

КУЛЬТУРА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

---

УДК 316.7 (930.2)



**А.В. Лубский,  
Р.А. Лубский**

**ЭТАТИЗМ И ПАТЕРНАЛИЗМ  
КАК КУЛЬТУРНЫЕ МАРКЕРЫ  
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ**

**A.V. Lubsky,  
R.A. Lubsky**

**STATISM AND  
PATERNALISM AS  
CULTURAL MARKERS  
OF CIVILIZATIONAL  
IDENTITY IN RUSSIA**

В статье рассматриваются методологические проблемы изучения цивилизационной идентичности в России и такие ее культурные маркеры, как этатизм и патернализм.

**Ключевые слова:** *цивилизационная идентичность, коллективная идентичность, государственность, этатизм, патернализм.*

The methodological problems of studying civilizational identity in Russia and its cultural markers such as statism and paternalism are considered in the article.

**Key words:** *civilizational identity, collective identity, state, statism, paternalism.*

**А.В. Лубский**

Доктор философских наук, профессор кафедры социологии, политологии и права Института по переподготовке и повышению квалификации Южного федерального университета.  
E-mail: n\_lav@mail.ru.

**A.V. Lubsky**

Philosophical Sciences, Professor of Social, Political and Law Sciences Department of the Institute for Retraining and Advanced Teaching in Humanities and Social Sciences of the Southern Federal University.  
E-mail: n\_lav@mail.ru.

**Р.А. Лубский**

Кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии и социологии Краснодарского университета МВД России.  
E-mail: roma-thebest@mail.ru.

**R.A. Lubsky**

The Candidate of Philosophical Sciences, associate professor, doctoral candidate of chair of philosophy and sociology of the Ministry of Internal Affairs Krasnodar University of Russia.  
E-mail: roma-thebest@mail.ru.

На рубеже XX–XXI вв. актуализировалась проблематика, связанная с поиском утраченных идентичностей [1], самыми общими из которых являются цивилизационные идентичности. Изучение этих идентичностей сегодня превратилось в модное интеллектуальное занятие, в процессе которого исследователи сталкиваются со многими методологическими трудностями [2].

В научном дискурсе существуют различные представления о том, что такое цивилизационная идентичность. Одни ученые, рассматривая цивилизационную идентичность как разновидность социальной идентичности индивида, считают, что она «включает в себя представления человека о своей принадлежности к той или иной культурно-цивилизационной общности (например, к западной, православной, исламской цивилизации)» [3]. Другие исследователи говорят о цивилизационной идентичности общества в целом, которая существует помимо составляющих его индивидов и естественным образом проецируется на идентичность всех индивидов, входящих в данную цивилизационную общность или причисляющих себя к ней [4]. Однако такого рода представления о цивилизационной идентичности в последнее время подвергаются критике со стороны тех ученых, которые считают, что общество, в отличие от индивида, не обладает качествами субъективности и рефлексивности, являющимися необходимым условием возникновения идентичности [5].

В настоящее время в понимании цивилизационных идентичностей можно выделить две парадигмы. В рамках конструктивистской парадигмы утвердилась трактовка цивилизационных идентичностей как дискурсивных конструктов, являющихся результатом символической борьбы, или конкуренции разных нарративов. В рамках эссенциалистской парадигмы цивилизационные идентичности – это то, что возникает «естественным образом» и чем можно обладать неосознанно, а значит то, в отношении чего можно даже заблуждаться [6]. Однако в условиях глокализации становится очевидным, что представления о цивилизационных идентичностях, разрабатываемые в рамках конструктивистской и эссенциалистской парадигм, являются односторонними, и поэтому эвристически недостаточными. Необходимо разрабатывать стратегии изучения цивилизационных идентичностей с учетом того, что, с одной стороны, в научном, политическом или идеологическом дискурсах происходит постоянное конструирование различного рода коллективных идентичностей, а с другой – в повседневном дискурсе во всех культурах продолжают обращаться к коллективным идентичностям эссенциалистского характера.

