

ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ОБЩИНЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Аннотация. Государства центральноазиатского региона все более испытывают на себе частые кризисные явления. Некоторые из них более очевидны – кризис поколений, воинственность религиозных групп, кризис доверия, который особенно узнаваем среди таджиков после гражданской войны (1992-1997 гг.). Некоторые проявления кризиса можно представить как структурные – проблемы с концепцией национального государства, разногласия между государствами – то есть все те сложности, которые влияют на переформирования общественных социальных отношений. Мы предполагаем, что эти вопросы решаемы, если политические лидеры достаточно интеллигентны и решительны. Кроме того в каждом из государств имеются финансовые возможности для их решения. Однако более глубокий и продолжительный кризис, влиять на который все сложнее – это культурный. Причина в том, что современный мир постоянно проектирует склонность выбирать более радикальные курсы, и идти далее: за рамки морали, за грани культуры. Отсюда потеря традиционной закономерности, которая основывалась на продуманной моральной общинной системе, принятой в Центральной Азии. Ее все активнее пытаются заменить гедонизмом, который уводит от понимания исторических последствий распущенности и вседозволенности. Мы предполагаем, что кризис культуры региона может быть менее болезненным, если в решении всех перечисленных выше проблем будет задействована местная община. Значимостью теоретических и методологических принципов анализа общины имеет две взаимосвязанные стороны: (1) рассматривается не просто индивидуум, а скорее индивидуум социальный, то есть член общины, членство которого ею подтверждается; (2) декларируется важность ряда ценностей, которые в меньшей степени востребованы индивидуалистической философией, таких как солидарность, традиция, добродетель и т.д., – тех этических принципов, которые могут, должны функционировать и быть задействованы современными социальными акторами. Научная новизна статьи заключается в том, что в нем впервые проводится систематический анализ философско-культурологического потенциала общины в Центральной Азии.

Вывод: Народам Центральной Азии нельзя терять общинную культуру и чувство внутреннего баланса. Утратив его, человек заполняет образовавшуюся пустоту товарами или манипулирует идентичностью, фетишизируя это понятие, доводя себя до эйфорийной диссоциации в огромной воображаемой общине. Такая атмосфера способствует распространению и усилению гедонизма и тоталитаризма. Отсюда вытекает необходимость поиска собственной модели глокализации (глобализация + локализация), при которой глобальное не может находиться в оппозиции к общинно-локальному. Речь идет о проектировании нового социально-культурного баланса, который сможет соединить процесс модернизации местных общинных институтов с инновациями глобальной мультикультурной цивилизации.

Ключевые слова: община, мораль, культура, индивидуализм, Ислам, традиция, коммунитарист, память, махалла, многообразие.

Центральноазиатская культура менее ориентирована на целесообразность рациональных форм мысли и поведения индивидуума. Жизнь во всех пяти странах региона: Казахстан, Таджикистан, Узбекистан, Кыргызстан, Туркменистан, его балансирующий

характер показали, что комплект «хороших привычек» сохраняется в небольших социальных единицах, таких как община. Данные институты требуют тесных, лицом к лицу связей, продолжительности и стабильности. Их характерным языком является язык обязательств, ответственности,

долга, достоинства, памяти, солидарности, и даже любви, а не дискурсы по поводу собственного права, личной свободы и индивидуализма. Во многих литературных памятниках есть упоминания об обязательствах богатых членов общины помогать менее удачливым, о толерантном и уважительном отношении внутри общины и между общинами оседлых народов, т.е. аграрных/городских оазисов и кочевников. Об этом же говорится и в таких общеизвестных эпосах, как «Гуруглы», «Кизжибек», «Манас», а также в поэме Фирдоуси «Шахнаме» и исследовании Низомулмулка «Сиёсатнаме». Существуют многочисленные пословицы и поговорки, например казахская: «Жаяудың шаңы шықпас, жалғыздың үні шықпас» («От пешего пыль не поднимется, от одинокого звук не раздастся») или таджикские: «Барои тарбияи як кӯдак як гузар лозим аст» («Для того чтобы вырастить одного ребенка, нужен целый квартал»), «Дасти якка садо надорад» («Одной ладонью хлопок не сделаешь») и др.

По всей Центральной Азии подобные механизмы обеспечивали общины разного типа, среди которых:

Джамоат – муниципальный/общинный социальный институт (от араб. община – *джама'а*, *جماعة* *jama'a*).

Махалла (или *махалля*, или *гузар* (араб. *محلة*, *mahalla* – «перевалочная станция», «привал», «квартал»)) – «традиционный социальный институт общинного типа или квартальная форма организации общественной жизни»¹, объединяющая в основном родственников и соседей.

Кабила – племя (араб. *قبيلة* *qabīlah*), имевшее в своем составе многочисленные подразделения по типу общин².

Мы понимаем, что в упомянутых общинах наряду с позитивными идеями и ценностями существуют и ряд негативных характеристик, которые могут способствовать ее ослаблению, а в перспективе – уничтожению. В связи с этим хочется сделать оговорку: автор вовсе не является ностальгирующим ретроградом. Менее всего мы ратуем за возвращение к традиционным общинам с их практикой игнорирования, а то и дискриминации инакомыслящих, гендерными проблемами и жестким авторитаризмом. Об этой проблеме корректно

писал Р. Беллах: «Мы не стремимся возвратиться к традиционному обществу, но готовы к восприятию мудрого опыта таких обществ. Мы хотим сочетать социальный и онтологический подходы, не пренебрегая ни тем, ни другим»³. Такое сочетание возможно при условии бережного отношения к культуре и понимания особенностей социальной жизни общества. И одновременно мы верим, что иначе невозможно, так как современное мультикультурное общество не должно превращаться в хаотичную ассоциацию групп и людей готовых сражаться друг с другом во имя экономических благ.

При рассмотрении общины мы акцентируем внимание на ее социокультурной рамке. Естественно, что вопрос корреляции социального и культурного издревле привлекал внимание исследователей. В XIX-XX вв. многие мыслители предполагали, что культура объединена с социальной сферой. Против этого выступил, конечно же, К. Маркс, настаивая на том, что способ производства влияет на все сферы общества, и что культура при капитализме превращается в рыночный товар. М. Вебер считал, что идеи, также как и поведения и социальная структура комбинируются со всеми сферами общества, в том числе с наукой, экономикой, законом и культурой, и все они, рационально-ориентированы.

