видевших уровень жизни на «загнивающем буржуазном Западе», некоторые ведущие страны которого были союзниками. Причем в этом слое было много людей со средним и высшим образованием. Чтобы их усмирить, Сталин в конце 1940-х гг. проводит новую волну репрессий, в том числе и в отношении культуры и науки. Но необходимость военно-техни-

⁴⁷ НЭП очень похож на первую фазу цикла в «сопутствующей» подсистеме, но поскольку подсистемы четко складываются лишь к концу 1920-х, то я склонен относить его к переходному процессу или наложению двух процессов.

ческой конкуренции с Западом требует своего. «Атомный» и «ракетный» проекты являются локомотивом типичной первой фазы цикла в «сопутствующей» подсистеме. Под сенью этих проектов вырастает новый свободолобивый слой научно-технической интеллигенции (в отличие от XIX в. его базой стали НИИ, а не университеты). Этот слой стал той почвой, на которой выросла новая советская «высокая культура» 1960–1970-х гг. — явная преемница российской культуры XIX — начала XX вв. [Липкин (2) 2008]. Этот слой и эта культура породили «шестидесятников», которые поддерживали перспективы демократических перемен. Но эти настроения испугали «правителей» и были подавлены (особенно решительно после «Пражской весны» 1968 г.) вместе с начавшимися было экономическими «косыгинскими» реформами. В результате установился «застой», который привел к тому, что: 1) в «сопутствующей» подсистеме к явному проигрышанию соревнования с Западом, т.е. к четвертой фазе цикла в «сопутствующей» подсистеме; 2) в «базовой» подсистеме к росту недовольства масс «правителем» в лице КПСС, воспринимаемой как партии «начальников». Первое привело к попытке новой фазы реформ в «сопутствующей» подсистеме сначала при Андропове, а потом при Горбачеве под именем «перестройка». Второе привело к антикоммунистическому (антиКПССному) бунту 1991 г. в «базовой» подсистеме.

При этом «август 1991», как и «февраль 1917», имеет проекции как на «сопутствующую», так и на «базовую» подсистемы. Соответственно «октябрь 1993» (как и «октябрь 1917») обозначил поворот к восстановлению «приказной» системы, а построение «вертикали власти» в 2000-х является завершением этого сложного колебательного переходного процесса. Как и в первом случае, на это ушло чуть более десятилетия (но в отличие от первого случая дорога к «застою», похоже, оказалась сильно короче).

Но вопрос о применимости данной модели к постсоветской России требует особого обсуждения, которое нужно вести в двух направлениях. С одной стороны, можно ли говорить о наличии «народной массы» в сильно индивидуализированном и урбанизированном обществе? С другой, — есть вероятность, что суть постсоветского периода состоит в революционном изменении структуры, в переходе от «приказной» к «договорной» системе. Начнем с обсуждения первого вопроса.

Существует мнение, что наличие патерналистских «народных масс» — это удел традиционных обществ и к нашему высокоиндивидуализированному обществу с распавшимися традициями это не имеет отношения. Мне представляется, что это не так. Действительно, «народные массы» прежних времен — это крестьяне и солдаты (пешие или конные). Но, как было указано выше, «народные массы» составляют люди, которые делегируют «правителю» право (и ответственность!) за принятие внешних макрорешений и разрешений возникающих внутри споров, поэтому она может состоять из индивидов, которые надеются только на себя и свое ближайшее окружение, и при этом уходят от принятия решений и ответственности за решения, выходящие за этот узкий горизонт (что соответствует портрету российского общества, представленному в [Дубин 2011]). То есть индивидуализированное общество эгоцентричных индивидов может быть опорой «приказной» системы, чуждой уважению прав и свобод личности («приказная» система является здесь простейшей альтернативой «войны всех против всех» и представляется как альтернатива хаоса и бунта). И мне представляется, что Россия, Белоруссия и некоторые другие постсоветские страны сегодня являются обществами именно такого типа.