В связи с этим в изучении цивилизационных идентичностей необходимо переходить от одномерных их интерпретаций к многомерным, основой которых может стать парадигма конструктивного реализма, разработанная в рамках неоклассической модели научных исследований [7]. С

позиций конструктивного реализма любая идентичность одновременно рассматривается как «естественная» (культурная), единственная и устойчивая, и как «искусственная» (конструктивистская), множественная и изменчивая. При этом подчеркивается, что «естественная» идентичность, носящая неосознанный характер, складывается в процессе культурной социализации, «искусственная» идентичность носит осознанный характер, она формируется в результате сознательного выбора социально значимых референтов.

В рамках конструктивного реализма цивилизационные идентичности относятся к «Мы-идентичностям», или коллективным идентичностям [8]. Эти идентичности могут формироваться на различных основаниях. Например, на культурных основаниях формируются коллективные идентичности, принадлежность к которым члены определенной группы не столько осознают, сколько духовно ощущают. Это – различного рода этнические или религиозные идентичности, объединенные идеей общности «почвы» или «крови», культурной или исторической судьбы. Цивилизационные идентичности – это воображаемые коллективные идентичности. «Воображаемые» не в том смысле, что они не существуют как социальные реальности, а в том, что они как результат коллективных воображений представляют собой особого рода гипостазирование абстрактных сущностей.

Обычно гипостазирование связывается со стремлением к опредмечиванию абстрактных сущностей, приписыванию им реального, предметного существования как вещи. Однако некоторые исследователи полагают, что гипостазирование в культурной сфере – это утверждение о реальном существовании того, что зафиксировано в понятии или образе. При этом они опираются на идеи М. Хайдеггера об особой форме «нечувственного восприятия» – категориального созерцания, порождающего такие предметы, как идея или эйдос [9]. Из этого, как подчеркивают исследователи, следует, что гипостазируемый предмет может быть репрезентирован не только вещным посредником, но и абстрактным сущим как картина мира или субъект [10]. При этом следует учитывать, что абстрактные понятия или образы как презентации таких идеальных предметов, как коллективные целостности (цивилизации, народ, нации и т.д.), навязывают определенное видение социальной действительности, благодаря чему появляются люди, заявляющие о своей принадлежности к идеальным сущностям, делая их социально реальными [11].

Таким образом, люди, гипостазируя абстрактные понятия или образы, начинают рассматривать коллективные целостности как реальные, а «если люди определяют ситуации как реальные, то, – согласно теореме У. Томаса, – они реальны по своим последствиям». В результате мир абстрактных понятий или образов (идеальных сущностей) создает особую

социальную реальность – репрезентативную социальную реальность, носящую дискурсивно-отчужденный характер [12].

В силу этого цивилизационные идентичности в рамках парадигмы конструктивного реализма рассматриваются как нарративные идентичности, в основе которых лежат образы «Мы», созданные коллективным воображением на основе переинтерпретации людьми в русле определенной культурной картины мира различного рода цивилизационных представлений как дискурсивных конструктов. Поэтому цивилизационные идентичности являются результатом и информационного воздействия (конструктивистских усилий), и культурной актуализации (эссенциалистских предпосылок). В силу этого цивилизационные идентичности выступают, с одной стороны, проекцией осознанных представлений индивидов, рассматривающих себя в коммуникационном пространстве определенной группы как «Мы», о своей цивилизационной принадлежности, с другой – проекцией неосознаваемых культурных архетипов, или культурных кодов.

В таком понимании цивилизационной идентичности, с одной стороны, проявляется стремление показать, что она не является нечто существующим помимо составляющих определенный коллектив индивидов, и тем самым избежать радикальной эссенциализации коллективной идентичности. С другой стороны, преодолевается и сугубо конструктивистская трактовка цивилизационной идентичности, поскольку ей придается также культурное измерение. Поэтому основой цивилизационной идентичности в России выступают различные ее цивилизационные образы, сформировавшиеся в различных дискурсивных практиках и с которыми идентифицируют себя те или иные коллективные сообщества.

