

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ “НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ” И ЕГО ПРИМЕНИМОСТИ К РОССИИ

А.И. Липкин

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ. БАЗОВАЯ СИСТЕМА ПОНЯТИЙ

В литературе постоянно смешиваются понятия цивилизационной, национальной и этнической общностей. Это связано с тем, что понятия общностей разного уровня теоретически не проработаны: “Как и в случае с этносом/этничностью, налицо неоднозначность, противоречивость и взаимоисключаемость основных трактовок концепта нации”, — говорится в обзоре А.М.Кузнецова [Кузнецов 2007: 15]. В данной статье делается попытка ввести систему согласованных друг с другом понятий *глобальной, цивилизационной* (включая и *субцивилизационную*), *национальной, квазиэтнической общностей* (выступающих со стороны индивида как соответствующие идентичности).

Что касается *глобальной* общности, то процессы и проблемы глобализации наиболее отчетливо проявлены сегодня в финансово-экономической, экологической, демографической, политической, информационно-коммуникационной сферах; можно, по-видимому, говорить и о глобальной поп-культуре. Однако, похоже (об этом говорит С.Хантингтон [Хантингтон 2003: 75-76]), что сегодня глобальная общность представляет собою растущий, но относительно тонкий слой людей и институтов (“давосский слой” по выражению В.Гавела), а наряду или под этим слоем продолжают существовать другие перечисленные выше типы общностей. В дальнейшем мы будем исходить из довольно сильного предположения, что в первом приближении можно ограничиться рассмотрением оставшихся трех общностей, а вопрос о воздействии на них глобальных процессов (а также анализ модели мультикультурализма) отложить до следующего этапа исследования.

При этом (суб)цивилизационная, национальная и квазиэтническая общности будут рассматриваться как *культурные общности* разного уровня, объединяющиеся вокруг некоторого культурного “ядра” (эта пара понятий подобна куновской паре *сообщество—парадигма*). В первом случае — это *(суб)цивилизационное духовное ядро*, определяющее смыслы жизни и высшие ценности [Липкин 1993; 2004; 2007: 39-52]¹. В случае национальной общности (согласно предлагаемой модели) — это *национальная культура*, ядро которой составляет *национальная литература* (отличаемая от фольклора), *национальная история* и *идея народа*². В случае квазиэтнической общности — это *коллективный миф*.

ЛИПКИН Аркадий Исаакович, доктор философских наук, профессор РГГУ.

¹ Введенное ранее автором понятие “субцивилизационной общности” [Липкин 2004: 310-340] выделяет общности с отличающимися, но в основном общими или близкими системами идеалов и смыслов. Примером такой общности является США. На это указывает длительное достаточно изолированное от Европы существование США (доктрина Монро) и выявление различий между “американской мечтой” и “европейской мечтой” [Rifkin 2004], получившее развитие и после окончания холодной войны. А это, в свою очередь, указывает на субцивилизационную природу США, вопреки традиции представлять их “национальной общностью” (обратим внимание на отсутствие французской или немецкой “мечты”).

² Чтобы более явно сохранить связность понятий *общность — ядро*, будем считать понятия национальная общность и нация синонимами, употребляя первое.

В целях упрощения задачи ограничим рассмотрение *западноевропейской цивилизационной* общностью, поскольку, во-первых, соответствующие национальные и “квазиэтнические” общности структурно оказываются “вложенными” в нее, а во-вторых, именно в ее рамках возникают универсальные образцы национальных общностей или наций.

Понятие *цивилизационной общности* рассматривалось автором ранее [Липкин 1993; 2004; 2007]. Для данной работы главный интерес представляет определяющая тип индивида *степень индивидуализации* ее базовых характеристик *цивилизационного духовного ядра* и *цивилизационной общности*, поскольку это, как мы увидим, является основой различения национальных и “квазиэтнических” общностей. Как было показано автором ранее на материале древних средиземноморских цивилизаций [Липкин 1993], цивилизационная общность последовательно демонстрирует три формы: *доиндивидуальную* (коллективистскую), *индивидо-центричную* (близкую той, которую часто называют “индивидуалистической”) и общественно ориентированную *личностную* (индивидо-общественную)³. Последняя подразумевает индивида, ориентирующегося на идеалы (а не нормы), указывающие общественно значимые цели (следование *добродетели*), ориентацию не столько на потребление (“брат”), сколько на самоотдачу, на творчество и появляющуюся в философии Платона высокую любовь (в том числе и любовь к Родине, называемую патриотизмом). В ходе исторического развития цивилизационных общностей часто можно наблюдать процесс *этической индивидуализации* как последовательный переход от первой формы к третьей.

114 ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

Перед тем как перейти к главному предмету статьи, нужно обсудить понятие *территориального государства*, частным случаем которого является *национально-территориальное государство*.

П. Шаню [Шапю 1984], рассматривая историю западноевропейской цивилизации на отрезке от Позднего средневековья до начала Нового времени, утверждает наличие конкуренции двух идей и типов организации европейского политического пространства – единой империи и системы независимых территориальных государств. С культурологической точки зрения такую империю можно определить как государство, охватывающее (в идеале) всю цивилизационную общность⁴. За ее границами находятся чужие нецивилизированные *варвары*⁵,

³ В древнегреческой культуре примерами этих трех типов смыслов и идеалов будут: а) коллективное служение “государственным” (“олимпийским”) богам и ориентация на традицию; б) ориентация на личное наслаждение независимо от добродетели; в) ориентация на приобщение к миру идей во главе с идеей *блага*, необходимым условием чего является (согласно Платону) добродетель [см. Липкин 1993].

⁴ В границы такой империи могут входить иноцивилизационные окраины, но они, в отличие от случая колониальных империй, не играют системообразующей роли.

⁵ Противопоставление “варвар – римлянин” куда более фундаментально, чем “немец – француз”. “Цивилизованность” как понятие *противопоставляемо варварству, а цивилизация – варварскому окружению*. Цивилизованность при этом основана на некоей рафинированной искусственности, требующей усилий для своего поддержания, целой особой системы воспитания-обучения граждан (подданных). Священная Римская империя была империей этого типа по устремлению, хотя реально она никогда не охватывала всю западноевропейскую цивилизацию. Хорошим примером такой империи был Древний Рим. Этот тип империи надо отличать от колониальных империй, которых мы касаться не будем.

отношения с которыми носят, главным образом, прагматический характер, имея в виду, например, их использование в качестве наемников или торговых партнеров.