Поэтому в постсоветский период мы опять можем наблюдать циклы в «сопутствующей» подсистеме, в которой сравнение с «Западом» играет центральную роль. К началу первого цикла я бы отнес «реформы Гайдара», направленные на переход от плановой системы к рыночной⁴⁸. Путинский период охватывает, с одной стороны, окончание указанного выше процесса восстановления «приказной» системы, а с другой — фазы «контрреформ» (многие их начало связывают с 2003 г.) и следующего за этим «застоя» в «сопутствующей» подсистеме. Наложение этих двух процессов, характерное для первого двенадцатилетия, сильно усложняет общую картину, поэтому возможно, что данное описание является чрезмерно упрощенным для

⁴⁸ Точнее, «действия правительства Гайдара и последующего за ним правительства Черномырдина в 1992–1994 гг., которые получили название «реформ Гайдара», запустили процесс перехода от плановой системы, прекратившей существование после распада СССР, к рыночной» (уточнение Я.Ш. Паппе). Переход состоялся (вопрос о качестве рынка — отдельный вопрос), но ценой большого падения производства и нравов.

этого периода⁴⁹. Но к 2000-м, когда «приказная» система («вертикаль власти») уже восстановилась, это описание может быть опять применимо. И при Медведеве мы видим типичные предвестники первой фазы нового цикла в «сопутствующей» подсистеме — все громче звучат утверждения о необходимости перехода от «сырьевой» к «инновационной» экономике, т.е. к постиндустриальной модернизации. Однако реализуемость этой модернизации в рамках «приказной» системы вызывает сомнения.

Дело в том, что «приказные» системы в состоянии обеспечить мобилизацию ресурса для осуществления индустриальной модернизации (это продемонстрировал СССР, сейчас это демонстрирует Китай), однако постиндустриальная модернизация требует не объектов в виде заводов и квалифицированного персонала, а среды, той правовой и демократической среды, которая есть на Западе, т.е. в «договорно-правовой» системе, и которой принципиально нет в «приказной»⁵⁰. Поэтому такой переход нельзя осуществить с помощью «вертикали власти». Здесь нужно другое отношение к человеку и праву, установление которого означало бы переход от безответственной «приказной» к ответственной «договорно-правовой» системе. Такой переход вряд ли можно осуществить по приказу, хотя роль «верха» здесь чрезвычайно важна. Но если этот переход не совершить, то следующая «станция» на этом пути — очередной «победивший бунт», ведущий к развалу страны на более мелкие части.

Итак, принципиальное отличие России от Запада состоит в принадлежности к «приказной», а не «договорной» системе институтов в сфере организации властных отношений.

⁴⁹ Этот период аналогичен первому советскому двенадцатилетию, и здесь просматриваются некоторые аналогии между «реформами Гайдара» и «контрреформами Путина», с одной стороны, и НЭПом и «великим переломом» — с другой.

⁵⁰ Япония и «восточные тигры», претендующие на создание современных постиндустриальных стран, стали договорно-правовыми государствами, т.е. совершили «демократический транзит». Китай, похоже, этого, по крайней мере пока, не сделал. Его успех пока носит чисто «догоняющий» характер и связан главным образом с индустриализацией, подобной тому, которая была характерна для СССР второй трети XX в. Догоняющая постиндустриализация — это скорее Индия, но, во-первых, благодаря Великобритании там были глубоко внедрены договорно-правовые принципы в достаточно широких слоях, во-вторых, там государство проводило особую работу, чтобы по крайней мере в этом секторе (компьютерном) эти принципы абсолютно доминировали.

Что касается «духовного ядра», то оно существенно менялось при переходе от одного «длинного» цикла к другому. Если ограничиться циклами Российской империи, СССР и РФ, то преемственность высокой культуры здесь весьма значительна. На это указывает возрождение интереса к классической русской литературе и искусству во второй половине XX в. Далее, учитывая, что «духовное ядро» не сводится к ментальности, и, судя по материалу истории Европы, оно задается высшими слоями, а не народными массами, то основные смыслы содержатся в высокой культуре и идеологии, которые в случае России не согласованы друг с другом. В качестве общих идеологий здесь выступали, во-первых, православие в Российской империи и коммунизм в СССР, но наряду с этим в XIX–XX вв. в «сопутствующей» подсистеме культивировались три формы народничества, связанные с тремя акцентами в триаде «православие – самодержавие – народность» (подробнее об этом в части II). Поскольку к концу XX в. все эти идеологии себя дискредитировали, то в случае перехода к «договорной» системе и возрождения высокой культуры Россия избавится от своей противоречивости (кентавровости) и будет принадлежать европейской цивилизации, что не отменяет определенных отличий того же масштаба, что имеют место между Европой и США (для их учета мы вводим понятие «субцивилизаций», о которых речь пойдет в части II). Поэтому утверждение, что при этом необходимо «сменить культурный код» – неверно.