Один из таких образов России как локальной цивилизации, сконструированный на основе трехмерного ее видения, базируется на спатиальном, темпоральном и конативном параметрах. Выбор этих параметров обусловлен следующими методологическими соображениями. Во-первых, цивилизация – это локальная общность, ее ареал пространственно ограничен (спатиальный аспект). Во-вторых, цивилизация – это историческая общность, которая имеет определенные временные рамки (темпоральный аспект). В-третьих, для каждой локальной цивилизации характерен особый тип коллективного поведения (конативный аспект).

Спатиальный параметр локальной цивилизации предполагает не просто выделение ее ареала, но и выявление особенностей ее единого нормативно-ценностного пространства или символического универсума, объединяющего локально-историческую общность в единое целое, задающего базовые принципы социальных в ней взаимодействий внутри и делающего эту общность уникальной. Темпоральный параметр локальной цивилизации выражается в алгоритме социального развития, под которым понимаются повторяющиеся в длительной перспективе наиболее харак-

терные черты этого развития и способы решения его проблем. Конативный параметр локальной цивилизации определяется ее цивилизационным архетипом.

Доминантной формой социальной интеграции в России, или ее «цивилизационной матрицей», является государственность, которую можно рассматривать как государственно-организованную форму общества, включающую государственно-правовые институты, национально-государственную идею и практику ее реализации. Государственно-правовые институты, осуществляющие управление обществом, выполняют интеграционную, мобилизационную и регулятивную функции. Национально-государственная идея – это система представлений об идеалах и долговременных целях развития, а также принципов взаимодействия государства с обществом, человеком, окружающей средой и международным сообществом.

Специфика российской государственности заключается в том, она, являясь доминантной формой социальной интеграции, политическим «обручем» скрепляет разнородные земли, этносы и культуры и задает единый для российского общества символический универсум, или нормативно-ценностный порядок. Этот порядок представлял собой генерируемые государственной властью духовные принципы национального единства и неформальные институты внутреннего и внешнего взаимодействия.

Особенность российской государственности состоит в том, что ее институты складывались в русле форсированного создания вначале «военно-национального», «вотчинного», а затем «полицейского» и «интервенционистского» государства и были ориентированы на мобилизационный тип социального развития. В результате российская государственность, выступая в роли «демиурга» истории, то превращала Россию путем реформ в великую державу, то становилась непосредственной причиной национально-государственных ее катастроф [13].

Специфику российской государственности усматривают также в «интервенционизме» и «полицействе», воплощенных в вере в возможность достижения прогресса путем насилия, прочно утвердившихся в России в начале XVIII в. [14]. На государственном уровне «интервенционизм» проявлялся в постоянных социальных экспериментах, в бюрократических замыслах построить идеальное общество. «Полицейство» на практике обнаруживался в бюрократически «заботливом» отношении ко всем сторонам не только общественной, но и частной жизни людей, а также в стремлении к контролю за всеми сферами общественной жизни и наведению в обществе необходимого порядка [15]. Вместе с тем «интервенционизм» и «полицейство» в России являются не только политической теорией и практикой, но и стилем жизни ее населения, ментальной установкой в российском обществе.

«Интервенционизм» и «полицейзм» в России в контексте взаимодействий государства с человеком – это этатизм, в контексте взаимодействий государства с обществом – патернализм [16]. Этатизм и патернализм в едином символическом пространстве, генерируемом российской государственностью, являются одновременно и структурами цивилизационного архетипа, выступающими культурными маркерами цивилизационной идентичности в России.