Территориальные государства предполагают похожих соседей, которые находятся в тесном контакте (то враждебном, то дружественном) друг с другом, они являются территориально-политическими узлами широкой пространственной сети, процесс их формирования не локализуется внутри каждого становящегося территориального государства, а зависит от контекста в рамках всей цивилизационной общности, и по отдельности они существовать не могут. Большие территориальные государства⁶ Западной Европы формировались из множества уже сложившихся субъектов в лице крупных феодалов, городов и королевских доменов⁷. На начальной стадии эти образования определялись скорее столицами, чем границами, которые были весьма подвижны (особенно до Вестфальского мира).

Спор между идеей множества независимых территориальных государств и идеей единой империи к началу Нового времени решается в пользу первых (параллельно шло обособление местных церковных иерархов от римского Папы и переподчинение их соответствующему правителю-королю⁸). Не претендуя на исчерпывающее определение понятия *империи*, обратим внимание на культурологический аспект этого понятия, подчеркивающий его *цивилизационно-территориальный* характер, его альтернативность *территориальному* (и *национально-территориальному*) государству⁹.

Национальную общность нельзя считать заданным явлением, это идеальный конструкт (*идеальный тип* М.Вебера), понятие, являющееся средством описания сущностей, стоящих за явлениями. Что касается европейских *территориальных государств* (королевств) и *национально-территориальных государств* (по крайней мере в лице их типичных представителей), то мы будем рассматривать их

⁶ Здесь мы ограничимся рассмотрением *больших государств*, под которыми будем подразумевать политико-территориальные единицы большие по сравнению с городом-государством, т.е. государства, включающие в свой состав много крупных городов.

⁷ В последнем случае я говорю о королях во множественном числе, имея в виду род-династию королей и сложный процесс дифференциации-разграничения многих территориальных государств внутри западноевропейской цивилизационной общности, где династические отношения играли не последнюю роль. Отмечу, что характерное для древнего Рима (и других империй) явление “солдатских императоров” здесь было почти исключено, король должен был принадлежать к королевскому роду.

⁸ Эта регионализация выступала альтернативой всевропейской римской католической церкви, подобно тому, как идея территориальных государств была альтернативой идее Священной Римской империи. Несмотря на формальную непререкаемость авторитета Папы, способного отлучить от церкви любого короля и даже императора, реально борьба между Папой, королями и Императором доходила даже до прямого военного противостояния.

⁹ Весьма близким такому пониманию *империи* является то, что культуролог И.Г.Яковенко определяет в качестве базовых империй, противопоставляемых национальным государствам [Яковенко 1996]. Однако у него суть империи состоит в стремлении реализовать сверхрациональную идею на основе авторитарной политической модели, в противоположность рациональным интересам и демократической политической модели, отличающим национальное государство. В нашем случае, напротив, империя, во-первых, противопоставляется территориальному государству, которое в XVI в. было далеко от демократии, а во-вторых, в основе ее — не распространение сверхидеи, а цивилизационное духовное ядро, которое, как правило, шире сверхидеи и вообще может существовать без нее. В этом случае, в отличие от логики Яковенко, древние империи подпадают под то же определение, что и Священная Римская и Османская империи Средневековья.

как заданные явления, имеющие вполне определенную систему политических институтов и выступающие в качестве субъектов международной политики.

Определяя *национально-территориальное государство* как совмещение *территориального государства* и *национальной общности* (т.е. как *территориальное государство*, в котором наличествует национальная общность, охватывающая основную часть его социального пространства), мы имеем возможность определить и само понятие *национальной общности*, по формуле: *национальная общность* = *национально-территориальное государство* минус *территориальное государство* (**формула I**).

Исходя из этой формулы, анализируемый ниже процесс трансформации территориального государства в национально-территориальное будет по сути отождествлен с процессом формирования национальной общности.

Используя эти понятия, можно ввести типологию национальных государств, исходя из типа процесса их формирования.

К *первому типу* отнесем национально-территориальные государства, где национальная общность формировалась внутри уже сложившегося территориального государства (как это было в Англии и Франции).

К *второму типу* отнесем национально-территориальные государства, которые, наоборот, образовывались на основе уже сформировавшейся ранее национальной общности либо путем интеграции-объединения (как это было в Германии и Италии (*подтип а*)), либо путем дифференциации внутри более крупных государств, как это произошло в результате развала ряда крупных государств после Первой и Второй мировых войн и *холодной войны*, соответственно, в начале, середине и конце XX в. (*подтип б*).

К *третьему типу* отнесем государства, образованные извне и названные национальными, хотя внутри них национальные общности не сформировались (массовое их возникновение связано с процессом деколонизации во второй половине XX в.). Конечно, эта типология является идеализацией реального положения дел (даже для Англии и Франции), но предполагается, что данная идеализация или схематизация является хорошим первым приближением. Таково исходное предположение.

Процесс формирования “поздних” национальных государств второго типа схватывает трехфазная *схема Мирослава Хроха*: “в фазе А пробуждается интерес сравнительно небольшой группы образованных людей к языку, истории и фольклору определенной этнической группы¹⁰. За этой культурной фазой развития следует фаза национальной агитации (фаза Б). Теперь группа патриотов преследует цель внедрения национального сознания в более широкие слои населения, мобилизации этого населения и его интеграции в национальное сообщество. Если это достигнуто, национальное движение вступает в третью фазу (фазу В) – массовое движение, в котором большая часть общества охвачена идеями национального самосознания и стремится к такой цели как политическая автономия” [цит. по Капеллер 1997: 156-157].

¹⁰ М.Хрох исходит из субстанционального представления этноса. Похоже, что этнос Хроха выделен исходно языком и историей (родословной элиты). В настоящей статье понятие этноса не обсуждается. Важно, что в фазе А создается парадигма идеи нации – мифы национальной истории и народа и национальная литература на базе определенного языка.

Наибольший интерес для нас представляет первый тип, поскольку он выступает в качестве образца для второго и хорошо изучен и описан (прежде всего для Англии и Франции, двух его образцовых представителей). Обращаясь к этим образцам, но не “выводя из них”, мы попытаемся, учитывая **формулу I**, сформировать теоретическое понятие *национальной общности*, пригодное для анализа других национальных государств и общностей¹¹. Но перед этим нам придется ввести понятие *квазиэтнической общности*, с помощью которого мы сможем сформулировать понятие *национализма*.

КВАЗИЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ

Понятия *этнoса* не имеет четкого определения [Кузнецов 2007: 15] и сильно нагружено ассоциациями с этносами-социумами, изучавшимися в классической этнографии. Поэтому в данной работе вводится более широкое понятие *квазиэтнической общности*, которое основывается лишь на нескольких из множества характеристик, свойственных этносам-социумам.

В качестве главных характеристик *квазиэтнической общности* выделим *до- или де- индивидуальный характер* этой общности и коллективную *границу соучужие*, которую поддерживает какой-либо *коллективный миф* (классический пример — тотемные мифы “первобытных” племен). *Системообразующей* здесь является *граница общности*. Различаются “первичная” (через “родство по крови”) и “вторичная” (через “родство по коллективному мифу”) формы *квазиэтнической общности*. Первая, по-видимому, превалирует в племенах, находящихся на ранних стадиях развития человеческой истории, вторая — является более современной формой (впрочем, существование первой, возможно, всего лишь миф).

Квазиэтнический тип общности, по-видимому, отвечает за различные вспышки *деиндивидуализации* в форме националистического, религиозного или другого фанатизма. Основу этого типа общности составляют эмоции, чувства и иррациональные мотивы, (возможно, связанные с *коллективным бессознательным*). К этому типу относятся так наз. националистические и конфессиональные движения конца XX в., а также националистические движения конца XIX — начала XX вв. При этом не важно, вокруг какого коллективного мифа эта общность выстраивается (этнической, религиозной или расовой природы), важна лишь его *неиндивидуалистичность*.

С помощью понятия *квазиэтнической общности* можно отделить определяемое ниже понятие *национальной общности* от понятия *национализм*, оставив за последним смысл коллективного квазиэтнического объединения вокруг мифа о нации при стремлении превратить *квазиэтническую общность* в государственную [ср. Капеллер 1997: 12].

Квазиэтнический деиндивидуализированный национализм обладает мощной энергетикой, поэтому часто используется политиками — это характерная черта “национализмов” конца XIX и XX вв. Он представляет собой средство мощное, но варварское и опасное, основанное на ненависти. Это — плохо упра-

¹¹ Аналогичным образом возникала и теоретическая физика в XVII-XVIII вв. Строя теорию движения планет солнечной системы (зафиксированного в эмпирических законах Кеплера), Ньютон ввел теоретические понятия силы тяготения, массы и др., создав в результате систему понятий теории тяготения и классической механики, которая в дальнейшем использовалась для построения теорий других физических явлений [подробнее см. Липкин 2005].

вляемая энергия, сметающая все индивидуализированное, всю высокую культуру. Он подобен пожару в сухом лесу — его легко зажечь, но трудно потушить.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ И ПУТИ ЕЕ ФОРМИРОВАНИЯ

В отличие от *квазиэтнической общности*, для национальной системообразующую роль играет не коллектив и граница, а *индивид* и *культурный центр* — центр развития *литературного языка* и *высокой национальной светской городской культуры*, которая, в отличие от “народной”, требует образования для ее творцов и ее потребителей. Поэтому образование играет ключевую роль в формировании этой общности. Средой ее существования и развития являются дворцы и университеты (позже, через всеобщее начальное образование, к ней приобщаются массы). В этой культуре нас сейчас интересует слой, где фиксируются и разрабатываются не столько базовые смыслы (жизни) — это прерогатива *духовного слоя*, отвечающего цивилизационной общности, — сколько переживания, связанные с типами межличностных отношений и характеристиками (что относится к так наз. *душевному слою*).

Другими важными компонентами “национального ядра” являются *мифы национальной истории*¹² и *народа*. Это и есть исходно — “воображаемая общность”, о которой говорят Б.Андерсон [Андерсон 2001] и В.Тишков [Тишков 2003]. Но, овладевая людьми, она материализуется во вполне реальную общность. Все эти компоненты, несмотря на свою адресацию рационально развитому индивиду, обращены, в первую очередь, к его эмоциям и душе.

Наконец, есть еще две важные черты *национальной общности* (и ее “ядра”), которые неразрывно связаны с мифами *национальной истории* и *народа*, — ее *светскость* и *внесловность*. Последняя составляет суть понятия *народа* и идеала равенства, а также важный элемент *национальной истории*, которая приходит на смену *истории династии*. Исторически *национальная общность* противопоставляется *сословному обществу*. *Светскость* — не менее значимый элемент *национальной истории*, выполняющей интегрирующую функцию, которую до того выполняет религия.

Переход от религиозной к светской национальной общности в Европе был опосредован периодом религиозных войн. По своей сути христианская религия — *мировая религия*, отвечающая на духовные и душевные запросы индивида, для нее “нет ни эллина, ни иудея”. Однако в средние века и позже она часто выполняла функции государственной идеологии, т.е. выступала в качестве *государственной религии* (каковыми были культы главных языческих богов древних государств). *Государственная религия* не терпит конкурентов, поэтому появление альтернатив, которые предоставила Реформация, привело к религиозным войнам (при этом в движениях как Реформации, так и Контрреформации инициировались конфессиональные *квазиэтнические общности*, где *мировая религия* выполняла функцию консолидирующего “коллективного мифа”). Переход к светской национальной общности позволил решить эту проблему на основе принципа веро-

¹² Наряду с *национальной историей*, объединяющей общество, существует научная история, служащая другой цели — познанию исторического процесса. Первая может существенно расходиться со второй (например, в рамках двух национальных историй одна и та же битва может иметь разных победителей), в национальной истории, как и в ее прообразе — истории города Рима — всегда есть элементы мифа. Но этот миф отличается от “коллективных” мифов квазиэтнических общностей, он адресован образованному индивиду и передается через чтение книг, а не коллективный обряд (хотя национальные праздники являются важным элементом его закрепления).

терпимости, возвращая при этом *мировую религию* на подходящее ей место и утверждая новые основания внутривластного порядка и спокойствия.

Таким образом, предлагаемая модель, с одной стороны, проводит различия *цивилизационного (духовного)* “ядра” и *национального (душевного)* “ядра”, а также соответствующих слоев в “мире идей”, адресуемых индивидам (индивидуализированному обществу), в первую очередь, образованным горожанам. С другой стороны, различается индивидуализированная *национальная общность* и коллективистская *квазиэтническая общность*.

