



С. Г. Новиков

**РАЗВИТИЕ МАССОВЫХ
ИДЕАЛОВ ВОСПИТАНИЯ
В РОССИИ
В УСЛОВИЯХ ТРАДИЦИОННОГО
(ДОИНДУСТРИАЛЬНОГО)
ОБЩЕСТВА**

УДК 37.01

ББК 74.200

В статье рассматривается генезис и развитие различных российских идеалов воспитания (социоцентристского, антропоцентристского и дуалистического), выявляется их социокультурная обусловленность.

Ключевые слова: воспитание, идеал воспитания, традиционное общество, социоцентризм, антропоцентризм, дуализм.

S. G. Novikov

**DEVELOPMENT OF MASS IDEALS
OF UPBRINGING IN RUSSIA IN THE TRADITIONAL
(PREINDUSTRIAL) SOCIETY**

The article deals with genesis and development of various Russian ideals of upbringing (sociocentrism, anthropocentrism and dualism), revealed their socio-cultural conditioning.

Key words: upbringing, ideal of Upbringing, traditional society, sociocentrism, anthropocentrism, dualism.

С момента своего возникновения российское общество вплоть до XIX столетия сохраняло свой *традиционный* характер, т. е. воспроизводило себя через копирование традиции, воспринимавшейся как концентрированное выражение положительного опыта предков. Русские люди не подвергали сомнению накопленный предшествовавшими поколениями

«культурный багаж», включая массовые идеалы воспитания, которые обладали для них статусом извечной заданности.

Разумеется, отечественные массовые представления об образцовой личности не были производным от игры случая, а уходили своими корнями в доцивилизационный мир славянских общин — тот социокультурный

космос, в котором индивид еще не выделился из коллектива, где господствовали непосредственно личностные, не опосредованные вещной формой социальные связи.

Как следствие, славянин, как, впрочем, и современный ему германец первых веков нашей эры, находился в состоянии природной, первобытной зависимости от кровных родственников, старейшин и вождя, проводников их воли. Локальная общность воспринималась им как «целое, нерасчлененное синкретическое единство..., как нечто господствующее над личностью». Ценность же последней определялась «ее способностью растворяться в целом, противостоять отпадению от целого, воспроизводить сложившиеся ценности при минимальной критике их форм и содержания» [3. С. 224—225]. Соответственно, процесс воспитания молодежи виделся как освоение некоего культурного абсолюта, должного быть переданным взрослыми членами коллектива своим потомкам.

Массовый идеал воспитания отразал реалии, очевидные всякому индивиду: вне коллектива у него нет настоящей силы, судьба его непредсказуема, а жизнь лишена возможной защиты родственников и соседей. Поэтому нравственным поведением признавалось лишь то, которое исходило из приоритетности интересов социальной целостности (общины, рода). Этот *социоцентристский* идеал целенаправленной инкультурации поддерживался влиянием природно-климатического, геокультурного и геополитического факторов.

В самом деле, древнерусская социокультурная структура формировалась на территории, где природа являлась «мачехой для человека» [7. Кн. VII. Т. 13. С. 9]. Восточные славяне могли только мечтать о тех климатических характеристиках, которыми отличались Западная и Центральная Европа: о небольших амплитудах годовых колебаний температур, об отсутствии частых и длительных похолоданий, о постепенном наступлении осени, нередких «возвратах тепла» на рубеже сентября-октября [5. С. 7—13].

Понятно, что непростые условия труда и быта способствовали консервации первобытно-коллективистских форм общежития, соответствующих им нравственных норм, образцов поведения, ценностей и идеала воспитания. Таким образом, исходный *доцивилизационный* воспитательный идеал не подвергался проверке реалиями иного типа социальных связей. И потому в среде общинников сохранялась культурная ориентация на господство целостности над личностью, находила подтверждение убежденность в том, что лишь сообща, усмиря личные, индивидуальные интересы, можно обеспечить собственную жизнь и жизнь своих близких.