При этом М. Вебер считал, что важны «социальные взаимодействия»⁴, тогда как Э. Дюркгейм считал, что важны «социальные факты»⁵. Существенный шаг в изучении данного вопроса сделала группа британских антропологов во главе с А.Р. Рэдклиф-Брауном, утверждавшим примат социального начала⁶. Их основным оппонентом выступила американская исследовательская школа во главе с культурологами А. Кребером⁷ и М. Мид⁸ – они

¹ Махалля (<http://ru.wikipedia.org/wiki/махалля>).

² См.: Нурулла-Ходжаева Н.Т. Племена Центральной Азии в рамках европейского персонализма // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 5. С. 39-46.

³ См.: Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996. 376 p.

⁴ См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. М.: Издания Международного университета бизнеса и управления, 1996. С. 455–490.

⁵ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 576 с.

⁶ См.: Рэдклиф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 416 с.

⁷ См.: Кребер А. Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 1008 с.

⁸ См.: Мид М. Культура и мир детства // Мид М. Избр. произв. / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 429 с.

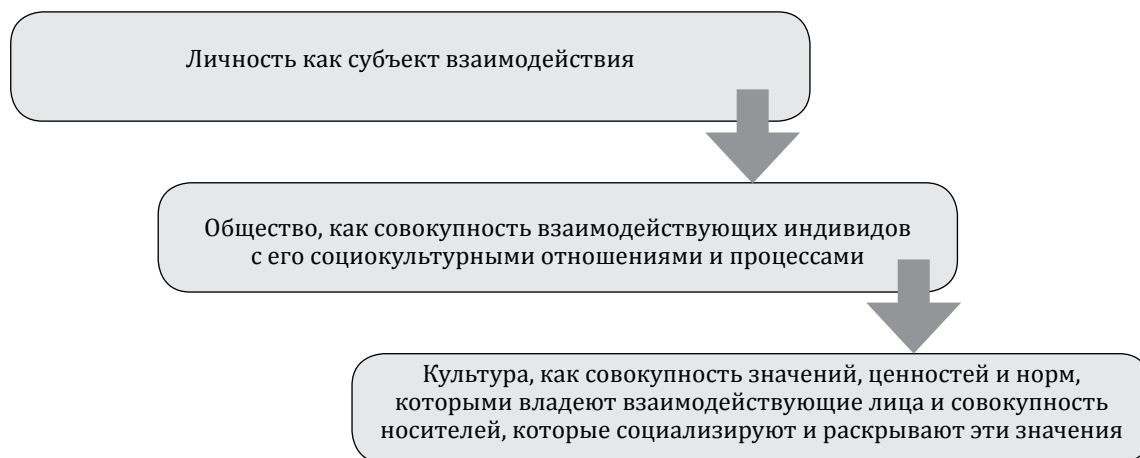


Схема 1. Триада по П. Сорокину: личность, общество и культура

настаивали на доминировании культурного над социальным. Более широко трактовал культуру социолог Г. Спенсер, обративший внимание на надъиндивидуальный механизм принуждения, определяемого через понятия общества, собственно культуры и организма⁹. Культуролог А.А. Пелипенко также считает, что «человек только и становится человеком, трансформируя природные программы в надприродные культурные практики»¹⁰.

Приблизительно в том же ключе рассуждал П. Сорокин, считая, что культура интегрируется с менталитетом, который в свою очередь объединяет мысли, значения, проникая во всех аспекты общества. Исходя из этого, П. Сорокин представляет процесс трансформации как трёх-фазный цикл:

Согласно П. Сорокину, ни одна из частей триады не может существовать без двух других¹¹. Таким образом, надъиндивидуальный характер культуры предполагает необходимость учета ожидания, т.е. осмысленной прогнозируемой реакции, в основе которой лежит традиционное понимание социальных реалий. Об этом говорил Г. Гадамер: «...понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное»¹².

⁹ Пелипенко А.А. Социальное и индивидуальное в эволюции социокультурных систем // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 11. Вып. 1(2). С. 199.

¹⁰ Там же. С. 202.

¹¹ Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 125.

¹² Гадамер Г.Г. Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 17.

В этом плане община выдвигалась как стабильный и предсказуемый социокультурный феномен.

Однако сторонники постмодернизма пытаются свернуть содержательное обсуждение общинной культуры, предупреждая о существовании капкана функционализма, указывая на рост фундаментализма и терроризма и советуя государствам региона сфокусироваться на проблемах гибридности, миграции, общей идентичности и перекрестных ценностях – короче, на американском переселенческом опыте и идеологии плавильного котла (*melting pot*) в масштабах каждой из стран. Такой подход не предполагает интереса к общинной культуре, так как в плавильном котле растапливаются и стандартизируются своеобразия и традиции, те самые, которые защищали и сохраняли морально-нравственную сферу. В тоже время мораль – ее установки и правила далеко не всегда имеют рациональное обоснование, «так как не все моральные нормы согласуются в рамках разумного регулирования... Мораль формируется не в разуме и не в инстинкте, а скорее “между” ними»¹³. Эта позиция «между» напрямую соотносится с основным источником развития культуры и истории региона, народам которого всегда удавалось балансировать между концептами «мы» и «другие», – механизмом, исторически обеспечивавшим человека полным набором инструментов социализации «от-колыбели-до-могилы». Мы говорим о центрально-азиатской культуре единства, которая всегда славилась общинно-племенным многообразием (то,

¹³ Хайек Ф.А. Пагубная самодеятельность. Ошибки социализма / Под ред. У.У. Бартли. М.: Новости, 1992. С. 5.

что некоторые западные исследователи называют *salad bowl* – «салатная миска»), позволявшим сохранять особую атмосферу, акцентирующей необходимость общинного блага, на основе сотрудничества. На такой основе мы предлагаем говорить о социокультурном подходе как о подходе на основе которого культура и социальность представляется в едином комбинированном ансамбле.

Однако современное нагнетание радикального индивидуализма ведет не только к непринятию такой комбинации, снижая тем самым уровень культурного многообразия, оно грозит разрушением понимания собственного «я», реально подводя человека к кризису идентичности. Именно это имел в виду К.С. Леонтьев, когда писал, что «индивидуализм губит индивидуальность людей, областей и наций»¹⁴. Повышается вероятность продуцирования и расширения хаотичной энергии, которая может привести к дальнейшей деформации морального облика человека. Угроза растворения собственного «я» предстает как наиболее фундаментальный вызов человеку, порождающий «волю к смерти»¹⁵. На фоне скоротечного «выравнивания» и стремления принять проевропейские рамки государственности в странах Центральной Азии не принято говорить о сохранении общинной морали. Наоборот, ее стремятся заменить духом индивидуализма, а общинную солидарность – чувством экспертного знания и подобострастным клиентелизмом. Образуется социальная пустота, в которой осведомленная (ранее партийная) номенклатура благодаря быстрой либерализации превращает целые сектора экономики в клановые олигополии. Однако «жить, не позволяя при этом калечить свое мышление и свой образ действий»¹⁶, необходимо.

