



# Всесвітня історія

УДК: 930.85

В. Г. Космина

## СТАНОВЛЕННЯ ЄВРАЗІЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ДЕЯКІ АСПЕКТИ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ РОСІЙСЬКОЇ ІСТОРІЇ

*В статті розглядається можливість застосування системної соціологічної теорії Н. Лумана в дослідженні історії Євразійської цивілізації. Автор аналізує комунікативні взаємозв'язки патримоніальної держави, селянської общини та православ'я в російській історії.*

**Ключові слова:** Євразійська цивілізація, патримоніальна держава, селянська община, православ'я.

На початку XXI ст. Росія, як, власне, й Україна, переживає один із найдраматичніших періодів у своїй історії. Для виживання країни життєво необхідним є розв'язання, нарешті, проблеми повноцінної, а не часткової, модернізації країни. Як відзначає відомий російський економіст В.Л. Іноземцев, «мета модернізації – створення передумов для припинення всяких модернізацій», тобто досягнення такого рівня, коли еволюційний і стабільний розвиток можливий «без необхідності нових модернізацій». Оскільки ж Росія так і не пройшла через стадію справжньої індустріальної модернізації, то вона потребує максимальної відкритості світові в економічній (бізнесовій), технологічній, політико-правовій, соціальній, науковій тощо сферах, щоб сподіватися на перехід від статусу сировинного придатку постіндустріальної Європи до статусу її індустріального придатку [див.: 1, с.112-115]. Виходить, що й після трьох століть різноманітних «модернізацій» і «вестернізацій» Росія не змогла дістатися властивого вже багатьом країнам рівня саморозвитку функціональних соціальних систем. Як відзначають вчені, «історія євразійської Росії з її міцними патерналістськими орієнтаціями й авторитарними методами керівництва показує, що багато тут залежить від особистості, дій, загальної культури перших осіб у державі», в суспільстві панує «віра в необхідність авторитарного правителя – єдиного вершителя долі Вітчизни», «держава формує структури суспільства», а не навпаки [2, с.41].

Такі усталені «державницькі переконання» в суспільстві, що, очевидно, не дозволяють йому сповна скористатися з переваг глобалізації, потребують поглибленого системного аналізу цивілізаційної історії Росії. Теоретичне підґрунтя для цього створює теорія комунікативних систем німецького соціолога Н. Лумана. Її методологічні можливості в царині цивілізаційного аналізу вже висвітлювалися [3], як і спосіб її застосування в дослідженні окремих цивілізацій [4]. Однак, попри популярність вказаної теорії в сучасній Росії, вона ще не використовувалась у системному вивченні російської історії.

Тож у цій статті спробуємо визначити загальні параметри застосування системної теорії в аналізі Євразійської цивілізації та окреслити етапи і форми становлення останньої на матеріалах Росії. Уточнимо лише, що цивілізація розглядається тут не в онтологічному розумінні – як той чи той реїфікований (уречевлений) об'єкт, а в комунікативному – як смислова та стильова єдність комунікацій.

У просторовому відношенні Євразійська цивілізація охоплює теперішні Україну, Білорусь і Росію, очевидно, за винятком тих регіонів останньої, де досить поширені комунікації ісламського (меншою мірою – буддистського) смислового наповнення і стильового оформлення. Іменування цивілізації зумовлене не самим по собі географічним чи геополітичним чинником (розташуванням в обох частинах – європейській і азійській – найбільшого континенту на Землі – Євразії), а необхідністю означення своєрідності даної цивілізації – оригінального поєднання в ній комунікативних властивостей Європи і Азії, Заходу і Сходу. Тут відбулося з'єднання стильових форм комунікацій східного типу, яскраво виражених у Росії, і смислових структур (понять, категорій) західного, християнського походження.

Слід, однак, зауважити, що поняття Євразійської цивілізації, застосовуване в комунікативному значенні, не кореспондується зі схожими за термінологією, але онтологізованими поняттями «євразійства» – імперської ідеології частини російської еміграції 1920-х років. Для її представників «Євразія» – це онтологічна категорія, якою позначається протиставлений Європі замкнутий географічний, геокультурний та геополітичний простір, сформований «слов'янським і туранським елементами». Євразійці всерйоз розглядали цей «третій континент» (між Європою й Азією) як такий, що начебто «дорівнює» території колишньої Російської імперії включно з її мусульманськими регіонами і є результатом «органічного сплаву» географії, історії та культури, а передусім як імперський політичний проект на майбутнє [див.: 5; 6]. Саме

проекти подібного стибу підхоплюють сьогодні в Росії ідеологи сучасного геополітичного «неоевразійства» (О. Дугін та ін.).

Для нас концепції євразійців і неоевразійців цікаві тим, що, будучи одними з найбільш розроблених самоописів Росії з наголосом на її особливостях, вони багато в чому прояснили її специфіку. Але з комунікативної точки зору розглядувана цивілізація є Євразійською не тому, що принципово відмінна від Заходу, а навпаки – тому що їй властиві суттєві риси європейськості, особливо в духовній сфері. Показово, що й названі дискурси створювались в рамках європейської за походженням культурно-філософської традиції, а не на противагу їй [див.: 7, с.265]. Отже, в комунікативному сенсі поняття Євразійської цивілізації дозволяє розкрити характер з'єднання в ній цивілізаційних елементів Сходу і Заходу та простежити специфіку її еволюції, що залишається «невловимим» при розгляді її в онтологічному ключі як начебто органічного й самодостатнього метафізичного цілого.

Характерними рисами Євразійської цивілізації, властивими насамперед Росії, слід визнати: патримоніальний тип державності (близькість до Сходу); общинність (близькість до Сходу); православність (близькість до християнського Заходу). Хоча перші дві риси споріднюють цю цивілізацію зі Сходом, у неї, проте, відсутня головна, визначальна східна риса – жорстка регламентація життя людини і суспільства на основі релігійних норм і правил. Панування ж у ній християнської культури, а отже – християнського смислового наповнення комунікацій, диктує необхідність віднести її до західної гілки цивілізацій. Вона, як і решта традиційних локальних цивілізацій, постає ієрархічно побудованою системою смислових комунікацій, вершину якої становить релігія. Православ'я тут чи самостійно, чи в єдності з владою (а інколи й при верховенстві влади, як, наприклад, у Росії) утворює домінуючу структуру смислових очікувань, завдяки якій контролює відбір нових комунікацій, з котрих складається суспільство, визначає упорядкованість і напрямок культурного розвитку останнього.