Социоцентристское мировидение русичей подкреплялось геополитической ситуацией II тысячелетия н.э. Существование Руси на стыке Востока и Запада обрекало ее жителей на беспокойную жизнь, полную военных опасностей. С. М. Соловьев насчитал за период с 1055 г. по 1462 г. 245 летописных известий о нашествиях

ях и столкновениях с иноземцами [7. Кн. II. Т. 4. С. 502]. Вычисления позднейших ученых показывают сохранение данной тенденции и в дальнейшем: Россия с 1380 г. по 1918 г. провела в войнах 334 года, что составляет две трети этого исторического отрезка. Причем общее количество военных лет превышает число календарных — 666 против 537 — поскольку страна воевала нередко с несколькими противниками одновременно [9. С. 82—83]. Иными словами, ужасы бесконечной череды войн и набегов воспроизводили в общественном сознании убежденность в необходимости принесения интересов индивида в жертву интересам державы, полагавшейся единственным гарантом выживаемости.

Социоцентризм сохранял свои позиции в мировидении многих поколений русских людей и благодаря геокультурному фактору российского культурогенеза. Русичи, в отличие от средневековых западноевропейцев, создавали свою цивилизацию на голом месте, на почве, не «прогретой» античностью. И хотя удаленная от древних цивилизационных очагов Русь осуществляла рецепцию античной культуры и христианства, она заимствовала все же *чужое*, то, что было лишено поддержки в предшествовавшем цикле социокультурного развития [8. С. 252—253]. К тому же из наследия Афин и Иерусалима русскими книжечьями воспринималось то, что соответствовало социокультурным реалиям и потребностям государства, т. е. его *этатистский* сегмент.

Социоцентристский характер массового идеала воспитания, вероятно,

мог быть скорректирован влиянием культурных контактов с Западной Европой. Однако Схизма 1054 г., а затем нашествие Батые в 1237 г. отрезали Русь от Запада. Ордынское владычество значительно укрепило социоцентристские элементы русской социокультурной матрицы и блокировало развитие частнособственнической среды, являющейся питательной почвой для появления материально независимой, т. е. свободной личности. Человеку по-прежнему приходилось рассчитывать только на защиту мира-общины или государства, что способствовало репродуцированию социоцентристского идеала воспитания.

Правда, данный идеал не был неизменным. Если в первые века существования древнерусской цивилизации господствовал его общинный (соборный, выражаясь словами А. С. Ахиезера) вариант, то с середины XIII в. он все больше уступает место авторитарной версии социоцентризма, в рамках которой не «мир» (крестьянская община, коллектив), но вождь (князь, царь, отец) становится носителем Правды (олицетворением всего положительного).

Эта трансформация происходит особенно быстро в XV—XVI вв., с обретением Русью независимости от Орды и становлением самодержавной власти. Утверждению в массовом сознании авторитарного идеала воспитания способствовали также идеологические конструкты, вырабатывавшиеся государством и церковью. В частности, появляются послания инок Филофея, сформулировавшего

концепцию «Москва — третий Рим», «Сказание о князьях Владимирских» и другие сочинения, доказывавшие богоустановленность власти московского государя и способствовавшие ее сакрализации. На монарха и его главный титул «царь» переносились атрибуты Царя Небесного. «Подлинный царь» уподобляется Христу, воспринимается «как образ Бога, живая икона» [10. С. 205]. Более того, наставления для домашней жизни, составленные любимцем Ивана Грозного священником Сильвестром («Домострой»), прямо требовали от человека «вручения себя»: в семье — отцу, в государстве — царю, во вселенной — Богу. Т. е. во взаимоотношениях христианина и Господа, подданного и государя, ребенка и отца, согласно авторитетному мнению, должен действовать один и тот же принцип: безусловная «отдача себя» одной стороны и милость, забота, покровительство другой.