Такая «необходимость» осознается нами интуитивно¹⁷. На основе интуиции мы исследуем социокультурные рамки общины. В противном случае его изучение могло бы потонуть в пучине абстрактных рассудочных доказательств, тогда как

интуитивно мы изначально убеждены в значимости духовного опыта общинной культуры, верим в ее целебную онтологическую нравственность. Вероятно по этой причине «интуиция» упоминается в Коране, связывая две важнейшие позиции:

Будучи проявлением свободного сознания, интуиция помогает наметить контуры множественности миров.

То есть Бог и множественность существующих культур, миров не составляют антитезу – напротив, они онтологически комбинируются и проектируют друг друга;

Постулируется идея достижения истины через интуитивное размышление, что подвигает к постепенному осмыслению.

При взвешенном подходе (в противовес нагнетаемому исламу) эта религия позволяет понять и интуитивно принять толерантность (араб.: *صبر sabr*) – ценнейшее условие сохранения и развития культуры, ее нравственной силы. Это особенно важно учитывать в процессе современного государственного строительства изучаемого региона.

Толерантность ведет к естественному принятию множественности миров, что в определенной степени сближает ислам с коммуитаристской критикой радикального индивидуализма. Кроме того *sabr* противостоит нетерпению, которое ведет к желанию выполнить работу немедленно, пресекая теоретические интуитивные размышления. Отсюда возможность синтеза такой поспешности с ложным эмпиризмом, ведущим к бездумному выполнению любой работы. Такая трактовка позволяет не соглашаться с тезисом о статичности традиционного общества, который до сих пор принимается без особых доказательств.

На протяжении веков по всей Центральной Азии общины стремились брать из прошлого и сохранять лишь то, что являлось жизненно важным, соединяя время, через прошлое и настоящее, к будущему. Таким образом, общинная культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память (по Ю.М. Лотману, некий смысловой ряд¹⁸). Мы предполагаем, что общинная память имеет особую двухступенчатую основу:

1. Традиционный уклад;
2. Социокод.

Такая основа позволяет общинной культуре стать тем организующим началом, которое вносит

¹⁴ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. М., 1992. С. 59.

¹⁵ См.: Абдулатипов Р.Г. Воля к смерти (Философия кризиса глобального человека). М.: Классикс Стиль, 2007. 192 с.

¹⁶ Цит. по: Хьюбшер А. Мыслители нашего времени. М.: Изд-во ЦТР МГП ВОС, 1994. С. 294.

¹⁷ Данный термин в V в. представил Боэций, когда перевел греческое *ἐπιβολή* (эпиболэ) на латынь – получилось *intuitus*, что значит «всматриваться», «мгновенно постигать». (*Intuition* ([http://en.wikipedia.org/wiki/Intuition_\(psychology\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Intuition_(psychology)))).

¹⁸ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2004. С. 557.

порядок в жизнь людей. То есть ни община, ни любая другая социальная группа, ни индивидуум не могут жить без социокультурной памяти. С другой стороны, необходимо учитывать, что такого рода социальная деятельность имеет собственные программы, функции, которые не могут быть приведены в соответствие с уровнем идей, желаний и действий отдельных индивидуумов. Общинная гармония в Центральной Азии веками виделась как достижение морального консенсуса в области общей практики, применяемой в местных социокультурных группах, члены которых имели сходные характеристики и испытывали особое чувство единения и взаимозависимости. Учитывая это, некоторые философы утверждали, что «способом интеграции социальной системы посредством духовной «солидарности» ее участников является мораль. Она обеспечивает поддержание нормативного порядка ради него самого»¹⁹.

Однако такой подход не особо приветствовался в среде западных философов, и вероятно, первым среди них, кто воспротивился такой интерпретации, был И. Кант. Он считал, что мораль – это «оформленная воля», предпочитая рассматривать формирование системы моральных ценностей в правовой плоскости²⁰. Мы, в свою очередь, полагаем, что общинность не приемлет такие объективные оковы, ограничения, напоминая концепцию справедливости Дж. Роулза. Мораль общины основана на социальном механизме общинных норм, который создается в процессе особого отбора и установления форм поведения. Она сохраняется там, где люди связаны общественной нитью не через тысячи опосредующих звеньев, а непосредственно друг с другом. Таким образом, общинная мораль нуждается в особом оценивающем механизме, который представляют соседи, родственники, друзья.

В таком контексте общинность как социокультурный феномен имеет не только гносеологическое, но и аксиологическое значения и может решать следующие задачи:

- формирование необходимых нравственных ориентиров, налаживание сотрудничества во благо, истолкование социальных реалий и одновременно прогнозирование дальнейшего развития;

¹⁹ Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. С. 80.

²⁰ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6-и тт. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 345.

- передача необходимых моральных установок от поколения к поколению;
- регулирование отношений внутри общин и между ними через представления двух важнейших сфер: индивидуальной и общинной.

Реализация такого круга задач может способствовать синтезу самых разных культур, и важную роль в анализе этого процесса играет компаративистика, то что было названо однажды «циклическая морфология культуры»²¹. Этот метод открывает дорогу признанию традиционных неформальных институтов через подключение особого рода исторического морфогенеза, стимулируя при этом междисциплинарный подход к изучению потенциала самоорганизующихся общинных структур. Сравнительно-сопоставительный метод является одним из наиболее важных, так как «каждый новый изученный национальный тип культуры становится прожектором – объяснителем всех предыдущих»²².

Анализ феномена общины в свете такого метода в состоянии:

- 1) привести нас к пониманию многомерности культуры, т.к. «речь может идти не о линии и даже не о плоскости или трехмерном пространстве, но лишь о многомерном пространстве – поле социальной эволюции»²³;
- 2) создать условия для сохранения общинных традиций местной демократией, использующей как достижения современности, так и накопленный потенциал общинно-традиционной культуры.