Звісно, Україна посідає в цій цивілізації особливе місце. Через низку історичних обставин у ній впродовж століть відбулося «розмивання» комунікативних стилів східного типу (патримоніальна держава, общинність), тоді як у Росії спостерігалось їх посилення. Однак їх наявність у добу Київської держави, відзначені багатьма вченими [див.: 8, с.333-365] тюркські комунікативні впливи (особливо з боку кочовиків Євразійського степу) на її культуру як у період становлення даної цивілізації, так і в попередні та наступні часи, а головне – закріплення цієї специфіки в православ'ї – іманентно «східному» християнстві – вказують на правомірність аналізу історії України в комунікативному медіумі саме Євразійської цивілізації. Щоправда, Україна постає в ній лише західною (тобто, культурно ближчою до класичного Заходу) периферією. А всю повноту своїх проявів дана цивілізація отримала в історичному розвитку Росії. Тому варто зупинитися спершу на російській модифікації еволюції цієї цивілізації, а вже потім звернутися до її української специфіки.

Євразійська цивілізація виникла наприкінці I тис. н.е. з утворенням держави Київська Русь і прийняттям нею християнства, тобто тоді, коли над сегментарними комунікативними спільнотами (общинами й племенами, головним чином слов'янськими) Східної Європи зріс інтегруючий владно-релігійний центр, що надалі замкнув на собі перебіг усіх загальносуспільних комунікацій на обширних територіях. Принципово важливим є те, що саме з хрещенням Київської Русі (офіційно – в 988 р.) пов'язане швидке поширення в ній слов'янської писемності. Кириличне письмо і граматично розроблена церковнослов'янська мова якраз і створювались просвітителами Кирилом і Мефодієм для потреб проповіді християнства серед слов'ян. Ця писемність стала засобом комунікації в межах усієї цивілізації й цим уможливила її формування, а переважно релігійний характер поширюваної тут літератури утверджував новий і єдиний для всієї Русі категоріальний зміст культури, принаймні, на рівні «великої традиції».

Крім церковних книг, зокрема, перекладеного з грецької мови Святого Письма, писались і переписувались твори світської спрямованості – політичної, історичної, повчальної тощо. Було поширеним і особисте письмове спілкування, про що свідчать знайдені археологами берестяні грамоти. Проте спостереження за еволюцією давньоруського суспільства як комунікативної системи надзвичайно ускладнене тим, що від домонгольської Русі до нас дійшло не більше кількох часток відсотка всіх написаних тоді книг, та й то головним чином у відносно пізніх списках XV-XVII ст. [9, с.6-7]. Однак і ці тексти, передусім літописи, дозволяють робити загальний опис комунікативного каркасу Євразійської цивілізації, хай і через спостереження за спостереженнями того часу, коли вони створювались (XII-XIII ст.). Для розуміння цих текстів багато може дати їх поєднання і зіставлення з відомими нам текстами Святого Письма. Як зазначає М.В. Попович, в Київській Русі мовою літератури, культу, права була «висока», книжна мова, причому культура виготовлення і читання книги, переклад і написання нових творів мали християнський характер як у культурі сакральній, так і в позасакральній [10, с.66,104]. Більш пізні періоди історії цієї цивілізації значно краще забезпечені джерелами, хоча смислові комунікації в локальних сегментарних спільнотах (общинах) до XIX ст. залишили мало письмових слідів («культура мовчазної більшості», за А.Я. Гуревичем). Тому більше уваги звертатимемо на сам стиль суспільних комунікацій [докладніше про стиль: 11].

#### ПАТРИМОНІАЛЬНА ДЕРЖАВА

Патримоніальний тип держави, що уособлював стиль владних комунікацій в усій історії Росії, не був породженням лише Московської Русі чи навіть Північно-Східної Русі часів розпаду Київської держави. Він був властивий, принаймні, частково, вже владній структурі самої Київської держави. Остання по суті виступала колективною власністю родини Рюриковичів. Усталеного порядку престолонаступництва не було. У ній на певний час утвердився, очевидно запозичений із практики Тюркського каганату [див.: 12,

с.281], принцип «черговості князювання»: на місце померлого Великого князя Київського ішов другий за старшинством представник правлячої родини (брат або син), а того в його князівстві змінював третій і т.д. Розростання і розгалуження роду Рюриковичів періодично руйнувало цю схему й примушувало вибудовувати її заново, викликаючи постійні міжусобні війни між численними нащадками Рюрика за володіння тим чи тим уділом. У XII ст. єдина держава фактично розпалась, але війни за володіння князівствами, в т.ч. дрібними, не припинялись.

І причина цього – сам патримоніальний характер влади. За Р. Пайпсом, у патримоніальних, або «вотчинних», державах політична влада мислиться і відправляється «як продовження права власності, і володар (володарі) є одночасно і сувереном держави і її власником». Американський історик спирається на теорію М. Вебера і називає відсутність розмежування між владою і власністю головною відмінністю незахідного типу правління від західного. На його думку, терміном «вотчинний лад» якнайкраще визначається «тип режиму, що склався в Росії між XII і XVII ст. і зберігається – з перервами і деякими видозмінами – до цього часу» [13, с.11,40].

В перші століття Київської держави жаданим об'єктом власності князів виступали не малозаселені землі як такі, а ті цінності, що можна було силою відібрати у населення і що були необхідні для утримання князя і дружини та для торгівлі з Візантією. Здійснення влади полягало в збиранні цих коштів (збіжжя, худоба, ремісничі вироби, а особливо гроші, срібло, хутра, мед, а також раби) у формі данини або полюддя. Це й була комунікація Рюриковичів із населенням Русі. Держава тут не виростала із суспільства, не була в ньому вкорінена, а існувала поза ним. Зі зростанням чисельності населення більшого значення набувало володіння землею, яку обробляло залежне селянство – холопи або смерди.

Дроблення ж позірно єдиної держави призводило до закріплення у власність («вотчину») того чи того з Рюриковичів кожного окремого, навіть найменшого, володіння, яке тепер ставало самостійним князівством, а відтак – об'єктом зазіхань інших «родичів», що бажали справедливо чи несправедливо його відібрати, щоб самим збирати з нього данину. Князі то захищали свої вотчини від набігів половців, то залучали останніх для спільних завоювань інших князівств. Як показує «Повчання Володимира Мономаха» з Лаврентіївського літопису «Повісті врем'яних літ», в комунікаціях між самими руськими князями війни за «вотчинну» власність сприймалися ледь не як природне явище, а якщо й засуджувалися, то передусім з позицій родових («братських») цінностей і, меншою мірою, християнських ідеалів, а не власне державних чи суспільних інтересів [див.: 14].

Що ж стосується відносин між удільними князями і боярами, здебільшого колишніми дружинниками, то вони не мали договірної характеру зі взаємними зобов'язаннями сеньйора і васала, як це практикувалося в Західній Європі, де з інституту васалітету виросла ціла правова система. На Русі боярин міг перебігти до іншого князя, а його попередній хазяїн, якщо мав достатню військову силу, міг його покарати й відібрати його вотчину. Князівська сваволя була особливо відчутною в Північно-Східній Русі, землі якої з XII ст. інтенсивно заселялися переселенцями з півдня, де слов'янське населення все частіше ставало жертвою набігів половців. Якщо на півдні Русі Рюриковичі свого часу встановлювали свою владу на землях, що здавна належали місцевим общинам і племенам, і мали так чи так рахуватися з останніми, то на півночі слов'яни-переселенці опинялися на «чужих» землях, що вже мали володарів в особі князівських родин, а тому опинялися в повній залежності від останніх. Тут, доречно зауважити, відбувалося в основному й формування великоруського етносу, що, за Л.М. Гумільовим, склався зі східних слов'ян із Київської Русі, західних слов'ян (в'ятчів), фінів (меря, мурома, весь, заволоцька чудь), угрів, що змішалися спершу з переліченими фінськими племенами, балтів (голядь), тюрків (хрещених половців і татар) і в невеликій кількості монголів [15, с.175].