Состояние *квазиэтнической общности*, отвечающее до- (или де-) индивидуализированному состоянию общества, часто встречается на ранних этапах формирования *национальной общности*. Более того, возможность возникновения неиндивидуализированного *квазиэтнического* состояния вокруг национального мифа (или его религиозного аналога) сохраняется. Пример тому — состояние умов в Европе накануне и на первых этапах Первой мировой войны, а также в Югославии и Грузии конца XX в. Но такой тренд от *национального* к *квазиэтническому* — есть очевидный регресс.

Историю формирования национальной общности и национально-территориального государства удобнее всего рассматривать на примере Англии и Франции — образцов государств *первого типа*. Попробуем при этом оценить эффективность работы введенных понятий, а вместе с тем — выявить некоторые новые аспекты понимания *национальной общности* (как известно, сущность явления и его происхождение связаны друг с другом).

Главную роль в становлении европейских территориальных, а затем национально-территориальных (национальных) государств сыграли три ключевых политических субъекта: король, рыцарство-дворянство и сеть “свободных” городов¹³. “Именно развитие города создает наиболее прочную базу политической централизации... — пишет историк Н.А.Хачатурян. — ...В возникшем ‘союзе’ городов с центральной властью важной была не только военная, политическая и финансовая помощь городов королевской власти но и роль последней в качестве гаранта их самоопределения и общественного спокойствия... Потеряв свои средневековые вольности, города получили право на представительство в местных и общегосударственных органах сословного представительства... Так случилось во всех странах, добившихся значительных успехов в деле централизации страны: в Англии, Франции, Испании, Швеции”. При этом “королевская власть в зависимости от конкретной ситуации примирялась... с разной долей городской автономии” [Хачатурян 1999: 336].

“Наличие городского самоуправления... вырабатывало в сознании общества понятие воли “большинства” вместо привычного и доминирующего представления о “воле господина”, сеньора. Утверждался принцип выборной, коллегиальной власти¹⁴. Институциональное самоопределение городской общности и

¹³ Последние, роль которых наиболее значима, характеризуются как свободные в силу наличия в них относительно развитых форм и институтов самоуправления, но не в смысле обладания статусом *свободного города*, даваемого германским императором и превращавшего город в особый политический субъект.

¹⁴ Все это стало результатом предшествующих городских “коммунальных революций”, освободительного движения городов, которое “развернулось по всей территории Западной Европы: в XI—XII — начале XIII вв. в Италии, Испании, Франции, Англии, Германии; в XIII—XIV вв. в Скандинавском регионе” [Хачатурян 1999: 316].

его правовое оформление *отличают западноевропейский город от средневековых городов Востока и России*, становясь “важнейшим фактором цивилизационного своеобразия Западной Европы” (выделено — *А.Л.*) [там же: 325]. На то же обращает внимание и Ле Гофф в своей книге “Рождение Европы”, сравнивая европейские города с византийскими, мусульманскими и китайскими [Ле Гофф 2007: 151, 170]. Города были также площадкой, на которой происходил синтез бюргерской и дворянско-рыцарской культур [см. Цатурова 1999: 251-271], что внесло важный вклад в формирование представительных и судебных институтов¹⁵ и способствовало распространению идеи свободной и ответственной личности.

Образцы этого городского уклада сложились в итальянских городах-государствах эпохи Возрождения — наследниках античных городов. Здесь сформировались многие принципы, легшие в основу понятия *национальной общности*. Города, как и национальные государства, связаны с территорией. Место родословной (кто от кого произошел) у них — *история*, на основе которой формируются чувства идентичности и *патриотизма* как гражданской доблести (*virtus*) индивида. Города были неразрывно связаны с образованием, высокой культурой гуманизма, в основе которого лежала вера в человека и его разум.

Там же намечается и следующий шаг. Уже у Макиавелли городской патриотизм перерастает в общеитальянский. Он страстно желал объединения итальянских городов-государств (имевших общий литературный язык, общее древнеримское прошлое, интенсивные и многовековые связи и др.) в единое государство Италию. В Италии этого сделать тогда не удалось, но удалось в Англии.

ПРИМЕР АНГЛИИ¹⁶

В Англии происходит переход от городских коммун и территориального государства-королевства к национально-территориальному государству — новому типу надсословной общности индивидов, объединенных политически и культурно. В формировании этой надсословной общности важную роль играет *образование*, ставшее “великим уравнивателем”, ибо в XVI в. с ним начинают связывать благородство¹⁷. Параллельно этому в ходе движения Реформации шло *изменением отношения к религии и подданству*.

¹⁵ “Именно из феодальных институтов выросли некоторые важнейшие *политические институты современного государства*. Феодальная *curia regis*, первоначально бывшая собранием королевских вассалов, созываемых для помощи королю советом, которого он как господин имел право у них спрашивать, в XIII в. сделалась во Франции центральным органом королевского правительства, пользующимся услугами платных чиновников. В тот же период 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” [Пайпс 1993: 77].

¹⁶ В качестве исторического материала по Англии и Франции я буду часто использовать фрагменты истории этих стран, изложенные Л.Гринфельд [Greenfeld 1992], поскольку это изложение отвечает моим представлениям об истории этих стран (хотя выводы из анализа этого исторического материала у нас не всегда совпадают).

¹⁷ “В школах, университетах... молодые сыновья из фамилий джентри (представителей мелкопоместного дворянства — *А.Л.*) готовили себя к профессиям наряду с сыновьями именов (мелких землевладельцев — *А.Л.*), торговцев и ремесленников. Все они смешивались здесь с молодыми сквайрами (мужчинами благородного происхождения, “джентльменами”) и аристократами, т.к. ожидалось, что теперь тонкие верхние слои общества должны состоять из людей знания (*men of learning*)” [Greenfeld 1992: 45, 48-49].

Борьба за разрыв с Римом, религиозную особость и независимость¹⁸ тесно переплелась с борьбой за ограничение королевской власти вплоть до перехода к парламентской республике или, в качестве компромиссной формы, к конституционной монархии. Основные вехи этих процессов: *Мария Кровавая* (Тюдор) в период своего правления (1553-1558) выступает и против протестантизма, и против идеи республики (рассматривая Англию как свое поместье); среди многочисленных инакомыслящих изгнанников крепнут представления о “*патриотизме или служении нации, как высшей добродетели*”¹⁹; пришедшая на смену Марии ее сестра *Елизавета Тюдор* (правившая в 1558-1603 гг.), вернула и приблизила к себе бывших изгнанников, став символом восстановления идеи республики (commonwealth) и независимой от Рима церкви.