Такой контекст подвигает нас подчеркнуть, что так сложилось исторически, что люди, населяющие Центральную Азию, веками стремились к сохранению нравственных устоев, дистанцируясь от государства, и не торопились говорить о главенстве экономических интересов. Они веками жили в секторе, называемом ныне «третьим», или гражданским, обществом. Ключевыми для этого сектора были личные ценности: дружба, верность, любовь и проч. И хотя иногда люди вступали в

²¹ Stockhom D.L. Oswald Spengler's Uneven Legacy. (Donald L. Stockhom. (<http://www.bayarea.net/~kins/AboutMe/Spengler/SpenglerDoc.html>).

²² Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. С. 7–8.

²³ Коротаяев А.В. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации / Ред.: Н.Н. Крадин, А.В. Коротаяев, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000. С. 31.

формальные отношения с рынком или властью, главным все-таки оставалось членство в общине. Неестественность дистанцирования себя от общины отмечали и суфии, когда писали о «чужаках»: «Ведь те, находясь в родных краях, на своей земле, среди своих соседей, являются чужаками по своим воззрениям»²⁴.

Большинство современных исследователей Центральной Азии сходятся во мнении, что местное общество расколото, составляющие его группы конфликтуют между собой, являя противоположность «национальной команде» – образу, олицетворяющему на Западе ценность государственного порядка²⁵. По этой причине для современного дискурса характерно негативное отношение к традиционализации общества. Мы же предлагаем увидеть угрозу в нарастающей радикальной индивидуализации общества – и иной потенциал в возможностях возрождения традиций и авторитета общины, точнее, в процессе укрепления смысла общинного блага основанного на сотрудничестве и уважении людей друг к другу.

Индивидуализм в регионе связан (пусть и гипотетически) с идеями Ибн Халдуна (1332-1406)²⁶ и Т. Гоббса (1588-1679). Оба философа говорили о необходимости сдерживающих, контролирующих институтов. Ибн Халдун писал, что «когда общество достигает определенного уровня организации... появляется потребность в том, чтобы кто-то людей сдерживал, умирал желание драться и защищаться друг от друга; такие агрессия и несправедливость являются частью человеческой природы»²⁷. Однако при этом мыслитель не настаивает на приоритете личного, подчеркивая важность поиска баланса между интересами индивидуума и общины. Т. Гоббс акцентирует внимание на беспорядочности, хаотичности жизни, которая, по его словам, «есть лишь движение членов, на-

чало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части»²⁸, и подстегивается такое движение индивидуализмом. Этот тезис ярко иллюстрирует сегодняшний темп жизни, особенно в столицах государств региона, который наводит на мысль, что жители городских микрорайонов все более отчуждаются друг от друга и в скором времени будут готовы объявить «войну против всех».

Не менее парадоксальным может показаться и тот момент, что свершившийся недавно «конец истории» привел к победе рыночной культуры в регионе, поспособствовав распространению неолиберального образа жизни, при котором люди стали быстро терять способность к критическому мышлению и поиску альтернатив.

Таблица 1.

Изменения в сознании и поведении населения, произошедшие за последние 15 лет в Казахстане под влиянием неолиберальных рыночных реформ (какими стали люди, % к числу ответивших²⁹)

Изменения, произошедшие с людьми. Люди стали:	%
Более активными	43,8
Более рациональными	41,9
Появилась уверенность в завтрашнем дне	33,8
Более практичными, прагматичными	26,5
Более открытыми	19,2
Более бескорыстными	2,7
Забыли о нравственности	26,5
Легко идут на противоправные действия для достижения своих целей	24,6
Меняют традиционные ценности национальной культуры на западные	23,5
Стали глухи к чужой беде	20
Более корыстными, алчными	17,3
Утрачивают духовность	15,8
Исчезла взаимопомощь, чувство корпоративности	15,4
Более жесткими, нечестными	15,4
Стали меньше следовать традициям, национальным обычаям	12,3
Более завистливыми	9,2

²⁴ Аль-Фараби. Социально-этнические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С. 158.

²⁵ Годы, которые изменили Центральную Азию. Центр политических и стратегических исследований. Институт востоковедения РАН (рук. В.В. Наумкин). М., 2009. С. 13.

²⁶ См.: Нурулла-Ходжаева Н.Т. От онтологии к эмпирическим проблемам племен по Ибн Халдуну // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2011. № 1. С. 81–87.

²⁷ Ibn-Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History / Ed. By N.J. Dawood. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1967. P. 47.

²⁸ Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. II. Левиафан. М.: Мысль, 1991. С. 5.

²⁹ Ермаханова С.А. Феномен модернизации и его отражение субэлитарных групп: социокультурный аспект: Дис. ... канд. соц. наук. Новосибирск, 2008. С. 116.

Такого рода данные можно привести и по другим странам региона. Данная таблица – очередное доказательство усиления механистического материализма. Современная узбекская исследовательница Ш. Аббасова, например, пишет, что «правовая культура как необходимый атрибут индивидуализма является неотъемлемым качеством гармонично развитой личности в свободном обществе»³⁰. Еще интереснее обыгрывает тему казахский специалист: «Мироощущение казаха-кочевника, вынужденного значительную часть своей жизни проводить в седле, отличалось крайним индивидуализмом»³¹. Исследователи не учитывают, что главенствующая роль в экономике всегда принадлежит культуре и любая деятельность контролируется социальными механизмами, базирующимися на традициях, истории, языке конкретного народа. Вообще, суждения, аналогичные приведенным выше, напоминают «собственнический индивидуализм»³², который стремится превратить сотрудничающих друг с другом членов общины в пассивных потребителей. Те станут более зависимыми от государства и перестанут вносить свою лепту в обеспечение общественного благосостояния – благополучие своих семей, родственников и друзей, а в некоторых случаях и себя.

Попытаемся посмотреть на проблему с другой стороны. Общинная концепция «мы» включает в себя как индивидуума, так и саму эту социальную единицу. Концепция «ты» оформляется через отношение к целому ряду людей, образующих понятие «мы». «Если человек видится не как “ты”, а как “он/она”, значит, речь идет о безликой толпе. Чувство “мы” возникает через связь с близкими людьми, оно существует в общине, становясь все более устойчивым, тогда, когда между членами этой организации есть доверие и взаимопонимание. Общинный характер “мы” является реальной предпосылкой к возникновению отношений “я – ты”. Иначе говоря, “мы” включает потенциал “ты”. Вероятно, лишь люди, способные сказать друг другу “ты”, могут со временем превратиться в “мы”»³³. Понятно, впрочем, что эго-

изм тоже может объединить людей для совместного решения проблемы. Однако общинное взаимодействие, в основе которого лежит коллективный труд, формирует чувства доверия, цели и полноты бытия. Отсюда стремление государства ограничить пространство общинного труда, заменив его деятельностью индивидуумов. Насильственность такого подхода очевидна, т.к. община во все времена ставила задачу указывать и исправлять недочеты. Индивидуум в общине работает вместе с другими для того, чтобы выгоду получали все. Целью таких общин может стать сбалансированная свобода, понимаемая не как свобода конфликтовать, а скорее как возможность состязаться с другими общинами для создания более креативной и благоприятной среды обитания. Общинное сотрудничество приумножает доверие, снижая, соответственно, траты на контроль за людьми (полицию и т.д.). Кроме того, индивидуумы, как и общины, становятся более креативными, общение – интенсивным, так как заинтересованность в результатах совместной деятельности очевидна всем членам данной общины.