В період монголо-татарського завоювання князівська влада могла існувати тільки якщо князі отримували відповідні ярлики від ординського хана в обмін на збирання від його імені данини. Це означало, що система державної влади у великих і малих князівства служила зовнішній силі і багато в чому будувалася за ординськими нормами, ще більше віддаляючись від суспільства. В результаті в Північно-Східній Русі, залежність якої від Золотої Орди тривала 250 років, на століття наперед закріпилася звичка влади та її представників поводити себе в суспільстві як завойовники в чужій країні. Примітно, що в цьому краї найпотужнішим стало Московське князівство, котре найбільш віддано виконувало волю Орди і придушувало антиординські виступи в інших князівствах. Звільнившись же в XV ст. від ординського панування, московські князі підкорили своїй владі решту князівств і створили централізовану державу з обов'язковим принципом єдиноспадкування влади. Великий князь московський розглядав державу як власну вотчину і прагнув розширити її межі. На заході були підкорені Псков і Великий Новгород, а на схід експансія московської держави охопила всі території, раніше підпорядковані Золотій Орді. При цьому не довелося принципово змінювати стиль владних комунікацій, позаяк в Орді й у Московській державі він був доволі схожим, що особливо підкреслювали в XX ст. євразійці.

Таким чином, ознаки патримоніального типу державності, що виявлялися вже в Київській Русі, значно зміцнилися в Володимиро-Суздальському князівстві і знайшли своє повне завершення в порядках Московської держави. Американські історики Р. Пайпс і Л. Шапіро, відзначаючи суто вотчинний характер цієї держави, вказували, що й російський термін «государство» походило від слова «государ», котре означувало «власника, і зокрема власника рабів» [13, с.109]. Утім, російський дослідник М.М. Кром, проаналізувавши літописні тексти XV-XVI ст., заперечує подібний комунікативний смисл терміну «государство»: «Цар-власник, цар-вотчинник – такий образ зовсім чужий російському політичному

дискурсові XVI ст.» [16, с.62]. Як доказ публічного, а не приватного смислу «государства» тих часів він наводить свідчення літопису про волю Івана III, продиктовану в 1478 р. новгородцям: «вечю колоколу в отчине нашей в Новгороде не быти, посаднику не быти, а государство нам свое даржати» [16, с.58]. Але звертаючи увагу лише на «государство держати», автор, на наш погляд, недооцінює смисловий зв'язок цієї формули з не менш значущим «в отчине нашей». Деякий флер публічності влади не скасовував її глибоко патримоніального характеру.

Уже за часів Івана IV Грозного влада в Московській державі однозначно виступала як влада-власність. Уряд надавав право збору доходів з певної території (кормління) лише за умови служби цареві. Навіть якщо це була боярське вотчинне землеволодіння, цар міг його відібрати [17, с.121]. Тепер навіть найбільш знатні бояри визнали себе «хлопцями государевыми». Причому сам Грозний у підписаних ним документах наголошував: «а жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же» [цит. за: 18, с.360]. Всеволоддя царя не мало будь-яких правових обмежень, а при фактичній неконтрольованості місцевої влади з центру і вся владна система країни на її неозорих просторах вибудовувалась на основі тотальної сваволі.

Та було б некоректним оцінювати владні комунікації в країні винятково з правових позицій спостереження. Патримоніальна держава в Росії, як і в східних суспільствах, була вписана в певний цивілізаційний контекст. Іноземні мандрівники неодноразово відзначали рабське запобігання народу перед носіями влади, а останніх – перед царем. У зв'язку з цим російські дослідники В.С. Жидков і К.Б. Соколов справедливо зазначають, що «беззаперечна покора являє собою основу азіатської державності: вона поширюється, як і все в тюркському мисленні, послідовно аж до верховного правителя, котрий і сам беззаперечно підпорядкований якомусь вищому принципу». Цим «керівним принципом» на Русі вони називають православну віру [19, с.125]. Православ'я дійсно створило сакральний смисловий медіум для подібних комунікацій влади і підданих. Однак саме в якості «керівного принципу» воно помітно відрізнялось від східних релігій, які встановлювали для правителя численні «правила», оскільки подібних правил не встановлювало.

Вочевидь, не випадково київський князь Володимир саме візантійське християнство обрав для Хрещення Русі. Тут відіграли роль не тільки доволі тісні зв'язки Києва з Константинополем, багате оздоблення його храмів і величавість богослужінь, а й більш прагматичний аспект: фактична підпорядкованість церкви світському правителю, сакралізація фігури останнього як єдиного намісника Божого на землі. Хрещення киян об'єктивно переводило їхні стосунки з князем у площину стосунків з божественними силами («всяка влада від Бога»). Надання релігійного смислу самому служінню князеві, виконанню його волі звільняла того від необхідності повсякчас застосовувати силу, наприклад, під час полуддя, а з іншого боку робила для маси населення саму владу християнського князя «своєю», «зрозумілою», тобто, цілком прийнятною, якщо вона, звісно, не надто відверто нехтувала узвичаєними нормами.

Не слід, звичайно, недооцінювати християнської віри самих князів, як і переоцінювати релігійність населення Русі. Процес християнізації життя і поведінки східних слов'ян розтягнувся на століття і серед сільського населення, що традиційно жило за природними сільськогосподарськими ритмами, в багатьох випадках супроводжувався наданням християнського забарвлення язичницьким звичаям і обрядам. Але в тому що стосується сакралізації князівської влади релігійна комунікація досягала значно більших результатів. Якщо людина сприймала первообраз Царя Небесного, то приймала й його образ в особі земного Царя Християнського. За церковним канонам таким царем для християн Русі був імператор у Константинополі (Царграді), звідки й прийшло християнство. Але в релігійних і світських комунікаціях Русі простежувалась спроба вибудувати й іншу концепцію образу царя – в особі великого князя Київського.

Зазвичай історики в пошуках «об'єктивних» даних джерел мало уваги приділяють стилістиці цих письмових комунікацій, зводючи її до прийнятого на той час канону. Між тим стилістика, особливо в релігійних комунікаціях, несе в собі серйозне смислове навантаження. Якщо врахувати християнську метафізичну схему «первообраз – образ», то розкриються нові смислові відтінки низки літописних і церковних текстів часів Київської Русі.