В этот период английская идентичность и протестантизм оказываются тесно связанными. На это же время приходится и создание *английской истории и английской литературы*. В елизаветинское время “появился целый новый класс людей, чье главное занятие состояло в исследовании и писании — хроник, трактатов, поэм, новелл и пьес — по-английски и об Англии... о пэрах, так же как о простых людях, они включали англичан различных общественных положений, за исключением самых низших страт: сельской и городской бедноты” [Greenfeld 1992: 67]. “К концу XVI в. уже большое и все растущее число англичан претендовали на верность *секулярной нации* (выделено — *А.Л.*), а религия все в большей степени изгонялась на периферию” [ibid: 65-67]. Этот переход к надсословной национальной общности был закреплен в ходе Английской революции XVII в.

Общие моменты, проступающие на этом примере — формирование *несловной светской индивидуализированной общности на основе образования, высокой светской национальной культуры, национальной истории и идеи “народа”*. Причастность через общую религию и через подданство и служение королю сменяется причастностью через общее гражданство и служение народу. Этот процесс происходит в образованном слое элиты (и очень напоминает “фазу А” Хроха, но “фазы В” в процессах “первого типа” нет в принципе, а “фаза Б” выглядит принципиально иначе).

121

ПРИМЕР ФРАНЦИИ

В истории формирования французской национальной общности можно наблюдать как особенные, так и схожие с английскими черты. Это, во-первых, обогащает представление об интересующем нас процессе, а, во-вторых, подготавливает почву для рассмотрения его российского варианта.

Как и в Англии, на первой фазе исследуемого процесса мы имеем общность на основе религии и подданства. Культ католической святости служил первичной основой сплочения Франции. “Служение и лояльность королю имели религиозное значение... В частности, военная служба (во Франции времен Столет-

¹⁸ При *Генрихе VIII* (1491-1547) происходит отделение английской церкви от Папы (1534) и перевод Библии на английский язык (1525) — два ключевых события английской Реформации.

¹⁹ Джон Пойнет, бывший некоторое время епископом Винчестера и умерший в изгнании в 1556 г., писал: “Человек должен иметь большее уважение к своей стране, чем к ее правителю, к республике, чем к какой-либо персоне. Т.к. страна и республика выше короля” [цит. по Greenfeld 1992: 58].

ней войны — *А.Л.*) рассматривалась как продолжение традиции крестовых походов” [там же: 97]²⁰. “Человек становился французом через связь с ‘наиболее христианским’ (в восприятии его подданных — *А.Л.*) королем²¹. Даже когда человек идентифицировался с территорией, территория определялась пространством владения Короны, и эта Корона имела специфическое религиозное значение. Ничто французское не могло быть представлено в это время без этой связи... Ситуация начала меняться в XVI в.”. Важным шагом на этом пути было обособление французской церкви — “в 1516 г. Конкордат Болоньи сделал короля Франции фактически... главой галиканской церкви” [там же: 102, 104].

Это достаточно типичное для государств позднего средневековья состояние, где формируется *надсословная* общность на основе религии и подданства, является исходной точкой для формирования национальных общностей “первого” типа. Теперь перейдем к рассмотрению процесса преобразования этой общности в светскую национальную общность.

Участие в Итальянских войнах (1494-1559) способствовало приобщению Франции к Возрождению. В результате чего во Франции первой половины XVI в. происходили типичные для эпохи Возрождения *деперсонализация и десакрализация* понятия “Родины” (в духе древнего Рима). Служение Родине восхвалялось как величайшее и обязательная добродетель (*virtue*). Ронсар настаивал, что человек должен “всеми средствами... даже собственной жизнью помогать, поддерживать и служить Родине” [там же: 103].

Другая линия деперсонализации и десакрализации понятия *Родины* шла через вовлечение Франции в середине XVI в. (после окончания Итальянских войн) в *Реформацию* и вызванные ею *религиозные* (так наз. гугенотские) войны (начавшиеся в 1562 г. и принявшим после Варфоломеевской ночи 1572 г. особенно ожесточенный характер). Конец этим войнам был положен *Генрихом IV* (1594-1610), родоначальником династии Бурбонов. Будучи политическим вождем гугенотов, он, ценой отречения от кальвинизма, добился признания себя королем (“Париж важнее мессы”), после чего в 1598 г. издал знаменитый Нантский эдикт о веротерпимости. В результате *французская общность отделилась от католицизма и от религии*. Стало распространяться мнение, что “французы не должны думать о других французах как о турках... и между ними должны быть братство и любовь”. Обращаясь “ко всем французам”, Генрих IV призывал: “Я желаю, чтобы верующие жили в мире в моем королевстве... не потому, что они одной веры, а потому что они являются лояльными подданными мне и французской короне... *Мы все французы и сограждане* (выделено — *А.Л.*)” [цит. по Greenfeld 1992: 107]. Важнейший эле-

²⁰ В этом контексте Столетнюю войну (1337-1453) следует рассматривать как религиозный, а не национальный конфликт, конфликт между “силами света и тьмы, истиной веры и ее сатанинского извращения. Только религиозное восприятие короля Франции сделало возможным явление Жанны Д’Арк” [Greenfeld 1992: 95].

²¹ Согласно концепции выработанной в конце XV в. “составляющие этого государства — король, Парламент (Генеральные Штаты в первый раз собрались в 1302 г. — *А.Л.*), двенадцать пэров и три сословия — работали совместно под управлением права во славу Бога и общего блага. Домен французского короля, чьи обитатели были объединены в сообщество, поклоняющееся [королю], т.о. становился, в глазах некоторых из них, сущностью со многими собственными замечательными качествами... Однако источником французской идентичности оставалась персона короля” [Greenfeld 1992: 101].

мент прежней идентичности — ревностный католицизм — теряет свою актуальность. “Франция из преданной дочери католической церкви последовательно становилась матерью своего народа”. Центр новой идентичности смещается *от короля к народу*, популярным становится суждение о том, что “народ может существовать без короля..., в то время как короля без народа невозможно даже вообразить” [там же: 108, 109]²².

“XVII век закончил трансформацию французской идентичности... от существенно религиозной к политической. Большую роль в этом процессе сыграла реформаторская государственная политика *кардинала Ришелье*, бывшего в 1624–42 гг. премьер-министром при Людовике XIII (1610–43)... После Ришелье существование ‘*интересов государства*’ (‘*raison d’etat*’) и их *первенства* над всеми другими соображениями больше не обсуждалось” [там же: 112, 113].