Такой путь можно определить как естественный, аристотелевско-авиценновский, и он чрезвычайно далек от представлений, которыми руководствуются последователи Т. Гоббса.

Приведенные в таблице 2 идеи античных мыслителей не нашли поддержки у философов Просвещения, прежде всего у Томаса Гоббса. Об этом пишет британский философ Р. Гудин: «Модель социальной жизни Просвещения представляется притягательной. Она рисует индивидуумов рациональными... ставящими себе цели, осуществляющими свои планы и проекты совместно с другими независимыми индивидуумами, которые собираются вместе, руководствуясь собственной волей, для достижения общих целей... От Пико делла Мирандола через Канта и раннего Дж. Роулза трактовка современного человека как “независимого мастера” проходит через весь поток западной моральной и политической мысли»³⁴. Таким образом, Р. Гудин говорит о человеке Просвещения как о необремененном и свободном.

Такой человек требовал равенства взамен иерархии средневековой государственной системы, однако это равенство грозило равным угнетением для всех со стороны государства. Об этом пишут приверженцы «ранней формы социальной сплоченности», т.е. общины; согласно английскому ва-

³⁰ Аббасова Ш. Гармоничная личность – один из приоритетов национальной идеи Узбекистана // Credo New. (<http://credonew.ru/content/view/1007/65/>).

³¹ Казахские традиции vs исламизация. Центр социальных и политических исследований «Стратегия» «МК в Казахстане». (<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1301259540/>).

³² Антропологическая модель и собственность. (http://www.ni-r.ru/antropologicheskaj_model_i_sobstvennost-2.html/).

³³ Buber M. *Between Man and Man*. N.Y.: Macmillan, 1972. P. 175.

³⁴ См.: Rawls J.A. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Идеи Аристотеля – Авиценны и Т. Гоббса

Идеи Аристотеля – Авиценны	Идеи Томаса Гоббса
Уппз РплЯфЯкпз, человек – это, прежде всего часть определенной социальной структуры	«Война против всех»
Концепция природы и движения	
Движение – «это реализация заложенного потенциала, потому что источник движения рассматривается уже не как внешний по отношению к вещи, а как лежащий внутри нее»*. Авиценна писал: «Телу как таковому движение не присуще, и помимо телесной формы тела обладают субстанциальными формами, акциденциями и природами, природы могут и входить в форму в качестве ее элемента, и быть тождественны с ней»**	«Тело находится в движении, оно будет двигаться (если что-нибудь не помешает этому) вечно, и, что бы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определенный промежуток времени и постепенно»***
Движущая сила	
Необходимость и самореализация	Страсть и интерес
Судьба	
Человеческое поведение должно быть истолковано и оценено через врожденное стремление к реализации	Судьбы, которая руководила бы человеческим поведением, нет
Законы	
Основные принципы поведения определяются естественными условиями жизни. Ассоциация, по Аристотелю, сама по себе является частью природы человека. Ассоциации формируются на основе принадлежности людей к одной общине, природа является гармоничной и целостной. Так же рассуждал и Авиценна, когда писал, что природа «изначальна и неуничтожима, что ее законы не меняются произвольно и доступны человеческому познанию, что душа обусловлена деятельностью тела и ее индивидуальное бессмертие невозможно»****	Законы, ограничивающие поведение, навязываются извне и принимаются только из страха перед последствиями. Законы необходимы потому, что общины неорганизованны и неуправляемы, а их члены озлоблены друг на друга, – следовательно, требуется внешний контроль

* Блинников Л.В. Краткий словарь философских персоналий. (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/FilosPers/index.php/).

** См.: Садыков Р.Г. Парадигма природы и разума в средневековой исламской философии: Дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2008. С. 131.

*** Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. II. Левиафан. М.: Мысль, 1991. С. 11.

**** Философия: Учебн. для студ. вузов / Под ред. В.Н. Лавриненко. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юристь, 2004. С. 32.

рианту этого слова, они представляются как коммунитаристы. Один из их оппонентов, упомянутый выше Р.Гудин, писал, что «старые гегелевские темы передеваются в парадную форму “коммунитарных критиков” либерализма, хотя такая концепция полностью принадлежит эпохе Просвещения. Социально свободного благодаря мифологии Просвещения и этике Канта себя нас просят поменять на социально встроенного. Независимого индивидуума просят заменить на агента, социально сконструированного и принужденного к почитанию общинных установок и культурного строя»³⁵. Такого рода критика коммунитаризма не совсем оправданна, т.к. концепция сторонников общины очевидно шире призыва к замене индивидуаль-

ного общественным; речь идет о создании (или в нашем случае воссоздании) социальной конструкции иной идентичности, т.е. общинных источников себя: себя доброго, себя благородного.

Еще один важный момент: для коммунитаристов, каких бы почитателей ни нашли их идеи, ключевой остается приверженность добродетельности, основываясь на которой они рисуют общину, способную последовательно развивать идентичность в индивидууме. Таким образом, можно выделить две основные линии коммунитаризма:

- методологическую критику индивидуализма, прежде всего либерального, Дж. Роулза³⁶. Основная заслуга в развитии данного направления принадлежит философам, которые впо-

³⁵ Goodin R.A New Handbook of Political Science. Oxford: Oxford University Press, 1998. P. 532.

³⁶ См.: Rawls J.A *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

следствии были названы коммунитаристами, хотя ни один из них (по крайней мере упомянутых ниже) не принял этот термин и не использовал его. Речь идет о М. Санделе³⁷, А. Макинтайре³⁸ и др.;

- формирование комплекса нормативных суждений о моральной неудовлетворенности индивидуализмом, а также перечня того, что именно требуется для развития общинности. Говоря об этом направлении, необходимо назвать таких философов, как Ч. Тэйлор³⁹, М. Валзер⁴⁰ и др.