2.2. Сценарий «демократического транзита»

Альтернатива пути повторения бунтов и «коротких» циклов – переход от «приказной» системы к «договорно-правовой». Но как это может произойти?

Смысл типичного для российской системы «такта» «либерализации сверху» не «победа демократии», а достижение очередного частного успеха в «догонянии», что, как правило, происходит (поэтому он в этом смысле раньше часто был успешным). Цель «истинной либерализации» – изменение всей системы, ее структуры и ее основы, которой должен стать «народ», а не «народная масса». К таким попыткам можно отнести вышедшие за границы «либеральных реформ сверху» Февральскую революцию 1917 г., возможно, август 1991 г. и восстание декабристов в 1825 г. Но почему они оказались неудавши-

мися? Мой ответ состоит в том, что это связано с принципиальной слабостью в «приказной» системе «сопутствующей» подсистемы по сравнению с «базовой». Последняя в случае декабристов была представлена опиравшимся на «народные массы» «правителем», а в «1917-м» и «1991-м» (кавычки подчеркивают длительность процесса) — взбунтовавшимися «народными массами» непосредственно. В последних двух случаях имело место наложение процессов из обеих подсистем. Здесь начинающийся «бунт» подрывал силы «правителя» и не давал ему провести очередные «контрреформы» «авторитарного отката». В результате этого в «сопутствующей» подсистеме реформаторы-либералы вроде бы приходили к власти. Однако поскольку в приказной системе «сопутствующая» подсистема слабее «базовой», то прийти к власти реформаторы-либералы могут только на плечах «бунта», но по этой же причине ей эту власть удержать не удастся, и начавшийся «бунт» в «базовой» подсистеме сметает либералов. Поэтому скорее «Февраль 1917» является побочным следствием назревшего «победного бунта», который стоит за «Октябрем 1917», чем (как это обычно полагают) наоборот.

При этом неудача происходит не только и не столько из-за того, что либералы-реформаторы недостаточно умны и/или не подготовлены (хотя и это имеет место и все по той же причине их «вторичности» в «приказной» системе), а потому что им действительно не на кого (не на что) всерьез опереться; либеральная линия здесь принципиально слаба и сметается процессами в «базовой» подсистеме. В результате к власти приходят большевики (-коммунисты в 1917 г., -рыночники-либералы в 1991 г.), которые считают, что цель ясна и оправдывает средства, и «кто не с нами, тот против нас» и против «правого (т.е. правильного) дела», и поэтому может быть уничтожен. В результате восстанавливается «приказная» система (из которой либералы далее вымываются).

Поэтому здесь возникает вопрос: когда и как возможна (если возможна) «истинная либерализация», «демократический транзит», без которого нельзя выйти из «контуров деградации» [Розов 2011, гл. 13]?

Если всмотреться в происходящие со второй половины XX в. процессы перехода неевропейских стран к «договорно-правовым» демократическим системам правления, с одной стороны, и историю ста-

новления этой системы на Западе, — с другой, то можно увидеть следующую картину.

В Западной Европе, как было сказано выше, договорно-правовые институты вырастают уже в XII—XVI вв. из *договорных* и правовых по своей сути вассально-сеньориальной системы, городского самоуправления и римского права (см. подробнее в п. 1.4, а также в части II и [Липкин (1) 2007; Липкин (1) 2008]). Этих источников не было в других частях ойкумены, и там (как и в России) в больших государствах господствовал «приказной» принцип. Когда Запад стал явным лидером и доказал превосходство своей системы, некоторые страны стали пытаться ему подражать, кое-кому это, в той или иной степени, удалось. То есть демократические институты — очень нежное и сложное растение, они изнутри (автохтонно) выросли только на Западе, и потом стали распространяться в остальной части мира сначала как *рожденная в Западной Европе идея, которая завоевывает умы (и души) людей в других странах*.