Авторитарный идеал воспитания требовал адекватных ему воспитательных технологий, строившихся на основе субъект-объектных отношений. Тот же автор «Домостроя» прямо оправдывал патриархальный произвол, разрешая отцу бить домочадца даже в случае, если тот оказывался вполне правым. Отношения между главой семьи и ее членами, между взрослыми и детьми определялись исключительно термином «власть», фиксировавшим силовое принуждение старшим («большим») младшего («меньшего»). По сути, отец семейства, большак, был таким же хозяином своего микромира (основой ячейки социума), каковым в масштабах государства выступал

князь. В. О. Ключевский, описывая «воспитательное пространство» большой семьи, отмечал: «Домовладыка считал в составе своей семьи, своего дома не только свою жену и детей, но и домочадцев, т. е. живших в его доме младших родственников и слуг, с семействами тех и других. Это было его домашнее царство, за которое он нес законом установленную ответственность пред общиной: здесь он был не только муж и отец, он и прямо назывался государем» [4. С. 83].

Впрочем, в отечественной социокультурной почве прорастали и побеги иного, *отличного* от социоцентризма типа. Элементы *антропоцентристского* мировидения формировались в определенной мере под влиянием западной культуры, возводившей на вершину пирамиды ценностей интересы отдельного человека. Однако данный процесс обуславливался и внутренними причинами (нравственного и педагогического порядка). Речь идет о возникшей, по крайней мере, у части общества потребности в «исправе» государственных и нравственных устоев, порушенных в ходе Смуты начала XVII в. Среди русских людей тогда рождалась идея морального очищения жизни «от греховных обычаев и привычек» [2. С. 466]. Ощущавшаяся потребность породила религиозную реформу, которая, как и всякое реформистское движение, *меняла* отношение к личности. «Сражающийся реформатор всегда предстает как выделенный из общества индивид», — справедливо пишет современный исследователь той эпохи [2. С. 467]. К тому же религиозная реформа ста-

вила перед человеком проблему выбора. Перед ним, пожалуй, впервые с 988 г. вставала духовная и культурная альтернатива. В результате, личность, ее неповторимый внутренний мир и судьба становились предметом культурной рефлексии, а нравственное формирование личности — важной темой сочинений XVII века.

Мы не будем упрощать процесс духовно-нравственного развития русского общества: начавшийся в XVII в. распад внеличностной культуры и становление личностного сознания не означал смены господствующего типа нравственности. Тем не менее, традиционное торжество авторитарного нравственного идеала и авторитарной педагогики, как это ни парадоксально звучит, создавало возможность для появления новых элементов в нравственном и педагогическом сознании. Они были связаны с заключенной в авторитарном нравственном идеале идеей общего блага [См.: 1. Т. II. С. 520—526]. Воспитатель, формировавший у своих воспитанников убежденность в том, что монарх, как отец, как сакральная фигура, отвечает за все, невольно выходил за рамки традиционной культуры. Ведь последняя высшей ценностью провозглашает неизменность социальных отношений, консервативную стабильность, в то время как идея общего блага предполагает поиск средств *улучшения* всего жизненного устройства. Следовательно, у нас есть все основания считать, что на рубеже XVII—XVIII вв. в России возникают слабые ростки нового нравственного и воспитательного идеала. Он знаменовал со-

бой стремление человека сделать свою деятельность более эффективной, и потому был назван А. С. Ахизером *утилитаризмом*. Указанный идеал стал формой перехода от традиционной социоцентристской этики к антропоцентризму.

Утилитаризм имел как сходство, так и различие с обоими типами нравственности. С одной стороны, подобно традиционному идеалу, утилитаризм был неkritичен к целям общественного развития, освященным авторитетом массового сознания. Но при этом он отличался от традиционализма критическим отношением к условиям жизни и к необходимым для их обеспечения средствам [1]. Т. е. своей эвристичностью в области средств утилитаризм был близок западноевропейской культуре модернити, решительно отличаясь от нее неkritическим отношением к сложившимся представлениям о целях развития.