В правление “Короля-Солнца” Людовика XIV (современника Петра I) *понятия государства, Родины и короля еще сливались в одно* (и в этом была суть *абсолютизма* во Франции). Но в то же время подготавливался переход в новое состояние. Система абсолютизма и атмосфера королевского двора, характеризовавшаяся фаворитизмом, продажностью всех должностей, коррупцией, интригами, погоней за чувственными наслаждениями, одним из основных элементов которых были амурные приключения, быстро вела к разложению старой элиты. Происходившее на этом фоне усиление позиций *новых людей*, в первую очередь откупщиков налогов (tax-farmer) и финансистов, вело к утрате старой элитой своего прежнего высокого политического и морального положения. В качестве новой добродетели (virtue), противопоставлявшейся нравам Двора, *новая элита выдвинула служение французскому государству и обществу*, воспринимаемым уже *отдельно от личности короля*. Как и в Англии, важной характеристикой этой новой элиты стала *образованность* — высокая культура эпохи абсолютизма создавалась образованными людьми и для образованных людей, поэтому образование, как и в Англии, стало независимой от сословного происхождения дорогой в элиту²³.

“Ко времени революции трансформация была закончена. ‘Национальное’ стало атрибутом всего, что до этого было ‘королевским’; были *национальная гвардия и национальная армия, национальная ассамблея и национальное образование, национальное хозяйство и национальная экономика, национальное благосостояние и национальный долг*... Королевская власть была передана Нации... *Идея нации проникла в сознание образованных французов*” [там же: 166, 171]. “‘Общественный договор’ (Руссо — *А.Л.*) дает широкое толкование и догматическое изложение новой религии, в которой богом является разум,

²² “XVI в. — это также время создания литературного французского языка, время расцвета французской литературы и поэзии Ренессанса. Достаточно назвать имена Вийона, Ронсара, Рабле” [История Франции: 180]

²³ “Акцент на культуре, как определяющей характеристике благородства, был причиной подъема интеллектуалов из среднего класса и включения наиболее успешных из них в аристократию” В эпоху абсолютизма основу этой благородной элиты составляла аристократия, а не буржуазия. Однако ситуация постепенно меняется в сторону равенства, в сторону идеи, что ‘все граждане могут стремиться стать благородной элитой...’ ‘Пусть все граждане будут равны друг другу... — говорил маркиз д’Ардженсон в 1739 г. — Мы должны двигаться к цели равенства, когда единственным различием между людьми будут их *достоинства* (а не происхождение — *А.Л.*)’” [Greenfeld 1992: 147, 149].

совпадающий с природой, а его представителем на земле вместо короля — народ, рассматриваемый как воплощение общей воли... До Руссо Бог создавал королей, а те в свою очередь создавали народы. Начиная с ‘Общественного договора’, народы создают себя сами, прежде чем сотворять королей. Что касается Бога, то о нем до поры до времени речи больше нет... Народ — это оракул, к которому надо обращаться, чтобы понять чего требует вечный порядок вселенной. *Vox populi, vox naturae*” [Камю: 206, 211].

Как и в Англии, во Франции буржуазная революция завершает процесс перехода от сословного территориального государства к бессословному национально-территориальному. Как и в Англии, первоначально идея нации развивалась благородным сословием, но после подключения в ходе Революции к этому процессу третьего сословия, т.е. буржуа, инициатива переходит к ним (при этом трактовка концепции *нации* приближается к английской). Крестьянство и городской плебс к этому национальному синтезу стали интенсивно приобщаться лишь с XIX в. в связи с введением всеобщего школьного образования и всеобщей воинской повинности.

Россия

Что касается России, то, с одной стороны, в своих отношениях с Европой, которая и для ее правителей, и для образованных слоев общества служила основной референтной группой, она рассматривала себя как члена сообщества европейских государств, т.е., в наших понятиях, как европейское территориальное государство, и активно участвовала в европейской политике. Но с другой стороны, в ней культивировалось представление о себе как самодостаточной империи-цивилизации. Эти идеи национальной русской²⁴ и цивилизационной российской общностей часто сливались и накладывались друг на друга, а порой логика формирования этих двух общностей противоречили друг другу. Это слияние и наложение создает дополнительные трудности для анализа, которых нет в случае Франции (но есть в случае Великобритании в виде проблемы различения *британского* и *английского*). Один и тот же материал в цивилизационном контексте (логике) выступает как *российский*, а в национальном контексте — как *русский*.

Мы попытаемся рассмотреть процесс формирования русской национальной общности в его исходной форме в XVIII-XIX вв. Этот процесс при Романовых (особенно на историческом отрезке от Петра I до Александра I) очень напоминает происходивший в тот же период во Франции при Бурбонах процесс формирования французской светской национальной общности.

Подобно тому, как первоначально Франция выделялась как “самая католическая страна”, Московская Русь формировалась под знаменем православия. Как и в свое время во Франции, в Московской Руси корона (царская) объединяла территорию, ее население и религию.

Новая фаза этого процесса начинается при Петре I. При нем первенство переходит от религиозного идеала к *светскому* идеалу государственной пользы, сливающейся с “общим благом”. “Самодержец из заместника Бога

²⁴ Русской не в этническом, а в лингвистическом и культурном смысле, в каком употребляются словосочетания “русский язык” и “русская литература”.

превращался в первослужителя государства и главного радетеля о его благе... Государство и царь не одно и то же, но верность царю и верность государству — одно и то же... Петр уже не рассматривает служение себе как служение непосредственно Богу... В обращении Петра к войскам перед Полтавской битвой говорится: вы не за Петра сражаетесь, ‘но за государство, Петру врученное’... При Петре это будет уже другое государство, которое консолидируется не на православном благочестии, а на других основаниях... Преемникам Петра отныне придется соизмерять себя с ним и его идеалом государственной пользы” [Ахиезер, Клямкин, Яковенко 2005: 253, 254, 241, 281]. Это произошедшее при Петре отделение российской и русской общностей от религиозной (православной) очень напоминает произошедшее при Генрихе IV (1594-1610) отделение французской общности от католицизма и от религии. При Петре появляются понятия “отечество”, “отчизна”, “общее дело”, “народ” (Малороссии, Московии), индивидуальный патриотизм [Greenfeld 1992: 193-196]. Это мироощущение, свойственное рожденному Петром и Екатериной новому слою образованного дворянства было замечательно выражено Пушкиным: “Пока свободою горим, пока сердца для чести живы, мой друг, Отчизне посвятим души прекрасные порывы”. Важным событием для рассматриваемого нами процесса формирования национальной общности была Отечественная война 1812 г., вызвавшая прилив чувств патриотического энтузиазма и всеобщего единения. Она стимулировала развитие светской национальной культуры (в первую очередь литературы, литературного языка, национальной истории).