То есть, вроде бы, демократия вне Европы появляется не «автохтонно», не так, как описано в «интеллектуальной традиции Й. Шумпетера, Д. Растоу, А. Пшевронского, Р. Коллинза и др.» (которой следует Н. Розов), где демократические институты связываются с наличием нескольких относительно равных по силе социальных субъектов («акторов»), которые, в силу равенства сил, вынуждены «вступать в переговоры». В результате чего *«демократия появляется в качестве непреднамеренного, побочного следствия особого типа политической конфликтной динамики, когда ни один из центров силы не способен подавить и подчинить остальные, а созданная по необходимости коалиция в сложившихся условиях переживает несколько этапов эволюции ко все более открытой, публичной, конкурентной и основанной на формальных правилах политике»* [Розов 2011, с. 369].

Опыт Европы показывает, что наличие *«центров силы, не способных подавить и подчинить остальные»* (Папа и Император), было важным элементом в этом процессе, но в другом отношении — это было благоприятной почвой для развития свободы *в зазоре между* ними, борьба за власть между императором и папой способствовала тому, что обе стороны *раздавали* различные свободы городам и королям. Ближе к механизму, указанному Н. Розовым, оказывается система отношений внутри королевства — между королем, баронами и городами. Но опять же, важно, что все это происходило *в обществе с уже существовавшим*

опытом «договорных» отношений, ибо и в истории России, и в истории Китая мы можем неоднократно видеть наличие нескольких разных и равных центров силы, но там это вело совсем к другим результатам. То есть путь к демократии был другим, чем «мобилизация широких масс» «гибкими элитами с широким репертуаром стратегий переговоров и сотрудничества» [Розов 2011, с. 82], и не факт, что в этом процессе «главной мерой отсчета следует считать *состояние прав и свобод массового нижнего слоя*» (крестьян, пролетариев, «обычных граждан»). Если мы обратимся к истории Западной Европы, то увидим, что этот массовый слой стал приобщаться к уже сложившимся демократическим институтам, причем очень поздно (подробнее в части II).

Судя по приводимым у Н.С. Розова данным социологических опросов [Розов 2011, с. 415], у большинства населения преобладают патерналистские настроения, т.е. наше общество европейскими идеями демократии еще не заразилось. Однако существует важный динамический процесс в мире идей, который социологические опросы, измеряющие состояние общества в данный момент времени, ухватить не могут. Если обратиться к описанному в п. 1.3 процессу «этической индивидуализации», проходящему три фазы: коллективистскую, индивидуально-прагматическую (эгоистическую) и индивидуально-идеалистическую, то, как было уже сказано, общество, где абсолютно доминирует второй тип, неустойчиво и либо сваливается в первую фазу, либо прорывается в третью. Причем последнее происходит после того, как возникает *массовая усталость от безнравственности* (аморальности) второй фазы, и раздаются призывы к возвращению в первую — к «нравам предков».

Россия уже в 1980-х, но особенно в 1990-х, погрузилась во вторую фазу. В 2000-х все сильнее слышны призывы вернуться в «добрые прежние времена» (коммунистические или православные). Глубину нравственного кризиса и степень его осознания фиксируют и социологические опросы. Эта глубина кризиса дает шанс на выход в третью фазу, (хотя проще свалиться в первую, например, в национализм), и явление «Болотной площади» возможно возникает в рамках этой логики.

Что же дальше? Явления «Болотной площади» (10.12.2011) и «Поклонной горы» (04.02.2012), с моей точки зрения, четко высвечивают указанные две подсистемы — «сопутствующую» и «базовую», — и по-

казывают, что данная структура по-прежнему здравствует. Здесь выявляются также их принципиальные свойства — идейная плюралистичность первой и монолитность (вопрос о прочности данного монолита — отдельный вопрос) второй (вокруг персоны «правителя», а не идеи или программы), и соотношение сил (социологические опросы подтверждают превалирование патерналистских настроений и поддержки «правителя»). Отсюда в свете предложенной модели следует два основных варианта последующих событий.