Появление утилитаризма в России означало перемещение центра тяжести человеческих ценностей от желания «максимально раствориться в космической живой стихии» к желанию противостоять ей, высвободиться «из слепого подчинения ритуалу, изпод авторитаризма накопленной культуры» [1. Т. I. С. 157]. Понятно, что утилитаризм был крайне слаб и его влияние на общественное сознание и практику (не говоря уже о педагогическом сознании и воспитательной практике) проявлялось тогда лишь в рамках господствующего нравственного и педагогического идеала. В частности, утилитаризм вносил в ценностный образец общества стремление к

независимому от Власти личному благополучию, а также такую *ценность, как активная и напряженная работа*. Поэтому, если еще в XV—XVI вв. (совсем недавно по историческим меркам) система воспитания нацеливала больше не на напряженный труд, а на неустанную молитву, то в XVII в. она выдвигает уже требование энергичной деятельности. Теперь ценятся не тихость и покойность, а активность, что проявилось в поведении самых разных людей, включая царя Алексея Михайловича и патриарха Никона. Таким образом, утилитарный нравственный и воспитательный идеал, органически связанный с выделением личности из целого, коллектива, способствовал росту критического отношения к сложившемуся состоянию, которое пока что воспринималось большинством как идеальное.

Возникновение умеренного утилитаризма сделало возможным появление индивидов, применявших для сравнения отечественных порядков с западноевропейскими критерий *эффективности*. Руководствуясь им, А. Л. Ордин-Нащокин, А. С. Матвеев, В. В. Голицын — прямые предшественники царя-реформатора Петра I — пришли к вполне определенному для себя выводу о военнотехническом и экономическом лидерстве Западной Европы. Будучи знакомыми с Западом уже в силу занимаемой должности (все перечисленные являлись руководителями Посольского приказа во второй половине XVII в.), видные московские сановники получили массу аргументов в пользу разделяемого ими идеала. И

все-таки особенно ярко утилитаризм проявился в деятельности императора Петра, в том числе в его культурновоспитательной политике. Император был первым российским правителем, выдвинувшим задачу *перевоспитания общества*. Все его даже, казалось бы, частные и случайные мероприятия, в конечном итоге являлись существенными элементами государственной *воспитательной* политики. И хотя Петр был явно сторонником авторитарного идеала воспитания, он своей политикой создавал предпосылки для развития антропоцентристских начал в русской культуре, включая педагогическое сознание ее носителей. В частности, Петр разрушил многовековую «латинобязнь» и создал возможность усваивать западные идеи. И хотя трансплантация антропоцентристской педагогической культуры (и шире — культуры вообще) была, как и в домонгольской Руси X—XIII вв., преимущественно «книжной», но теперь (с возведением здания военной Империи) ее не могли прервать внешние враги. То, что удалось в 1237 г. Батюю — блокировать «европейский» сегмент русской социокультурной матрицы — стало невозможным благодаря петровской «революции сверху».

Серьезный прорыв к антропоцентризму был совершен в правление Екатерины II. В ее «Жалованной грамоте» существенно расширились дарованные дворянству в 1762 г. «вольности и свободы». Впервые в России появлялся социальный слой, освобождавшийся от обязательной службы государству, от телесных наказаний, получавший *личную неприкосновен-*

ность. В стране (опять-таки впервые) возникал класс частных собственников, т. е. лиц, материально независимых от государства.

Первое раскрепощенное в России сословие — дворянство — было открыто для восприятия антропоцентристских культурных образцов и ценностей, попадавших в страну вместе с западноевропейскими художественными и научными фолиантами. Из них российские воспитатели юных дворян почерпнули, как готовый «интеллектуальный продукт», тезис о наличии у личности неотъемлемых прав, которыми она обладает в силу своей человеческой природы.