Как и во Франции, в благородном сословии происходит сдвиг от религиозной идентичности к светской через русскую культуру (выросшую на основе импортированной ранее европейской высокой светской культуры) и русскую историю, интенсивно формируемую с конца XVIII в. (при этом, правда, русская и российская истории не различаются). На этой основе и в соответствии с европейскими образцами развивается независимая личность. Этому способствует и внедряемая государством система образования европейского типа (впрочем, никакой другой, кроме церковно-приходской, в прежней России не существовало). Важнейшую роль в формировании русской национальной культуры (представлявшей собой специфическую “кальку” европейской светской либеральной национальной культуры и национальной истории) начинают играть *университеты*.

При этом в рамках российской самодержавной системы [Липкин 2007] положение высокой культуры, ее творцов и ее аудитории было принципиально иным, нежели во Франции. Во Франции соответствующий слой заявляет: “народ — это мы”; в России же он формирует *народническую идеологию*, подразумевающую, что “народ — это они”, угнетаемые крестьяне и др., которым надо приносить себя в жертву. Иными словами, в рамках российского народничества складывается совершенно иной, чем во Франции и Англии, миф о *народе*. Вместе с тем, в XIX в. в России были выработаны все необходимые атрибуты русской *национальной общности*. Однако последний шаг в строительстве нации европейского типа — переход к бессловному обществу — сделан не был. Национальное строительство в России остановилось на уровне, соответствующем Франции периода абсолютистской монархии эпохи Просвещения, т.е. кануна Революции. Это состояние хорошо выразила воинская формула “за Бога, Царя и Отечество”.

Дальнейшее продвижение наверняка последовало бы в случае победы буржуазно-демократической Февральской революции 1917 г. Но в итоге победил большевизм, а в СССР 1930-1940-х годов была восстановлена самодержавная (и сословная – в виде номенклатуры) система. Национальная история и культура, как “царские” и “буржуазные”, были уничтожены. А новое состояние было зафиксировано в воинской формуле “за Родину, за Сталина” и воплотилось в цивилизационного типа общность – “советский народ”. Процессы формирования национальных общностей вновь активизируются в 1970-х годах, став незапланированным следствием празднования 50-летия СССР, когда каждая союзная республика пыталась продемонстрировать свою особенность, невольно стимулируя интерес к собственной истории как на уровне элит, так и в обществе в целом.

Итак, в формировании национальных государств первого типа выделяются три характерных этапа: 1) объединение через подданство правителю и религию (“государственную” по сути); 2) формирование светской национальной культуры и истории и идеи “народа” (близко фазе А у Хроха); 3) переход к бессословному светскому обществу и объединению через общее гражданство. Можно констатировать, что Российская империя, как и Российская Федерация, прошли лишь первые два этапа²⁵. Более того, у РФ сегодня есть проблемы с выработкой версии *национальной истории и народа*, как в отношении *советского периода*, так и в плане интеграции народов Поволжья и Кавказа, где очевидно стремление к созданию собственных *национальных историй*, зачастую, антагонистичных по отношению к русско-российской.

126

Здесь мы в очередной раз выходим на проблемы, из-за которых многие российские правители отказывались от национальной общности в пользу общероссийской [Уортман 2005]. Такая политика имела под собой веские основания, ибо логика формирования наций внутри России вела к ее распаду, что и продемонстрировали 1917 и 1991 гг. Дело в том, что во второй половине XIX и в XX вв. в различных регионах России происходило формирование других национальных общностей [Капеллер 1997], которые, как правило, шли по схеме Хроха, проходя через стадию национализма. По той же схеме шел в начале и конце XX в. крайний русский национализм (“Союз русского народа”, “черная сотня” в начале XX в., общество “Память” в 1980-1990-х годах, скинхеды в 2000-х годах). Эти национализмы, усиливая друг друга, создают угрозу целостности России. В итоге перед РФ и сегодня стоит весьма сложная проблема.

Но является ли формирование *национальной общности* необходимостью в XXI в.? Думается, что нет. В отличие, например, от И.Г.Яковенко [Яковенко 1996], я не считаю *национальное государство* последним словом эволюции. Похоже, ЕС демонстрирует движение к новой форме – “демократической империи без императора”. Более того, процесс глобализации стимулирует сегодня образование более крупных единиц, чем национальные государства. Пример ЕС и идущих по тому же пути Латинской и Северной Америки указывает на возможность объединения в рамках цивилизационных и субцивилизационных общностей (при этом очевидна тенденция, обратная описанной выше – тран-

²⁵ Возможно, что подобная же ситуация длительного зависания на втором этапе имела место и в ряде европейских монархий.

сформация территориальных государств в *демократическую империю*, империю без императора). Нечто подобное в XXI в. возможно и для РФ. Более того, для вновь образованных национальных республик, вышедших из СССР, чрезвычайно актуальна проблема цивилизационного самоопределения. Поэтому у РФ есть шанс предложить макропроект, инициирующий образование субцивилизационной общности, подобной ЕС и США и привлекательный не только для всех областей России, то и для ряда государств СНГ; и тем самым она сможет обрести свое достойное место в глобальном мире²⁶.

Подобное Евразийское сообщество может быть построено на базе европейской светской высокой культуры (других серьезных альтернатив нет), что потребует в качестве своего естественного дополнения перехода от самодержавной к демократической системе правления [Липкин 2007] путем строительства правового государства, уважения прав и свобод человека и т.д. Здесь, кстати, может пригодиться довольно успешный опыт России второй половины XIX в. [Уортман 2005]. Такой демократический переход решил бы также две важные проблемы: позволил бы снять внутреннее системное противоречие, связанное с несовместимостью самодержавия с европейским типом культуры [Липкин 2007] и предоставил бы возможность стать на инновационный путь развития, который сегодня блокируется самодержавной системой правления, склонной к воспроизводству догоняющего, а не инновационного типа развития.