Прийнято вважати, що в християнські часи в розбудові Києва наслідували Константинополю, а той свого часу образно відтворив сакральну структуру Єрусалиму, переймаючи в такий спосіб втрачену останнім центральну роль у спасінні людства. Однак більш прискіпливий аналіз текстів XI-XII ст. показує, що для формування образу Києва прообразом слугував сам Єрусалим, з відповідними наслідками у вигляді претензій на особливу святість у християнському світі, а для образу київських князів – біблейські царі Ізраїлю. Так, вчені відмічають значний змістовний збіг опису побудови Володимиром Церкви Успіння Пресвятої Богородиці (Десятинної) в «Повісті врем'яних літ» і опису побудови царем Соломоном храму Господа в Третій книзі Царств [9, с.12]. Досить показовим є «Слово про закон і благодать», у якому митрополит Київський Іларіон, звертаючись до князя Володимира, уподібнює його імператору Константинопу й зазначає, що він «рівний розумом, рівний христоролюбством, рівний честю служителям його». Але говорячи про сина Володимира Ярослава Мудрого, «що його Господь зробив наступником твоєї влади», Іларіон підкреслює, що Ярослав «не порушує твоїх уставів, а утверджує їх, не умаляє заслуг твого благовір'я, а ще приумножує їх, не спотворює, а довершує те, що було недокінчене тобою, як Соломон по Давиді» [20]. На переконання Л.А. Андреевої, тут сакральна пара Давид – Соломон виступає прообразом Володимира і його сина Ярослава і «проводиться думка, що рід Володимира богообраний і йому в уділ віддана Руська земля»,

тоді як візантійська доктрина право уподібнення старозавітним царям залишала лише за візантійськими басилевсами [21, с.187-188]. Аналіз низки текстів свідчить [див.: 9, с.355-361], що в комунікаціях Київської Русі, передусім світських, Київ фактично ототожнювався з Новим Єрусалимом, літописне бачення Києва («мати городам руським») по суті повторювало твердження апостола Павла: «А вишній Єрусалим – вільний, він мати всім нам» (Гал. 4:26).

Сакралізація влади великих князів Київських, навіть якщо їй до певної міри противились грецькі митрополити, поява в київському православ'ї своїх святих князів (Борис і Гліб) створювали більш-менш цілісне комунікативне поле Євразійської цивілізації, інтегратором якого виступали владно-релігійні комунікації. У владних комунікаціях накази і розпорядження (само-віднесення) зазвичай обґрунтовувались Божою волею і Божою владою (іншо-віднесення). В комунікаціях церкви ідея спасіння (само-віднесення) нерідко супроводжувалась установками віруючим коритися владі (іншо-віднесення). Розпад єдиної держави, фактичне відокремлення Володимиро-Суздальської Русі, а потім і монголо-татарське завоювання, коли в православних церквах відправляли молебні за здоров'я ординського хана, не знищили ідею Києва як Нового Єрусалиму. Великих князів, хоч і зрідка, порівнювали з православними царями.

Становище змінилось у XV-XVI ст., коли Константинополь був захоплений турками (1453 р.), православна Візантійська імперія припинила існування, а Москва успішно підкорила решту князівств Північно-Східної Русі. Ідея «перенесення» центру всесвітнього православного царства в Московське князівство, єдину самостійну на той час православну державу, з'явилась уже наприкінці XV ст. А в 1520-х роках монах псковського Єліазарового монастиря в двох своїх посланнях, в т.ч. в повчальному посланні великому князеві Василю III, прямо назвав того царем і сформулював концепцію «Москва – Третій Рим»: «блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти» [22]. Проте тільки в 1547 р. син Василя III Іван IV офіційно вінчався на царство. Якихось силових важелів впливу на суспільство це йому не додавало, він мав їх достатньо, але змінився його статус у сфері духовно-моральних комунікацій, він оголошувався по суті сакральною фігурою – вселенським царем православних та їхнім заступником, а отже, – Намісником Христа. Як і візантійські імператори, він отримав титул «боговінчаного царя» і перебрав на себе і світську і духовну владу, зокрема, добився встановлення в Московії патріаршества й особисто обрав Патріарха з запропонованих церковним Собором кандидатур та здійснив обряд його «поставлення» (1589 р.).

Починаючи з Івана Грозного московські (російські) царі XVI-XVII ст. здійснювали фактичне керівництво церковними справами. Вони самі збирали церковні Собори, керували їх роботою, а їхні рішення проводили в життя своїми указами, ставили Патріархів і давали згоду на поставлення всіх церковних ієрархів. Царя почали величати «живим образом» Царя Небесного та «земним богом». Причому таке шанування проникало в саму товщу суспільства. Як писав наприкінці XVII ст. австрійський дипломат Й.Г. Корб, московіти «корилися своєму Государеві не стільки як піддані, скільки як раби, визнаючи його скоріше за Бога, аніж за Государя» [цит. за: 21, с.231]. Можна стверджувати, що в Московському царстві XVI-XVII ст. досягло завершення формування в межах Євразійської цивілізації патримоніальної держави. Ірраціональне, фактично релігійне, підкорення суспільства царській владі було комунікативним явищем східного типу. На царя, котрого маса людей називала «царем-батьошкою», покладалися надії як на Бога. Водночас це не було явище іманентно азіатське, позаяк релігія в даному разі не регламентувала необмежену владу царя. Він діяв виключно за власною волею, тобто свавільно. А вже від його волі, від особистих якостей правителя залежало, як він учинить у тому чи іншому випадку. Ця загальна невизначеність і навіть таємничість його волі ще більше посилювали сакральність фігури царя.

Ще одним чинником формування і зміцнення патримоніальної держави була слабка внутрішня структурованість суспільства на зорі цивілізації. Як уже зазначалося, єдина державна влада в Київській Русі не виросла з самого суспільства, а була створена поза (і над) сегментарними комунікативними спільнотами (общинами й племенами) східних слов'ян. Ці спільноти продовжували існувати і в єдиній державі, зберігаючи деякі свої традиційні інституції. До числа останніх належали общинні й племенні народні збори – віча (імовірно, від «віщати», тобто казати важливе). Найбільші з них виступали протодержавними інституціями, а в князівську добу це був своєрідний «глас народу», з яким мав рахуватися князь. І чим більш структурованою була спільнота, як наприклад, новгородська, де в середні віки існували окремі корпорації, зокрема, купецькі «артілі», тим гучнішим був цей «глас», а в окремих випадках і вирішальним у питаннях місцевого управління, аж до вигнання того чи того князя. Але в тому то й справа, що місцеві віча зазвичай замикали інтерес і компетенцію (сенси комунікацій) сегментарних спільнот в їхніх внутрішніх межах. Їхні комунікації не піднімалися з локального рівня на загальнодержавний, що був компетенцією князівської родини. Посилення князівської влади, її сакралізація, створення системи державного управління зводило роль народних зборів скоріше до ретрансляторів волі правителя.

Що ж стосується більшості районів Північно-Східної Русі (майбутньої Московії), що заселялися слов'янами вже під контролем патримоніальної державної влади, то вічовий лад у містах там або взагалі не сформувався, або ж був скасований князями ще до монголо-татарського завоювання.