Вместе с идеями Просвещения российские интеллектуалы переняли веру в могучую силу воспитания. Слова И. И. Бецкого, известного государственного деятеля второй половины XVIII в., звучат вполне по гельвециански: «Корень всему злу и добру — воспитание». (Напомним, Гельвеций писал, что «воспитание может все»). Это была не вера наивных неопитов в возможности недавно заимствованного знания. В подобном подходе к роли воспитания проявилось освоение русским образованным сословием западноевропейского взгляда на мир. Ведь культура Запада еще в эпоху Ренессанса породила дерзкого «прометея человека», лишённого преклонения перед природой и традиционным социальным порядком. Поэтому в Западной Европе намного раньше, чем в России возникло новое, технологическое отношение к действительности. Не только окружающий мир, но и сам человек стано-

вится полем приложения *преобразующих технологий* (в последнем случае — технологий педагогических). Если угодно, для людей западноевропейской культуры воспитание выступало в качестве важнейшего способа социального конструирования лучшего из миров. Подобное-то отношение и усвоили русские читатели трудов западных мыслителей.

Под влиянием французских просветителей оказалась сама «казанская помещица» Екатерина II, избравшая в воспитатели своему внуку, будущему императору Александру I, швейцарского республиканца Ф. С. Лагарпа. Наследник престола в этом плане мало чем отличался от многих своих соотечественников-дворян, имевших заграничных гувернеров. И плоды европейского воспитания были, в общем-то, схожими. Поэтому либеральной идее *свободы* отдавали дань не только члены тайных обществ Муравьевы или Бестужевы, но и царь Александр Павлович. В 1797 г. он, тогда еще наследник престола, обещал бывшему наставнику посвятить себя «задаче даровать стране свободу и тем не допустить ее сделаться в будущем игрушкой в руках каких-либо безумцев» [6. С. 78]. В дальнейшем этот питомец швейцарского вольнодумца на протяжении всего своего правления станет вынашивать либерально-реформаторские планы конституционного устройства страны и освобождения крестьян.

Модернистский *либеральный* нравственный и воспитательный идеал явил собой в России рубежа XVIII—XIX вв. дуальную оппозицию tradi-

ционному социоцентристскому идеалу. Не коллектив, но личность выходит в нем на вершину пирамиды ценностей; его отличают не ориентация на прошлое, а устремленность в будущее, не стремление сохранить в неизменности социальную систему, а желание искать все новые, эффективные способы строительства миропорядка, не приверженность монологу, а открытость диалогу. Данный идеал будет исповедовать в следующем XIX столетии целый слой внутренне свободных людей, который составит гордость отечественной науки и культуры.

Но сегмент российского социума, разделявший ценности антропоцентризма, на долгое время останется все-таки крайне незначительным. На конец XVIII в. — согласно статистике — этот круг лиц *потенциально* не превышал одного процента населения страны. Только один из ста подданных российского императора принадлежал в тот момент к европеизированной верхушке общества. Русское же крестьянство жило, мыслило и чувствовало в рамках традиционной социоцентристской культуры. Ее материальной основой оставалась община, чьи перераспределительные механизмы обеспечивали хлеборобам хотя бы минимальные гарантии выживания. Спасая миллионы крестьян от пауперизации, община воспроизводила личность социоцентристского типа, соответствующие ей идеал воспитания и воспитательные технологии. Жизненное устройство деревни естественным образом формировало подрастающие поколения трудящихся в духе коллективизма и взаимной

поддержки. Общинник стремился к сохранению каждого крестьянского двора, так как «разорение крестьянина не переключало его в иную сферу производственной деятельности, а ложилось бременем на само общество» [5. С. 422]. Мыкая горе, труженик убеждался, что «Мы», а не «Я» помогает ему обеспечивать воспроизводство жизни.