В научном дискурсе этатизм в России рассматривается преимущественно как концепция государственной власти, абсолютизирующая организационно-мобилизующую роль государства в системе социального взаимодействия, а так же как процесс огосударствления общественных отношений, обуславливающий экспансию государства в разнообразные сферы социального и индивидуального бытия [17].

Однако этатизм можно рассматривать и как принцип взаимодействия государства и индивида в обществе. В западном антропоцентристском обществе этатизм – это представление о том, что государству должна принадлежать решающая роль в создании наилучших условий для обеспечения безопасности и благополучия индивидов, а также установка индивидов на сотрудничество с государством и его поддержку. В российском социоцентристском обществе этатизм – это, с одной стороны, фетишизация и сакрализация государства, наделение его как творца общественной жизни сверхъестественными свойствами, преклонение перед ним как воплощением силы и господства. С другой стороны, этатизм как принцип взаимодействия государства и индивида в российском обществе опирается на особую идею государства, которая, как писал А.С. Лаппо-Данилевский, «отличается нормативным характером: она содержит понятие о том отношении, которое должно быть между государем и подданными, а не только понятие принудительной власти, которую государство имеет над частными лицами» [18].

В силу этого этатизм в российском обществе, помимо рационального его обоснования со стороны «управляющих», включает и культурную легитимацию этатистского порядка со стороны «управляемых». Эта легитимация осуществляется в рамках такой политической культуры, которую Ю.С. Пивоваров назвал «властечетричной», в отличие от «антропоцентричной» западной культуры. Характеризуя «властечетричность» российской политической культуры, он отмечает, что если на Западе мерой всех вещей является исключительно сам человек, от которого все и исходит, то в России все начинается с государства, а исходит все от государственной власти [19]. При этом сама власть рассматривается как метафизическое явление, обладающее безусловным приоритетом как перед людьми и обществом, так и перед самой территорией или географическим пространством [20]. В связи с этим власть, наделяемая такими чертами,

как «невидимость», автономное существование и нахождение вне зоны ответственности, сообщая «переживается» людьми как источник блага, истины и права [21].

Характерной чертой российского цивилизационного архетипа является культ государственной власти, порождающий этатизм, который основывается на образе государства как «демиурге» российской истории, главном «стержне» всей общественной жизни. В российском цивилизационном архетипе государство отождествляется с большой семьей, в которой отношения детей («управляемых») и родителей («управляющих») подразумевает «хорошее», «отеческое» и справедливое правление доброго «хозяина-отца».

Предназначение такого государства и государственной власти, персонафицированных с государем, состоит в доходчивом объяснении подданным сложностей пугающего их мира и формировании у них «веры-ожидания», символом которой выступает «длинная дорога». Отсюда вытекает и понимание общенародного единства как духовного родства и стремление человека в российском обществе заменить бездушные правовые нормы нравственными ценностями. Поэтому в российском цивилизационном архетипе государственная власть ставится выше закона, что формирует такую установку, как правовой нигилизм и неверие в закон в качестве воплощения справедливости и средства борьбы со злом. С этой точки зрения характер отношения государства и индивида в России в отличие, например, от Запада, определяется не столько соглашением подданных и государственной власти о соблюдении законов, сколько молчаливым сговором о безнаказанности при их нарушении. В России, где стороны перманентно нарушают законы, государство выступает не примиряющим, а умиротворяющим началом, а подданные – «безмолвствующим большинством» или «бунтарями».

В связи с этим некоторые исследователи подчеркивают парадоксальность этатистского нормативного образа государства в России, которая выражается, как пишет В.Г. Федотова, в «сочетании комплексов верноподданного и революционера», в результате чего мы имеем дело с готовностью «сопротивляться любому "государственному ярму", будь то авторитарный коммунистический, националистический режим или демократическое государство» [22].

Таким образом, этатизм в российском обществе ориентирует человека на «подчинение» государственной власти или на ее «ниспровержение», но только не на «диалог» человека и власти, не на создание «механизмов» социального компромисса и учета общественного мнения в процессе принятия государственно-политических решений.