1) Вариант «Поклонная гора»: очередные контрреформы в виде «авторитарного отката», сопровождающиеся «завинчиванием гаек», «укреплением вертикали» и т.п. Но вопрос состоит в запасе прочности системы. К сожалению, похоже (об этом говорит все более массовое негативное отношение к «Единой России», напоминающее отношение к КПСС при позднем Брежневеве), что система очень быстро загнивает и приближается к точке «победного бунта»⁵¹. Главная опасность здесь это то, что «правитель» не замечает этой опасности (это типично для «приказных систем»), полагая, что все беды в выходящем из повиновения «образованном слое» (без которого, кстати, невозможны ни постиндустриальное общество, ни инновационная экономика).

2) Вариант «Болотная площадь»: смена базовой институциональной структуры с «приказной» на «договорную», т.е. правовую и демократическую. Но здесь есть свои проблемы. Главной ошибкой для «Болотной площади» может стать недооценка наличия патерналистски настроенных «народных масс», а ведь дело в них, а не в том, кто занимает место «правителя». Именно с ними надо работать, чтобы избежать очередного «победного бунта» и крушения России. Поэтому надо как-то привлечь или нейтрализовать патерналистски настроенное большинство, составляющее опору «базовой подсистемы». Либеральные программы и лозунги 90-х здесь не пройдут, перспективы может иметь только программа социального государства (т.е. скандинавского, а не американского типа). Но эта программа еще даже не сформулирована и массы не завоевала.

Многое в этом сценарии зависит от трактовки феномена «Болотная площадь», которая выглядит очень по-разному с точки зрения «сцены» и «публики». «Сцена» принципиально плюралистична и в

⁵¹ Который, похоже, происходит сейчас в арабском мире.

привычной логике абсолютно безнадежна (в обозримом будущем). «Публика» тоже плюралистична, но в этой пестроте видений можно выделить по крайней мере два объединяющие ее лозунга-цели — «честные выборы» и «честный суд»⁵², поэтому только вокруг них «Болотная площадь» может расти (даже при Путине, путем постоянного давления), ибо эти лозунги-цели могут быть близки и более широким массам. Концентрация на «честных выборах» и «честных судах» (а не «России без Путина») направлена на кардинальное *изменение среды*, что *важнее смены «правителя»*. Более того, возможно, что действия через среду являются наиболее эффективными и современными. Насколько я понимаю, на Западе фиксируют падение роли политических партий и рост аполитичности населения. Возможно, что это закономерные следствия роста многообразия, результатом которого становится переход к бессубъектной (в старой партийной логике) «активной среде» (я здесь использую некоторые понятия-образы синергетики). Но тогда политическая модель общества и его взаимодействия с властью сильно меняется, и «Болотная» как *публика*, возможно, находится в русле этого изменения, а «Болотная» как явление говорит о возникновении «активной среды», что кардинально меняет ситуацию и дает надежду.

Все решит конкуренция патерналистского и правового сознаний. На базе последнего возможен переход от «приказной» к «договорно-правовой» системе, от «народной массы» — к «народу», и от низкой к обновленной высокой культуре. Это разрушит указанную выше структуру из двух подсистем и основание для указанных двух циклов российской истории и откроет путь для другой логики развития, может быть и для «инновационной» постиндустриальной экономики.

Таким образом, «демократический транзит» может опираться на распространение *идей* на основе роста числа людей, для которых идеи «честных выборов» и «честных судов» (что составляет фундамент демократии) станут столь привлекательными, что они всерьез начнут бороться за совершение этого перехода. К этому важно добавить упор на культуру и «человеческий капитал», которые сегодня находятся в очень «потрепанном», но, возможно, еще не безнадежном состоянии. Не исключено, что этот переход начался, ибо в этом случае, как

⁵² На языке синергетики это «параметры порядка» — то, что структурирует исходно хаотическую, обладающую практически бесконечными степенями свободы среду [Хакен 2003].

свойственно глубоким изменениям, он должен представлять собой достаточно длительный переходный колебательный процесс, который на отрезке в 20 лет трудно отличить от описанных выше «коротких» циклов в восстановленной после победившего бунта «приказной» системе.