Разные этические ориентиры просвещенного дворянства и крестьянства приводили их к трагическому взаимонепониманию. Ставший фактом времени реформ Петра I социокультурный раскол определил «стойкое отчуждение друг от друга» двух слоев общества, «один из которых связан с народной почвой, другой — с оторванным от почвы стремлением к новому» [1. Т. I. С. 173]. Выражаясь словами Г. П. Федотова, «дворянство видело в народе дикаря, хотя бы и невинного, как дикарь Руссо; народ смотрел на господ как на полунемцев» [11. С. 128]. Разрыв в ценностях лишал возможности элиту и социальные низы обмениваться смыслами. Так, гражданские права и конституция были пустым звуком для хлебопашцев и работных людей. Зато дворяне олицетворяли в их глазах все несправедливости этого мира. Простой народ не видел разницы между «барами», как не видел ее народный герой Е. М. Пугачев, велевший повесить баринастронома (существо, праздно проводившее время) «поближе к звездам» [14. С. 25]. Надежды же на лучшую долю социальные низы связывали не с образованными дворянами, а с государем, чей образ пастыря и доброго

отца своих подданных оставался главенствующим в массовом сознании.

В результате социокультурного раскола всякие попытки властной элиты, государства распространить ценности роста и развития на широкие слои населения, внедрить новшества, в том числе педагогические, воспринимались, как правило, негативно носителями традиционного педагогического сознания. Более того, инновации провоцировали активизацию социоцентристских ценностей, что мешало возникновению того культурного феномена, который Н. А. Бердяев назвал срединной культурой. Проще говоря, в народных массах не формировалось нейтральное ценностное поле.

Следовательно, в одной стране сложились два воспитательных пространства, на которых господствовали противоположные идеалы воспитания. Границы «воспитательных территорий» разделяли две педагогические культуры, два педагогических сознания. Так, в традиционной педагогической культуре российского земледельца, в народной педагогике «не могло быть места свободе» [12. С. 204]. Педагогическому сознанию низов была известна исключительно *воля* — важнейшая ценность социоцентристского нравственного идеала. Отличие европейской *liberte*-свободы от русской воли констатировал еще Г. П. Федотов: «Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только целями... Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля

всегда для себя» [Там же]. Реалии традиционного общества воспитали в народе твердую уверенность в том, что демиургом социальной жизни является произвол. И поэтому свобода понималась социальными низами не как свобода *для* — для самостоятельного творчества, для расширения сферы личной ответственности за себя, а как свобода *от* — от обязанностей. Ментальность крестьянского мира, сформировавшаяся в абсолютно неправом обществе, каковым столетиями была Россия, не принимала западноевропейских ценностей.

Социокультурные условия, программировавшие характер воспитания ребенка в крестьянской семье и общине, разумеется, не блокировали полностью возможность появления у подрастающих поколений стремления к переменам, интереса к иным нравственным образцам. Просто вероятность того, что такой моральный и ценностный поворот произойдет у сколько-нибудь значимой группы российской молодежи, была в доиндустриальную эпоху незначительной. Психологический механизм подобной *негибкости* нравственного и педагогического сознания объяснил Э. Фромм. Человеческой натуре, отмечал он, свойственна потребность в связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества. В любом мыслимом обществе, пояснял ученый, человек, если он хочет выжить, должен объединяться с другими людьми на основе общих ценностей, символов, устоев. Противоположная ситуация непереносима для индивида, так как чувство полного одиночества ведет

к психическому разрушению или по меньшей мере к парализации способности действовать, а значит, добавляет Э. Фромм, жить [13]. Русский крестьянин, продолжим мысль немецко-американского мыслителя, обеспечивал условия для воспроизводства собственного бытия только путем самоидентификации с господствующим нравственным идеалом, посредством воспитания у себя черт характера, позволявших ему принимать как единственно возможные те социальные правила, при которых ему *приходилось* существовать.