Этатизм как принцип взаимодействия государства и индивида в российском обществе способствовал формированию в нем особого типа –

человека политического и авторитарного. У человека политического доминирует установка перемещать решение всех жизненных проблем, в том числе частных, в государственно-политическую сферу [23]. «Человек политический» также полагает, что «власть рождает собственность», поэтому для него нормой являются антисобственнические настроения и отсутствие правовых гарантий неприкосновенности частной собственности. Это порождает у «человека политического» склонность к перманентному перераспределению общественного богатства.

Характерной чертой авторитарного человека является «страсть к порядку», которая порождает в нем, с одной стороны, антиличностную установку, нетерпимость к не таким, «как все», а с другой – готовность всегда поддерживать государственную власть в деле «наведения порядка». У человека авторитарного идеалом государственной власти выступает в первую очередь власть единоличная (ответственная), сильная (авторитетная) и справедливая (нравственная). Этот идеал государственной власти, который сочетается с коллективным демократизмом охлократического толка, всегда ориентируется на «кумиров», не способных «ошибаться» и готовых давать «правильные» ответы на все «вопросы жизни», что делает их предметом всеобщего восхищения и преклонения. Однако у человека авторитарного существует двойное отношение к «кумирам». С одной стороны, это – вера в «кумиров», наделяемых чертами харизматических лидеров, ожидание от них «чуда», сопровождаемые постоянной готовностью подчиняться. С другой – это постоянное соотнесение деятельности «кумиров» с общей идеей, которой они должны обязательно следовать и которая сообща переживается людьми. Если эта деятельность начинает идти вразрез с «идеями» и «переживаниями» власти, то авторитет «кумиров» падает и их свергают, а иногда и жестоко с ними расправляются.

Другим культурным маркером цивилизационной идентичности в России выступает патернализм, в научном дискурсе о котором существует «широкий спектр подходов, множественность коннотаций, несходство определений» [24]. Некоторые исследователи, подчеркивая особую роль патернализма, рассматривают его как обобщающую характеристику патерналистской цивилизации в России, как главный ее социокультурный маркер [25]. Однако в научном дискурсе в основном доминируют трактовки патернализма как типа социальных отношений или вида социальных институтов.

Трактовка патернализма как типа социальных отношений предполагает наличие двух субъектов, ощущающих свою принадлежность к «Мы» как большой семье. С одной стороны, это – лица и группы, обладающие ресурсами и властью и позиционирующие себя в виде «отцов», «хозяев», «попечителей», с другой – лица и группы, стоящие на более низких ступенях социальной иерархии и нуждающиеся в помощи, защите, покровительстве, опеке. При этом некоторые исследователи считают, что



патернализм в России, основанный на стереотипах поведения, свойственных большой патриархальной семье, нацелен прежде всего на создание условий выживания тех или иных социальных групп путем перераспределения благ и оказания помощи членам этих групп [26]. Патернализм как тип социальных отношений предполагает наличие определенных неформальных правил и ограничений, поскольку он проявляется в тех социальных практиках, которые не предусматривают согласования интересов сторон, так как в этих практиках решающим является голос «отца», его решения и действия.

Можно выделить два типа патерналистских практик: церемониальные и функциональные. Церемониальные практики – это периодически повторяющиеся социальные акции, носящие символический и идентификационный характер, демонстрирующие социальное единство и распределение патерналистских статусов. Функциональные патерналистские практики, носящие повседневный характер, сливаются с нормативными предписаниями и стимулируют индивидов к достижению целей социальной организации через актуализацию групповой солидарности.

Патернализм как особый социальный институт в России учеными рассматривается, с одной стороны, как набор нормативных ограничений, задающих и контролирующих определенную модель социального поведения [27], а с другой – как социальное «убежище» и защита от отчуждения и давления анонимных социальных механизмов [28].