Привлекательность и сила коммунитаристских идей заключается в том, что, комбинируя либеральные и консервативные подходы, они отразили попытку найти новый баланс между социальными и личными правами, обозначить их ответственность за развитие современного общества.

Манифест этого интеллектуального движения назывался «Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities»⁴¹ – «Коммунитарная платформа ответного характера: права и обязанности». Этот документ продемонстрировал актуальность идеи сохранения общинности. Его основные принципы были изложены в следующем порядке:

- коммунитаризм признает как индивидуальное человеческое достоинство, так и важность всех социальных сфер человеческого существования;
- судьба личной свободы зависит от сохранения институтов гражданского общества;
- общины и политические сферы имеют обязательства, включая обязанность реагировать на требования своих членов и усилить роль участия и обсуждения в социальной и политической жизни.

В век пропаганды индивидуализма западные либералы привыкли определять своих идеологи-

ческих врагов как «коллективистов», сделав это слово едва ли не ругательным, тогда как, само собой разумеется, беспрецедентную скорость развития капиталистического уклада невозможно представить без совместно сформированных общественных институтов. Именно возможность доверять членам своей группы позволила продвигать долгосрочные идеи и планы. Что абсолютно естественно, т.к. человеческое поведение основывается на психофизических рефлекторных действиях, а жизнь представляет собой «бесконечную цепную реакцию акций-реакций, взаимодействие которых лежит в основе исторического процесса. При этом интегрирующим моментом выступает коллективный рефлекс. Так что механизмы акции-реакции действуют не только на индивидуальном, но и на групповом и общественном уровне»⁴².

Один из исследователей общинной культуры, известный китайский философ профессор Ту Вэймин (Гарвардский университет) выявил шесть основных (конфуцианских) ценностей стран Юго-Восточной Азии⁴³. По сравнению с пропагандируемыми, а зачастую навязываемыми западными ценностями они менее политизированы и больше ориентированы на комплекс социальных отношений.

В левой колонке приведенной ниже таблицы перечислены шесть нравственных ценностей, о которых говорил профессор Ту Вэймин. В правой колонке представлены ценности общинной культуры Центрально-Азиатского региона.

Такой обзор дает возможность составить более целостное представление о культурном наследии Центральной Азии и обратить внимание на необходимость сочетания мыслей о глобальном с действиями на локальном уровне.

Подобное сочетание, то есть состояние «между» – между-тем-и-другим, двусмысленностью и компромиссом, универсализмом и партикуляризмом – может привести к появлению гибрида – общинной культуры сотрудничества и связанным с ней перспективам глобального развития. Такое позиционирование общины представляет интерес как для экспертов, так и для политиков, по-

³⁷ См.: Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

³⁸ См.: Макинтайр А. *После добродетели: исследование теории морали*. М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.

³⁹ См.: Тэйлор Ч. *Пересечение целей: спор между либералами и коммунистами // Современный либерализм*: Роулз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тэйлор, Уолдрон. М.: Верус, 1998. С. 220.

⁴⁰ См.: Walzer M. *Toward a Global Civil Society*. Berghahn Books, 1995. 341 p.

⁴¹ Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities. (<http://www.gwu.edu/~ccps/rcplatform.htm/>).

⁴² См.: Ольсевич Ю. *Социология Питирима Сорокина и экономические трансформации // Вопросы экономики*. 1999. № 11. С. 63–81.

⁴³ См.: Ту Вэймин. *Подъем «конфуцианской» Восточной Азии: истоки и исторический смысл // Полис*. 2012. № 1. С. 7–25.

Таблица 3.

Сравнение Юго-Восточной и Центральной Азии

ЮГО-ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ	ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ (потенциал)
Сильное центральное правительство, которое берет на себя ответственность за благополучие народа и стабильность в обществе	Государство в лице правительства должно выступить в роли минимизатора социальных рисков свободного рынка, одновременно сохраняя деликатный социальный баланс внутри общества
Обычаи и ритуалы, обладающие исключительной значимостью для формирования общественной морали	Признание значения традиций в сохранении общественных моральных устоев
Семья – базовая единица общества, главный транслятор ценностей от одного поколения другому	Признание семьи не в качестве формального, а как ключевого института, ответственного за передачу моральных устоев; принципиальное значение полной семьи
Гражданское общество, играющее роль посредника между частными и публичными сферами общественной жизни	Актуальность развития местного гражданского общества не западного образца, включающего общинные единицы. Усиление посреднической функции гражданского общества в отношениях между государством и бизнесом
Образование, которое должно стать гражданской религией общества. Оно определяет особенность конфуцианского гуманизма: основное предназначение образования – учить тому, как стать человеком, а не быть институтом, созданным только для приобретения знаний и профессиональных навыков	Важность образования, актуализируемая через ценности, внесенные исламской культурой
Зависимость качества жизни всего общества от уровня самосовершенствования, достигаемого каждым его членом. Такое самосовершенствование означает признание приоритетности личных свобод и счастья	Стремление к счастью являлось основой философии (философии мусульманского Средневековья). О приоритетности счастья для всех и каждого говорили Аль-Фараби и Авиценна в книгах, названных соответственно «О счастье» и «О достижении счастья»*

* См.: Абуали ибн Сино. Ар-рисала фи-л-ахлак (Трактат об этике) // Абуали ибн Сино. Избранное: в 2-х тт. Душанбе, Ашгабат: Культурный центр Посольства ИРИ в Туркменистане, 2003. Т. 2. С. 163–176; См.: Аль-Фараби. Социально-этнические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985. С. 158.

скольку способно предложить иные, менее стандартные комментарии по важнейшим вопросам современности.

Конечно, нельзя не признать, что некоторые формы диктаторского правления тоже способны стимулировать экономический подъем благодаря возможности централизации власти (а значит, и ресурсов), контролю за коррупцией и т.д. При этом основной ценностью (и выгодой) общинной демократии является то, что, достигнув определенного уровня развития, она не может обвалиться. А вот авторитарных режимов, поддерживающих высокий уровень экономического развития, в мире почти нет. Местные общины, сумевшие объединить традицию и инновации, становятся более гибкими и эффективно решают проблемы с учетом долгой экономической перспективы.