Таким образом, *массовый* идеал воспитания вплоть до начала раннеиндустриальной модернизации России продолжал носить социоцентристский характер. Либеральный же идеал целенаправленной инкультурации оставался *элитарным*, разделяемым ограниченным сегментом общества (образованной вестернизированной верхушкой). Впрочем, в отечественном педагогическом сознании к середине XIX в. начинает зарождаться еще один тип идеала воспитания, пытавшийся соединить социоцентризм с антропоцентризмом. Этот *дуалистический* идеал продуцировался желанием ученых и практиков ликвидировать раскол отечественной педагогической культуры. Он сочетал в себе традиционную соборность с западной либеральной идеей свободы. Именно такой *соборно-либеральный* идеал воспитания станут разрабатывать в дальнейшем К. Д. Ушинский, Н. А. Корф,

В. И. Водовозов, В. Я. Стоюнин. Их стремление примирить в рамках одной идейно-нравственной системы различные социальные слои — народные массы и европеизированную элиту — опиралось на те объективные возможности, которые создавала сама отечественная социокультура. Ведь в социальной практике русского человека сосуществовали, казалось бы, взаимоисключающие формы жизнедеятельности. С одной стороны, наш соотечественник столетиями был не способен выжить в суровых природно-климатических условиях вне семьи, общины, без помощи и поддержки коллектива и испытывал потребность в государстве как защитнике от перманентной угрозы иноземного нашествия. Но, с другой стороны, природные обстоятельства и условия труда позволяли индивиду в России заниматься изолированно-индивидуальными формами жизнедеятельности, проявлять *личные* таланты и потенции. А значит, русский человек на протяжении жизни одновременно получал и подтверждение того, что он лишь песчинка в океане песка себе подобных, и доказательства собственной способности стать самостоятельным субъектом истории. Данная уникальность отечественной социокультуры и позволила уже в новую, индустриальную эпоху приступить к формулированию различных версий дуалистического идеала, не сводимого ни к традиционному массовому социоцентризму, ни к элитарному антропоцентризму.

Список литературы

1. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России): В 2 т. / А. С. Ахиезер. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997.
2. Живов, В. М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века / В. М. Живов // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). — 2-е изд. — М., 2000. — С. 460—485.
3. Ильин, В. В. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. — М.: Изд-во МГУ, 2000. — 304 с.
4. Ключевский, В. О. Два воспитания / В. О. Ключевский // Русская мысль: лит.-полит. издание. — 1893. — № 3. — С. 80—99.
5. Милов, Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л. В. Милов. — М.: РОССПЭН, 1998. — 573 с.
6. МIRONENKO, С. В. Страницы тайной истории самодержавия: Политическая история России первой половины XIX столетия / С. В. МIRONENKO. — М.: Мысль, 1990. — 235,[2] с.
7. Соловьев, С. М. Сочинения. В 18 кн. / отв. ред. И. Д. Ковальченко, С. С. Дмитриев. — М.: Мысль, 1988.
8. Стариков, Е. Н. Общество-казарма от фараонов до наших дней / Е. Н. Стариков. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. — 420 с.
9. Степанов, А. Геостратегические особенности формирования российского военно-государственного общества / А. Степанов, А. Уткин // Россия XXI. — 1996. — № 9—10. — С. 69—94.
10. Успенский, Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен / Б. А. Успенский // Художественный язык средневековья. — М.: Наука, 1982. — 272 с.
11. Федотов, Г. П. Революция идет / Г. П. Федотов // Судьба и грехи России. Избр. статьи по философии истории и культуры. В 2-х томах. — Т. 1. — СПб., 1991.
12. Федотов, Г. П. Россия и свобода / Г. П. Федотов // Знамя. — 1989. — № 12. — С. 198—214.
13. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. — М.: Прогресс, 1990. — 270 с.
14. Эйдельман, Н. Я. Грань веков. Политическая борьба в России. Конец XVIII — начало XIX столетия / Н. Я. Эйдельман. — М.: Мысль, 1982. — 368 с.