Патернализм в России можно рассматривать так же, как принцип взаимодействия государства и общества, обусловленный определенной культурной традицией. В рамках этой традиции общество «ощущает» себя патриархальной семьей, главой которой выступает государство, осуществляющее «отеческую» опеку над своими подданными. Поэтому государство в обществе рассматривается как объект патерналистских ожиданий, а государственное попечительство – как «благо» и «обязанность» власти перед «обществом», реализуемая в «отеческой заботе» и социальном патронаже, «освященных» авторитетом прошлого; твердых социальных гарантиях «сверху» в обмен на отказ «общества» от самостоятельной позиции в разнообразных формах социальной активности [29]. В этом плане некоторые исследователи считают, что государственный патернализм, попечительно-заботливый по отношению к обществу и настроенный решать его социальные проблемы, – «это и есть основание социального государства, каковым называет себя Российская Федерация» [30].

Таким образом, патернализм в России – это, с одной стороны, установка государственной власти на постоянное попечительство над обществом и стремление к постоянному контролю за различными сферами общественной жизни. Целью такого патернализма является получение лояльности и политической поддержки со стороны подданных в обмен на соци-

альный патронаж. С другой стороны, патернализм в России – это общественная потребность в государственной опеке и попечении, стремление жить в сильном социальном государстве, заботливом к нуждам своих подданных, способном решать их социальные проблемы задачи и навести в обществе необходимый порядок. В результате патерналистские установки в российском обществе минимизируют роль общественных усилий и существенно принижают значение ответственных решений, которые «обмениваются» на государственную опеку и социальную защиту [31]. Поэтому патернализм в России – это не только политическая практика, осуществляемая государством, но и стиль социальной жизни, обусловленный российским политическим менталитетом [32].

Патернализм в России, являясь одной из стратегий управленческой деятельности и частью культурной традиции, представляет собой единство разнообразных форм социального, политического, идеологического и ментального принуждения на основе регламентации взаимодействия государства и общества по образу патриархальных отношений в семье. Оформление патерналистских практик в России по патриархальным лекалам не предполагает согласование интересов сторон, поскольку только у государства, устанавливающего правила социального взаимодействия, существует свобода выбора. Поэтому социальные институты в России, устанавливающиеся путем общественного провозглашения «сверху», носят неустойчивый характер [33].

Следствием такого рода патерналистских отношений между государством и обществом в России выступает также «отчуждение», при котором «власть» склонна игнорировать общественное мнение, считая себя единственным субъектом политического процесса, а «общество» со своей стороны, будучи практически полностью исключенным из сферы принятия решений, часто испытывает разочарование в способности «власти» выполнить взятые на себя социальные обязательства. В результате в российском обществе время от времени актуализируются установки «разочарованного патернализма», связанные с тем, что люди ждут от государства «отеческой заботы», однако реально они уже не могут ничего от него требовать. В свою очередь государство в России постоянно испытывает социальные «перегрузки» в силу того, что государственная власть постоянно раздает такие социальные обещания, которые оно не в состоянии выполнить. Поэтому государственная власть в России, как подчеркивают исследователи, не вызывает «ни любви, ни доверия, но от нее, и только от нее зависит как хорошее, так и плохое в жизни» [34].

В силу этого некоторые ученые рассматривают патернализм «наряду с разобщенностью и разрозненностью, низкой индивидуальной самодисциплиной и неспособностью к самоорганизации без внешнего подчинения и принуждения, правовым нигилизмом и подданнической культу-

рой, максимализмом и метанием от крайности к крайности», в качестве «системных недостатков и слабых черт русского народа» [35].

Таким образом, в рамках актуализации научного дискурса о коллективных идентичностях особое значение в последнее время приобретает вопрос о цивилизационной идентичности в России. В интеллигибельном контексте этого дискурса российскую цивилизацию можно рассматривать как воображаемую локально-историческую общность, матрицей которой выступает государственность, задающая в ней единое символическое и нормативно-ценностное пространство.