Этот проект принципиально отличен от проектов восстановления самодержавной империи с православием иосифлянского типа в качестве “государственной” религии-идеологии, являющейся естественным дополнением самодержавной системы. Процесс ее восстановления в России начался в октябре 1993 г. и достиг зрелых форм в 2000-е годы. Но такого рода процессы в определенном смысле отбрасывают нас в средневековые времена Московской Руси. На Западе современный интерес к мировым религиям связан с поиском индивидуального смысла жизни и духовности, но не основы для государственной идеологии, ведущей к деиндивидуализации.

Однако успешное функционирование и тем более создание как национальных, так и цивилизационных общностей предполагает общество в котором, по крайней мере, в ведущих социально активных слоях, процесс индивидуализации уже достиг *личностной* общественно ориентированной фазы (без этого нет личностного патриотизма; отмечу при этом, что даже если потом произойдет духовный регресс и эта третья форма будет вытеснена “индивидуалистической” второй формой, что характерно для “общества потребления”, в живом обществе в кризисные моменты его истории эта *третья форма* опять может актуализироваться).

Шестидесятники — “дети оттепели” были ее ярким воплощением. Но *застой* 1970-1980-х годов и особенно реформы 1990-х годов культивировали вторую

²⁶ Важным условием этого является движение к устранению конфликтности национальных историй (как в рамках РФ, так и пределах *ближнего зарубежья*). Замечу, что в ЕС этим занимались и занимаются всерьез в русле специальной программы. Вопросы о том, что происходит с национальными литературами (культурами) и историями в случае трансформации совокупности национально-территориальных государств в одно цивилизационно-территориальное государство, отличается ли литература (культура) и история последнего от совокупности первых, как в этом случае обустраивается «душевное» пространство цивилизационной общности требуют особого рассмотрения.

“эгоцентричную” форму индивидуализации (на Западе в это время имели место аналогичные процессы). В августе 1991 г. и “общественно ориентированные”, и “эгоцентристы” выступили против прогнившей КПСС (что, в известной мере, было аналогом ситуации начала Французской революции или февраля 1917 г.), но реформы 1990-х годов невероятно истончили слой, представлявший третий “личностный” тип индивидов. Общество же, состоящее из эгоцентрических индивидов, неустойчиво, оно либо осуществляет трудный переход в третью фазу, либо сваливается в доиндивидуальную первую, создавая *квазиэтническую* общность вокруг этнического мифа или государственной религии. В силу этнической и конфессиональной неоднородности РФ, этот путь ведет к дальнейшему распаду РФ по сценарию СССР. Смогут ли наше общество — на основе наработанной за несколько последних веков высокой культуры — перейти (по крайней мере на уровне ведущих социально активных и достаточно массовых слоев) в личностное общественно ориентированное состояние?

Итак, *национальная общность* — это прежде всего культурная общность. В основе определения этого понятия лежат индивидуализированный тип светского бессловесного образованного городского общества, объединяющегося высокой светской национальной культурой, национальной историей и идеей *народа* (последние три составляют соответствующее “культурное ядро”). Такая *национальная общность* совместима с либерализмом и близка тому, что в литературе называют *гражданской нацией*. В том, что в литературе называют *этнической нацией* и *национализмом* (как он понимается и определяется в данной статье [см. также Капеллер 1997: 12]), есть примесь *квазиэтнической общности*, следовательно они несовместимы с либерализмом. Поэтому в рамках введенных понятий можно говорить о *либеральной нации*, но нельзя — о *либеральном национализме*. Правда, со временем (после фазы В Хроха) общество может — при условии достижения внутренней и внешней стабильности — перейти из состояния *этнической нации* в состояние *гражданской нации*.

Применяя введенные выше понятия к внеевропейским обществам, мы получим, что страны исламского мира оказываются, как правило, не *национально-территориальными*, а *территориальными* государствами, общность которых задается подданством и религией. Пойдут ли они по пути формирования национальных государств (этот путь, похоже, пытается реализовать Турция), или образуют *цивилизационно-политическую* общность, покажет время. *Территориальными государствами* являются и Россия, и большинство стран СНГ, а также многие “национальные” государства третьего типа, возникшие в результате деколонизации. То же следует сказать и о таких гигантах как Китай и Индия, скорее всего, являющихся цивилизационными, а не национальными общностями, а в глобальном контексте — *территориальными государствами*. Да и мировые лидеры, сегодня также представленные субцивилизационными общностями — США и ЕС (последнее выглядит таковым скорее в перспективе), по сути, также оказываются *территориальными государствами*. В этом автор видит проблему и — одновременно — заявку на будущее исследование.

Андерсон Б. 2001. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. М.

- Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И. 2005. *История России: конец или начало?* М.: Новое издательство.
- История Франции в 3 тт.* Т. 1. М.
- Камю А. 1995. *Бунтующий человек*. М.
- Капеллер А. 1997. *Россия – многонациональная империя*. М.
- Кузнецов А.М. 2007. Этническое и национальное в политологическом дискурсе. – *Полис*, № 6.
- Ле Гофф Ж. 2007. *Рождение Европы*. С-Пб.
- Липкин А.И. 1993. *Духовный кризис и национальное возрождение (Попытка культурноисторического анализа)*. Философский очерк. Нижний Новгород.
- Липкин А.И. 2004. “Духовное ядро” цивилизационной общности. – *Синтез цивилизации и культуры. Международный альманах*, Вып.2. М: ИНИОН РАН, Институт Европы РАН, Центр межкультурных исследований.
- Липкин А.И. 2005. *Концепции современного естествознания. Часть I. Физика, химия, синергетика*. М.
- Липкин А.И. 2007. Российская самодержавная система правления. – *Полис*, № 3.
- Пайпс Р. 1993. *Россия при старом режиме*. М.: “Независимая газета”.
- Тишков В.А. 2003. *Реквием по этносу (Исследования по социально-культурной антропологии)*. М..
- Уортман Р. 2005. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*. Т. 1, 2. М.
- Хантингтон С. 2003. *Столкновение цивилизаций*. М.
- Хачатурян Н.А. 1999. Политическая организация средневекового города. – *Город средневековой цивилизации Западной Европы*. М.
- Цатурова С.К. 1999. Замок сеньора и город. – *Город средневековой цивилизации Западной Европы*. М.
- Яковенко И.Г. 1996. От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса). – *Полис*, № 6.
- Chaunu P. 1984. *La civilisation de l'Europe classique*. P.
- Greenfeld L. 1992. *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Harvard.
- Rifkin J. 2004. *The European Dream: How Europe's Vision of the Future Is Quietly Eclipsing the American Dream*. N.Y.