Таким чином, доцивілізаційні форми народоправства, властиві сегментарним спільнотам, по мірі становлення цивілізації припинили своє існування, так і не склавши гідної «конкуренції» цивілізаційній (державній) формі владної організації. Виняток становили розташовані на північному заході колишньої Київської Русі Великий Новгород і Псков, в яких тісні комунікації з ганзейськими містами сприяли перетворенню віча на інститут узгодження корпоративних інтересів різних груп боярської знаті і виконання

деяких функцій представницької влади («аристократична республіка»). Але наприкінці XV – початку XVI ст. ці «республіки» були силою приєднані до Московського князівства, їхні вікові інституції ліквідовані, а населення в цей час і пізніше було частково винищене, а частково переселене на інші території князівства.

При цьому важливо мати на увазі, що в Росії патримоніальна держава виступала справжнім багатофункціональним центром суспільства. Вона підпорядкувала собі церкву й контролювала релігійні комунікації, через установлення статусів соціальних груп регулювала соціетальні взаємини, як верховний власник основних засобів виробництва самовільно визначала характер економічного життя країни, створювала російську промисловість, насамперед військову, закладала школи, університети й наукові установи. Якщо навіть ініціативу виявляли окремі індивіди чи групи, її реалізація так чи інакше залежала від держави.

#### РОСІЙСЬКА СЕЛЯНСЬКА ОБЩИНА

Як і в суспільствах Сходу, у Росії патримоніальний тип держави поєднувався з пануванням селянської общини, що охоплювала абсолютну більшість населення, переважно на собі замикала комунікації кожного общинника, формуючи відповідні цінності й менталітет. Історично селянські общини були комунікативними спадкоємцями сегментарних спільнот доцивілізаційного періоду, котрі засновувались на безписемному, усному спілкуванні. Системною формою комунікацій у них могла бути лише інтеракція серед непосредно присутніх осіб [23, с.104]. Але ж відомо, що в інтеракції малоімовірно є негативна, заперечлива комунікація, якщо вона здатна викликати конфлікт і припинення подальших комунікацій. Для сегментарних спільнот (общин) уникнення таких конфліктів було умовою їх виживання, тому незгодні виключались із системи комунікацій, тобто з суспільства. А в комунікаціях утверджувалась основоположна норма взаємності, симетрії, що формувала «внутрішню регуляцію сегментарних суспільств», причому і в сфері обмеження помсти, і в сфері обміну [24, с.64]. Інакше кажучи, для внутрішніх комунікацій таких спільнот є природним забезпечення колективної згоди, зокрема, на народних зборах.

З появою писемності та пов'язаних із цим медіа поширення комунікацій суспільств високих культур формувалися багатофункціональні релігійно-владні центри цивілізації (держава, місто, панівна верства). Та сільські спільноти залишалися і в нових умовах відносно самодостатніми і багатофункціональними. А їхнє спілкування зі світським центром в особі правителя та його слуг/представників носило здебільшого спорадичний характер і зводилось зазвичай до виплати данини та виконання різного роду повинностей перед владою.

В Київській Русі такі стосунки з владою Рюриковичів мали всі територіальні общини. І як впливає з «Руської правди» Ярослава Мудрого, вже тоді їм була властива кругова порука і колективна відповідальність общини (верви) перед владою. У Північно-Східній же Русі саме становлення общинного ладу відбувалося в період заселення слов'янами вказаних територій, коли ті вже належали князівській владі. Нормою було колективне несення общиною повинностей і виплата того чи іншого виду данини. Ця норма зберігалася в монгольський період, коли князі збирали данину і для ординського хана, і для себе, і в післямонгольські часи.

Довгий час переважали невеликі (з кількох дворич) сільські общини, що практикували підсічно-вогневий спосіб освоєння нових угідь, а після доволі швидкого виснаження ґрунту в такий же спосіб освоювали для оранки нові лісові ділянки, котрі знову кілька років давали високі врожаї. Не без участі влади ці дрібні общини-поселення об'єднувалися в общину-волость, а їхнє виборне керівництво розглядалося частиною державного апарату. Та коли в округах вільних ділянок не залишилось, а це при зростаючому населенні стало відчутним уже в XVI ст., відбувалася концентрація господарств і дворів у багатодвірні села і на передній план вийшли питання землеволодіння і землекористування. При верховній царській власності на землю зберігалася вотчинне (боярське) та впроваджувалося маєткове (поміщицьке) володіння значною частиною її. Селяни прикріплялися до землі, але община при цьому не ліквідовувалася, а навпаки – збільшила свій вплив на життя общинників. Вона зайнялася переділами земельних ділянок, що перебували в користуванні общинників. З XVII ст. переділи землі між дворами стали регулярними і зрівняльними – за кількістю їдців або за кількістю працівників чоловічої статі. Це прямо заохочувалось державою і на державних землях, і в поміщицьких володіннях, позаяк сприяло збереженню чисельності сільського люду й обсягів виконуваних ним повинностей навіть у неврожайні роки.

Фактично ж ішлося про відновлення у всій повноті заснованих на взаємності комунікативних форм механізмів первісних сегментарних спільнот, з тією лише відмінністю, що тепер, в умовах усталеної цивілізації, вони функціонували в інтересах не тільки общин, а й надобщинних державних структур. Отже, в період, коли на Заході община як господарська організація вже давно припинила існування, а в самому суспільстві розпочався перехід до від-диференційованих функціонально систем, у Росії зміцнювалася община як операційно замкнута багатофункціональна комунікативна система. Вона мала певні структурні зчеплення з комунікаціями такої ж багатофункціональної системи держави. Їх провідниками виступали: чиновник, землевласник, а головним чином – виборна верхівка общини.

Вчені (Л.В. Мілов та ін.) пояснюють міцність общини, що істотно вплинула на всю історію Росії, передусім складними природно-кліматичними умовами господарювання на її осередкових теренах (у Північно-Східній Русі). До цих умов належать низька родючість ґрунтів, нестабільність атмосферних опадів, занадто короткий сезон сільськогосподарських робіт (4-5 місяців на рік), що вимагали, з одного боку, надзвичайно інтенсивної праці в цей період («страда») без гарантії отримання значного врожаю, а з іншого – колективних трудових зусиль, взаємодопомоги, перерозподілу виробленого продукту для спільного

живання. Водночас мінімальний, набагато менший, ніж у Західній Європі, обсяг отриманого сукупного додаткового продукту зумовив всемогутність і жорстокість влади самодержця, крайні форми кріпосництва, небувалу активність держави у створенні «загальних умов виробництва» та невпинну її територіальну експансію на південь і схід, де були більш сприятливі умови для господарювання [див.: 25, с.554-572].