Превалирование общинной культуры в формировании идентичности человека позволяет пред-

положить, что генезис человеческого сознания не является монологическим, так как оно «органически вплетено в духовный опыт человечества»⁴⁴. То есть жизнь человека наполняется смыслом тогда, когда у него возникает полное понимание себя. То есть народам Центральной Азии нельзя терять общинную культуру и чувство внутреннего баланса. Утратив его, человек заполняет образовавшуюся пустоту товарами или манипулирует идентичностью, фетишизируя это понятие, доводя себя до эйфорийной диссолюции в огромной воображаемой общине. Такая атмосфера способствует распространению и усилению гедонизма и тоталитаризма. Отсюда вытекает необходимость поиска собственной модели глокализации (глобализация + локализация), при которой глобальное не может

⁴⁴ Гуревич П.С. Основы философии: Учебн. пос. 2-е изд., стер. М.: КНОРУС, 2013. С. 183.

находиться в оппозиции к общинно-локальному. Речь идет о проектировании нового социально-культурного баланса, который сможет соединить

процесс модернизации местных общинных институтов с инновациями глобальной мультикультурной цивилизации.

Список литературы:

1. Аббасова Ш. Гармоничная личность – один из приоритетов национальной идеи Узбекистана // Credo New. (<http://credonew.ru/content/view/1007/65/>). Дата обращения: [09.01.2011].
2. Абдулатипов Р.Г. Воля к смерти (Философия кризиса глобального человека). М.: Классикс Стиль, 2007. 192 с.
3. Абуали ибн Сино. Ар-рисала фи-л-ахлак (Трактат об этике) // Абуали ибн Сино. Избранное: в 2-х тт. Душанбе, Ашгабат: Культурный центр Посольства ИРИ в Туркменистане, 2003. Т. 2. С. 163–176.
4. Аль-Фараби. Социально-этнические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1985.
5. Антропологическая модель и собственность. (http://www.n-i-ru/antropologicheskaj_model_i_sobstvennost-2.html/). Дата обращения: [12.05.2011].
6. Блинников Л.В. Краткий словарь философских персоналий. (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/FilosPers/index.php/). Дата посещения: [14.09.2011].
7. Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX начала XX веков. М.: Издания Международного университета бизнеса и управления, 1996. С. 455–490.
8. Гадамер Г.Г. Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
9. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988.
10. Гоббс Т. Сочинения в 2-х тт. Т. II. Левиафан. М.: Мысль, 1991.
11. Годы, которые изменили Центральную Азию. Центр политических и стратегических исследований. Институт востоковедения РАН (рук. В.В. Наумкин). М., 2009.
12. Гуревич П.С. Основы философии: Учебное пособие. 2-е изд., стер. М.: КНОРУС, 2013.
13. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 576 с.
14. Ермаханова С.А. Феномен модернизации и его отражение субэлитарных групп: социокультурный аспект: Дис. ... канд. соц. наук. Новосибирск, 2008. 180 с.
15. Казахские традиции vs исламизация. Центр социальных и политических исследований «Стратегия» «МК в Казахстане». (<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1301259540/>). Дата обращения: [10.05.2011].
16. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6-и тт. Т. 4. М.: Мысль, 1965.
17. Коротаев А.В. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания) // Альтернативные пути к цивилизации / Ред.: Н.Н. Крадин, А.В. Коротаев, Д.М. Бондаренко, В.А. Лынша. М.: Логос, 2000.
18. Кребер А. Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1008 с.
19. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. М., 1992.
20. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2004.
21. Макинтайр А. После добродетели: исследование теории морали. М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
22. Максимов Л.В. Что такое мораль: проблема определения // Философия и культура. 2012. № 10. С. 115–126.
23. Мид М. Культура и мир детства // Мид М. Избранные произведения / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 429 с.
24. Нурулла-Ходжаева Н.Т. От онтологии к эмпирическим проблемам племен по Ибн Халдуну // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2011. № 1. С. 81–87.
25. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Племена Центральной Азии в рамках европейского персонализма // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 5. С. 39–46.
26. Ольсевич Ю. Социология Питирима Сорокина и экономические трансформации // Вопросы экономики. 1999. № 11. С. 63–81.
27. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002.
28. Пелипенко А.А. Социальное и индивидуальное в эволюции социокультурных систем // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 11. Вып. 1(2).
29. Рэдклиф-Браун А.Р. Метод в социальной антропологии. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 416 с.
30. Садыков Р.Г. Парадигма природы и разума в средневековой исламской философии: Дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2008.
31. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.
32. Социальные, этические и эстетические взгляды Аль-Фараби. Алма-Ата: Наука, 1984. 176 с.
33. Ту Вэймин. Подъем «конфуцианской» Восточной Азии: истоки и исторический смысл // Полис. 2012. № 1. С. 7–25.
34. Тэйлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунистами // Современный либерализм: Роулз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тэйлор, Уолдрон. М.: Верус, 1998. С. 219–248.
35. Философия: Учебник для студентов вузов / Под ред. В.Н. Лавриненко. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юристъ, 2004.
36. Хайек Ф.А. Пагубная самодеятельность. Ошибки социализма / Под ред. У.У. Бартли. М.: Новости, 1992.

37. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М.: Изд.-во ЦТР МГП ВОО, 1994. (на англ. яз.).
38. Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996. 376 p.
39. Buber M. Between Man and Man. New York: Macmillan, 1972.
40. Goodin R.A New Handbook of Political Science. Oxford: Oxford University Press, 1998.
41. Ibn-Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History / Ed. by N.J. Dawood. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1967.
42. Rawls J.A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1971. 605 p.
43. Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities. (<http://www.gwu.edu/~ccps/rcplatform.htm/>. Дата посещения: [23.12.2011]).
44. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
45. Stockhom D.L. Oswald Spengler's Uneven Legacy. (Donald L. Stockhom. <http://www.bayarea.net/~kins/AboutMe/Spengler/SpenglerDoc.html>. Дата обращения: [10.04.2011]).
46. Walzer M. Toward a Global Civil Society. Berghahn Books, 1995. 341 p.