Итак, я попытался ввести более четкое понятие «локальной цивилизации», которое опирается не на довольно расплывчатое понятие «ментальности» или неопределенную «всю совокупность факторов», а на более четкие понятия «политического» и «духовного» «ядра». «Политическое ядро» является менее специфичным и менее динамичным, чем «духовное». Но именно неизменность первого и его конфликт со вторым обуславливает циклы российской истории и трудность выхода из «порочного круга». «Духовное ядро» представляет собой совокупность базовых смыслов, включающих смыслы жизни индивида, идеалы, высшие ценности, оно принадлежит высокой культуре, артикулированной «рафинированной искусственности», идущей от верхних слоев общества (а не массового быта, связываемого с «ментальностью»). Оно сложнее и многограннее «политического ядра», способно к трансформациям, многокомпонентно, может содержать специфичные, но противоположные смыслы и ценности, в нем могут уживаться различные формы (степени) индивидуализации. При этом, во всяком случае на Западе (и в России), ведущими являются светские, а не религиозные составляющие, что говорит о том, что степень связи религии и «локальной цивилизации» у Тойнби, Хантингтона и их последователей явно преувеличена.

Такая система понятий позволяет рассматривать динамику культуры внутри «локальной цивилизации», культурные конфликты между ними, о которых говорил Хантингтон, особые проблемы мультикультурности современных обществ. Но все это уже выходит за пределы данной работы. За ее пределами остался и более детальный анализ российского «духовного ядра» и его трансформаций в XX в., а также более детальный анализ трансформаций европейского «духовного ядра» в новое, новейшее и постновейшее время. Эти вопросы еще предстоит рассмотреть. В данной работе представлена лишь часть необходимой для этого базы (системы понятий).

Литература

Аврелий Марк (1985) *Размышления* / пер. А.К. Гавриловой). Л., 1985.

Багдасарьян В.Э. (2010) *Высшие ценности Российского государства // Высшие ценности России*. М., 2010.

Берман Г.Дж. (1994) *Западная традиция права: эпоха формирования*. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Блок М. (1986) *Апология истории*. М., 1986.

БСЭ: *Большая советская энциклопедия*.

Вернадский В.И. (1998) *Труды по истории науки в России*. М., 1998.

Визгин В.П. (2010) *Ментальность // Новая философская энциклопедия*. Т. 3. М., 2010.

Вудс Т. (2010) *Как католическая церковь создала западную цивилизацию*. М., 2010.

Гесиод (1963) *Труды и дни // Эллинские поэты* / пер. В. Вересаева. М., 1963.

Грановский Т.Н. (1986) *Лекции по истории Средневековья*. М., 1986.

Дубин Б.В. (2011) *Россия нулевых: политическая культура, историческая память, повседневная жизнь*. М., 2011.

Дьяконов И.М. (1984) *Сирия, Финикия и Палестина в III–II тыс. до н. э. // История Древнего мира. Кн. I. Ранняя древность*. М.

ИВЛ. *История всемирной литературы*. Т. I. М., 1983.

ИДВ. *История Древнего Востока. Месопотамия*. Ч. I. М., 1983.

ИППУ. *История политических и правовых учений. Древний мир*. М., 1985.

Кечекьян Ф. (1944) *Всеобщая история государства и права. Ч. I. Древний мир. Вып. I. Древний Вавилон и Древняя Греция*. М., 1944.

Кимлика У. (2007) *Современная политическая философия. Введение*. М.: ГУ ВШЭ, 2007.

Кирдина С. (2004) *Собственность в X-матрице // Отечественные записки*. № 6.

Клочков И.С. (1983) *Духовная культура Вавилона: человек, судьба, время*. М.: Наука, 1983.

Корзухина А.М. (2006) От просвещения к науке: физика в Московском и Санкт-Петербургском университетах во второй половине XIX в. – начале XX в. Дубна: Феникс+.

Короставцев М.А. (1983) Литература Древнего Египта // История всемирной литературы. Т. I. М., 1983.

Кудинов В.М., Кудинова М.В. (1987) Сумка кенгуру. М., 1987.

Кун Т. (2004) Структура научных революций. М.: АСТ, 2004.

Ле Гофф Ж. (2007) Рождение Европы. СПб., 2007.

Лебедева Н.М. (2008) Ценности культуры, экономические установки и отношение к инновациям в России // Психология. Журнал Высшей школы экономики. № 2.

Липкин А.И. (1993) Духовный кризис и национальное возрождение (Попытка культурноисторического анализа). Философский очерк. Нижний Новгород, 1993.