Особую роль в этом пространстве играют этатизм и патернализм как принципы взаимодействия государства и человека, государства и общества, выполняющие функции нормативно-ценностных предписаний в обществе. Вместе с тем этатизм и патернализм – это не только предписания «сверху», но и ментальная интенция как проекция культурной традиции, лежащей в основе российского цивилизационного архетипа. Поэтому этатизм и патернализм, являясь структурами цивилизационного архетипа, выполняют также когнитивные, аксиологические и конативные функции в сфере повседневности как области нерerefлексивных социальных практик.

Цивилизационные идентичности – это разновидности воображаемых коллективных идентичностей. Цивилизационные идентичности как воображаемые коллективные идентичности являются продуктом не только интеллигибельных дискурсивных практик и информационного воздействия на коллективное сознание, но и коллективного воображения как проекции цивилизационного архетипа, представляющего собой систему образов, ценностей и установок неосознанного характера. Вследствие этого цивилизационные идентичности являются результатом и информационного воздействия, и культурной актуализации. Поэтому этатизм и патернализм можно рассматривать в качестве культурных маркеров цивилизационной идентичности в России, определяющих принадлежность членов воображаемой локально-исторической общности к российской цивилизации.

### Примечания

1. *Малинова О.Ю.* Российская идентичность между идеями нации и цивилизации // Вестн. Ин-та Кеннана в России. Вып. 22. М., 2012. С. 48–56; *Ее же.* Россия и «Запад» в XX веке: Трансформация дискурса о коллективной идентичности. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 141–183; *Ефременко Д.В.* Драма европейской идентичности // Политическая наука: Идентичность как фактор политики и предмет политической науки. М., 2005. № 3. С. 157–169.

2. *Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А.* Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 105–115.

3. *Пантин В.И.* Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации // Полит. исследования. 2008. № 3. С. 29; *Его же.* Национально-цивилизационная идентичность и политические трансформации в современном мире // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 2: Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 114–131.

4. *Федотова Н.Н.* Жизненные стили и плюрализация идентичности как проблема политической социологии // Идентичность как предмет политического анализа: сб. ст. по итогам Всерос. науч.-теорет. конф. (ИМЭМО РАН, 21–22 октября 2010 г.). М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 60–61.

5. *Малахов В.Г.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 49–51.

6. *Малинова О.Ю.* Исследование политики и дискурс об идентичности // Политическая наука: Идентичность как фактор политики и предмет политической науки. М., 2005. № 3. С. 12.

7. *Лубский А.В.* Неоклассическая модель социологического исследования // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 7. С. 112–120.

8. *Лубский А.В.* Цивилизационная идентичность: методологический конструкт интердисциплинарных научных исследований // Вестн. Рос. Академии естественных наук. 2013. № 3. С. 49–53.

9. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 71–72.

10. *Микешина Л.А.* Эпистемологическое оправдание гипостазирования и реификации // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 44.

11. *Бурдые П.* Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 206.

12. *Лубский А.В.* Социальные науки и социальная реальность: к вопросу о погружении в виртуальность // Научная мысль Кавказа. 2011. № 4. С. 19–29.

13. *Артамонов В.* Катастрофы в истории российской государственности // Общественные науки и современность. 1994. № 3. С. 61–68; *Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? М.: Новое изд-во, 2005.

14. *Щербинин А.И.* Через полицеизм к тоталитаризму // Полит. исследования. 1994. № 1. С. 186–190. Об «интервенционистском государстве» см.: *Володин А.Г.* Гражданское общество и модернизация в России. Истоки и современная проблематика // Полит. исследования. 2000. № 3. С. 113.

15. *Лубский Р.А.* Традиции полицейского государства в России как воплощение идеи общей пользы во имя общего блага // Философия права.

2012. № 2 (51). С. 89–91; *Его же*. Этатистско-патерналистские образы государства и права как утилитарная форма нигилистического сознания // Правовой порядок: межвуз. науч. сб. Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009. С. 218–221.