Було б неправильно заперечувати величезну роль природно-кліматичного чинника в становленні й розвитку патримоніальної держави й общини в Росії, але, очевидно, не слід його й абсолютизувати в дусі географічного детермінізму. Принаймні, ні «освоєння» територій на півдні, ні феноменальне зростання «сукупного додаткового продукту» в ХХ ст. не змінили відповідного стилю комунікацій, а панування подібного стилю, скажімо, в мусульманському світі навряд чи викликане «суворим кліматом». Думається, тут варто враховувати всі фактори формування суспільної системи комунікацій, зокрема й релігійні. Православ'я, що сакралізувало патримоніальну державу й особу царя, а своєю ідеєю соборності надало не менш сакрального значення общинним ідеалам, відіграло тут далеко не останню роль. Воно по-своєму вплинуло і на формування народних уявлень про власність, передусім, власність на землю. Земля сприймалася як Божа, тобто персонально «нічия», і нею можуть розпоряджатися «мир» (община) чи «земство» (народна назва держави).

### ПРАВОСЛАВНІСТЬ

Як уже зазначалося, патримоніальний тип державності (влада-власність) і общинний тип соціальної організації маси населення відображали стиль суспільних комунікацій, що по суті був ідентичним стилю відповідних комунікацій у східних цивілізаціях. Загальні ж смисли комунікацій в рамках усієї Євразійської цивілізації формувалися в універсальному медіумі моралі з її кодом розрізнення «повага-неповага». Суспільна мораль, як відомо, «ґрунтується на релігійних санкціях» [26, с.208], в даному випадку – на «санкціях» православ'я. Тож постають питання і про смисли, котрі релігія вносила в суспільні комунікації вказаної цивілізації, і про те, як домінуюча в цій цивілізації релігійна система смислових очікувань загалом західного типу – християнська – могла «санкціонувати» стилі комунікацій східного типу?

Тут варто згадати, що Православна Церква підпорядковує Святе Письмо Святому Переданню, а останнє (передусім рішення I-VII Вселенських соборів) вважає завершеним. Відтак на зміни в системах суспільних комунікацій, що відбувалися в Візантійській, а потім і в Євразійській цивілізації, вона не реагувала змінами у власній системі комунікацій. Навпаки, залишаючись на підкреслено ортодоксальних позиціях середини I тис. і вбачаючи в цьому ознаку своєї особливої святості, вона не дозволяла собі «низходити» до регулювання конкретних «земних» політичних, економічних, соціальних процесів у суспільстві, як це робила Католицька Церква, котра в результаті обмежувала свою місію спасіння відповідно до мінливих історичних обставин. Православна Церква прагнула зберегти за собою універсалістський і незаземлений характер цієї місії, роль істинної Всеєдиної Церкви. «Найповнішим і найдосконалішим виразом християнської Церкви» Л.В. Карсавін називав православно-руську Церкву, особливо відзначаючи при цьому якраз «її потенційність, нерозкритість» [27, с.174-175].

Ця її «нерозкритість», навіть недомовленість, мала принаймні два далекосяжні наслідки. По-перше, вона свого часу дозволила православ'ю успішно інтегруватися у культурний і ментальний світ язичницької Русі не шляхом повної заміни старих образів новими, а шляхом нашаровування, додавання нового до старого [19, с.123]. Старі язичницькі боги були замінені (а скоріше «переінтерпретовані», що нагадувало процес християнізації індіанців в Іспанській Америці) християнськими святими, язичницькі свята і обряди – християнськими. При тому, що картина світу була зовні замінена новою, найважливіші смислові установки в релігійних комунікаціях залишались незмінними: страх перед богами (тепер – Богом) і обряди із їх «задобрювання». «Страх майте Божий у серці своїм і милостиню чинить щедрю», – повчав своїх дітей Володимир Мономах. Дотримання ж церковних обрядів стало головною формою проявів «набожності» віруючих і релігійних комунікацій у всьому суспільстві. В Московській Русі смисл цих обрядів далеко не завжди уловлювався й самими священиками, часто неписьменними. Що ж стосується моральних приписів віри, то вони для народу тонули в обрядовості й зовнішній повазі до церковнослужителів. Як відзначав російський історик і письменник ХІХ ст. М.О. Полевой, «хрестити дитину й молитися поспішав кожен; та за порогом церкви, або скінчивши молитву, забував настанови релігії» [цит. за: 19, с.132].

По-друге, брак теологічних інтерпретацій тих чи інших явищ у суспільному житті (а на Русі аж до нового часу пошуки в галузі теології взагалі не здійснювались і диспутантам з конфесійних питань радили звертатись «до греків» [див.: 28, с.527]) з лихвою «перекривався» православною трактовкою спасіння відповідно до певної картини світу. Христос, спокутававши гріх людський і примиривши людей з Богом, повернув людську природу до первозданного ества і цим з'єднав її з божеською, внаслідок чого божеське ество оповило людське, людині було дароване спасіння, вічне життя в Богові, тут, серед скорбот, і в майбутньому віці, в житті воскресіння. Отже, «спасіння загальне є обоження людського ества; спасіння особисте є засвоєння цього дару особистим подвигом» [див.: 29, с.131-132]. «І Христова благодать усю землю обняла і, як вода морська, покрила її» – писав митрополит Київський Іларіон [20].

Свого часу таке світорозуміння образно змалював О. Шпенґлер. За його спостереженням, в «арабській» культурі, до якої він зараховував юдейську, ісламську та східнохристиянську і яку називав магічною, світовий простір відчувається як печера, в котру згори проникає божественна пневма (дух). Він писав, що «магічна людина зі своїм духовним буттям є лише складовою частиною пневматичного Ми, що, спускаючись із небес на кожного, залишається завжди одним і тим же». Такий печерній релігійності властива безвільна покірність, що взагалі не знає духовного Я і сприймає духовне Ми, що входить в одушевлене

тіло, лише як відблиск божественного світла. В результаті в магічному світорозумінні «не існує окремого Я, а є тільки єдина пневма у всіх обраних, що є водночас і істиною» [30, с.971,978,982].

Виходить, що з поширенням на Русі православ'я існуючі там доцивілізаційні сегментарні спільноти з їх комунікативним принципом взаємності, а отже, – одностайності, без усяких перехідних трансформацій набували по суті сакрального статусу релігійних спільнот, що визнавали лише духовне Ми та принцип консенсусу (одностайності). Неабияку роль відігравав і той факт, що кожна сільська община була водночас церковною общиною, згуртованою навколо місцевого храму і його служителя (служителів). За цих обставин індивідуальне Я не просто підпорядковувалося колективному Ми, а й узагалі не могло сформуватися. Тож для общинника шлях до спасіння не міг пролягати поза общиною, а тільки в єдності з нею, у певному сенсі – через служіння їй.