Липкин А.И. (2004) «Духовное ядро» цивилизационной общности // Синтез цивилизации и культуры. Международный альманах. Вып. 2. (ИНИОН РАН, Институт Европы РАН, Центр межкультурных исследований). М., 2004.

Липкин А.И. (1) (2007) Прав ли Р. Пайпс? // Альманах «Вызовы XXI века». Вып. 3. М.: Институт Европы и Институт экономики РАН, 2007.

Липкин А.И. (2) (2007) Российская самодержавная система правления // ПОЛИС (Политические Исследования). № 3.

Липкин А.И. (1) (2008) О месте шестидесятников и «оттепели» в истории России // Социокультурный феномен шестидесятых. М., 2008.

Липкин А.И. (2) (2008) Россия и Европа. Проблемы цивилизационной и национальной идентичности // Россия и Европа: вопросы идентичности. М.: Институт Европы РАН.

Липкин А.И. (2011) К эволюции мультикультурных обществ. Межкультурные аспекты в условиях глобализации // От рисков нестабильности к устойчивому развитию. Ч. II. Дилеммы мультикультурализма и национализма. М., 2011.

Лотман Ю.М. (1994) Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начала XIX века). СПб., 1994.

Малявин В.В. (2001) Китайская цивилизация. М.: АСТ, 2001.

Мелетинский Е.М. (1976) Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

Пайпс Р. (1993) Россия при старом режиме М., 1993.

Пайнс Р. (1996) Три «почему» русской революции. М.; СПб.: Atheneum, 1996.

Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. (2001) «Русская система» как попытка понимания русской истории // ПОЛИС. № 4.

Платон (1966). Сочинения в 3 т. М., 1996

ППДВ. Поэзия и проза Древнего Востока (1973). М., 1973.

Пушкарев Л.Н., Пушкарева Н.Л. Ментальности (менталитет) // Энциклопедия Кругосвет (<http://www.krugosvet.ru/node/36772>).

Рамм Б.Я., Нессельштраус Ц.Г. Каролингское возрождение // БСЭ.

Редкин П.Г. (1889) Из лекций по истории философии права в связи с философией вообще. Т. I. СПб., 1889.

Розов Н.С. (2011) Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий России в XXI веке. М.: РОССПЭН, 2011.

Саллюстий (1981) Гай Крисп. Соч. М.: Наука, 1981.

Сенека Луций Аней (1977). Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.

Смысл (2004) // Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

Токарев С.А. (1986) История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.: Наука. Т. 2. Гл. 6.

Тюпа В.И. (2008) Кризис советской ментальности в 60-е годы // Социокультурный феномен шестидесятых. М., 2008.

Уколова В.И. (1992) Культура Западной Европы. Зрелое средневековье (XI–XIII вв.) // История Европы. Т. 2. Средневековая Европа. М.: Наука, 1992.

Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. (1984) В преддверии философии. М.: Наука, 1984.

Хакен Г. (2003) Тайны природы. Синергетика – наука о взаимодействии. М.: Ижевск, 2003.

Хейзинга Й. (1988) Осень Средневековья. М.: Наука, 1988.

Цивилизации в глобализующемся мире: предварительные итоги междисциплинарного проекта: по материалам Научной конференции (2009) / отв. ред. В.Г. Хорос. М., 2009.

Цицерон (1975) Избранные сочинения / пер. М. Гаспаров. М., 1975.

Чернышов Б.С. (1929) Софисты. М., 1929.

Шишмарев В. (1911) Лирика и лирики позднего средневековья (очерки по истории поэзии Франции и Прованса). Париж, 1911.

Шталь И.В. (1983) Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983.

Юрганов А.Л. (1998) Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.

Яковенко И.Г. (2011) Россия и репрессия: репрессивная компонента отечественной культуры. М.: Новый хронограф, 2011.

Ярхо В.Н. (1983) Греческая литература архаического периода // История всемирной литературы. Т. I. М.: Наука, 1983.

Ясперс К. (1991) (1991) Истоки истории и ее цель. М.: ИНИОН, 1991.

Adkins A.W.H. (1960) Merit and responsibility. Oxford, 1960.

Realism, naturalism and symbolism: Modes of thought and expression in Europe, 1848–1914 / ed. by Stromberg R.N. N.Y.: Harper and Row, 1968.