16. *Лубский Р.А.* Этатизм как принцип взаимодействия человека и государства в России // Историческая и социально-образовательная мысль. Науч журн. 2012. № 6 (16). С. 156–157; *Его же*. Патернализм как предмет научного дискурса // Философия права. 2012. № 5 (54). С. 79–81.

17. *Ситнова И.В.* Ментальные ограничения институциональных изменений в современной России // Мониторинг общественного мнения. 2011. № 3. С. 19; *Щекотихин В.Н.* Этатизм и его роль в укреплении современной государственности: зарубежный опыт и российские тенденции // Вестн. ВолГУ. Серия 4. 2008. № 1 (13). С. 116.

18. *Лаппо-Данилевский А.С.* Идея государства и главные моменты ее развития в России со времен смуты и до эпохи преобразований // Полит. исследования. 1994. № 1. С. 178.

19. *Пивоваров Ю.* Тенденции русской государственности и современность: 1-я лекция. URL: [http://tvkultura.ru/anons/show/video\\_id/156639/brand\\_id/20898/](http://tvkultura.ru/anons/show/video_id/156639/brand_id/20898/) (дата обращения: 26.04.2013).

20. *Пивоваров Ю., Фурсов А.* Русская власть, русская система, русская история // Красные холмы: альманах. М., 1999. С. 86.

21. *Яковенко И.Г.* Власть в русской традиционной культуре: опыт культурологического анализа // Социокультурная методология анализа российского общества. Независимый теоретический семинар. Семинар № 3. Москва. 26 июня 1996 г. URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-51573.html?page=2> (дата обращения: 20.11.2012).

22. *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М.: Институт философии РАН., 1997. С. 120.

23. *Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Д.В.* Политическая антропология. М.: Изд-во МГУ, 1995. С. 108–109.

24. *Шушкова Н.В.* Этот ускользающий патернализм: попытка построения концепции // Социол. журн. 2007. № 1. С. 40.

25. *Темницкий А.Л.* Социальные и культурные «скрепы» патерналистской цивилизации в России // Российское общество в современных цивилизационных процессах. СПб.: Интерсоцис, 2010. С. 461.

26. *Ермоленко Т.Ф.* Патернализм в России: опыт культурно-исторического анализа. Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1999.

27. *Шушкова Н.В.* Этот ускользающий патернализм: попытка построения концепции // Социол. журн. 2007. № 1.

28. *Афанасьев М.Н.* Клиентелизм и российская государственность: исследование клиентарных отношений, их роли в эволюции и упадке прошлых форм российской государственности, их влияния на политиче-

ские институты и деятельность властвующих групп в современной России. М.: МОНФ, 2000.

29. *Ситнова И.В.* Ментальные ограничения институциональных изменений в современной России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. М.: ВЦИОМ, 2011. Май-июнь. № 3 (103).

30. *Кара-Мурза С.Г.* Государственный патернализм – цивилизационное измерение // Науч. эксперт. 2009. № 12. С. 1.

31. *Вовк В.Н.* Патернализм в российском правовом менталитете: автореф. дис. ... канд. юр. наук. Краснодар, 2010.

32. *Лубский Р.А.* Политический менталитет в России на рубеже веков. Саарбрюккен: LAP LAMBERT AcademicPublishing, 2013.

33. *Кочнова О.А.* Патернализм как субинститут благотворительности // Вісник СевДТУ. Вип. 94: Філософія: зб. наук. пр. Севастополь: Видво СевНТУ, 2009. С. 52.

34. *Дилигенский Г.Г.* Что мы знаем о демократии и гражданском обществе // Pro et Contra. 1997. Т. 2, № 4. С. 12.

35. *Розов Н.С.* Российский менталитет: наиболее конструктивные концепции и их критика // Мир России. 2011. № 2. С. 101.