References (transliteration):

1. Abbasova Sh. Garmonichnaya lichnost' – odin iz prioritetov natsional'noi idei Uzbekistana // Credo New. (<http://credonew.ru/content/view/1007/65/>. Дата обращения: [09.01.2011]).
2. Abdulatipov R.G. Volya k smerti (Filosofiya krizisa global'nogo cheloveka). M.: Klassiks Stil', 2007. 192 s.
3. Abuali ibn Sino. Ar-risala fi-l-akhlak (Traktat ob etike) // Abuali ibn Sino. Izbrannoe: v 2-kh tt. // Dushanbe, Ashgabat: Kul'turnyi tsentr Posol'stva IRI v Turkmenistane, 2003. T. 2. S. 163–176.
4. Al'-Farabi. Sotsial'no-etnicheskie traktaty. Alma-Ata: Nauka, 1985.
5. Antropologicheskaya model' i sobstvennost'. (http://www.n-i-r.ru/antropologicheskaj_model_i_sobstvennost-2.html/. Дата обращения: [12.05.2011]).
6. Blinnikov L.V. Kratkii slovar' filosofskikh personalii. (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/FilosPers/index.php/. Дата посещения: [14.09.2011]).
7. Veber M. Osnovnye sotsiologicheskie ponyatiya // Zapadnoevropejskaya sotsiologiya XIX – nachala XX vekov. M.: Izdaniya Mezhdunarodnogo universiteta biznesa i upravleniya, 1996. S. 455–490.
8. Gadamer G.G. Filosofskie osnovaniya XX veka // Aktual'nost' prekrasnogo. M.: Iskusstvo, 1991.
9. Gachev G.D. Natsional'nye obrazy mira. M.: Sovetskii pisatel', 1988.
10. Gobbs T. Sochineniya v 2-kh tt. T. II. Leviafan. M.: Mysl', 1991.
11. Gody, kotorye izmenili Tsentral'nuyu Aziyu. Tsentr politicheskikh i strategicheskikh issledovaniy. Institut vostokovedeniya RAN (ruk. V.V. Naumkin). M., 2009.
12. Gurevich P.S. Osnovy filosofii: Uchebnoe posobie. 2-e izd., ster. M.: KNORUS, 2013.
13. Dyurkgeim E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii. M.: Nauka, 1991. 576 s.
14. Ermakhanova S.A. Fenomen modernizatsii i ego otrazhenie subelitarnykh grupp: sotsiokul'turnyi aspekt: Dis. ... kand. sots. nauk. Novosibirsk, 2008. 180 s.
15. Kazakhskie traditsii vs islamizatsiya. Tsentr sotsial'nykh i politicheskikh issledovaniy «Strategiya» «MK v Kazakhstane» (<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1301259540/>. Дата обращения: [10.05.2011]).
16. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Kant I. Soch. v 6-kh tt. T. 4. M.: Mysl', 1965.
17. Korotaev A.V. Al'ternativnyy sotsial'noi evolyutsii (vvodnye zamechaniya) // Al'ternativnye puti k tsivilizatsii / Red.: N.N. Kradin, A.V. Korotaev, D.M. Bondarenko, V.A. Lynsha. M.: Logos, 2000.
18. Kreber A. Izbrannoe: Priroda kul'tury / Per. s angl. M.: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2004. 1008 s.
19. Leont'ev K.N. Vizantizm i slavyanstvo // Zapiski otshel'nika. M., 1992.
20. Lotman Yu.M. Semiosfera. SPb.: Iskusstvo-SPb, 2004.
21. Makintair A. Posle dobrodeteli: issledovanie teorii morali. M.: Akademicheskii proekt, Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. 384 s.
22. Maksimov L.V. Chto takoe moral': problema opredeleniya // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 10. S. 115-126.
23. Mid M. Kul'tura i mir detstva // Izbrannyye proizvedeniya / Per. s angl. M.: Nauka, 1988. 429 s.
24. Nurulla-Khodzhaeva N.T. Ot ontologii k empiricheskim problemam plemen po Ibn Khaldunu // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. 2011. № 1. S. 81–87.
25. Nurulla-Khodzhaeva N.T. Plemena Tsentral'noi Azii v ramke evropejskogo personalizma // Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv. 2010. № 5. S. 39–46.
26. Ol'sevich Yu. Sotsiologiya Pitirima Sorokina i ekonomicheskie transformatsii // Voprosy ekonomiki. 1999. № 11. S. 63–81.
27. Parsons T. O sotsial'nykh sistemakh. M.: Akademicheskii proekt, 2002.
28. Pelipenko A.A. Sotsial'noe i individual'noe v evolyutsii sotsiokul'turnykh sistem // Voprosy sotsial'noi teorii. 2008. T. 11. Vyp. 1(2).
29. Redklif-Braun A.R. Metod v sotsial'noi antropologii. M.: Kanon-press-Ts, Kuchkovo pole, 2001. 416 s.
30. Sadykov R.G. Paradigma prirody i razuma v srednevekovoi islamskoi filosofii: Dis. ... dokt. filos. nauk. SPb., 2008.

31. Sorokin P. Chelovek. Tsvivilizatsiya. Obshchestvo. M.: Politizdat, 1992.
32. Sotsial'nye, eticheskie i esteticheskie vzglyady Al'-Farabi. Alma-Ata: Nauka, 1984. 176 s.
33. Tu Veimin. Pod'em «konfutsianskoi» Vostochnoi Azii: istoki i istoricheskii smysl // Polis. 2012. № 1. S. 7–25.
34. Teilor Ch. Peresechenie tselei: spor mezhdou liberalami i kommunistami // Sovremennyyi liberalizm: Roulz, Berlin, Dvorkin, Kimlika, Sendel, Teilor, Uoldron. M: Verus, 1998. S. 219–248.
35. Filosofiya: Uchebnik dlya studentov vuzov / Pod red. V.N. Lavrinenko. 2-e izd., pererab. i dop. M.: Yurist", 2004.
36. Khaiek F.A. Pagubnaya samodeyatel'nost'. Oshibki sotsializma / Pod red. U.U. Bartli. M.: Novosti, 1992.
37. Khyubsher A. Mysliteli nashogo vremeni. M.: Izd.-vo TsTR MGP VOS, 1994. (na angl. yaz.).
38. Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996. 376 p.
39. Buber M. Between Man and Man. New York: Macmillan, 1972.
40. Goodin R.A New Handbook of Political Science. Oxford: Oxford University Press, 1998.
41. Ibn-Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History / Ed. by N.J. Dawood. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1967.
42. Rawls J.A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press, 1971. 605 p.
43. Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities. (<http://www.gwu.edu/~ccps/rcplatform.htm/>. Дата посещения: [23.12.2011]).
44. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
45. Stockhom D.L. Oswald Spengler's Uneven Legacy. (Donald L. Stockhom. <http://www.bayarea.net/~kins/AboutMe/Spengler/SpenglerDoc.html>. Дата обращения: [10.04.2011]).
46. Walzer M. Toward a Global Civil Society. Berghahn Books, 1995. 341 p.