Lipkin, Arkadiy. The “Spiritual” and “Political” “Cores” of “Local Civilization” and their Collision in the Course of Russian History : Working Paper WP17/2012/01 [Text] / A. Lipkin ; Higher School of Economics. – Moscow : Publishing House of the Higher School of Economics, 2012. – 68 p. – 50 copies.

In this paper I develop the notions of “political” and “spiritual” “cores”, which are further implemented as key terms in defining “local civilization”. The latter is one of the central terms in a whole system of meanings, including itself as well as others, such as “subcivilization”, “nation”, “ethnicity” (which are still rather vaguely defined in the literature). All of them are regarded as necessary for a comprehensive description of such complex social and historical phenomena as European Union, its states, the USA, Russia, etc., and their development and interaction in the course of globalization.

The “political core” sets the basic principles which determine the character of relations in a society. Two principles can be distinguished: “contractual” (natural for Western states) and “mandatory” (natural for most large non-Western states). However, the “political core” is less specific and less dynamic than the “spiritual core”. Yet the relative invariability of the first may serve as the source of constant conflict with the second, which is particularly reflected in the course of Russian history and its inability to exit the “vicious circle”. Possible solutions to this are also discussed in my paper.

The “spiritual core” is a sum of basic meanings, such as the meaning of individual’s life, ideals, higher values, etc. It belongs to the domain of higher culture (rather than everyday life associated with “mentality”), it is very much related to education and originates from the upper social classes. It is far more complex and manifold than “political core”. It can reshape oneself (the paper particularly describes this on the case of Ancient Rome), and includes various components (as in the case of Europe of the XI–XIVth centuries), associated with specific and sometimes contradictory meanings and values. It is also shown that it can even embrace various forms of individualization.

I also look particularly into the process of ethical individualization-idealization of the meaning of life and the emergence of “world” religions and philosophies associated with it. That is on the one hand. On the other I also analyze three forms of individualization using the case of ancient history of the Mediterranean. The often discussed linkage between “world” religions and “local civilizations” is also analyzed through this framework. However, it is shown that, at least, in the case of the West (and Russia) the crucial components were the secular ones rather than religious. I.e. the degree of interdependence between religions and “local civilizations” in Toynbee’s and Huntington’s concepts is vastly exaggerated.

Key words: civilizations, subcivilizations, spiritual core, meaning of life, values, world religion, European civilization, cycles of Russian history, Roman stoicism, individualization, Ancient Greece, Plato, Cicero, chivalry and bourgeois, political core, Bolotnaya, Poklonnaya.

Липкин Аркадий Исаакович (1950 г. р.) – окончил МФТИ (1973), кандидат физико-математических наук (1983), доктор философских наук, профессор кафедры философии МФТИ и кафедры истории науки РГГУ, член Межинститутского научного совета по сравнительному изучению проблем европейской цивилизации во взаимосвязи с разными цивилизационными общностями (при ИЕ РАН), соруководитель межинститутского научного семинара «Динамика межцивилизационных отношений и Европа» (при ИЕ РАН) и руководитель межинститутского научного семинара «Цивилизации в современном мире» (РГГУ <<http://civilizations.rsuh.ru>>).

Lipkin Arkadiy (1950) – graduated from Moscow Institute of Physics and Technology (1973). Candidate of physics (1982). Doctor of philosophy (2001). Professor at Physics Department of Moscow Institute of Physics and Technology. Professor at Science History Department of Russian State University for the Humanities. Member of Interinstitute Scientific Council for Comparative Study of Problems of European Civilization in Interaction with Different Civilization Communities and co-chair of the Interinstitute Workshop on “Dynamics of Intercivilization relations in Europe” (at Institute of Europe of RAS). Chair of the Interinstitute Workshop on “Civilizations in Contemporary World” (at Russian State University for the Humanities <<http://civilizations.rsuh.ru>>).

Препринт WP17/2012/01

Серия WP17

Научные доклады

Лаборатории сравнительного анализа развития
постсоциалистических обществ

Липкин Аркадий Исаакович

**«Духовное» и «политическое» «ядра»
«локальной цивилизации» и их столкновение
в истории России**

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета
Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Тираж 50 экз. Уч.-изд. л. 4, 1
Усл. печ. л. 3,95. Заказ № . Изд. № 1503

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
Тел.: (499) 611-24-15