У зв'язку з цим привертає увагу православна концепція соборності. Сучасними християнськими авторами соборність трактується як суто церковна, православна форма людського єднання в любові до Бога і одне до одного, а її духовний досвід – як переживання реальної близькості всіх віруючих у Христа людей [31, с.188]. Але в контексті визначального комунікативного впливу релігії на мораль, а через неї – на всю систему суспільних комунікацій, слід визнати, що принцип соборності вимагає в православній на релігійним змістом цивілізації загального консенсусу і в суспільних справах. О. Шпенглер спеціально вказував на роль консенсусу: оскільки «суспільство засноване на consensus, то воно не може помилятися в духовних питаннях», причому цей «універсальний принцип» даної культури «відноситься не тільки до релігійних догматів, але й до права, і до держави взагалі». Німецький філософ підкреслював, що «розділення політики й релігії в магічному світі теоретично неможливе й суперечить здоровому глуздові, тоді як у фаустівській культурі боротьба між державою й церквою, в тому числі й ідейна, неминуча і безкінечна». Отже, тут «державна, церква й нація становлять духовну єдність, частину consensus правдивих, що видимо проступає в живому людстві», а для імператора як повелителя віруючих самозрозумілим є «обов'язок керувати соборами, щоб добитися на них consensus» [30, с.982-983].

Як бачимо, у православ'ї соборність, розширювана до загальносуспільного консенсусу, не являла собою якоїсь форми «демократії». Вона від самого початку включала в себе сформульовану ще Псевдо-Діонісієм Ареопажитом ідею богоподібної земної ієрархії (як образу й продовження ієрархії небесної), підпорядкованої Царю Християнському – земному образу Царя Небесного. В результаті патримоніальна держава «вписувалась» у цивілізаційний релігійний консенсус і набувала сакрального статусу як невід'ємна частина магічного божественного світу. В Московському царстві самодержцтво вже йменували «земним Богом», а всіх князів роду Рюриковичів почали зображувати з німбами на голові – як святих. «Визнання святості за всією династією Рюриковичів, – відмічає Л.А. Андрєєва, – робило її необхідним посередником між Богом і людьми, тобто визнавало за нею функції релігійного спасіння» [21, с.221]. Започатковане представником династії Романових Петром I деяке комунікативне переацентування уваги з особи правителя на державу лише переносило ореол святості на дану інституцію, а зовсім не означало десакаралізації влади.

Інакше кажучи, незаперечне домінування в православ'ї «духовного Ми» поширювалось і на локальну общину, і на всю православну державу, внаслідок чого іншо-віднесення релігійних комунікацій (світорозуміння) у Євразійській цивілізації включало в навколишній сакральний світ, поряд із традиційними для християнства елементами, відображеними в Святому Письмі, ще й селянську общину та патримоніальну державу. Відтак у само-віднесеннях цих комунікацій (віровченні) саме спасіння індивіда так чи інакше обумовлювалось служінням державі і общині, тобто «духовному Ми». Ідея служіння владі як служіння Богові червоною ниткою проходить через різні церковні і світські тексти доби Київської Русі, а потім Московського царства і Російської імперії.

Сакаралізація російською гілкою православ'ям суспільних інституцій східного типу – патримоніальної держави та общини – формувала специфічний цивілізаційний комплекс, власне Євразійську цивілізацію. Хоча православ'я мало з католицизмом єдині комунікативні витоки (Святе Письмо) і тривалу єдину історію, воно інакше впливало на життя цивілізації, створювало інші орієнтири, інші структури смислових очікувань для нерелігійних підсистем комунікацій. «Православ'я дивиться на земне життя і труди з висоти небес, Католицизм же, навпаки, позирає на небо, добре відчуваючи ґрунт під ногами», – пишуть російські дослідники [32, с.29]. Православна ідея звершеного обоження єств людей, оповивання їх божеським єством у Церкві – наповненому Святим Духом містичному Тілі Христовому – робила неактуальним пошук індивідом шляху до спасіння в суто земних справах, будь то накопичення «заслуг» та «добрих справ» (як у католицизмі) чи досягнення успіху (як у протестантизмі). Головним засобом спасіння душі мають бути не «зовнішній труд», а байдужа до отримання благ внутрішня душевна мотивація діяльності.

С.М. Булгаков у зв'язку з цим відзначав, що кожен «має бути монахом чи аскетом у серці своєму». Така мотивація до праці передбачає «з'єднання світовідреченості та світо-прийняття в етиці господарського аскетизму». Аскетизм же (а для селян Московії-Росії він був насправді вимушеним через природно-кліматичні умови й грабіжницьку політику деспотичної влади) та чернецький ідеал добровільної бідності формували господарську етику, практично несумісну з приватновласницьким капіталізмом. Російський богослов вказував, що «православ'я не стоїть на сторожі приватної власності як такої» і що «православ'я не може захищати капіталістичної системи господарства як такої». Він навіть погоджувався з твердженням Ф.М. Достоевського, що «православ'я є наш російський соціалізм» [29, с.187, 202, 209, 212].

«Світовідреченість» православ'я, його впевненість, що божественна пневма в усіх обраних «є водночас і истиною», знецінювали й інтелектуальну працю та заняття науками. Як писав Шпенглер, «всі наші методи пізнання, що ґрунтуються на власній одиничній оцінці» є для магічної людини «божевіллям і оманю, а досягнуті за їх допомогою наукові результати – справою злих сил, що бентежать дух і спотворюють його задуми і цілі» [30, с.971-972].

Отже, Євразійська цивілізація до XVIII ст. сформувалася й зміцнилася як завершена цивілізаційна система з власним стилем комунікацій, багатофункціональним центром і такою ж багатофункціональною периферією. Застосування луманівської системної теорії дозволяє виявити в процесі її становлення зростання іманентного смислового і стильового взаємозв'язку між православ'ям, патримоніальною державою та російською селянською общиною. З виникненням цього цілісного комплексу вже не було передумов для від-диференціації функціональних соціальних систем виробництва, економіки, державного управління, освіти, науки, мистецтва, котрі в Західній цивілізації набирали все більшої динаміки самостійної еволюції (звісно, у взаємодії). В подальшому саме релігійно-владно-економічний центр в особі держави брався за поширення в Росії комунікацій відповідного змісту. У XVIII–XX ст. було здійснено кілька спроб часткової «вестернізації» («озахіднення») Росії згори, які, однак, не змінили загального змісту Євразійської цивілізації й не надали їй необхідної динаміки саморозвитку. Утім, питання російських «модернізацій», як і цивілізаційного розвитку України, потребують окремого висвітлення.

### Джерела та література

1. Модернизация России в контексте глобализации: по материалам научного семинара "Современные проблемы развития" // Мировая экономика и международные отношения. – 2010. – №3. – С.105-117.
2. Российская цивилизация: учебное пособие для вузов / под общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Академический Проект, 2003. – 656 с.
3. Космина В.Г. Цивілізаційний аналіз історії в світлі системної теорії Н. Лумана / В.Г. Космина // Український історичний журнал. – 2010. – №1. – С.165-178.
4. Космина В.Г. Історія Індійської цивілізації: деякі питання системного аналізу / В.Г. Космина // Слов'янський вісник: Збірник наукових праць. Серія „Історичні та політичні науки” Рівненського державного гуманітарного університету та Рівненського інституту слов'янознавства Київського славистичного університету. Випуск 8. – Рівне: РІС КСУ, 2009. – С.127-140.
5. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: антология / Ин-т философии РАН [ред.-сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская]. – М.: Наука, 1993. – 368 с. – (Русские источники современной социальной философии).
6. Орлова И.Б. Евразийская цивилизация: социально-историческая ретроспектива и перспектива. – М.: Изд-во НОРМА, 1998. – 280 с.
7. Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или мысли о величии империи / Марлен Ларюэль; пер. с фр. Т.Н. Григорьевой. – М.: Наталис, 2004. – 287 с.
8. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. / Наталя Яковенко. – Київ: Критика, 2002. – 416 с.
9. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): курс лекций: учеб. пособие для студентов вузов / И.Н. Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
10. Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – К.: «АртЕк», 1998. – 728 с.
11. Космина В.Г. До питання про стильову єдність локальної цивілізації / В.Г. Космина // Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – Запоріжжя: Просвіта, 2010. – Випуск 24. – С. 38-44.
12. Кобищанов Ю.М. Полюдь: явление отечественной и всемирной истории цивилизаций / Ю.М. Кобищанов. – М.: РОССПЭН, 1995. – 320 с.
13. Пайпс Р. Россия при старом режиме / Ричард Пайпс; пер. с англ. В. Козловского. – М.: «Независимая газета». – 1993. – 421 с.
14. Поучення Володимира Мономаха (слов'янським шрифтом) [Електронний ресурс] // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr/pouch.htm>. – Назва з титулу екрану.
15. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 608 с.
16. Кром М.М. Рождение «государства»: из истории московского политического дискурса XVI в. / М.М. Кром // Исторические понятия и политические идеи в России: XVI-XX века: Сб. науч. работ. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. – С.54-69.
17. Латов Ю.В. Власть-собственность в средневековой России / Ю.В. Латов // Экономический вестник Ростовского государственного университета. – 2004. – Т.2. – №4. – С.111-133.
18. Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма: исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного / С.О. Шмидт. – М.: Прогресс; Культура, 1996. – 496 с.
19. Жидков В.С. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть / В.С. Жидков, К.Б. Соколов; Гос. ин-т искусствознания Мин-ва культуры РФ и РАН – СПб.: Алетейя, 2001. – 640 с.
20. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать [Електронний ресурс] / Іларіон Київський; переклад В. Кречотня // Ізборник. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua>. – Назва з титулу екрану.
21. Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: латинский Запад и православный Восток / Л.А. Андреева. – М.: Ладомир, 2007. – 304 с.
22. Послания старца Филофея [Електронний ресурс]; подготовка текста, перевод и комментарии В.В. Колесова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеяева, Н.В. Поньрко. – СПб.: Наука, 2000. – Т.9: Конец XIV – первая половина XVI века. – Режим доступу: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5105>.

23. Луман Н. Эволюция / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновского. – М.: Логос, 2005. – 256 с.
24. Луман Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. Б. Скуратова. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
25. Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В. Милов. – М.: РОССПЭН, 2001. – 576 с.
26. Доусон К.Г. Религия и культура / К.Г. Доусон; пер. с англ., вступ. ст., коммент.: Кожурин К.Я. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с. – (Миф, религия культура).
27. Карсавин Л.П. Философия истории / Лев Платонович Карсавин. – СПб.: Комплект, 1993. – 351 с. – (Серия «Памятники религиозно-философской мысли нового времени»). – (Рус. религ. философия).
28. Литаврин Г.Г. Заключение / Г.Г. Литаврин // Византия между Западом и Востоком: опыт исторической характеристики / Отв. ред. Г.Г. Литаврин; ИВИ РАН. – СПб.: Алетейя, 1999. – С.495-534. – (Византийская библиотека. Исследования).
29. Булгаков С., прот. Православие: очерки учения православной церкви / С.Н. Булгаков. – К.: Лыбидь, 1991. – 238 с.
30. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер [пер. с нем.]. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с. – (Классическая философская мысль).
31. Ничипоров Б.В. Введение в христианскую психологию: размышления священника-психолога / Б.В. Ничипоров. – М.: Школа-Пресс, 1994. – 192 с.
32. Современная российская цивилизация: серия научных трудов / [под ред. А.Н. Аринина]; Ин-т федерализма и гражд. общества. – М.: [СОВЕРО-Принт], 2000. – Кн. II: Личность. Экономика. Гражданское общество, 2000. – 192 с.

**Космина В. Г. Становление Евразийской цивилизации: некоторые аспекты системного анализа российской истории**

*В статье рассматривается возможность применения системной социологической теории Н. Лумана в исследовании истории Евразийской цивилизации. Автор анализирует коммуникативные взаимосвязи патримониального государства, крестьянской общины и православия в российской истории.*

**Ключевые слова:** Евразийская цивилизация, патримониальное государство, крестьянская община, православие.

**Kosmyna V. G. Formation of Eurasian civilization: some aspects of system analysis of Russian history**

*The article examines the possibility of application of N. Luhmann's sociological theory to the research of a history of the Eurasian civilization. The author analyzes the communicative link between the patrimonial state, peasant commune and Orthodoxy in Russian history.*

**Key words:** Eurasian civilization, patrimonial state, peasant commune, Orthodoxy.

УДК: 316.423.3(4-191.2)“1989”

Э. Г. Задорожнюк

## **РОЛЬ НАРРАТИВОВ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ «РЕВОЛЮЦИЙ С ОПРЕДЕЛЕНИЯМИ»\***

*Характер социальных сдвигов отражается на динамике и на способе подачи языковых выражений, в то же время сами эти выражения и нарративы выступают побудителями указанных сдвигов или их ускорителями. Опыт «революций с определениями» («бархатной» в Чехословакии и др.) может служить доказательством справедливости этого тезиса.*

**Ключевые слова:** «бархатная» революция, исторический контекст нарратива, революции, медиа-технологии манипуляции, феномен ненасильственности.

Прошедшее двадцатилетие революций в странах бывшего социалистического содружества, которые изменили лицо Европы, а в какой-то мере и всего мира, стало важным пунктом поиска новых интерпретаций и сути происшедших явлений, и того, как они отразились в ментальности их участников и наблюдателей. При этом с особой рельефностью выяснилось, что важным моментом, определяющим и ход революционных изменений, и особенности их восприятия, выступали не только нарративы – то есть способы организации и подачи информации о происходящих событиях, но даже языковые эмблемы и яркие лозунги. Крайне приблизительным, но вполне приемлемым для выражения этой ситуации может служить известная поговорка: «Как назовешь корабль, так он и поплывет». Отсюда важность для историка истолкования предшествующих и сопутствующих им нарративов, этнолингвистического анализа некоторых лозунгов и контент-анализа документов, отражающих события более чем 20-летней давности.

Что касается понятия нарратив, то им обычно обозначается рассказ или повествование о событиях с элементами исторически и культурно обоснованной их интерпретации, даваемой некой активно участвующей в них личностью или социальной группой. В литературном отношении он сводится к

---

\* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН “Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов”.